

# swissfuture

Magazin für Zukunftsmonitoring

01/16



**Zukunft  
der Religion**



---

**IMPRESSUM**

---

swissfuture Nr. 1/16

**Offizielles Organ der swissfuture**

Schweizerische Vereinigung  
für Zukunftsforschung,  
Organe officiel de la Société suisse pour  
la recherche prospective

43. Jahrgang

**Herausgeber**

swissfuture  
Schweizerische Vereinigung  
für Zukunftsforschung  
c/o Büro für Kongressorganisation GmbH  
Claudia Willi  
Unterlachenstrasse 28  
6005 Luzern  
T: +41 (0)41 240 63 33  
M: +41 (0)79 399 45 99  
future@swissfuture.ch  
www.swissfuture.ch

**Co-Präsidium:**

Cla Semadeni, Dr. Andreas M. Walker

**Chefredaktion**

Francis Müller

**Autoren und Autorinnen**

Yahya Hassan Bajwa, Samuel M. Behloul,  
Simon Erlanger, Miryam Eser Davolio,  
Regine Herbrich, Hans Joas, Heike Kanter,  
Anaid Lindemann, Harald Matern,  
Francis Müller, Cla Semadeni, Jörg Stolz,  
Andreas Tunger-Zanetti, Andreas M. Walker,  
Urs Winter-Pfändler

**Bildredaktion**

Julia Martinez

**Bilder**

Christian Lutz (Titelbild)  
<http://de.fotolia.com>: Francesco Scatena,  
Robert Hoetink

**Lektorat und Korrektorat**

Jens Ossadnik

**Übersetzungen (Englisch)**

James Rumball

**Layout**

Andrea Mettler

**Druck**

UD Medien AG, Luzern

**Erscheinungsweise**

4x jährlich

**Einzelexemplar**

CHF 30.-

**Mitgliedschaft swissfuture**

(inkl. Magazin)

Einzelpersonen CHF 100.-

Studierende CHF 30.-

Firmen CHF 280.-

**Zielsetzung der Zeitschrift**

Das Magazin behandelt die transdisziplinäre  
Zukunftsforschung, die Früherkennung und  
die prospektiven Sozialwissenschaften. Es  
macht deren neuen Erkenntnisse der Fachwelt,  
Entscheidungsträgern aus Politik, Verwaltung  
und Wirtschaft sowie einer interessierten  
Öffentlichkeit zugänglich.

**SAGW**

Unterstützt durch die Schweizerische Akademie  
der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW),  
Bern. [www.sagw.ch](http://www.sagw.ch)

ISSN 1661-3082



# INHALT

- 2 **Editorial**
- 4 **Die Religion der Zukunft?** | Harald Matern
- 8 **Retour et recul du religieux en Suisse: diversité et tendances communes** | Anaïd Lindemann et Jörg Stolz
- 12 **Nachhaltigkeit – eine mächtige, normative, soziale Fiktion** | Regine Herbrink und Heike Kanter
- 14 **Muslime in der Schweiz – im Jahr 2065** | Yahya Hassan Bajwa
- 17 **Anerkennung – keine Einbahnstrasse** | Andreas Tunger-Zanetti
- 21 **Die Zukunft der Juden in der Schweiz** | Simon Erlanger
- 25 **Migration, Religion und die Zukunft der Universalität** | Samuel M. Behloul
- 29 **Die Zukunft des Christentums** | Hans Joas
- 34 **Auf der Spur jihadistischer Radikalisierung in unseren Breitengraden** | Miryam Eser Davolio
- 37 **Wertewandel und die Zukunft der Landeskirchen** | Andreas M. Walker
- 41 **Evangelikale Identität – kein Sein, ein Werden** | Francis Müller
- 44 **Der Platz der Kirchen in der Gesellschaft von morgen – Ergebnisse einer Politiker/innen-Befragung** | Urs Winter-Pfändler
- 47 **Zum Tod von Walter Wittmann (1935–2016)** | Cla Semadeni
- 48 **Abstracts**
- 51 **Veranstaltungen**
- 52 **Publikation**

# EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser,

in der europäischen Philosophie im 19. und frühen 20. Jahrhundert galt das Verschwinden der Religion als ausgemachte Sache. Modernität und Religion, so die Annahme, sind nicht miteinander kompatibel. Wir finden diesen Ansatz im Atheismus von Feuerbach, im Materialismus von Marx, in der Gottgleichheit des Menschen bei Nietzsche und bei der religiösen Illusion von Freud.

Wenn wir die gegenwärtige globale Situation betrachten, dann wird diese Annahme sehr deutlich widerlegt. Die These vom «Zurück der Religion» trifft die Sache allerdings nur bedingt, weil sie impliziert, dass die Religion überhaupt erst einmal verschwunden war. Aber war dies jemals der Fall? Die Idee, dass Europa die Säkularisierung antizipiert hat, die danach globalisiert und universalisiert wird, ist eurozentrisch gebaut. Zur europäischen Säkularisierung kam es unter anderem aufgrund des Dreissigjährigen Krieges im 17. Jahrhundert. Andere Gesellschaften haben diese Traumata mit Religion nicht gemacht – und folglich haben sie ein anderes Verhältnis zur Religion.

Wir behandeln in diesem Magazin die Zukunft der Religion. Was ist Religion überhaupt? In den Religionswissenschaften gibt es substantiale Definitionen von Religion, die von subjektiven Erfahrungen ausgehen (z. B. William James), und funktionale, bei denen Problemlösungsaspekte im Vordergrund stehen (z. B. Emile Durkheim). Von der Religionswissenschaftlerin Eileen Barker stammt die Unterscheidung von «Belonging» und «Believing». Erstes bezeichnet die formale Zugehörigkeit zu einer Religion, Zweites eine individualisierte Religion, die nicht mehr auf Institutionen angewiesen ist.

Wir behandeln hauptsächlich zukunftsrelevante Dimensionen von abrahamitischen Religionen; also von Christentum, Judentum und Islam. Dies als eurozentrische Sichtweise zu kritisieren, wäre nicht angebracht. Besonders in der südlichen Hemisphäre unserer Welt verbreitet sich besonders das Christentum enorm. Auch werden die abrahamitischen Religionen spätestens seit 09/11 stark politisch aufgeladen, was gegenwärtig in Europa in den islamophoben Diskursen zum Ausdruck kommt.

Es freut uns sehr, dass wir namhafte Autorinnen und Autoren haben gewinnen können: Anaïd Lindemann und Jörg Stolz gehen in ihrem Artikel aus einer religionssoziologischen Perspektive auf die religiöse Situation in der Schweiz ein, die von Individualisierung, Säkularisierung und Pluralisierung geprägt ist. Lindemann und Stolz arbeiten verschieden gegenwärtige und zukunftsrelevante Typologien im Verhältnis zur Religion heraus: die Institutionellen mit starker religiöser Bindung, die alternativ Religiösen, die Distanzierten und die Säkularen. Der Soziologe Hans Joas behandelt Zukunftsthemen zum Christentum: Milieuauflösung, implizite Religion und Globalisierung des Christentums. In meinem Beitrag zeige ich am Beispiel des ICF (International Christian Fellowship)

in Zürich, wie evangelikale Identität konstruiert wird – und weshalb sie Individualisierungs- und Subjektivierungstendenzen begünstigt.

Der Islamwissenschaftler und Historiker Andreas Tunger-Zanetti behandelt in seinem Artikel am Beispiel des Islams die Anerkennung von Religion, die er in eine öffentlich-rechtliche und eine gesellschaftliche unterscheidet. Seine These lautet, dass die gesellschaftliche Anerkennung zur öffentlich-rechtlichen führt. Auch Yahya Hassan Bajwa beschäftigt sich mit der Zukunft des Islams. Er skizziert zwei Zukunftsszenarien des Islams in der Schweiz: ein Szenario der Angst und eines der gelungenen Integration. Die Erziehungswissenschaftlerin Miryam Eser Davolio thematisiert in ihrem Beitrag mögliche Präventionsstrategien gegen die jihadistische Radikalisierung von Jugendlichen, die ein hohes Risiko für unsere Gesellschaft darstellt.

Andreas M. Walker, Zukunftsforscher und Co-Präsident von swissfuture, fragt in seinem Artikel nach den Auswirkungen der swissfuture-Studie «Wertewandel in der Schweiz 2030. Vier Szenarien» für die Kirchen. Am Beispiel des Islams und des Katholizismus zeigt der Theologe und Islamwissenschaftler Samuel M. Behloul, dass Migration nicht nur zu einer gesellschaftlichen Pluralität von Religion führt, sondern auch religionsintern pluralisiert. Der Theologe und Psychologe Urs Winter-Pfändler beleuchtet in seinem Beitrag, wie Politiker und Politikerinnen das Verhältnis zur Religion betrachten; also ob eine radikale Säkularisierung (wie in den USA oder in Frankreich) oder eine Parteiergreifung der Kirche in politischen Fragen überhaupt erwünscht sind. Der Historiker Simon Erlanger behandelt die Zukunft des Schweizer Judentums, das – aufgrund von Auswanderung und Assimilation – schrumpft. Wir beobachten schon länger neue Spielformen des Antisemitismus, der oftmals im Gewand der Israelkritik daherkommt.

Dass sich Religion nicht auf ihre institutionalisierte Form reduzieren lässt, zeigen die zwei Soziologinnen Regine Herbrich und Heike Kanter: Sie setzen sich kritisch mit dem inflationär benutzten Begriff der Nachhaltigkeit auseinander, der auf eine ungewisse Zukunft verweist und der normativ verwendet wird – eine Art «Diesseitsreligion» also. Der Theologe und Philosoph Harald Matern geht in seinem Artikel nicht nur der Zukunft der Religion nach, sondern der Frage, wieso diese für den Westen überhaupt derart relevant ist. Er sieht die Religion weniger als Gefahr für den westlichen säkularen Universalismus, sondern als Chance: Er plädiert für eine «theologische Intervention» – für eine reflexive Religion, die aus ihrer Geschichte lernt.

Ich wünsche Ihnen eine anregende und inspirierende Lektüre.

Francis Müller

# DIE RELIGION DER ZUKUNFT?

**Die Frage nach der Zukunft der Religion ist eng verknüpft mit der Frage nach der Zukunft der westlichen Moderne. Der Autor reflektiert in seinem Beitrag über philosophische Dimensionen einer Zukunft der Religion, die nicht zwingend – einem verbreiteten Deutungsschemata entsprechend – in Wertkonflikte führen muss, sondern die auch reflexiv aus ihrer Geschichte lernen kann. Insofern plädiert er für eine theologische Intervention.**

Keywords: Apokalypsen, Geschichte, Moderne, Religion, Säkularisierung, Westen, Zukunft

Harald Matern

## 1. Die Zukunft der Religion und die Krisen der Moderne

Totgeglaubte leben länger. Die Religion ist zurück: Nicht nur als Phänomen, sondern auch in den öffentlichen Debatten spielt, spätestens seit 9/11, die Religion wieder eine gewichtige Rolle. Anders als in den akademischen Diskursen<sup>1</sup> sind es hier die Angehörigen der ehemals als «Weltreligionen» bezeichneten grossen institutionalisierten Religionsgemeinschaften, denen die Aufmerksamkeit gilt: Christentum, Buddhismus, Judentum – und vor allem der Islam. «Religion wird in Zukunft weltweit wichtiger werden.» So berichtet es, nicht ohne eine gewisse Genugtuung, das christliche Webportal «livenet» aus der Schweiz (Burgarth 2015). Ganz anders sieht das Bild aus, wenn man dem Londoner «Independent» folgt: «Religion isn't growing, it is becoming vigorous in its demise» schreibt das Blatt unter Berufung auf den britischen Philosophen A. C. Grayling (Hooton 2015). Wie auch immer man die Lage der Religionen weltweit oder auch nur in Europa einschätzen mag, gilt dennoch, dass das Gespräch über die Zukunft der Religion zu den öffentlichen Selbstverständigungsprozessen moderner westlicher Gesellschaften konstitutiv hinzugehört. Im Zentrum steht dabei die Frage nach der Legitimität der Religion. Haben die Religionen in den postsäkularen Gesellschaften (vgl. Habermas 2001; 2005; 2008) noch einen legitimen Ort – und wenn ja, welche Religionen und in welcher Form?

Diese Frage wird nicht grundlos gestellt. Gehörte doch zum Selbstverständnis der Moderne lange Zeit der ursprünglich aufklärerische Gedanke, dass Religion nur dann eine Berechtigung in der säkularen Öffentlichkeit habe, wenn sie einen spezifischen – zumeist moralischen – Zweck erfülle (vgl. Habermas 2009). Die mittlerweile klassischen Kategorien zur Charakterisierung der Transformationsprozesse, denen «die» Religion in der Moderne ausgesetzt ist –

<sup>1</sup> In den religionsbezogenen Wissenschaften wird seit einiger Zeit ein sehr weiter Gebrauch des Religionsbegriffs gemacht. Nicht nur die traditionellen Religionsgemeinschaften werden analysiert, sondern das Religiöse wird in der Politik, der Wirtschaft, der Kultur insgesamt (z. B. im Fussball) aufgesucht.

Säkularisierung, Pluralisierung, Individualisierung, Privatisierung (vgl. Berger 1980; Pollack 2003; 2009; Pickel 2010) –, reichen allerdings gegenwärtig nicht mehr aus, um das Phänomen angemessen zu beschreiben, das die «Wiederkehr der Götter» (Graf 2004) oder auch die «Rückkehr der Religionen» (Riesebrodt 2000) genannt werden kann. Offenbar gibt es wieder, oder immer noch, Religion in unseren Gesellschaften. Wie aber ist diese ins Verhältnis zu einem spätmodernen, säkularen Selbstverständnis zu setzen?

Die Alternativen für die Einpassung des religiös Sperrigen in den Funktionszusammenhang der gesellschaftlichen Öffentlichkeit scheinen klar zu sein: Modernitätskompatible Religionen sind solche, in denen die funktionale Ausdifferenzierung gewissermassen reflexiv geworden ist. Hier wissen die Religiösen darum, welchen Ort sie im Rahmen der Gesamtgesellschaft einnehmen und können mühelos die «Übersetzung» ihrer Glaubenssprache in eine anerkannte Rationalitätsform vornehmen (vgl. Habermas, pass.). Selbstverständlich verstehen sie sich dabei in erster Linie als Staatsbürger und Demokraten und bringen allenfalls einmal kritische Invektiven in sozialetischer Absicht in die Diskussionen ein. Solche Religionen können das deswegen, weil sie mit den akademischen Theologien Reflexionskulturen ausgebildet haben, die die Unterscheidung von religiösem Glauben und öffentlichem Diskurs in ihren unterschiedlichen Subdisziplinen beständig einzuschärfen wissen. Ein Beispiel einer solchen Religion wäre der moderne deutschsprachige Protestantismus – jedenfalls nach dem Selbstverständnis seiner Funktionsebenen (vgl. nur EKD 2008; 2010; 2015).

Die anderen Religionen – die «rückständigen» – sind diejenigen, die genau diesen Schritt der Selbstsäkularisierung nicht vollzogen haben oder vollziehen wollen. Hier steuert die religiöse Binnenrationalität das Verhältnis zur Öffentlichkeit und spezifisch religiöse Normen werden als

gesamtgesellschaftlich gültig in Stellung gebracht. Als Beispiel hierfür kann das Stereotyp des unaufgeklärten Islam gelten, der religiöses über säkulares Recht stellt und hinterwäldlerische Auffassungen über das Geschlechterverhältnis, die Homosexualität, über Kleidung und Frisur vertritt (vgl. nur Schiffer 2004). Ob es gelingt, durch die akademische Etablierung einer «Islamischen Theologie» in Deutschland und seit diesem Jahr auch in der Schweiz einen westlich-aufgeklärten Islam als Gegenmodell zu institutionalisieren, ist noch nicht ausgemacht (vgl. Ueltschi 2015).

Ein solcher schematischer Blick auf die gegenwärtigen Religionen und ihre Zukunft verkennt m. E. allerdings mindestens zweierlei. Zum einen wird er mit einer funktionalistisch und moralistisch enggeführten Perspektive der faktisch existierenden Vielfalt religiöser Haltungen und Einstellungen kaum gerecht. Zum anderen aber, und das ist der hier interessierende Punkt, verdeckt er, worum es in der Debatte um die Zukunft der Religionen auch geht. Um diese Perspektive zu verdeutlichen, ist es hilfreich, sich den impliziten Hintergrund einer solchen Einschätzung vor Augen zu führen.

Die Frage nach der Zukunft der Religion ist eng verknüpft mit den Vorstellungen über die Zukunft der westlichen Moderne insgesamt. Mit der Legitimität der Religion steht die Legitimität der Moderne als Ganzer in Frage (vgl. Graf 2000). Es handelt sich um eine symbolische Debatte, die auf die Aushandlung von solchen Imaginationen zielt, die zentrale Wertvorstellungen und Strukturen des gemeinsamen Lebens betreffen. Was hier verhandelt wird, ist der handlungsleitende Vorstellungskomplex «Moderne»: Wer sind wir, wo wollen wir hin, was kommt auf uns zu? «Die Zukunft» ist kein Faktum, sondern das Resultat eines öffentlichen Verständigungsprozesses. Und diese Zukunft selbst scheint, insbesondere im 20. Jahrhundert, von Krisen gebeutelt. Häufig werden die Umwälzungs- und Transformationsprozesse der Gesellschaften insgesamt, aber auch die realen Katastrophen, wie der Erste und Zweite Weltkrieg, in einer Sprache gedeutet, die sich aus dem Bilderschatz der religiösen Apokalyptik der jüdisch-christlichen Tradition bedient. Das nukleare Wettrüsten und der Kalte Krieg, die Klimaerwärmung oder die wirtschaftlichen Krisen: Sie alle werden auch in der Form von Untergangsszenarien gedeutet, die teils mit drastischen Bildern ausgeschmückt werden. Immer scheint dabei, insbesondere in der medialen Aufbereitung dieser Prozesse, das Ganze auf dem Spiel zu stehen und dringendes Handeln erforderlich zu sein (vgl. swissfuture 03/2012).

Im Hintergrund dieser säkularen oder «kupierten» (Vondung 1988: 11 f.) Apokalyptik steht ein Pro-

zess, der eng mit der Entstehung des modernen Zeitbewusstseins verbunden ist. Es handelt sich dabei um die Umstellung von räumlichen auf zeitliche Kategorien, die uns unter dem Namen der «Verzeitlichung der Begriffe» (Koselleck [1975] 2010) bekannt ist und die eine Dynamisierung des Denkens zur Folge hat. Die Art und Weise, wie in der Moderne über Zukunft gesprochen wird, ist eng mit Begriffen wie «Fortschritt» und «Revolution» verbunden. Gerade das Fortschrittsdenken, das bis ins frühe 20. Jahrhundert vorherrschend war – und das in der marxistischen Geschichtsphilosophie einen gleichwohl dialektischen Gegenpart fand –, hat aber für die spätmodernen Gesellschaften zunehmend an Plausibilität verloren. Denn die mit ihm verbundenen Antizipationstechniken (vgl. Hölscher [2004] 2009: 136 f.) – die rationale Prognostik, die Modellierung von Szenarien – ermöglichen es immer weniger, die Komplexität des Zukünftigen adäquat abzubilden und angemessen zu reagieren. Wo dies zutrifft, erfolgt der Griff zum symbolischen Material und Prophetien treten an die Stelle der Prognostik (vgl. Weidner/Willer 2013).

Vor diesem Hintergrund betrachtet ist die Frage nach der Zukunft der Religionen selbst ein Krisenphänomen und hat einen deutlich symbolpolitischen Charakter. Wenn dieser verdeckt wird, kommt es zur Ideologisierung des Aushandlungsprozesses derjenigen Imaginationen, die das gesamtgesellschaftliche Leben steuern. Oder anders gesagt: In der Debatte über die Zukunft der Religionen schwingt eine Kehrseite des modernen Denkens mit, die es gilt, offenzulegen. «Religion» wird hier zur Chiffre für die Steuerungsdimension des gesellschaftlichen Miteinanders. Die Zukunft erhält selbst ein religiöses Gesicht, wird mit religiöser Semantik aufgeladen und erzeugt Handlungsdruck auf der politischen Ebene. Wo dieser Vorgang nicht reflektiert wird, entsteht unter der Oberfläche der Debatte über die Zukunft der Religionen eine «Religion der Zukunft», die nicht als solche ausgewiesen wird.

Wie politisch gefährlich eine solche verdeckt geführte Zukunftsdebatte, die noch dazu auf dem Diskursfeld der «Religionen» ausgetragen wird, sein kann, mag ein Blick in die Geschichte der Moderne illustrieren. Denn Projekte einer «Religion der Zukunft» gab es bereits zuhauf. Allerdings wurden sie damals auch als solche benannt, was es einfacher machte, ihre Absichten, ihren Anspruch und ihren Status zu erkennen. Ein historischer Rückblick kann daher zur Analyse gegenwärtiger Debatten hilfreich sein.

## **2. Die Religion der Zukunft: Drei Beispiele**

Im 19. und frühen 20. Jahrhundert sind zahlreiche Entwürfe zu einer «Religion der Zukunft» vorgelegt worden. Die religiöse Pluralisierung und die verstärkte

historische Erforschung der Religionen führten nicht nur zu Synkretismen und Austauschprozessen. Insbesondere die philosophische Kritik des Christentums, wie sie am pointiertesten vielleicht bei Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss und Karl Marx anzutreffen ist, brachten genuin philosophische Gehversuche im Gebiet der Religion hervor.

Als illustrative Beispiele für philosophische Konzeptionen einer «Religion der Zukunft» sollen im Folgenden die Philosophen Friedrich Feuerbach, Eduard von Hartmann und Paul de Lagarde kurz zur Sprache kommen. Feuerbach, der zeitlebens im Schatten seines berühmteren Bruders Ludwig stand, schrieb von 1843–45 sein dreiteiliges Werk «Die Religion der Zukunft» (Feuerbach, 1843; 1844; 1845). Das titelgebende erste Heft wurde gefolgt von Ausführungen über «Die Bestimmung des Menschen» (Heft 2) sowie «Mensch oder Christ?» (Heft 3). In seinem Entwurf zieht Feuerbach aus der philosophischen und (beginnenden) naturwissenschaftlichen Kritik des Christentums die Konsequenz, die Religion ganz auf das Glückseligkeitsstreben des Menschen abzustellen. Diese Religion kommt ohne Gottesvorstellung aus, da sie das Heilige in der Personalität des Menschen lokalisiert. Faktoren für das menschliche Glück sind das personale Selbstverhältnis, personale Anerkennungsverhältnisse im sozialen Leben, das nach säkularen, auf die menschliche «Natur» gegründeten moralischen Massstäben geführt werden soll, und eine humanistische Pädagogik. Feuerbachs philosophische «Religion der Zukunft» ist eine auf Vernunft und Sittlichkeit sowie die Anerkennung der naturgesetzlichen Grundlagen basierende humanistische Vision, in deren Hintergrund eine intensive Christentumskritik steht: In der christlichen Lehre werde das menschliche Glück nicht gefördert, sondern unterdrückt.

Eine weitere Konzeption einer Religion der Zukunft aus den (metaphorischen) Ruinen des Christentums entwarf der Philosoph Eduard von Hartmann unter dem Titel «Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft» (1874). Hartmann diagnostiziert eine zunehmende Irreligiosität seiner Zeitgenossen. Gerade im liberalen Protestantismus, der von der Aufnahme der kantischen Metaphysikkritik sowie der historischen Kritik lebte, habe sich das Christentum im Grunde selbst abgeschafft, da es an inneren Widersprüchen leide, die nicht mehr plausibilisierbar seien. Hartmann reagiert auf diese Diagnose mit dem Vorschlag der Neubildung einer monistischen Religion der Immanenz, die er aus unterschiedlichen historischen Bausteinen zusammensetzen und zu einer zukünftigen Weltreligion ausformulieren will.

Die Entwürfe beider zitierter Autoren sind letztlich intellektuelle Visionen, Denkerreligionen, die jeweils in ihrer Weise eine friedliche Koexistenz der gesamten Menschheit zum Ziel haben. Ganz anders die «Religion der Zukunft» des Orientalisten und Kulturphilosophen Paul de Lagarde (Lagarde 1878). Lagardes Entwurf unterscheidet sich bereits darin von den beiden erstgenannten, dass er sich explizit an ein deutsches Publikum wandte und seine «Religion der Zukunft» nationalreligiösen, völkischen Charakter trägt. Auch Lagarde unterzieht das zeitgenössische Christentum einer deftigen Kritik, sieht aber durchaus einen Wahrheitskern im Evangelium Jesu. Dieser könne aber nur in einem von fremden (russischen, französischen, jüdischen) Elementen gereinigten neuen Deutschtum angemessen verwirklicht werden. Es erstaunt hernach nicht, dass von Lagarde ein mehr oder minder direkter Weg zu den völkischen Bewegungen im 20. Jahrhundert mit ihrer «Germanisierung der Religion» (vgl. nur Wachler 1911) führt – und von dort aus auch in den Nationalsozialismus.

### **3. Conclusio: Eine theologische Intervention**

Der Sinn des zuletzt Ausgeführten ist es nicht, selbst eine Drohkulisse aufzubauen. Nicht alle Debatten über die Zukunft der Religionen sind selbst religiöse Zukunftsmusik, ohne es zu wissen. Und nicht alle «Religionen der Zukunft» führen in die Katastrophe. Vielmehr sollte der Hinweis auf den tieferen Gehalt der Zukunftsdebatte zusammen mit dem Verweis auf ihren bisweilen apokalyptischen Charakter darauf hinweisen, was ein theologischer Beitrag zu einem solchen Gespräch zu leisten vermag. In der Theologie hat das Christentum eine Reflexionskultur entwickelt, die auch ein durchaus kritisches Bewusstsein für die pragmatischen Gehalte ihrer symbolischen Bestände pflegen darf. Dabei ist sie allerdings nicht darauf beschränkt, Verwalterin von Glaubensvorstellungen zu sein. Die kritische Durcharbeitung der eigenen Religions- und Theoriesgeschichte führt möglicherweise zu einem geschärften Bewusstsein für die Fallstricke religionskultureller Debatten, insbesondere dort, wo sie sich selbst religiöser Semantik oder Denkfiguren bedienen. Dass daneben die ganz andere denkerische Arbeit an der Zukunft der christlichen Religion steht, wird dadurch nicht verschleiert. Vielmehr ist dies Letztere nach Überzeugung des Verfassers nicht ohne Ersteres möglich. Dadurch aber soll nicht das anfangs aufgebaute Schema von «guter» und «schlechter» Religion unter der Hand doch noch bejaht werden. «Gut» ist die christliche Religion der Zukunft dann, wenn sie weiterhin daran arbeitet, aus ihrer Geschichte zu lernen und die lebensdienlichen Potentiale ihrer Symbolbestände zu betonen. Was «lebensdienlich» ist – darüber sollte und muss öffentlich gestritten werden.





## Harald Matern

Harald Matern, Dr. theol., studierte von 2002 bis 2009 evangelische Theologie (und Philosophie) an den Universitäten Freiburg i. Br., Buenos Aires, Heidelberg und Basel. Bis 2013 war er wissenschaftlicher Angestellter an den Universitäten Basel und Erlangen-Nürnberg. Seit der Promotion 2013 ist Harald Matern Forschungsassistent im Bereich Systematische Theologie/Ethik der Universität Basel und Koordinator und Internal Fellow des Forschungskollegs «Die Krise der Zukunft» des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik ([www.zrwp.ch](http://www.zrwp.ch)).

## Literatur

Berger, P. L. (1980): *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. London: Anchor Press.

Burgarth, H. (09.03.2015): *Zukunftsforschung. Warum Religion wichtiger wird*. Livenet. Retrieved 10.03.2016 from: [http://www.livenet.ch/themen/glaube/theologie\\_philosophie\\_religion/theologie\\_und\\_weltanschauung/270672-warum\\_religion\\_wichtiger\\_wird.html](http://www.livenet.ch/themen/glaube/theologie_philosophie_religion/theologie_und_weltanschauung/270672-warum_religion_wichtiger_wird.html)

EKD (Hg.) (2015): *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

EKD (Hg.) (2010): *Kirche und Bildung – Herausforderungen, Grundsätze und Perspektiven evangelischer Bildungsverantwortung und kirchlichen Bildungshandelns. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

EKD (Hg.) (2008): *Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der EKD zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Feuerbach, F. (1843): *Die Religion der Zukunft*. 1. Heft. Zürich / Winterthur. Verlag des literarischen Comptoirs.

Feuerbach, F. (1844): *Die Religion der Zukunft*. 2. Heft: Die Bestimmung des Menschen. Nürnberg: Theodor Cramer.

Feuerbach, F. (1845): *Die Religion der Zukunft*. 3. Heft: Mensch oder Christ? Nürnberg: Theodor Cramer.

Graf, F. W. (2000): *Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900*. In: Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft: Das neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900, 18, 185–228.

Graf, F. W. (2004): *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: C.H. Beck.

Habermas, J. (2001): *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Habermas, J. (2008): *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*. In: Reder, Michael/Schmidt, Jochen (Hg.) (2008): *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 26–36.

Habermas, J. (2005): *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* In: Ders./Ratzinger, Jürgen (Hg.): *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Zweite Auflage. Freiburg i. Br.: Herder.

Habermas, Jürgen (2009): *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?* In: ders., Philosophische Texte Bd. 5: *Kritik der Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 387–407.

v. Hartmann, E. (1878): *Die Selbstersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*. Zweite Auflage. Berlin: Carl Duncker.

Hooton, C. (15.04.2015): *Religion isn't growing, it is becoming vigorous in its demise, says philosopher AC Grayling*. The Independent. Retrieved 12.03.2015 from: <http://www.independent.co.uk/news/world/religion-isnt-growing-it-is-becoming-vigorous-in-its-demise-says-philosopher-ac-grayling-10178317.html>

Hölscher, L. (2009): *Historische Zukunftsforschung. Zur Einführung in ein neues Forschungsfeld*. In: Ders. *Semantik der Leere. Grenzfragen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen: Wallstein, 131–156.

Koselleck, R. (2010): *Die Verzeitlichung der Begriffe*. In: Ders. *Begriffsgeschichten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 77–85.

de Lagarde, P. (1878): *Die Religion der Zukunft*, in: Ders. *Deutsche Schriften*. Gesamtausgabe letzter Hand. Vierter Abdruck. Göttingen: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 217–247.

Pickel, G. (2010): *Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62, 219–245.

Pollack, D. (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen: Mohr Siebeck.

Pollack, D. (2009): *Wiederkehr der Religion? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Tübingen: Mohr Siebeck.

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

Schiffer, S. (2005): *Die Darstellung des Islams in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen*. Würzburg: Ergon.

Ueltschi, K. (02.06.2015): *Islamische Theologie. Ein schwieriges und umstrittenes Studium*. SRF Kultur. Retrieved 03.03.2016, from: <http://www.srf.ch/kultur/im-fokus/welten-des-islam/islamische-theologie-ein-schwieriges-und-umstrittenes-studium>

Vondung, K. (1988): *Die Apokalypse in Deutschland*. München: dtv.

Wachler, E. (1911): *Germanisierung der Religion. Fünf Leitsätze nebst Erläuterungen*. In: *Die Jahreszeiten* 1, 133–138.

Weidner, Daniel/Willer, Stefan (Hg.) (2013): *Prophetie und Prognostik. Verfügungen über Zukunft in Wissenschaften, Religionen und Künsten*. München: Wilhelm Fink.

# RETOUR ET REcul DU RELIGIEUX EN SUISSE: DIVERSITE ET TENDANCES COMMUNES

**En Suisse, comme c'est le cas dans de nombreux pays d'Europe occidentale, beaucoup de personnes se distancient des institutions religieuses alors que, simultanément, des mouvements conservateurs semblent en rassembler d'autres. Ces mouvements a priori contradictoires s'avèrent être non seulement complémentaires, mais également communs à la majorité des communautés religieuses en Suisse.**

Keywords: Avenir, Individualisation, Pluralisation de l'Offre religieuse, Sécularisation, Spiritualités, Suisse

Anaïd Lindemann, Jörg Stolz

En Suisse, les activités séculières semblent avoir pris le pas sur les pratiques religieuses. Ces phénomènes vont dans le sens des théories de la sécularisation et de la concurrence séculière-religieuse. D'un autre côté, on observe un intérêt croissant pour les nouvelles spiritualités et un débat autour de l'apparente montée des fondamentalismes, islamiques et évangéliques notamment. Alors, doit-on parler d'un retour ou d'un recul du religieux en Suisse? Cette question a occupé de nombreux chercheurs en sciences sociales, les uns défendant la thèse d'un regain spirituel et religieux dans les sociétés occidentales (Graf 2004, Horx 1995) et les autres affirmant que l'on assiste bien plutôt à une diminution de la religiosité et/ou de l'importance de la religion dans la société (Bruce 2002, Voas 2011). Des chercheurs ont, à travers divers projets financés par le Fond National Suisse, répondu à ces questions quant à la situation religieuse en Suisse. Leurs résultats démontrent que la désinstitutionalisation et la nouvelle concurrence séculière-religieuse provoquent à la fois un mouvement de sécularisation (religiosité distancée), l'individualisation (privatisation de la religion), l'apparition de marchés religieux (pluralisation de l'offre religieuse et spirituelle) et des phénomènes de retour (contremouvements conservateurs). Ces phénomènes sont complémentaires et non pas contradictoires. De plus, ces tendances sont observables tant au sein des religions d'appartenance chrétiennes majoritaires que dans des traditions religieuses minoritaires telles que le bouddhisme, le judaïsme et l'islam.

## Mutations sociales et religiosité

En Suisse, comme dans de nombreux autres pays d'Europe occidentale, on assiste à une baisse importante de la pratique et des croyances religieuses chrétiennes. Les pratiques religieuses sont abandonnées au profit d'activités séculières (Stolz 2008: 3). Les individus se distancient des groupes religieux et des institutions – tant religieuses que familiales – dans le

but de faire leurs propres choix de vie et de décider seuls. Cette auto-habilitation du sujet mène à un rejet toujours plus prononcé de la religiosité dite «traditionnelle». Ce phénomène de distanciation, appelé *désinstitutionalisation*, est la conséquence d'une différenciation sociale de la société qui a mené à la libération de l'individu (Bochinger 2012: 81-82).

Selon la théorie de la sécularisation, les structures sociales et politiques ne sont plus influencées par les religions traditionnelles et la religion est reléguée à la sphère privée. Danièle Hervieu-Léger affirme que «le christianisme, qui fut la matrice sociale, politique, culturelle de l'Occident, est [...] de plus en plus refoulé sur les marges de la vie sociale; il est l'affaire privée d'individus de plus en plus réduits en nombre; il ne modifie plus en profondeur les comportements et les consciences» (Hervieu-Léger 1986: 7).

Quant à la théorie de la concurrence religieuse-séculière, celle-ci postule que des groupes, organisations et milieux religieux et séculiers sont en concurrence pour l'hégémonie de l'interprétation et pour la demande de biens et l'engagement des individus (Stolz et al. 2015: 42-43). Les grands perdants de cette «bataille silencieuse» seraient les Eglises (Stolz 2008: 4).

D'un autre côté, et ce depuis les années soixante, des nouveaux mouvements religieux apparaissent. Religion Nouvel Age, syncrétismes de religions asiatiques, pratiques méditatives, etc.: tant de «nouvelles voies spirituelles» observables en Suisse qui n'ont pas manqué de retenir l'attention de chercheurs helvétiques (voir Mayer 1993). Ajouté à cela, une apparente montée des fondamentalismes est relevée depuis le début des années 2000, que ce soit du côté des milieux évangéliques que certaines branches de l'islam. Assistons-nous à un retour ou à un recul du religieux en Suisse? Des chercheurs proposent une explication qui concilie ces différents phénomènes en les présen-

tant non pas comme des processus contradictoires, mais complémentaires: la désinstitutionnalisation serait la cause de la sécularisation, de l'individualisation, de l'apparition de nouveaux marchés religieux et de phénomènes de retour. Quel est l'état de la religiosité<sup>1</sup> en Suisse actuellement? Quels sont les effets de la désinstitutionnalisation au sein des différentes religions<sup>2</sup>? Si cette théorie de la désinstitutionnalisation est correcte, nous devrions observer quatre tendances au sein des communautés religieuses en Suisse, à savoir: une diminution générale de la religiosité; une individualisation des pratiques et croyances religieuses; une pluralisation de l'offre religieuse; des contre-mouvements conservateurs.

### Religiosité «chrétienne» majoritairement distancée mais pas inexistante

Les formes de religiosité des individus (originellement) affiliés aux Eglises majoritaires<sup>3</sup> en Suisse se sont considérablement modifiées depuis les évolutions sociales des années soixante qui ont marqué le début de la «société de l'ego», caractérisée par la valorisation et l'autonomisation de l'individu. La société est désormais marquée par un pluralisme religieux et une privatisation de la religion, contrairement à la période précédant les années soixante où la société était perçue comme chrétienne biconfessionnelle et la religion vue comme un phénomène relevant de la sphère publique (Stolz et al. 2015: 53). Ces évolutions ont provoqué des changements dans la manière d'appréhender et de pratiquer la religion, débouchant sur des types de religiosité qu'il est possible de classer selon la typologie suivante (Graphique 1):

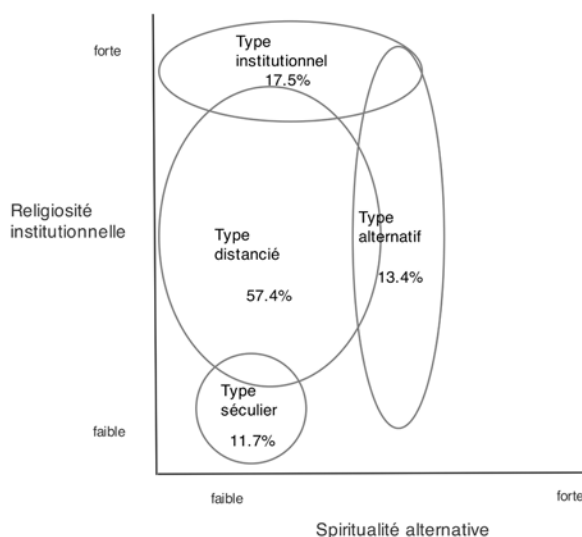
Le type *distancié* représente le plus grand groupe d'individus (57 %): ces personnes ont certaines croyances et pratiques, mais elles ne sont que rarement mobilisées. Croyant davantage à une «énergie» ou à une «certaine réalité supérieure», les distanciés n'accordent aucune signification particulière à leur appartenance confessionnelle ou participent à des cérémonies par simple habitude familiale. Ce groupe se distingue donc principalement par une retenue face à la religion et une distance marquée avec les institutions religieuses.

Les *institutionnels* (18 %), membres actifs affiliés aux Eglises catholiques, réformées et évangéliques libres, accordent une grande importance à leurs croyances

et pratiques. Les institutionnels croient en un dieu unique et transcendant, et affichent une pratique religieuse régulière. Certains d'entre eux se montrent très critiques envers les spiritualités alternatives – généralement les évangéliques – et affichent une certaine forme de conservatisme en réaction à ces nouvelles formes de religiosité.

Les personnes dites *alternatives* (13 %) présentent des croyances et des pratiques ésotériques et holistiques. Leur spiritualité est très diversifiée, souvent sous forme d'un syncrétisme entre plusieurs traditions religieuses. Ce type de religiosité est une conséquence du pluralisme et de l'élargissement du marché religieux.

Enfin, il apparaît qu'une minorité de personnes ne présentent aucune pratique ni conviction religieuse/spirituelle (12 %). Ce type, les *séculiers*, est caractérisé soit par une indifférence face à la religion, soit par une hostilité affichée. La moitié d'entre eux affirment que les religions provoquent plus de conflits que de paix. Ces personnes ne sont pas pour autant indifférentes aux questions d'ordre philosophique et expriment des convictions générales quant à la condition de l'être humain.



Graphique 1 Les quatre types de religiosité

### Communautés minoritaires: des tendances similaires

Si nous nous penchons sur les traditions religieuses numériquement minoritaires n'appartenant pas aux Eglises chrétiennes majoritaires, nous pouvons constater que la désinstitutionnalisation y est également à l'œuvre. En effet, on constate aussi des formes de privatisation de la religiosité, de contremouvements conservateurs et de pluralisation de l'offre religieuse au sein des communautés religieuses juives, bouddhistes ou encore musulmanes.

1 La religiosité est définie comme «une action ou un vécu individuel [...] et «se présente sous plusieurs formes (actions, vécu, croyances, etc.). La fréquentation de la messe ou du culte, ou d'un cours de méditation, une prière, un pèlerinage, ou la croyance aux anges sont des exemples de religiosité individuelle.» (Stolz et al. 2015: 40)

2 La religion est définie comme «un ensemble des systèmes symboliques culturels qui réagissent aux problèmes de sens et de contingence au moyen d'une référence à une réalité transcendante. [...] Les systèmes symboliques religieux comprennent des éléments mythiques, éthiques et rituels, ainsi que des représentations de biens de salut.» (Stolz et al. 2015: 39)

3 Par «Eglises majoritaire» nous entendons les Eglises dites historiques (catholique romaine et protestante réformée) auxquelles la majorité des personnes résidant en Suisse se disent appartenir (respectivement 33 % et 42 % en 2000 selon l'OFS).



## Juifs

Dès les années 60, des mutations importantes se sont opérées au sein des communautés juives dans le rapport à la religion ainsi que la perception de soi religieuse (Gerson et al. 2010). Progressivement, l'identification et l'engagement des membres à leurs institutions religieuses se sont affaiblis, provoquant à la fois la création de plusieurs nouvelles communautés et des réactions conservatives, indicateurs d'une désinstitutionalisation, d'une pluralisation et de l'existence de contremouvements. En effet, pour de nombreux hommes et femmes, les demandes des communautés orthodoxes faites à leurs membres ne correspondent plus à leurs attentes. Par exemple, un grand nombre d'entre eux n'acceptent désormais plus l'engagement financier réclamé par les communautés. D'autre part, l'autorité rabbinique a été largement remise en cause, signe d'un affaiblissement de l'identification aux institutions communautaires. Les courants de réforme et d'ouverture sociale leur apparaissent comme de meilleurs garants de transmission pour les prochaines générations. On peut donc aisément parler d'une désinstitutionalisation.

Inscrite dans les évolutions sociales des années 60 et 70, cette génération s'est vue offrir un plus grand espace pour le temps libre personnel, diminuant ainsi l'engagement religieux et ouvrant de nouvelles perspectives de choix de vie individuels. Aussi, après 1945, les opportunités d'incorporer la société non-juive de Suisse se sont multipliées, particulièrement à travers les études universitaires. De ce fait, des mariages mixtes, jusqu'alors d'une grande rareté, se multiplient, atteignant plus de 50 % aujourd'hui. Les processus de marginalisation des couples mixtes par les communautés ont contribué à augmenter davantage la distanciation à l'égard de communauté établies et de leurs institutions.

Face à ce mouvement d'ouverture, des réactions conservatives des communautés orthodoxes n'ont pas tardé. Interprétant ces tendances d'ouverture comme des menaces, les milieux orthodoxes se distancient de la société majoritaire, notamment à travers des systèmes scolaires financés par des fonds privés. Cet isolement volontaire des communautés ultra-orthodoxes a provoqué une polarisation des différents courants présents en Suisse. En revanche, de nouvelles petites collectivités autonomes se développent, signe d'une pluralisation de l'offre religieuse au sein du judaïsme suisse. Ceci laisse présager que l'héritage culturel et religieux sera transmis aux prochaines générations sans l'intermédiaire de l'autorité rabbinique, mais bien plutôt sur un mode privé.

## Bouddhistes tibétains

La religiosité bouddhiste est également en prise à une évolution importante chez les jeunes générations qui

affichent une pratique davantage réflexive et individualisée, suite à une forte remise en question des pratiques ritualisées et une distanciation face aux institutions monastiques. Par exemple, il existe un écart important au niveau de la manière de pratiquer et d'appréhender la religion entre les première et deuxième générations de Tibétains, la deuxième se distanciant clairement de la première (Schlieter et al. 2011).

D'une part, la religiosité traditionnelle, collective et ritualisée, est abandonnée au profit d'une pratique plus individualisée et privée de la religion. Schlieter et al parlent d'une forme de «bouddhisme modernisé». Egalement exposée aux évolutions de la société suisse allant vers une individualisation et une pluralisation des visions du monde, la jeune génération adopte une attitude critique à l'égard des pratiques de leurs aïeux. Selon eux, ces formes très ritualisées de la pratique religieuse n'ont pas été remises en question ni véritablement comprises. On assisterait donc à une intellectualisation de la religion.

D'autre part, le bouddhisme est désormais plus conçu comme une «philosophie de vie» qu'une religion composée de dogmes et de pratiques définies ; certains éléments et valeurs jugés adéquats au mode de vie actuel sont choisis selon une démarche consciente et réflexive. Cette approche individualisée de la religion se développe dans la sphère privée et non plus en lien avec les institutions monastiques.

En revanche, une grande partie des croyances, attitudes et pensées de la tradition bouddhiste sont maintenues au sein des communautés tibétaines. Par exemple, la religion reste une des composantes principales de l'identité tibétaine, accompagnée de l'origine ethnique et de la langue.

## Musulmans

Trois caractéristiques de la religiosité des musulmans en Suisse rejoignent le phénomène de désinstitutionalisation présent dans les autres traditions religieuses (Matteo Gianni et al 2015): on observe un engagement très faible à l'égard des institutions religieuses et de leurs représentants, une pratique principalement cantonnée à l'espace privé et une grande diversité des croyances et pratiques. En effet, très rares sont les musulmans qui fréquentent régulièrement les lieux de culte, et les leaders spirituels semblent avoir une influence très faible sur les membres des communautés musulmanes de Suisse, que ce soit dans la sphère privée, politique ou religieuse. En outre, l'idée d'une «islamisation rampante» ou d'un endoctrinement religieux par des leaders religieux est ici clairement infirmée.

Ajoutons que, tout comme les autres traditions religieuses, les musulmans déclarent avoir une approche

davantage privée et personnelle à la religion, à l'exception de certaines occasions propices à une pratique collective de la religion telle que la rupture du jeûne du Ramadan.

Enfin, les musulmans en Suisse présentent une grande diversité de positionnement quant aux croyances et pratiques islamiques. En effet, même lorsque ceux-ci se disent croyants, ils vivent leur foi de façons très hétérogènes, cela étant en partie dû aux origines ethniques et culturelles variées. Les modalités de pratique du Ramadan, de la prière et des règles alimentaires permettent en outre de montrer que les pratiques dites «religieuses» n'ont souvent pas fondamentalement une signification religieuse. La fréquence de prière varie selon l'origine (turque, maghrébine ou ex-yougoslave) des personnes, tout comme le Ramadan qui est particulièrement suivi chez les communautés originaires d'ex-Yougoslavie. Quant aux règles alimentaires, la moitié des personnes se disant non-religieuses observent certaines règles alimentaires, alors qu'un quart des individus se définissant comme «très religieux» ne les suivent pas. Ainsi, ces pratiques recouvrent davantage une dimension identitaire et culturelle.

### Avenir de la religiosité en Suisse

A la question d'un retour ou d'un recul du religieux, une réponse tranchée ne peut pas être apportée. En effet, s'il est clair que la religiosité collective et institutionnelle recule, et ce pour toutes les traditions religieuses présentées dans cet article, il n'en reste pas moins que la religiosité n'a pas disparu. Abordée sur un registre davantage privé et personnalisé, la religion est également marquée par une démarche critique et réflexive, qui ne l'annihile pas nécessairement, comme c'est particulièrement le cas chez les bouddhistes tibétains. De la même manière, on ne peut parler d'un «retour» du religieux, malgré la présence avérée de contremouvements conservateurs réagissant aux évolutions sociales d'individualisation et à la désinstitutionnalisation religieuse, ceux-ci restant très minoritaires.

Si l'on se fie aux prévisions de Stolz et al (2015), nous devrions voir la proportion des distancés croître, tout en observant une polarisation toujours plus forte entre les personnes très croyantes et les sécularistes.



Anaïd Lindemann

Anaïd Lindemann est doctorante-assistante en sociologie des religions à l'Université de Lausanne et chercheuse affiliée à l'Institut des Science Sociales des Religions Contemporaines. Après avoir achevé un Master en sociologie des religions et un mémoire centré sur le traitement médiatique des immigré.e.s musulman.e.s en Suisse, elle a travaillé dans une organisation internationale de défense des droits humains pour finalement se rediriger vers le milieu académique. Ses domaines de spécialisation sont l'Islam et les communautés musulmanes en Suisse, le racisme anti-musulman, la sociologie et les méthodes mixtes.



Jörg Stolz

Jörg Stolz, né en 1967, étudia la sociologie, la sociologie des religions, les sciences économiques et la philosophie à Zürich (CH) ainsi qu'à Bielefeld (D). Il obtient son M.A. en 1994, son doctorat en 1999 à l'Université de Zürich et poursuit avec un post-doc à Paris (F), Mannheim (D) et Ann Arbor (USA). Depuis octobre 2002, il est professeur à temps plein de sociologie des religions à l'Université de Lausanne (CH) et doyen de la Faculté de Théologie et Sciences des Religions depuis 2012. Jörg Stolz est également le président de la Société Internationale de Sociologie des Religions (SISR). Ses recherches se concentrent sur l'évangélisme, l'explication de la religiosité et de la sécularisation ainsi que sur la comparaison de «congrégations» entre différentes religions.

### Bibliographie

Bochinger, Christoph, dir. (2012) : *Religions, Etat et société: la Suisse entre sécularisation et diversité religieuse*, Zürich: Editions Neue Zürcher Zeitung.

Bruce, Steve (2002) : *God is Dead: Secularization in the West*. Malden: Blackwell.

Gerson, Daniel, Sabina Bossert, Madeleine Dreyfus, Leonardo Leupin, Valerie Rhein et Isabel Schlerkman (2010): *Schweizer Judentum im Wandel. Religionswandel und gesellschaftspolitische Orientierungen der Juden in der Schweiz*. Rapport final, PNR58, [http://www.nfp58.ch/files/downloads/SB\\_Gerson.pdf](http://www.nfp58.ch/files/downloads/SB_Gerson.pdf)

Gianni, Matteo, Marco Giugni et Noëmi Michel (2015): *Les musulmans en Suisse. Profils et intégration*. Lausanne: Presses polytechniques et universitaires romandes.

Graf, Friedrich Wilhelm (2004): *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: C.H. Beck.

Hervieu-Léger, Danièle (1986): *Vers un nouveau christianisme: introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Editions du Cerf.

Horx, Matthias (1995): *Megatrends für die späten neunziger Jahre*. Düsseldorf: Eco.

Mayer, Jean-François (1993). *Les nouvelles voies spirituelles: enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne: l'Age d'Homme.

Schlieter, Jens Uwe, Marietta Kind Furger und Tina Lauer (2011): *Buddhistische Identität im Wandel: eine Untersuchung der zweiten und dritten Generation tibetischer Migrantinnen und Migranten in der Schweiz*. Rapport final, PNR58, [http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht\\_Schlieter.pdf](http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Schlieter.pdf)

Stolz, Jörg, Judith Könemann, Mallory Schneuwly Purdie, Thoma Englberger et Michael Krügeler (2015): *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego*. Genève: Labor et Fides.

Stolz, Jörg (2008): *A Silent Battle. Theorizing the Effects of Competition between Churches and Secular Institutions*, Working Papers, Lausanne: Observatoire des Religions en Suisse.

Voas, David et Stefanie Doebler (2011): *Secularization in Europe: religious change between and within birth cohorts*, in: Religion and Society in Central and Eastern Europe 4(16): 39–62

Wilson, Bryan (1976): *Contemporary Transformation of Religion*. New York: Oxford University Press.

# NACHHALTIGKEIT – EINE MÄCHTIGE, NORMATIVE, SOZIALE FIKTION

**Die allgegenwärtige «Nachhaltigkeit» ist ein mächtiges und normatives Konstrukt, das in stets neue Bereiche verlagert, aber selten reflektiert wird. Letzteres tun die zwei Autorinnen in ihrem Beitrag. Ähnlich wie die Religion verweist auch die Nachhaltigkeit ins Imaginäre und in die Zukunft. Sie ähnelt einer voraufgeklärten Version der Religion, die für alle Lebensbereiche normative Regeln bereithält und alle ausgrenzt, die sich nicht daran halten.**

Keywords: Diesseitsreligion, Imaginäres, Nachhaltigkeit, Normativ, Zukunft

Regine Herbrich und Heike Kanter

Jedes nachhaltigkeitsbezogene Denken, Sprechen und Handeln ist zwangsläufig auf die Fähigkeit des Menschen zur Überschreitung der Sphäre des derzeitigen «Realen» angewiesen. Die Auseinandersetzung mit «Nachhaltigkeit» verlangt immer den Umgang mit (Zukunfts-)Vorstellungen, wie Utopien oder apokalyptischen Bildern, Idealen, Metaphern und Glaubenssätzen, und verweist somit auf soziale Imaginationen. Diese gründen zwar auf einem prozesshaften, relativ stabilen Imaginären<sup>1</sup>, müssen sich jedoch im Alltag so weit zu Texten, Bildern oder Plänen manifestieren, dass sie handlungsleitend sein können.

Obwohl der sozialen Fiktion<sup>2</sup> «Nachhaltigkeit» innerhalb der vergangenen Jahre zunehmend öffentliche und wissenschaftliche Aufmerksamkeit gewidmet wurde, blieb bislang die Frage unbeantwortet, wie sie in unterschiedlichen gesellschaftlichen Sphären kommunikativ hergestellt und verhandelt wird. Betrachtet man aktuelle Forschungen zu «Nachhaltigkeit», so zeigt sich, dass solche Arbeiten überwiegen, die *im* Bereich Nachhaltigkeit forschen, also dazu, wie nachhaltig einzelne Bereiche der Gesellschaft bereits funktionieren, wie sie nachhaltiger gestaltet werden könnten (nachhaltige Entwicklung) und wie sich «Nachhaltigkeit» besser kommunizieren und lehren lässt (Bildung für eine nachhaltige Entwicklung).

Uns geht es jedoch darum, «Nachhaltigkeit» selbst zum Untersuchungsgegenstand zu machen. Sie dient uns dabei als Beispiel, durch dessen Analyse Erkenntnisse über die Funktionsweise und Bedeutung

auch anderer grosser, normativer, sozialer Fiktionen (wie etwa «Fortschritt» oder «Bildung») erarbeitet werden können.

## Relevanz des Imaginären

Dabei zeigt sich besonders deutlich die Relevanz des Imaginären. So verweist Grober (2013) mehrfach auf die Bedeutung der Akte der Vorstellungskraft, die konstitutiv für die Etablierung des Nachhaltigkeitsdiskurses waren – wie beispielsweise Herders Imagination eines Blicks von aussen auf die Erde als «Stern unter Sternen» (zit. nach Grober 2013: 135) und die Fotografie der «Blue Marble»-Erde, aufgenommen aus dem Weltraum. Stark gemacht wird die imaginäre, in diesem Fall transzendente, Dimension der Nachhaltigkeit auch in den Beiträgen von Szerszynski, Mettler-v. Meibom, Inhetveen und Christmann in Littig (2004) und bei Gardner (2003). Dabei geht es um die Frage, ob und inwiefern Nachhaltigkeit als eine Art «Diesseitsreligion» (Honer/Kurt/Reichertz 1999), als spirituelles Sinnangebot, in einer mehr oder weniger säkularisierten Gesellschaft gesehen werden kann und welche Schnittmengen zwischen der «Nachhaltigkeit» und den Grundsätzen der Weltreligionen bestehen.

Zur «Nachhaltigkeit» gehört selbstredend auch ein zeitliches Konzept, das Hypothesen über die Zukunft zu Ausgangspunkten für konkretes Handeln in der Gegenwart macht. Während jedoch beispielsweise in der wissenssoziologischen Handlungssoziologie (vgl. Schütz/Luckmann 2003) der Handlungsentwurf, ein positiver Entwurf also, dem Handeln vorausgeht, geht im Bereich der Nachhaltigkeit der Entwurf von Nicht-Handlung<sup>3</sup> und – beziehungsweise oder – von diversen Handlungsoptionen allen Handlungsempfehlungen voraus. Die Zukunftsvision hat

<sup>1</sup> Zum hier avisierten Verständnis des «Imaginären» vgl. Castoriadis (1984) und Iser (1991).

<sup>2</sup> «Fiktion» wird hier nicht pejorativ verwendet, sondern beschreibt im Sinne Iasers (1991: 18 ff.) Objektivierungen, in denen sich Reales und Imaginäres verzahnen, wobei sich Reales unrealisiert und Imaginäres realisiert.

<sup>3</sup> Im Sinne von: «Wenn wir jetzt nicht handeln, dann ...!»



dabei fast grundsätzlich dystopischen Charakter.<sup>4</sup> Dennoch gibt es selbstredend positive Bilder, die sich in das soziale Imaginäre einschreiben und für den Nachhaltigkeitsdiskurs relevant sind, wie etwa die bereits erwähnte «Blue Marble»-Fotografie. Sie zeigen im Jetzt, was es künftig zu bewahren gilt, ohne jedoch konkrete Zukunftsvisionen vorzustellen.

### Die «Nachhaltigkeit» als eigene Zukunftsutopie

Man könnte nun behaupten, dass «Nachhaltigkeit» als bewahrende Fiktion den «Fortschritt» als soziale Fiktion der optimistischen Zukunftsentwürfe abgelöst hat. So einfach ist es jedoch nicht, bedenkt man das Ideal der «nachhaltigen Entwicklung». Die «Nachhaltigkeit» selbst wird dabei zur Utopie, die in der Zukunft umfassend verwirklicht werden soll. Wie jedoch die vollständig nachhaltige Welt aussehen könnte und sollte, dafür haben wir bislang nur wenige Modell-Vorstellungen und Bilder parat. Umso verstörender wirken deshalb künstlerisch konzeptionelle Entwürfe, wie zum Beispiel «Slave City» von Atelier Van Lieshout, die eine vollständig nachhaltige, jedoch zugleich lebensfeindliche Gesellschaft mit faschistischen Zügen zeigen (vgl. Leggewie 2008). Dies verweist auch auf die emotionale Dimension, die uns einen wichtigen Ansatzpunkt für den Einstieg in die Betrachtung von «Nachhaltigkeit» lieferte. Die alltägliche Beobachtung an einer Universität mit starker Nachhaltigkeitsorientierung zeigt, dass Studierende ablehnend, fast aggressiv auf das Thema reagieren. Diese Emotionen sind wichtige Indikatoren für das, was die starke Normativität des Nachhaltigkeitsdiskurses bei denjenigen auslöst, die sich um die Einhaltung aller in ihm enthaltenen Normen bemühen.<sup>5</sup>

### Regeln für alle Lebensbereiche

Besonders problematisch und daher auch emotional wird «Nachhaltigkeit» dadurch, dass sich ihr Zuständigkeitsbereich in den vergangenen Jahren ausgedehnt hat. Mindestens drei, häufig nun sogar vier Säulen tragen das Konzept, sodass nun ökologische, ökonomische, soziale und kulturelle Nachhaltigkeit eingefordert werden. Dies führt dazu, dass es erstens kein Entrinnen aus der Auseinandersetzung mit Nachhaltigkeit gibt und dass zweitens zwangsläufig Zielkonflikte entstehen. Letztendlich kann kein Handeln allen normativen Anforderungen der Nachhaltigkeitsfiktion gerecht werden.

Aus dieser Perspektive ist «Nachhaltigkeit» zusammenfassend als stark normative, soziale Fiktion

zu beschreiben, auf deren Anforderungen ähnlich reagiert wird wie auf ähnlich normative Konstrukte wie «Gesundheit» oder «Menschenrechte». Dadurch lässt sich «Nachhaltigkeit» mit anderen sozialen, normativen Fiktionen vergleichen und in ihrer Spezifik verdeutlichen. Die soziale Fiktion «Nachhaltigkeit» ist nicht als eine unter anderen «Diesseitsreligionen» zu verstehen, denn sie geht in ihrem Geltungsanspruch weit über einzelne gesellschaftliche Teilbereiche hinaus. Ihre Ubiquität und ihr universaler moralischer Anspruch unterscheiden sie deutlich von anderen normativen, sozialen Fiktionen, deren Einflussbereich beschränkt ist. Dies verleiht ihr einen Charakter, der durchaus an Religion erinnert, jedoch nicht an deren aktuelle, aufgeklärte Version, die grosse Teile ihrer Deutungsmacht an die Wissenschaft abgegeben hat. Vielmehr lässt sie an deren voraufklärerische Version denken, die die Wissenschaft in ihren Dienst stellt, für alle Bereiche des Lebens sowohl Deutungen als auch Verhaltensregeln vorhält, deren Einhaltung erforscht, einfordert und gegebenenfalls durch den Ausschluss aus dem Diskurs oder grundsätzliche, soziale Ächtung sanktioniert.



**Regine Herbrik**

Prof. Dr. phil. Regine Herbrik ist seit 2013 Juniorprofessorin für qualitative und kulturwissenschaftliche Methoden an der Leuphana Universität Lüneburg. Vorher bearbeitete sie als Postdoc-Stipendiatin des Exzellenz-Clusters «Languages of Emotion» das Projekt «Emotionalisierung der Religion». Promoviert wurde sie im Jahr 2009 an der TU Berlin mit einer Arbeit zur «Kommunikativen Konstruktion imaginärer Welten».



**Heike Kanter**

Dr. des Heike Kanter. Projektmitarbeiterin: «Die kommunikative Konstruktion des sozialen Imaginären in Kunst und Alltag der Gesellschaft» (Leitung: Prof. Dr. R. Herbrik/Leuphana Universität Lüneburg). Arbeitsschwerpunkte: Rekonstruktive Sozialforschung mit Fokus auf Visuelle Methodologie und Methoden, Wissens- und Körpersoziologie, Bildwissenschaft. Kontakt: kanter@uni-potsdam.de

### Literatur

Castoriadis, Cornelius (1984): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Gardner, Gary (2003): *Die Einbeziehung der Religion in der Suche nach einer nachhaltigen Welt* (291–327), in: Worldwatch Institute (Hrsg.): *Zur Lage der Welt*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Grober, Ulrich (2013): *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs*. München: Kunstmann.

Honer, Anne, Ronald Kurt und Jo Reichertz (Hrsg.) (1999): *Diesseitsreligion*. Konstanz: UVK.

Iser, Wolfgang (1991): *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Leggewie, Claus (2008): *Klima-Kommissare. Oder: Müssen Freunde der Erde Feinde der Menschen sein?* (190–201), in: Museum Folkwang (Hrsg.): *Atelier Van Lieshout – Stadt der Sklaven* [anlässlich der gleichnamigen Ausstellung im Museum Folkwang vom 25.04.-06.07.2008]. Essen.

Littig, Beate (Hrsg.) (2004): *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*. Münster: Lit.

Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (2003): *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.

<sup>4</sup> Besonders deutlich zeigt sich dies in der Kunst. Wir finden viele dystopische Entwürfe, jedoch kaum utopische. Und wenn, dann würden wir diese zumeist dem Kitsch zuordnen.

<sup>5</sup> Darüber hinaus zeigt sich in der empirischen Analyse von Gruppendiskussionen mit Personen verschiedener Generationen, dass die Relevanz von Nachhaltigkeit im Alltag umstritten ist. So bleibt nachhaltiges Agieren häufig reines Gedankenspiel.

# MUSLIME IN DER SCHWEIZ – IM JAHR 2065

**Die Schweiz ist keine Insel der Glückseligen. Sie ist mit der Welt verknüpft – auch durch Migration. Der Autor Yahya Hassan Bajwa behandelt in seinem Artikel historische Aspekte der islamischen Migration der Schweiz – und er skizziert zwei Zukunftsentwürfe: ein Szenario der Angst und eines der gelungenen Integration. Er möchte der Angst vor dem Islam entgegenwirken und plädiert für ein «Miteinander».**

Keywords: Angst, Integration, Islam, Mahmud-Moschee (Zürich), Migration, Schweiz, Zukunft

Yahya Hassan Bajwa

## **I) 2065: Radio DRS berichtet live aus dem Bundeshaus – so könnte der Kommentar des Moderators lauten, wenn muslimische Bürger/innen auch in der Politik angekommen sind:**

«Liebe Zuhörerinnen und Zuhörer, heute ist es wieder so weit. Dies könnte ein historischer Moment werden. 1971 wählte das Volk die erste Frau, die Schwyzerin Elisabeth Blunschy, in den Nationalrat, die 1977 auch als erste Frau das Nationalratspräsidium übernahm. 13 Jahre später wählten die Parlamentarier/innen Elisabeth Kopp zur ersten Bundesrätin. Und 1993 wurde mit Ruth Dreifuss die erste Person mit jüdischem Hintergrund in den Bundesrat gewählt. Heute könnte es nun mit Frau Sara Müller Hassan die erste muslimische Frau sein, die den Schritt in den Bundesrat schafft. Es wird auf jeden Fall eine spannende Wahl ... Und die Sensation ist perfekt! Wir schreiben den 15. Oktober 2065 und mit Frau Sara Müller Hassan wird erstmals eine Frau mit muslimischem Hintergrund Bundesrätin. Ich glaube, es wurde auch Zeit. Ausschlaggebend für ihre Wahl sind wohl ihre Qualitäten, die man in der Bundesregierung braucht. Wir gratulieren ihr zur Wahl, die bis zum Schluss spannend und offen war...»

## **II) 1962–2013: Die Geschichte der ersten Moschee, mit dem ersten Minarett in der Schweiz – die Mahmud-Moschee in Zürich**

Mein Vater hatte von der Ahmadiyya-Muslim-Gemeinde – die heute in Pakistan sogar als eine nicht-islamische Minderheit verfolgt wird – den Auftrag, die erste Moschee in der Schweiz zu bauen und für vier Jahre die Geschicke der Moschee und der Gemeinde zu leiten. Die Moschee wurde zu einem Zentrum für alle. So besuchte der erste Präsident von Liberia, William S. Tubman, die Mahmud-Moschee. Mohammad Ali, der grösste Boxer, suchte die Moschee auf; aber auch der Bettler, der eine Nacht bleiben wollte und um Essen bat. Immer wieder standen auch kranke Menschen aus der nahen psychiatrischen Klinik vor der Haustür.

Es waren die 68er und da kamen Menschen, die die Oase des Friedens aufsuchten, um hier zu beten oder zu meditieren. Mein Vater sagte: «Dies ist ein Haus Gottes und für alle Menschen offen.» Schulklassen, Diskussionsgruppen und Vertreter der Stadtregierung gingen ein und aus. An Festtagen hielt mein Vater drei oder sogar viermal die Ansprache. Das Schweizer TV brachte die Ansprache in der Tagesschau und die Zeitungen schrieben Artikel über die Feier.

Die Zeit Anfang der 70er Jahre, als sich der Konflikt zwischen Israel und den arabischen Staaten verschärfte, ging nicht spurlos an der Mahmud-Moschee vorbei. Mein Vater befand sich auf einer Vortragsreise in Mannheim, als eine Gruppe die Moschee unter ihre Gewalt brachte. Der Anführer fragte meine Mutter nach dem Imam, den sie liquidieren sollten. Meine Mutter überlebte, weil sie Mut zeigte. Was in der Schweiz geschieht, ist direkt mit der politischen Situation im Ausland verknüpft – auch heute!

2013, zum 50. Jubiläum der Moschee, schrieb die NZZ im Artikel «Wo sich Hahn und Halbmond grüssen»: «Der Bau des Gebetshauses mit Minarett an der Forchstrasse verlief fast ohne Misstöne. ( ) In der Schweiz existiert die Gemeinschaft seit kurz nach dem Zweiten Weltkrieg und hat inzwischen über 800 Mitglieder» (Yoker 2013: 18). Anlässlich der Eröffnung 1963 zitierte die NZZ den freisinnigen Politiker Emil Landolt, der ebenfalls anwesend war, mit den Worten: «Zürich ist eine christliche, eine protestantische Stadt, und darum liberal und weltoffen.» Eben diese Freiheit des Denkens habe den Stadtrat dazu veranlasst, der Gemeinschaft bei den Bemühungen um die Einrichtung einer Gebetsstätte behilflich zu sein.

## **III) 2015: Die Freiheit des Denkens und Vorurteile**

Die Schweiz ist weder isoliert noch unabhängig noch eine Insel der Glückseligen. Wir sind wirtschaftlich und politisch mit Europa und der Welt verknüpft.

Die politische Grosswetterlage spielt unbarmherzig ihre Rolle – auch in der Schweiz. Der Nahostkonflikt führte damals dazu, dass man meinen Vater ermorden wollte, nur weil er der «wichtigste Muslim» in der Schweiz war – obwohl er nicht einmal Araber ist. Was im Ausland geschieht, hat auch heute einen direkten Einfluss auf unsere Gesellschaft. Die Wahlen im Oktober 2015 zeigten, welchen Einfluss die Medien auf das Wahlverhalten haben – wochenlang wurde uns vor der Flüchtlingswelle Angst gemacht! Müssten die Medien nicht auch vermehrt davon berichten, dass unsere Wirtschaft mitverantwortlich ist, wenn Waffen in Krisengebieten exportiert werden, Firmen mit Sitz in der Schweiz, die Öl fördern, die Umwelt zerstören oder Banken das Geld von korrupten Machthabern verwalten? Die verschiedenen Reformen des Asylgesetzes, die Masseneinwanderungsinitiative, die angenommene Minarett-, die kommende Burkainitiative sind nur Symptome für die Veränderung in unserer Gesellschaft. Als Grossrat sagte ich in einem Votum, dass niemand hier im Parlament sitzt, der sich für illegale, kriminelle Ausländer einsetzt, damit sie bleiben können. Doch mit der Verschärfung wäre man nicht in der Lage, gerade diese Elemente auszuweisen, da sie keine oder gefälschte Identitäts- bzw. Ausreisedokumente besässen. Ich forderte die Parteien auf, eine gemeinsame Kommission zu beauftragen, dieses Problem anzugehen und nach wirklichen Lösungen zu suchen. Erstaunlich war, dass niemand daran interessiert war!

Die Schweiz hat sich verändert und wird sich weiter verändern. Das ist auch das Erfolgsprinzip für dieses Land! Mit den Gastarbeitern holten wir Menschen, die eigene Kulturen und Religionen mitbrachten. Bestimmte Parteien machten sich damals Sorgen betreffend der «Masseneinwanderung» – nicht aber wegen der Muslime. Solange die Muslime versteckt ihre Gebete verrichteten und sich nicht in der Öffentlichkeit zeigten, war das akzeptabel. Für die Secondos ist die Schweiz ihre Heimat. Für einige von ihnen spielt ihre Religion eine Rolle und man will sich nicht mehr verstecken. In einem Nationalfondsprojekt stellte man fest, dass etwa 10 % der Muslime sich gar nicht mehr als Muslime bezeichnen. Für 80 % ist die Religion eine Privatsache und gerade mal 10 % waren in einem Moschee- bzw. Kulturverein registriert. Die Angst vor dem sogenannten «islamischen» Terrorismus darf man nicht verniedlichen und schon gar nicht verneinen. Aber so, wie Muslime heute in den Medien und von bestimmten Parteien dargestellt werden, ist es Angstmacherei. Natürlich sind fundamentalistische Gruppierungen in ihrem Missionseifer nicht zu übersehen. Es liegt jedoch in unserer Verantwortung, wie viel «Plattform» wir diesem Islamismus geben wollen.

Im Lagebericht 2015 des Nachrichtendienstes des Bundes steht: «Terrorismus ist auf mediale Wirkung angelegt und zielt auf eine Eskalation der Konfliktlage ab.» Wenn man die Wahlkampagnen bestimmter politischen Exponenten in der Schweiz untersucht, stimmt dieser Satz auch – man müsste nur den Begriff «Terrorismus» durch «Angstmacherei» ersetzen.

Wir sind an einer Zeitwende, ausgelöst durch die wirtschaftliche Nachfrage an Arbeitskräften und auch durch die heutige Flüchtlingswelle. Die entscheidende Frage ist, wie die Integration in Zukunft gelöst wird.

#### **IV) 2065: Eine Schweiz ohne Integration der Muslime**

Die muslimische Bevölkerung in der Schweiz hat sich nicht integriert. Sie führt eine Parallelgesellschaft mit eigenen Gesetzen und Vorschriften, ohne sich um das Schweizer Recht zu kümmern. Frauen in Burkas fordern Arbeitsplätze, die ihnen wegen der Verschleierung verweigert werden. Eine Kommunikation findet kaum statt, weil die Muslime die Landessprache nicht beherrschen. Einzelne fordern die Ausschaffung von renitenten Muslimen. Familien werden auseinandergerissen – Schweizer Recht gilt. Bewaffnete Auseinandersetzungen zwischen den Volksgruppen nehmen zu. In einzelnen Schweizer Gebieten herrscht die Scharia. Die Kriminalität, Frauenbeschneidungen und Zwangsheiraten nehmen zu. Unter den vielen Flüchtlingen, die ganz Europa überschwemmen, haben sich auch Terroristen in die Schweiz eingeschleust. Die Schweizer Bevölkerung fühlt sich verunsichert und durch den Staat im Stich gelassen – warum hat man die muslimische Bevölkerung Anfang des 21. Jahrhunderts nicht aus der Schweiz gewiesen? Jetzt ist es zu spät. Bürgerwehre patrouillieren in der Nacht durch die Quartiere, in denen noch mehrheitlich Schweizer wohnen, und schießen auf alles, was nach Muslim aussieht. Als Antwort haben sich auf den Minaretten muslimische Scharfschützen positioniert und knallen ihrerseits alles ab, was sich in der Dunkelheit bewegt ... Sehen so unsere Angstphantasien aus?

#### **Szenenwechsel:**

#### **V) 2065: Eine Schweiz mit Integration der Muslime**

Die erste Frau mit muslimischem Hintergrund wird Bundesrätin. Der Schweizer Gesellschaft ist es gelungen, die Muslime in die Gesellschaft zu integrieren. Der Islam ist als Glaubensgemeinschaft anerkannt und wird in die Pflicht genommen. Die Muslime haben inzwischen verstanden, dass die Trennung zwischen Staat und Religion eine Schweizer Realität ist. Viele Muslime sind Schweizer und engagieren sich vor Ort in Vereinen, sozialen Einrichtungen und in der Politik. Es ist ganz normal,



dass in den Moscheen auf Deutsch gepredigt wird und dass junge Menschen die Imamausbildung hier in der Schweiz absolvieren – übrigens auch Frauen. Inzwischen ist das Minarettverbot wieder aufgehoben, ohne dass plötzlich überall die Türmchen zu sehen sind. Die Moscheen in der Schweiz leisten ihren sozialen Beitrag in der Gesellschaft. Die Menschen fordern ihre Meinungs- und Religionsfreiheit ein und haben gleichzeitig die Schweizer Gepflogenheiten übernommen. Die Schweizer Politik setzt sich klar für die Integration ein. Politik des Ausschlusses von einzelnen Gruppen wird nicht toleriert. Die Angst vor einer islamischen Parallelgesellschaft besteht nicht, da die Muslime ihre religiöse Freiheit kennen und sich bewusst sind, dass sie sich loyal gegenüber dem Schweizer Staat zu verhalten haben – wie es auch im Koran gefordert wird.

### Schlusskommentar

In der Präambel der UNESCO steht: «Da Kriege in den Köpfen der Menschen entstehen, muss die Verteidigung des Friedens in den Köpfen der Menschen konstruiert werden.» Unsere Zukunft beginnt nicht erst 2065, sondern sie beginnt jetzt und heute. Gemeinsam muss es uns gelingen, die Angst vor dem Fremden (nur muslimische Bürger-/innen?) und dem Islam zu entschärfen. Können wir es uns als Schweizer leisten, den Krieg, der in einigen Köpfen geplant wird, Realität werden zu lassen? Hier sind auch die muslimischen Organisationen in der Schweiz gefordert. Sie müssen klar Stellung nehmen gegen terroristisches Gedankengut und ihre unumschränkte Loyalität zum Schweizer Staat kundtun. Uns muss bewusst sein, dass die politische Weltlage auch die Situation bei uns beeinflusst, doch sie soll uns nicht zu Fehlschlüssen verleiten. Auf dieser Welt gibt es keine Alternative zum «Miteinander». Wir haben die Wahl. Lasst uns den Frieden in unseren Köpfen konstruieren – eine Kultur des Friedens für alle.



**Yahya Hassan Bajwa**

Dr. Yahya Hassan Bajwa leitet das Büro für Forschung und Kommunikation TransCommunication ([www.transcommunication.info](http://www.transcommunication.info)) in Baden und ist Gründer für Sozialprojekte für Frauen und Mädchen in Pakistan ([www.livingeducation.org](http://www.livingeducation.org)). Der promovierte Germanist hat Lehraufträge an Universitäten, Fachhochschulen und anderen Bildungsinstitutionen im Bereich interkulturelle Kommunikation und Religion. Yahya Hassan Bajwa ist Einwohnerrat in Baden und er vertritt die Schweiz bei den «European Greens», dem Europaparlament der Grünen.

### Literatur und Quellen

<http://www.nzz.ch/schweiz/aktuelle-themen/erste-nationalratspraesidentin-elisabeth-blunshy-gestorben-1.18534085>

[https://de.wikipedia.org/wiki/Elisabeth\\_Kopp](https://de.wikipedia.org/wiki/Elisabeth_Kopp)

[https://de.wikipedia.org/wiki/Ruth\\_Dreifuss](https://de.wikipedia.org/wiki/Ruth_Dreifuss)

Yoker, Ümit: *Wo sich Hahn und Halbmond grüssen*, in: Neue Zürcher Zeitung, 22. Juni 2013, S. 18, <http://www.nzz.ch/zuerich/wo-sich-hahn-und-halbmond-gruessen-1.18103603>

[http://www.vbs.admin.ch/internet/vbs/de/home/documentation/publication/snd\\_publ.parsys.41649.downloadList.22907.DownloadFile.tmp/lageberichtndbd.pdf](http://www.vbs.admin.ch/internet/vbs/de/home/documentation/publication/snd_publ.parsys.41649.downloadList.22907.DownloadFile.tmp/lageberichtndbd.pdf)

<http://www.news.admin.ch/NSBSsubscriber/message/attachments/39236.pdf>

# ANERKENNUNG – KEINE EINBAHNSTRASSE

**Die Anerkennung von religiösen Gemeinschaften wird in der Schweiz innerhalb der Kantone gehandhabt, die allerdings nicht «Religionen», sondern religiöse Organisationen anerkennen. Der Autor unterscheidet diesbezüglich zwischen einer öffentlich-rechtlichen und einer gesellschaftlichen Anerkennung, wobei die erste nicht die Voraussetzung für die zweite, sondern eher ihre Abrundung ist. Im Kontext der islamischen Organisationen fragt er danach, wie eine Religionsgemeinschaft diese gesellschaftliche Anerkennung erarbeitet, die eben den Weg zur öffentlich-rechtlichen ebnet kann.**

Keywords: Religionsgemeinschaften, öffentlich-rechtliche Anerkennung nicht-christlicher Gemeinschaften, islamische Organisationen

Andreas Tunger-Zanetti

Zuverlässig kommt sie immer wieder einmal zur Sprache: die Frage der öffentlich-rechtlichen Anerkennung «des Islams» in der Schweiz. Dies geschieht sowohl an Anlässen muslimischer Organisationen wie auch in medial geführten Debatten. Die Anerkennungsfrage ist ein Dauerbrenner, der zumeist von mehreren Missverständnissen überwuchert ist. Die zwei häufigsten sind schnell geklärt: Das Schweizer Recht kennt kein Verfahren, mit dem «der Islam» oder irgendeine andere Religion in der Schweiz anerkannt werden könnte. Der einfache Grund liegt in der Bundesverfassung. Sie überlässt es in Artikel 72 den Kantonen, das Verhältnis zwischen Religionsgemeinschaften («Kirche») und Staat zu regeln. Die Kantone wiederum anerkennen nicht «Religionen», sondern konkrete religiöse Organisationen. Ab hier wird die Sache auf der rechtlichen Ebene uneinheitlich.<sup>1</sup> Einfacher ist der aktuelle Zwischenstand: In keinem Kanton ist bisher eine islamische Organisation öffentlich-rechtlich anerkannt. Zählt man das Alevitentum zum Islam, wie es ein Teil der Aleviten tut, so ist Basel-Stadt die Ausnahme. Dort verlieh der Grosse Rat am 17. Oktober 2012 mit grossem Mehr zwei alevitischen Vereinen die gewünschte sogenannte «kantonale Anerkennung», jene weitgehend symbolische Form der Anerkennung, die es in einigen wenigen Kantonen gibt.

Öffentlich-rechtliche Anerkennung findet nicht im luftleeren Raum statt, sondern in einem gesellschaftlichen Umfeld. Im Folgenden sei das Verhältnis dieses nicht-rechtlichen Bereichs zum rechtlichen skizziert.

## Recht

Welche sind die formalen Voraussetzungen, damit eine Religionsgemeinschaft den Status als Körperschaft öffentlichen Rechts erlangen kann? Trotz der zwangsläufigen Vielfalt im Detail ist die Bandbreite der kantonalen Regelungen überschaubar:

- Die Religionsgemeinschaft muss eine gewisse gesellschaftliche Bedeutung haben, gemessen an ihrer Mitgliederzahl, eventuell auch an ihrem bisherigen Wirken.
- Sie muss auf eine gewisse Dauer ihrer Präsenz im Kantonsgebiet verweisen können und aller Voraussicht bestehen bleiben.
- Ihr Wirken muss im Einklang mit der geltenden kantonalen Rechtsordnung stehen, insbesondere was bspw. die Gleichbehandlung von Frauen und Männern betrifft. Ausgenommen sind davon die kultischen Belange wie Priesteramt und Gottesdienst.
- Sie muss ein Verzeichnis ihrer Mitglieder führen und diesen jederzeit die Möglichkeit des Austritts ohne Sanktion geben.
- Sie muss eine transparente Finanzverwaltung vorweisen.

Insbesondere in den ersten drei dieser Bedingungen sind Bezüge zur umgebenden Gesellschaft zu erkennen. Politisch, das heisst abhängig von gesellschaftlichen Haltungen und Stimmungen, funktionieren jedoch auch die Instanzen, welche die Anerkennung aussprechen: Je nach Kanton ist dies die Kantonsregierung, das Kantonsparlament oder das Stimmvolk. Folglich besteht in der Schweiz formal gesehen kein rechtlich einklagbarer Anspruch auf öffentliche oder öffentlich-rechtliche Anerkennung.

## Bevölkerung

Wie das Recht so ist auch das soziale Umfeld von Kanton zu Kanton verschieden. Im Kanton Basel-Stadt

<sup>1</sup> Eine wertvolle aktuelle Übersicht mit Tabellen und Rechtstexten bietet Kölbener 2015.

gab es zum Beispiel im Jahr 2013 prozentual mehr Konfessionslose (45 %) als Mitglieder christlicher Kirchen (35 %, inkl. Orthodoxe, aber ohne Freikirchen). Als muslimisch waren knapp 10 % registriert, ein irreführender Wert: Die Zuordnung beruht auf der Selbstdeklaration bei der Wohnsitznahme oder bei einer Volkszählung. Gäbe es eine öffentlich-rechtlich anerkannte islamische Gemeinschaft, die «Moscheesteuern» erheben darf, würde der Anteil vermutlich stark schrumpfen, da es nun etwas kostet, als Muslim gezählt zu werden; ein Teil der Muslime würde zu Konfessionslosen.

Basel ist also durch das Fehlen einer dominierenden religiösen Gemeinschaft gekennzeichnet. Entsprechend hat sich die Bevölkerung an die Vielfalt gewöhnt und neben den öffentlich-rechtlich anerkannten Gemeinschaften (reformiert, römisch-katholisch, christkatholisch, jüdisch) auch drei weiteren die öffentliche oder sogenannte «kleine» Anerkennung verliehen, die vor allem symbolischen Wert hat: der anthroposophischen Christengemeinschaft, der Neupostolischen Kirche und eben den Aleviten.

Anders in traditionell katholischen Flächenkantonen wie Luzern, St. Gallen oder dem Wallis. In Luzern gehört – bei sinkender Tendenz – weiterhin die absolute Mehrheit der Einwohnerinnen und Einwohner der römisch-katholischen Kirche an.

### Öffentlichkeit

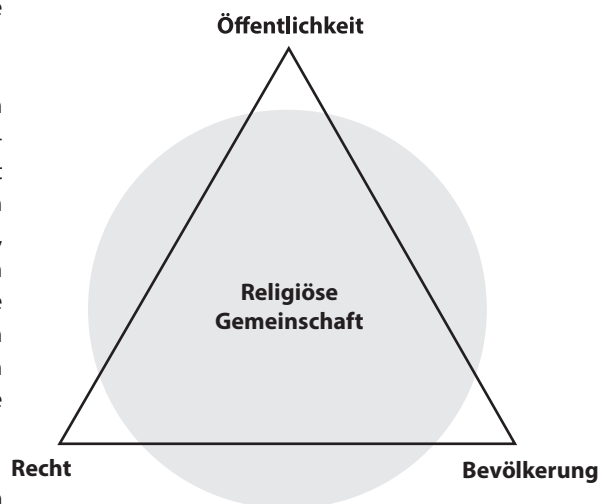
Die etablierte Mehrheit tut sich – nicht nur in der Schweiz – schwer damit, andere Akteure als gleichberechtigte Partner zuzulassen. Dies zeigte sich in Luzern in den letzten Jahren jeweils an Voten von Politikern und Leserbriefschreibern, wenn das Thema der öffentlich-rechtlichen Anerkennung nicht-christlicher Gemeinschaften zur Sprache kam. Mag die Bevölkerung zweier Gemeinwesen auch ähnlich zusammengesetzt sein, ihre jeweilige Öffentlichkeit kann dennoch verschieden sein. Eine Rolle spielen Zahl und Stärke politischer Parteien, weitere Akteure der Zivilgesellschaft, aber auch die Medienlandschaft. Je nachdem wird die öffentlich-rechtliche Anerkennung nicht-christlicher Religionsgemeinschaften anders verhandelt. Sachfremde Umstände beeinflussen leicht den Verlauf: so zum Beispiel bevorstehende Wahlen oder die Dossier(in)kompetenz einzelner Journalisten in lokal dominierenden Medienredaktionen.

### Wechselwirkungen

Die drei Pole Recht, Bevölkerung und Öffentlichkeit beeinflussen sich gegenseitig: Die Bevölkerung schafft sich ihre eigene Öffentlichkeit und setzt innerhalb gewisser Grenzen eigenes Recht, etwa durch Volksabstimmungen. Das Recht gibt andererseits

für sehr vieles den Rahmen des Zulässigen vor. Die Vorgänge in der Öffentlichkeit wiederum wirken sich darauf aus, wie die Bevölkerung die allgemeinen Belange wahrnimmt und bestimmte Rechtsnormen akzeptiert.

In diesem dreipoligen Kräftefeld bewegt sich eine Religionsgemeinschaft, die in der (halb-)direkten Demokratie nach öffentlich-rechtlicher Anerkennung strebt (vgl. Grafik):



Grafik 1: Die religiöse Gemeinschaft im gesellschaftlichen Dreieck

### Der Wunsch nach rechtlicher Anerkennung

Tatsächlich nennen wichtige islamische Organisationen der Schweiz die öffentlich-rechtliche Anerkennung als eines ihrer Ziele. Seit mehr als einem Jahrzehnt tun dies namentlich die kantonalen Dachverbände in Zürich, Basel, dem Aargau und der Waadt sowie auf nationaler Ebene der isoliert operierende sogenannte Islamische Zentralrat sowie der nationale Dachverband FIDS.

Dabei gäbe es gute Gründe gegen die öffentlich-rechtliche Anerkennung: Der langwierige Umbau der Strukturen im Sinn der gesetzlichen Vorgaben entfällt, die Vereine behalten ähnlich den christlichen Freikirchen grössere Autonomie. Sie müssen zwar die Mitglieder stets neu motivieren, ihren Obolus zu entrichten. Jedoch geben diese durchaus ihren Beitrag, solange dies freiwillig geschieht. Im Fall der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft in Luzern war es im Jahr 2009 die Basis gewesen, die das Anerkennungsgesuch der eigenen Kirchenleitung versenkte, weil sie eben keine verpflichtende Kirchensteuer wollte. Soll man also den langen Verfahrensweg auf sich nehmen, um zuletzt einen Status zu erlangen, der gesellschaftlich ohnehin kaum verstanden und vermehrt in Frage gestellt wird?

Die Funktionäre sehen vor allem die Vorteile: Die Einnahmen aus der Religionssteuer würden es endlich erlauben, professionellere Strukturen für Kultus,



Religionsunterricht, Sozial- und Medienarbeit zu schaffen. Die Seelsorgenden hätten leichteren Zugang zu ihren Mitgliedern in Schulen, Spitälern, Armee und Strafanstalten. Nicht zuletzt erhofft man sich «Anerkennung», ein Gefühl, angekommen zu sein und nicht ständig durch die Umgebung in Frage gestellt zu werden. Die Diskussion innerhalb der islamischen Gemeinschaften, ob und mit welcher Strategie auf die rechtliche Anerkennung hingearbeitet werden soll, hat gerade erst begonnen.<sup>2</sup>

### **Der Wunsch nach Wertschätzung**

Allerdings lebt der Mensch, auch der muslimische, nicht primär von den Vorteilen eines Rechtsinstruments wie der öffentlich-rechtlichen Anerkennung. Dringender benötigt er, von seinem Umfeld wahrgenommen und wertgeschätzt zu werden. Theoretiker wie Axel Honneth haben dieses Bedürfnis und seine gesellschaftlichen Implikationen eingehend beleuchtet. Diese Dimension scheint ein starkes Motiv auch der Verbände für das Streben nach der rechtlichen Anerkennung zu sein. Nur fällt diese Form der Anerkennung nicht vom Himmel, sondern ist, wie gezeigt, über politische Mechanismen an die gesellschaftliche Anerkennung gebunden. Rechtliche Anerkennung ist nicht die Voraussetzung für gesellschaftliche Anerkennung, sondern eher deren Abrundung. Einmal erlangt, stärkt sie zweifellos den gesellschaftlichen Status. Doch sie ist nur denkbar, wenn bereits ein Mindestmass an gesellschaftlicher Anerkennung besteht. Wie erlangt nun eine Religionsgemeinschaft gesellschaftliche Anerkennung? Und wann ist genug davon vorhanden, damit die öffentlich-rechtliche Anerkennung folgen kann?

### **Vertrauensaufbau – harte Arbeit**

Zweifellos liegt die Hauptlast der Arbeit auf den islamischen Organisationen. Mit ihren immer noch mageren Ressourcen und unendlich viel ehrenamtlichem Engagement haben sie zum Teil Beachtliches geleistet. Sie können wenig dafür, dass die meisten Medien dies selten wahrnehmen, sondern lieber nach dem Haar in der Suppe suchen. Sie können auch wenig dafür, dass sich in der Regel nur klägliche Häuflein Wohlgesinnter an Tagen der offenen Moschee einfinden. Doch die Opferrolle zu spielen, schafft keine Sympathien. Es bleibt ihnen nichts anderes übrig, als weiterhin freundlich, geduldig, kooperativ und auch selbstbewusst das direkte und weitere Umfeld zu beackern. Dass dies im entscheidenden Moment einen Unterschied machen kann, war beispielsweise im Februar 2012 in Wil (SG) spürbar, als die albanische Gemeinschaft ihr Moscheebauprojekt an einer öffentlichen Versammlung vorstellte. Von etlichen nicht-

muslimischen Seiten erhielt sie Unterstützung, und selbst den Anwohnern, die sich wegen des befürchteten Mehrverkehrs gegen das Projekt stellten, war es wichtig, sich von der Fundamentalopposition aus SVP-Kreisen zu distanzieren. Inzwischen ist die Baugrube ausgehoben, die Moschee wird gebaut. Freilich gibt es auch jene Beispiele, wo eine Gemeinschaft diese harte Arbeit des Vertrauensaufbaus zu spät, zu zaghaft oder gar nicht aufnimmt und den entsprechenden Preis zahlt.

### **Der Anteil der Gesellschaft**

Meist übersehen ist jedoch der Anteil, den die Gesellschaft am Entstehen von Anerkennung hat. Einfach liegt die Sache auf der institutionellen Ebene: Die Behörden haben ein Gesuch um öffentlich-rechtliche Anerkennung neutral zu prüfen. Da es sich um einen langwierigen, komplexen Prozess handelt, müssen sie, ähnlich wie bei grossen Bauprojekten, das fertige Gesuch nicht abwarten, sondern seine Ausarbeitung konstruktiv begleiten, damit das, was das Recht vorsieht, auch tatsächlich möglich wird.

Behörden können jedoch jenseits der Formalia nochmals viel für die gesellschaftliche Anerkennung tun, indem sie vorhandene Spielräume nutzen, die es zwischen Minimalerfüllung des Buchstabens und aktiver Förderung des Gemeinwesens und des Religionsfriedens gibt. Runde Tische, Arbeitsgruppen individuelle Beratung helfen vielerorts heute schon, lokal in Sachen Bestattungen, Schule oder Nachbarschaft pragmatische Abmachungen zu treffen, wo das Gesetz dem nicht entgegensteht. Seit mehr als zehn Jahren erteilen beispielsweise in den Luzerner Gemeinden Kriens und Ebikon muslimische Frauen mit entsprechender Qualifikation in Randstunden konfessionellen islamischen Religionsunterricht. Und unter dem «Mandat» zum eidgenössischen Dank-, Buss- und Betttag steht seit 2009 neben den Landeskirchen auch der Name der Islamischen Gemeinde Luzern.

Jeder Einzelne trägt als Bürgerin und Bürger ebenfalls einen Teil der Verantwortung für das Gemeinwesen: Vor der Anerkennung geht es um Kenntnis der lokalen Gemeinschaft, um das persönliche Wahrnehmen. Das ist etwas anderes als Hörensagen und ein stets vergrößernder, in Sachen Religion oft schlecht informierter Journalismus. Es geht zudem um das eigene Bekenntnis zu den Grundsätzen des Rechtsstaates, wie etwa das Gebot religiöser Neutralität und das Gebot, Gleiches gleich zu behandeln. Angewendet auf religiöse Gemeinschaften: Sind die formalen Kriterien erfüllt und gesellschaftliche Anerkennung ausreichend vorhanden, so besteht zwar nicht rechtlich, aber moralisch ein starker Anspruch, die ersuchte öffentlich-rechtliche Anerkennung zu gewähren.

<sup>2</sup> So hielt der Waadtländer Kantonalverband UVAM am 10. Mai 2015 mit seinen Mitgliedern eine ganztägige Information und Diskussion samt Konsultativabstimmung ab.

Sonst beschädigt der Souverän den Rechtsstaat, auf den er selber sich verpflichtet sieht und auch den Gesuchsteller verpflichten möchte. Verweigert er die Anerkennung, beschädigt er darüber hinaus beim Zurückgewiesenen nicht nur das Vertrauen in Demokratie und Rechtsstaat, sondern auch in die Vertrauenswürdigkeit und Gerechtigkeit der Gesellschaft insgesamt.

Dieser Text ist eine überarbeitete, stark gekürzte Version von:  
*Anerkennungswünsche religiöser Gemeinschaften im gesellschaftlichen Dreieck*, in: René Pahud de Mortanges (2015):  
Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften:  
Zukunfts- oder Auslaufmodell? Zürich: Schulthess, 219–250.



---

**Andreas Tunger-Zanetti**

---

Dr. phil. Andreas Tunger-Zanetti hat in Bern, Wien, Tunis und Freiburg i. Br. Islamwissenschaft, orientalische Sprachen und Allgemeine Geschichte studiert. Es folgten Stationen beim Verlag Peter Lang und als Ausland-Redaktor bei der «Neuen Luzerner Zeitung». Seit 2007 ist er Koordinator des Zentrums Religionsforschung an der Universität Luzern. Zu seinen Forschungsinteressen gehören der Islam in der Schweiz und Religionen im religiös pluralen Umfeld. Andreas Tunger-Zanetti ist Mitglied der *Groupe de recherche sur l'Islam en Suisse* ([www.gris.info](http://www.gris.info)) und Länderberichterstatter für die Schweiz im «Yearbook of Muslims in Europe».

---

**Literatur**

---

Kölbener, Stefan (2015): *Das kantonale Anerkennungsrecht in der Schweiz*, in: René Pahud de Mortanges (Hg.): Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften: Zukunfts- oder Auslaufmodell? Zürich: Schulthess, 287–369.

# DIE ZUKUNFT DER JUDEN IN DER SCHWEIZ

**Seit 1866 geniessen Juden und Jüdinnen in der Schweiz das Bürgerrecht. Seit einigen Jahren nimmt die jüdische Bevölkerung in der Schweiz allerdings stark ab – einerseits durch Assimilation und andererseits durch Auswanderungen. Ursache sind unter anderem die erstarkten antisemitischen Strömungen, die eine ernste Gefahr für die Zukunft des Judentums darstellen – auch in der Schweiz.**

Keywords: Schweizerisch-Israelitischer Gemeindebund (SIG), jüdische Gemeinden, Assimilation, Auswanderung, Antisemitismus

Simon Erlanger

«Der letzte Beter macht das Licht aus» titelte die in Berlin erscheinende «Jüdische Allgemeine Zeitung» zu Beginn dieses Jahres (Bollag 2016). Anlass war die Schliessung der Jüdischen Gemeinde Kreuzlingen per 1. Januar 2016. Die Gemeinde war 1939 hauptsächlich von Juden aus dem benachbarten deutschen Konstanz gegründet worden, denen es gelungen war, vor den Nazis zu flüchten. Schon lange war die Gemeinde Kreuzlingen zur Kleingemeinde geworden. Der Betsaal wurde seit 2009 nicht mehr benutzt. Das Inventar wurde dem Museum im nahen deutschen Gailingen übergeben, die Thorarollen gingen zum Teil ebenfalls nach Gailingen, zum Teil an jüdische Gemeinden in Zürich und Genf (ibid.). Trotz radikaler Schrumpfung zur Kleinstgemeinde mit nur sehr wenigen Mitgliedern war Kreuzlingen aber bis zuletzt als eine von 17 Gemeinden immer noch Mitglied in der Dachorganisation der Schweizer Juden, dem Schweizerisch-Israelitischen Gemeindebund (SIG).

Schon lange aus dem SIG ausgetreten ist hingegen die Jüdische Gemeinde Luzern. Die 1867 gegründete Gemeinde mit ihrer prächtigen Synagoge von 1912 leidet seit vielen Jahren unter markantem Mitgliederschwund. Seit der Schliessung der nahen Talmudhochschule in Kriens im Herbst 2015 kann auch die Abhaltung des Gottesdienstes nicht mehr garantiert werden. Eine Aufgabe der Gemeinde wie in Kreuzlingen kommt für die verbliebenen Mitglieder nicht in Frage. Die Gemeinde versucht ausserhalb Luzerns neue Mitglieder anzuwerben, bisher mit mässigen Erfolg. Doch die Zukunft bleibt ungewiss. Die Synagoge ist dieser Tage meist geschlossen.

Die Synagoge als Museum: Im jurassischen Delémont ist dies schon Realität. An anderen Orten sind Gebetsstuben und Synagogen gar völlig verschwunden (Schneitter 2013). Denn die Abnahme der jüdischen Bevölkerung entspricht auch anderswo dem Trend.

## Demographische Schrumpfung

Das Schweizer Judentum sieht sich seit geraumer Zeit mit einem demographischen Schrumpfungsprozess konfrontiert (Weill 2012). Kleingemeinden sind verschwunden, mittlere Gemeinden werden klein, Grossgemeinden steigen demographisch eine Liga ab. Die Statistik ist eindeutig: Von den 16 bestehenden Mitgliedsgemeinden des SIG haben nur noch drei über 1000 Mitglieder (vgl. Gerson 2010). Bei neun Gemeinden handelt es sich um Klein- oder Kleinstgemeinden mit nur noch einzelnen Mitgliedern. Der SIG versucht zurzeit, seine Strukturen diesen Gegebenheiten anzupassen, da die Kleinstgemeinden im Verband immer noch gleich viel Gewicht haben wie die Grossen. Doch auch diese schrumpfen vielerorts. Besonders gravierend ist die Lage in Basel. Dort verlor die 211 Jahre alte «Israelitische Gemeinde Basel» (IGB) in 30 Jahren mehr als ein Drittel der Mitglieder.<sup>1</sup> 1945 lebten 3000 Juden in Basel, 1980 waren es noch 2000. Davon waren 1515 Mitglieder der IGB. 2004 hatte die IGB noch 1218 Mitglieder, 2016 waren es um die 1000.<sup>2</sup> Die IGB, eine der ältesten ohne Unterbruch kontinuierlich in Europa existierenden jüdischen Gemeinden, überlegt sich nun, wie und in welcher Form sie ihr Überleben sichern kann (Erlanger 2005: 206f.).

Im Gegensatz zu den weltanschaulich und steuerlich begründeten Austrittswellen in den christlichen Landeskirchen ist die Schrumpfung der jüdischen Gemeinden rein demographisch begründet. Mit anderen Worten: Die Mitglieder treten nicht einfach aus, sondern sie sind schlicht nicht mehr da. Mit knapp unter 18'000 Personen ist die offizielle Zahl der Schweizer Juden heute um rund 2'000 kleiner als 1920. Da sich aber seit damals die Bevölkerung der Schweiz auf knapp 8,3 Millionen mehr als verdoppelt hat, ist der Anteil der Juden an der Gesamtbevölkerung

<sup>1</sup> Zur Geschichte der IGB: Haumann, Heiko (2005): Acht Jahrhunderte Juden in Basel. 200 Jahre Israelitische Gemeinde Basel: Basel: Schwabe.  
<sup>2</sup> Die Zahlen wurden vom Sekretariat IGB zu Verfügung gestellt.



drastisch gesunken. Zwangsläufig zurückgegangen ist damit auch ihr kultureller, gesellschaftlicher und politischer Einfluss. Mangels Masse sind die Schweizer Jüdinnen und Juden als zu umwerbende Wählerinnen und Wähler heute ausserdem noch weniger interessant als früher, wieder mit der Ausnahme einzelner Zürcher Innenstadt-Quartiere.

### **Konzentration auf Zürich**

Es ist in Zürich und in Genf, wo sich das jüdische Leben in der Schweiz zusehends konzentriert und wo die Zukunft des Schweizer Judentums zu liegen scheint. Vor allem in Zürich scheinen die Gemeinden zu wachsen, auch wenn es zurzeit dazu noch keine systematisch erhobenen Zahlen gibt. Die gute demographische Situation scheint aus der starken Präsenz orthodoxer und ultraorthodoxer Gruppierungen mit grossen Familien zu resultieren. So wurden allein in den letzten drei Jahren in Zürich zwei neue jüdische Schulhäuser und ein Lehrhaus zum Thora- und Talmudstudium für Erwachsene (Beth Midrasch) neu eingeweiht. Aber auch die grösste Gemeinde, die Israelitische Cultusgemeinde Zürich (ICZ), die als «Einheitsgemeinde» Juden aller Schattierungen vereint, scheint über eine stabile demographische Basis zu verfügen (vgl. Gerson 2010).

### **Geschichtlicher Hintergrund**

Wieso aber kommt es zur eingangs erwähnten Abnahme der jüdischen Bevölkerung der Schweiz? Nun könnte argumentiert werden, dass dies eigentlich der historische Normalfall ist. Obwohl im Zentrum Europas gelegen und seit Jahrhunderten hier präsent und verwurzelt, war die Jüdische Gemeinschaft immer klein.

Die Ursprünge der Jüdischen Gemeinde der Schweiz liegen im Dunkeln. Mit dem Menorah-Ring von Kaiseraugst aus dem 4. Jahrhundert wurde auf dem Boden der Eidgenossenschaft einer der ältesten jüdischen Funde Europas nördlich der Alpen gemacht. Jüdische Gemeinden sind aber erst seit dem 13. Jahrhundert in fast allen Städten der heutigen Schweiz nachgewiesen. Aber schon im 14. Jahrhundert wurden die meisten dieser Gemeinden im Gefolge des Schwarzen Todes zerstört. Im 15. Jahrhundert wurden die überlebenden und zurückgekehrten Juden dann endgültig vertrieben. Nur an der Peripherie der Eidgenossenschaft etwa in der Nordwestschweiz konnten sich kleine jüdische Landgemeinden halten. Willkommen waren in gewissen Städten auch Spezialisten, wie Drucker und Ärzte. Im 17. Jahrhundert kam es dann in den ehemals habsburgischen Grafschaft Baden, im Surbtal nicht unweit von Zürich zur Wiederansiedlung von Juden, die allerdings am Rande der Gesellschaft stehend nur geduldet waren und regelmässig ihre

sogenannten Schutzbriefe beim eidgenössischen Landvogt erneuern mussten. Trotz Widerstands der christlichen Bevölkerung konnten sich die Juden aber im Surbtal über Jahrhunderte halten. Die Gemeinden von Endingen und Lengnau mit ihren markanten ländlichen Synagogen aus dem 19. Jahrhundert gelten denn auch als der Geburtsort des Schweizer Judentums. Ein erster Versuch der Emanzipation nach der französischen Besetzung des Landes nach 1798 misslang. Auch bei der Gründung der modernen liberalen Schweiz im Jahre 1848 wurde den Juden die bürgerliche Gleichstellung vorenthalten. Erst der Druck der USA und Frankreichs führte zwischen 1866 und 1874 zur Gewährung der vollen Bürgerrechte. Ursprünglich elsässisch und süddeutsch geprägt, wuchs das Schweizer Judentum in den folgenden Jahrzehnten durch Einwanderung aus Osteuropa auf rund 20'000 Menschen an. Die Jahre bis zum Ersten Weltkrieg gelten als Gründerzeit. Zahlreiche bis heute existierende Gemeinden wurden etabliert. Grosse und repräsentative Synagogen wurden gebaut. Von der Schoah blieben die Schweizer Juden verschont, auch wenn sie immer wieder antisemitischen Ausschreitungen und Stimmungen ausgesetzt waren und die Behörden seit den zwanziger Jahren eine antisemitisch motivierte Einwanderungs- und Flüchtlingspolitik betrieben. So wurden zwischen 1938 und 1944 bis zu 30'000 Jüdinnen und Juden auf der Flucht vor den Nazis an der Schweizer Grenze abgewiesen oder zurückgestellt. Rund 22'500 fanden trotz der restriktiven Politik Zuflucht in der Schweiz. Die meisten Flüchtlinge mussten das Land aber bis 1953 wieder verlassen. Trotz der Erfahrungen der Kriegsjahre konnten die 1960er und 1970er dann als goldenes Zeitalter des Schweizer Judentums gelten. Die Gemeinden waren jung, dynamisch und aktiv. Zahlreiche Institutionen wurden aufgebaut, Schulen gegründet. Vom Schweizer Judentum gingen Impulse aus für die Wiederbelebung des Judentums in Europa. Trotzdem liess sich eine konstant hohe Auswanderung vor allem nach Israel feststellen. Wegen des natürlichen demographischen Wachstums und einer gewissen Einwanderung pendelte sich die Zahl der Juden in der Schweiz bei über 18'000 ein.

### **Unsichere Zukunft**

Doch seit bald einer Generation ist der oben erwähnte Schrumpfungsprozess im Gange, der sich in den letzten Jahren zu beschleunigen scheint. Zwei Gründe werden oft genannt: Assimilation (welche oft die Lösung der institutionellen und religiösen Bindungen an das Judentum bedeutet) und Auswanderung. Diese ist signifikant. Allein 2014 sind laut Statistik des Eidgenössischen Amtes für Auswärtige Angelegenheiten (EDA) 234 Schweizerinnen und Schweizer, in der Mehrheit wohl

Schweizer Juden, nach Israel ausgewandert.<sup>3</sup> So lebten laut der letzten Auslandschweizerstatistik des EDA im Jahr 2014 rund 18'000 Schweizerinnen und Schweizer in Israel, die meisten wohl ausgewanderte Schweizer Juden und ihre Nachkommen<sup>4</sup>, also etwa gleich viel wie in der Schweiz. Wieso Schweizer Juden die Schweiz, wo sie oft über Jahrhunderte gelebt haben, seit 1866 Bürgerrechte geniessen und heute in der Mehrheit zum gebildeten Mittelstand gehören, in relativ grosser Zahl verlassen, ist bis jetzt nicht erforscht. Da es aber meist die jüngeren Gemeindemitglieder waren, die gehen, sind die meisten Gemeinden heute von einer massiven Überalterung geprägt.

Bildete die Schweiz mit der starken Auswanderung bis vor kurzem einen europäischen Sonderfall, ist dies mittlerweile ebenso europäische Normalität, wie die zusehends prekäre Sicherheitslage. Frankreich wurde im letzten Jahrzehnt geprägt von zahllosen Gewalttaten gegenüber Juden. In Deutschland ist organisiertes jüdisches Leben 71 Jahre nach der Schoah nur unter ständiger Bewachung möglich. Seit 2014 ist die verstärkte Gefährdung auch in der Schweiz ein Thema. Verstärkte Sicherheitsmassnahmen mit Aufwendungen in sechsstelliger Höhe bringen die Gemeinden finanziell an den Rand des Ruins. Die Frage, inwiefern Bund und Kantone den jüdischen Gemeinden unter die Arme greifen können, beschäftigt mittlerweile den Bundesrat, der dafür Ende 2015 eine eigene Kommission eingerichtet hat.<sup>5</sup>

Überall in Europa schrumpfen die jüdischen Gemeinden, wobei Deutschland eine Ausnahme darstellt. Dort zählen die Jüdischen Gemeinden offiziell rund 105'000 Menschen, dies dank der Einwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion. Trotzdem: Mit mittlerweile rund 1,3 Millionen hat die Zahl der Jüdinnen und Juden in Europa ein historisches Tief erreicht. Während Europa schrumpft, stagnieren die USA mit etwa 5,3 Millionen Juden, während die jüdische Bevölkerung Israel mit rund 6,3 Millionen den grössten Anteil an den gesamthaft rund 13,3 Millionen Juden auf der Welt stellt. Während die Zahl der Juden in Israel dank einer hohen Geburtenrate und auch dank Einwanderung aus Europa stetig wächst, ist es nur eine Frage der Zeit, bis die Zahl der Juden in Europa unter eine Million sinken wird.<sup>6</sup>

Paradoxerweise geht dies einher mit einer erhöhten Sichtbarkeit. Kaum ein Feuilleton, eine Kulturbeilage, eine Kultursendung ohne jüdische Themen. Klezmermusik ertönt allenthalben. Institute für Jüdische Studien boomten in den letzten zwei Jahrzehnten. Umgekehrt parallel zur Abnahme der Zahl reell existierender Juden steigt das Interesse an «Judentum», an vergangenen Lebenswelten und den kulturellen Leistungen verblichener Geistesgrössen. Währenddessen werden die Lebenden mit Manifestationen eines längst überwunden geglaubten Antisemitismus in «alter» und «neuer» Variante konfrontiert. Linke, rechte und islamistische Judenfeindschaft und ein als Israelkritik kaschierter Delegitimierungsdiskurs stellen heute eine echte Gefahr dar für die Zukunft des Schweizer Judentums. Trotz erhöhter Sichtbarkeit und Akzeptanz und gelegentlich schöner Reden von der Renaissance einer europäisch-jüdischen Kultur sind die jüdischen Gemeinden heute vor allem damit beschäftigt, darüber zu debattieren, wie jüdische Kontinuität, institutionelles Überleben und das vielerorts immer noch rege Gemeindeleben auch für die Zukunft sichergestellt werden können. Es ist zu hoffen, dass dies gelingt.



**Simon Erlanger**

Simon Erlanger ist Historiker und Journalist (TV und Print) und hat in Basel und Jerusalem studiert. Er ist Lehrbeauftragter für Jüdische Studien am Institut für Jüdisch-Christliche Studien an der Universität Luzern.

#### Literatur

Bollag, Peter: *Der letzte Beter macht das Licht aus*, in: Jüdische Allgemeine Zeitung vom 7. Januar 2016, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/24305> (4. Februar 2016).

Della Pergola, Sergio (2013): *World Jewish Population 2013*. Berman Jewish Databank, Jerusalem, <http://www.jewishdatabank.org/studies/downloadFile.cfm?FileID=3113> (8. Februar 2016).

Erlanger, Simon (2005): *Ungebrochene Kontinuität. Die Israelitische Gemeinde Basel nach 1945*, in: Heiko Haumann (Hg.): *Acht Jahrhunderte Juden in Basel. 200 Jahre Israelitische Gemeinde*, Basel: Schwabe.

Haumann, Heiko (2005): *Acht Jahrhunderte Juden in Basel. 200 Jahre Israelitische Gemeinde Basel*. Basel: Schwabe.

Gerson, Daniel (Hg.): *Schweizer Judentum im Wandel. Religionswandel und gesellschaftspolitische Orientierungen der Juden in der Schweiz. Schlussbericht*. Ein Projekt im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft», NFP 58 (Basel: Institut für Jüdische Studien der Universität Basel, 2010).

Schneitter, Andreas: *Leere Holzbänke zwischen Hügel und Tal*, in: Tachles, 42, 18. Oktober 2013.

Weill, Ralph (2012): *Demographische Charakteristika der Schweizer Juden, Factsheet SIG* auf [https://www.swissjews.ch/pdf/de/factsheet/SIG\\_Factsheet\\_Demografie\\_de.pdf](https://www.swissjews.ch/pdf/de/factsheet/SIG_Factsheet_Demografie_de.pdf) (8. Februar 2016).

<sup>3</sup> Vgl. Grafik «Schweizer Auswanderer Welt 2014» auf <https://www.eda.admin.ch/content/dam/eda/de/documents/leben-ausland/20150919-auswanderung-welt.pdf> (8. Februar 2016).

<sup>4</sup> Vgl.: [https://www.eda.admin.ch/content/dam/eda/de/documents/publications/AuslandschweizerinnenundAuslandschweizer/Auslandschweizerstatistik/2014-Auslandschweizerstatistik\\_DE.pdf](https://www.eda.admin.ch/content/dam/eda/de/documents/publications/AuslandschweizerinnenundAuslandschweizer/Auslandschweizerstatistik/2014-Auslandschweizerstatistik_DE.pdf) (8. Februar 2016).

<sup>5</sup> Vgl.: Antisemitismus: Juden wünschen mehr Schutz durch den Staat; in: NZZ vom 1. Dezember 2016 auf <http://www.nzz.ch/schweiz/juden-wuenschen-mehr-schutz-durch-den-staat-1.18655942> (8. Februar 2016). Didier Burkhalter: « Die jüdische Gemeinschaft war, ist und wird unverzichtbarer Teil der schweizerischen Kultur und Gesellschaft bleiben – Wer jüdische Personen in der Schweiz angreift, greift uns alle an!»; Ansprache von Bundesrat Didier Burkhalter anlässlich der Eröffnung der Tagung zur Situation der jüdischen Minderheit in der Schweiz in Bern am 1. Dezember 2015 auf: <https://www.eda.admin.ch/eda/de/home/suche/suchresultat.html/content/eda/de/meta/speeches/2015/12/1/59708.html> (8. Februar 2016).

<sup>6</sup> Zur weltweiten jüdischen Demographie vgl.: Della Pergola 2013.





# MIGRATION, RELIGION UND DIE ZUKUNFT DER UNIVERSALITÄT

**Der Autor zeigt am Islam und am Katholizismus im Schweizer Kontext, dass Migration nicht nur zur religiösen Pluralisierung auf interreligiöser Ebene, sondern auch zur religionsinternen Pluralität und Diversität führt. Letzteres offenbart den Universalcharakter von beiden Religionen und stellt zugleich eine Herausforderung dar für die spezifisch kulturell und ethnisch geprägte Islamizität und Katholizität diverser Migrantengemeinschaften. Mit der religiösen Pluralisierung tut man sich in Europa aber auch gesamtgesellschaftlich zunehmend schwer, womit auch die Universalität des westlich liberalen Wertesystems zunehmend an ihre Grenzen gerät.**

Keywords: Islam, Migration, Katholizismus, Kultur, Religion, Universalität

Samuel M. Behloul

Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Migration lässt sich in einer zweifachen Perspektive reflektieren. Zum einen kann man danach fragen, welche Bedeutung Migration für Religion besitzt, und zum anderen danach, welche Bedeutung Religion im Kontext der Migration haben kann. Die Aufmerksamkeit der bisherigen religions- und kulturwissenschaftlichen Analysen zum Verhältnis von Migration und Religion konzentriert sich vor allem auf die zweite Forschungsperspektive, auf die Bedeutung von Religion im Kontext der Migration. Besonderes Interesse gilt dabei vor allem der Frage nach dem Stellenwert von Religion bei Identitätsbildungsprozessen und nach ihrem integrativen bzw. desintegrativen Potenzial hinsichtlich der Eingliederung und Positionierung von Migranten gegenüber ihren Einwanderungsgesellschaften. Letzteres bildet mit Blick auf muslimische Migrantinnen und Migranten ein nach wie vor dominierendes Thema der gesellschafts-politischen Diskurse Westeuropas über den Zusammenhang von Migration und Religion. Ausgehend vom religionshistorischen Faktum, dass Migration sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht schon immer ein treibender Motor der Religionsgeschichte war, reflektiert der vorliegende Beitrag einerseits die Frage nach den Auswirkungen und Folgen heutiger Migrationsströme auf die migrierenden Religionsgemeinschaften selbst. Andererseits soll kurz auch die Frage aufgeworfen werden, welche grundsätzliche Herausforderung sich aus der migrationsbedingten religiös-kulturellen Pluralisierung für westeuropäische liberale Demokratien ergibt. Auf beiden Reflexionsebenen geht es mir darum, die Betrachtungsperspektiven nach innen zu verkehren und die sonst übliche normativ geladene diametrale Entgegensetzung verschiedener Religionen zueinander bzw.

verschiedener Religionen zur Gesellschaft zu vermeiden.

## **Religionsgeschichte als Migrationsgeschichte**

Die Bedeutung von Migration für Religion lässt sich nicht bloss auf die Feststellung reduzieren, dass Migration neue Expansionsräume für Religionen und ihre Botschaft schafft. Schon ein flüchtiger Blick auf die historischen Entwicklungsphasen von grossen Religionstraditionen (so genannte Weltreligionen) zeigt nämlich, dass sich ihre Geschichten an geographisch verschiedenen Orten, in kulturell unterschiedlichen Kontexten und unter gesellschaftspolitisch komplexen und sich dauernd ändernden Bedingungen abgespielt haben. Diese mit den Migrationsbewegungen einhergehende Vielfalt von Lebenskontexten stellte die Religionstraditionen immer auch vor die Herausforderung, das eigene Selbstverständnis und den eigenen universalen Geltungsanspruch im jeweils anderen Lebensraum neu zu begründen. Solche Entwicklungsphasen, die ihre bleibenden Spuren in der Kulturgeschichte des Schrifttums, der Lehre und der Symbolik von grossen Religionen hinterlassen haben, traten immer dann auf, wenn verschiedene Völker sich durch enge Berührung und Vermischung aufeinander einlassen mussten, so dass auch ihre religiösen Wahrheiten in einen neuartigen Wettstreit und Begründungszwänge gerieten (Tenbruck 1993). Religiöse Lehren und der Inhalt religiösen Schrifttums, die man heute als Alleinstellungsmerkmal dieser oder jener Religionstradition wahrnimmt und die zugleich das identitätsstiftende Abgrenzungskriterium einer Religionstradition gegenüber der anderen bilden, sind vielfach Ergebnisse komplexer historischer Wandlungsprozesse. Sie verdanken sich vielfältigen Anpassungs-, Lern-, Aneignungs- und Abgrenzungsstrategien in den neu erschlossenen Lebens- und Wirkungsräumen.



Hier einige Beispiele. Dass Muslime in Richtung Mekka beten, gehört heute nicht nur zu der rituellen Selbstverständlichkeit des Islam, sondern erhält, aus muslimischer Innenperspektive heraus betrachtet, auch seine göttliche Legitimation durch den Wortlaut des Korans. Der historische Hintergrund für dieses zentrale Merkmal des islamischen Ritus ist jedoch ohne die Berücksichtigung der Migrationserfahrung Muhammads von Mekka nach Medina und seine theologisch-politische Auseinandersetzung mit den in Medina lebenden Juden nicht verständlich. Auch der heutige universale Geltungsanspruch des Islam als abrahamitische Religion ist ein Ergebnis migrationsbedingter Erschliessung neuer Wirkungsräume. Während Muhammad nämlich noch zu Beginn seines prophetischen Werdeganges in der Heimatstadt Mekka seiner Prophetie einen lokalen Charakter von begrenzter normativer Tragweite verliehen hat,<sup>1</sup> gewann dieselbe Prophetie in Medina unter veränderten soziokulturellen, religiösen und politischen Rahmenbedingungen einen universaleren Gültigkeitsanspruch. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit jüdischen und christlichen Glaubenslehren wurde der Universalanspruch des Islam als theologisches Korrektiv gegenüber dem Judentum und dem Christentum neu definiert.

Auch die Geschichte des Christentums, insbesondere mit Blick auf seine Institutionalisierung in Form der Kirche, lässt sich in mehrfacher Hinsicht als eine Geschichte migrationsbedingter Anpassungen im Verständnis der eigenen Universalität schreiben. Gemäss dem neutestamentlichen Schrifttum wäre die urkirchliche Gemeinde ohne die Migration aus Palästina in den griechisch-hellenistischen Raum erst gar nicht überlebensfähig gewesen. Die Migration stellt aber nicht nur im quantitativen, sondern auch im theologischen Sinne den Ermöglichungsgrund der Kirche dar. Ohne Migration und die damit einhergehende Durchmischung von Völkern und Kulturen lässt sich das Urmerkmal der Kirche, ihre *Katholizität* (das heisst Universalität) nämlich, erst gar nicht denken. Und mit Migration hängt schliesslich auch die heilsgeschichtliche Dimension der Kirche wesensmässig zusammen. Die kulturelle Vielfalt bildet die notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der biblischen Vision einer neuen Menschheit.

Sosehr die Migration die unerlässliche Voraussetzung für die Entwicklung der Kirche und ihrer Universalität bildete, brachte sie immer wieder aufs Neue auch die Herausforderung mit sich, sich die Rechenschaft über das eigene – universale (*katholische*) – Selbstverständnis zu geben. Denn das Leben in soziokulturell neuen Lebenskontexten bedeutet für die Religionsgemeinschaften, wie eingangs

<sup>1</sup> Im Koran 42, 7 heisst es beispielsweise: «Und so haben wir dir einen arabischen Koran als Offenbarung eingegeben, damit du die Hauptstadt (d. h. Mekka) und die Leute in ihrer Umgebung warnst.»

gesagt, zugleich eine Anfrage an ihr jeweiliges Selbstverständnis. Ein Blick auf die Geschichte des Begriffes *Katholizität* zeigt, dass dieses Konzept im Laufe der Geschichte des Christentums unter gegebenen sozio-politischen Bedingungen unterschiedlich reflektiert und bestimmt wurde. Während im 2. Jahrhundert noch die Aspekte der rechten Lehre (Orthodoxie) die Definition des Begriffes bestimmten, gewinnen ab dem 4. Jahrhundert, d. h. nach der Anerkennung des Christentums als römische Reichsreligion, zunehmend die geographischen Aspekte an Gewicht (katholisch als universal entsprechend der geographischen Ausdehnung des Römischen Reiches). Einen einschneidenden Wandel im Verständnis der *Katholizität* brachte die Reformation mit sich. Die *Katholizität* erhielt zunehmend eine juristische Färbung und wurde als Bezugnahme auf die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom definiert. Dieser juristische Aspekt wurde im 19. Jahrhundert infolge der sich ausbreitenden Nationalismen in Europa und grosser Migrationsströme europäischer Katholiken in Richtung USA nochmals verstärkt (vgl. Schultheis 2015: 23 f.).

### **Migration – eine Anfrage an die Universalität der eigenen Religion**

Migrationsbedingt erweitern Religionen nicht nur ihren geographischen Wirkungsraum. Sie definieren infolge solcher Bewegungen auch immer wieder neu ihr Selbstverständnis und ihren Geltungsanspruch. Diese Dynamiken der Religionsgeschichte setzen sich migrationsbedingt auch in der Gegenwart fort und führen uns vor dem Hintergrund der historisch einmaligen religiös-kulturellen Diversifizierungsprozesse in unserer Gesellschaft jenes konstitutive Verhältnis von Migration und Religion erneut ins Bewusstsein.

Wenn Migration historisch betrachtet eine so zentrale Antriebskraft für die Formierung von Religionen und ihrer Selbstverständnisse war, was bedeuten nun die heutigen Migrationsströme für das zukünftige Selbstverständnis von zugewanderten und etablierten Religionen? Die Relevanz der Fragestellung begründet sich nicht nur in der Tatsache, dass die heutigen Migrationsströme in kommunikations- und verkehrstechnischer Hinsicht eine völlig neue historische Dimension erreicht haben. Sie haben zugleich zu einer bleibenden Präsenz von kulturell und soziopolitisch unterschiedlich geprägten Angehörigen ein und derselben Religionsgemeinschaften geführt.

Ich möchte dieser Frage kurz am Beispiel des Islam und der katholischen Kirche in der Schweiz nachgehen. Ein vergleichender Blick auf die beiden Religionsgemeinschaften ist insofern aufschlussreich,

als sowohl der Islam als auch der Katholizismus in der Schweiz stark von migrationsbedingter kultureller Vielfalt und Diversifizierung betroffen sind.

Die Debatten über die migrationsbedingte Präsenz von Muslimen und ihre Eingliederung in den Schweizer Kontext gehen von der generellen Beobachtung aus, wonach diese Präsenz ein historisches Novum für den Islam darstellt. Zu keinem Zeitpunkt in der bisherigen Geschichte des Islam hätten Muslime – so die Argumentation – in derart grosser Zahl und dauerhaft in den mehrheitlich nicht-muslimisch und liberal-säkular geprägten Gesellschaften gelebt. Rein historisch betrachtet ist an dieser Annahme zwar nichts auszusetzen. Das Phänomen der daraus resultierenden internen Pluralität des Islam wird aber kaum zur Kenntnis genommen. Islam in der Schweiz setzt sich nämlich aus einer Vielzahl von sprachlich, ethnisch und kulturell unterschiedlichen Migrationsgemeinschaften zusammen. Die in der Schweiz lebenden Muslime begegnen nicht nur anderen nicht-muslimischen Religionstraditionen und einer anderen Gesellschaftsordnung. Sie begegnen auch kulturell, historisch und sozio-politisch bedingt anders ausgeprägten Formen der Praxis und der Auslegung des Islam. Einfacher ausgedrückt, die aus Bosnien Herzegowina, Türkei, Kosovo, dem Nahen Osten oder Nordafrika in die Schweiz eingewanderten Muslime erleben erst hier das globale Gesicht, den Universalcharakter des Islam als Weltreligion. Sie machen die nicht selten irritierende Erfahrung, dass sich die sonst für selbstverständlich gehaltene Universalität des Islam nicht einfach in der Art und Weise erschöpft, wie man diesen Islam auf der Basis eigener kultureller und soziopolitischer Prägung über Generationen lebt und praktiziert. Kulturell unterschiedlich geprägte muslimische Migranten bringen auch unterschiedliche identitätsstiftende Narrative, die nur vor dem Hintergrund der Kultur und der Politikgeschichte des jeweiligen Herkunftskontextes verständlich sind und Eingang in die eigene Religiosität gefunden haben.

Während es unter den in der Schweiz heimisch gewordenen muslimische Gemeinschaften beispielsweise solche gibt, bei denen religiöse und ethnische Zugehörigkeit historisch bedingt miteinander eng verflochten sind (z. B. bei den Bosniaken und Türken), wird bei anderen muslimischen Gemeinschaften (z. B. bei den albanischen oder bei Muslimen aus dem Maghreb und dem Nahen Osten) bewusst der supranationale Charakter des Islam betont.

Von einer vergleichsweise noch stärker ausgeprägten migrationsbedingten internen Diversifizierung ist in der Schweiz die römisch-katholische Kirche betroffen. Ihre Angehörigen bilden unter den

christlichen Migranten die grösste Gruppe (gut 40%). Aus schweizerischer Perspektive bedeutet dies, dass man heute nicht mehr nach Südostasien oder Lateinamerika, nach Ostafrika oder Südindien fahren muss, um zu erleben, dass die katholische Kirche eine kulturell vielfältige Weltkirche darstellt. Das «Katholische», also das Weltumspannende, das «Universale» im wahrsten Sinne des Wortes ist in der Schweizer Kirche zu einer täglich erfahrbaren Wirklichkeit und zum bleibenden Phänomen geworden. Ähnlich wie im Islam macht man in einer von Migration geprägten Kirche oft die irritierende Erfahrung, dass es verschiedene Formen kirchlicher Sozialisierung und Glaubensvermittlung geben kann und dass Menschen kirchlich sehr unterschiedlich denken und ihre Kirchlichkeit leben können.

Der vergleichende Blick auf die von Migration geprägte muslimische und römisch-katholische Glaubensgemeinschaft in der Schweiz zeigt, dass Migration innenperspektivisch eine Anfrage an die Universalitätsfähigkeit der eigenen monokulturell geprägten Religiosität bedeutet, eine Anfrage an die Fähigkeit, mit Vielfalt und Differenz innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft umzugehen.

### **Migration – eine Anfrage an die Universalitätsfähigkeit des westlichen Wertesystems**

Das in jüngster Zeit vor dem Hintergrund der Flüchtlingsströme regelmässig vorgebrachte Argument, Migration sei schon immer der treibende Motor der Wirtschafts-, Wissenschafts- und Religionsgeschichte gewesen, eine *conditio humana* des Menschseins also, ist richtig und auch wichtig. Solche und ähnliche Argumente können jedoch kaum darüber hinwegtäuschen, dass sich die gegenwärtigen Debatten über Migration und über die mit ihr einhergehende religiös-kulturelle Diversifizierung im Kern als ein diskursives Feld erweisen, auf dem Fragen des eigenen kulturellen, sozialen, politischen und nicht zuletzt auch religiösen Selbstverständnisses emotional diskutiert werden. Diese in inhaltlicher Hinsicht unterschiedlich besetzten Diskursstränge betreffen auch die gesamtgesellschaftliche Ebene und sie verdichten sich in der wirkmächtigen Semantik von der Migration als einer *Infrage*-Stellung des eigenen Wertesystems. In der Schweiz werden beispielsweise seit Jahren Grundsatzfragen aufgeworfen und darüber debattiert – auch innerkirchlich wohl gemerkt –, ob diese oder jene Migrantengemeinschaften integrationsfähig oder gar integrationswillig seien, ob die Berücksichtigung ihrer kulturellen und religiösen Bedürfnisse nicht die Gefahr einer Aushöhlung der mühsam erkämpften Werte wie Toleranz, Aufklärung, Liberalismus und säkulare Rechtsstaatlichkeit in sich berge. Bei solchen Grundsatzdebatten geht in der Regel ein

wichtiger Aspekt unseres Werteverständnisses bzw. des Anspruches, den wir mit diesem Verständnis verbinden, verloren: der von uns gegenüber dem Rest der Welt reklamierte Universalcharakter und die Vorbildfunktion unseres Wertesystems. Bereits Anfang der 1990er Jahre verkündete der US-amerikanische Soziologe und Politikberater Francis Fukuyama in seinem Buch *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* unter dem Eindruck des Wegfalls des Eisernen Vorhangs, die Menschheit sei an das Ende ihrer ideologischen Evolution gelangt. Die liberalen Demokratien des Westens hätten sich gegenüber den abgeschotteten Regimen des Ostens endgültig als das für den Rest der Welt nachzuholende Werteideal erwiesen (Fukuyama 1992).

Heute, 25 Jahre danach erleben wir ein liberales Europa, das sich vor dem Hintergrund der Migrations- und Integrationsdebatten – trotz eigenem Bekenntnis zur Vielfalt, Differenz und individueller Freiheit – offenbar sehr schwer damit tut, die migrationsbedingte Vielfalt der eigenen Gesellschaften zu akzeptieren. Das Bekenntnis zur Freiheit des Individuums als dem hohen und als universal reklamierten Gut unseres Wertesystems stösst offenbar rasch an seine Grenzen, etwa beim Anblick eines Kopftuches, einer – wenn auch nur imaginär existierenden – Burka, eines Minaretts oder einer als nicht mehr zeitgemäss wahrgenommenen Kirchlichkeit.

Die gesamtgesellschaftliche Irritation über die migrationsbedingte Vielfalt findet ihren vielleicht stärksten Ausdruck im Ruf nach dem Eingriff des liberalen Staates in die Privatsphäre des Individuums. Dies gilt vor allem für die Debatten über muslimische Kleidung und deren Sichtbarkeit im öffentlichen Raum.

Während aktuelle Debatten über Migration und Religion, wie oben erwähnt, von der politisch wirkmächtigen Semantik der *Infrage*-Stellung oder zunehmend auch der Gefährdung des liberalen westlichen Wertesystems dominiert werden, entpuppt sich die Migration beim genaueren Hinsehen eher als eine *Anfrage* oder auch als ein Prüfstein für die Universalitätsfähigkeit des eigenen als universal verstandenen Wertesystems.

Wie viel Universalität erträgt der Islam, wie viel Katholizität die katholische Kirche und wie viel Universalität das liberal-westliche Wertesystem? Ob in der Zukunft die Religionen oder eher liberale Demokratien diese Anfrage an die jeweils eigene Universalitätsfähigkeit besser beantworten, lässt sich mit letzter Gewissheit nicht sagen. Und dies ist auch nicht die alles entscheidende Frage hier. Weit wichtiger sollte – vor allem aus der

gesamtgesellschaftlichen Betrachtungsperspektive – die Einsicht sein, dass Migration nicht nur die *conditio humana* der Menschheitsgeschichte war, sondern dies auch in ihrer Zukunft sein wird.



**Samuel M. Behloul**

PD Dr. Samuel M. Behloul studierte katholische Theologie, Arabistik und Islamwissenschaft in Luzern und in Berlin. Nach zwölfjähriger Forschungs- und Lehrtätigkeit am Religionswissenschaftlichen Seminar der Uni Luzern mit dem thematischen Fokus auf das Verhältnis von Religion, Kultur und Ethnizität im Kontext der Migration ist er seit 2013 Direktor von migratio, der Kommission der Schweizer Bischofskonferenz für kulturelle, soziale und pastorale Belange von katholischen Migrantengemeinschaften in der Schweiz.

---

#### Literatur

Schultheis, Dominik (2015): *Die Katholizität der Kirche*. Würzburg: Echter.

Tenbruck, Friedrich: *Die Religion im Maelstrom der Reflexion*, in: Jörg Bergmann u. a. (Hrsg.): *Religion und Kultur*, (Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie) Opladen 1993, 42.

Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* Kindler: München.

# DIE ZUKUNFT DES CHRISTENTUMS

**Lange gingen Sozialwissenschaftler davon aus, dass die Religion in Zukunft verschwinde und die Säkularisierung global universalisiert werde, aber die Geschichte der Religion verlief selten linear und sie war besonders reich an Aufbrüchen und Umbrüchen. Der Religionssoziologe Hans Joas skizziert drei Trends, die für die Zukunft des Christentums besonders relevant werden dürften: Milieuauflösung, implizite Religion und Globalisierung des Christentums.**

Keywords: Christentum, Globalisierung, Milieus, Säkularisierung, Zukunft

Hans Joas

Eine Prognose hinsichtlich der Zukunft der Religion hatte bis vor wenigen Jahren in Wissenschaft und Öffentlichkeit eine fast unangefochtene Stellung; es war die Prognose einer aus dem Charakter der Modernisierung sich mit innerer Notwendigkeit ergebenden, irreversiblen und radikalen Säkularisierung. Unklar war meist nur, was dieser Begriff genau bezeichnen sollte, den Niedergang von Kirchenmitgliedschaft etwa oder der Teilnahme an religiösen Ritualen oder individuellen Glaubens schlechthin oder bloss den Rückzug des Glaubens ins Private, wo immer dieses sich genau befindet. Aus vielen guten Gründen hat diese Prognose an Plausibilität neuerdings stark verloren – so stark sogar, dass viele jetzt umgekehrt von einer «Wiederkehr der Religion» oder «der Götter» oder von einer «postsäkularen Gesellschaft» reden – alles Bezeichnungen, die mir ein fälschliches Verschwinden der Religion in der Vergangenheit zu unterstellen scheinen und die zudem den eingetretenen Wandel übertreiben. Auch wer es wünscht, dass der Glaube gestärkt wird, sollte hier klaren Kopf behalten. Gewandelt haben sich vorerst nur Aufmerksamkeitsstrukturen, vor allem der Medien, und eine Balance der Kräfte im intellektuellen Leben. Eine Schwächung der Vorstellung automatisch fortschreitender Säkularisierung eröffnet zwar gewiss Chancen für den Glauben, die aber erst noch genutzt werden müssen. Ebenso müssen wir, was die Diagnostik und Prognostik betrifft, die Säkularisierungsthese erst noch durch plausiblere Szenarien religiöser Zukunft ersetzen. Meine empirisch-soziologischen Bemerkungen, die natürlich nur Aspekte des Gegenstands betreffen, fasse ich unter drei Stichworte zusammen: Milieuauflösung, implizite Religion und Globalisierung des Christentums.

## **Milieuauflösung und Herausbildung eines überkonfessionell christlichen Milieus**

In zahlreichen Arbeiten wurde schon die Situation der Christen in der Bundesrepublik Deutschland

durch den Kontrast zwischen geschlossenen politischen und lebensweltlichen Milieus einst und einer angeblichen weitgehenden Individualisierung heute dargestellt. An dieser konventionellen Sicht ist sicher viel Wahres, aber ich möchte sie doch in einigen Aspekten korrigieren. Eine wichtige Studie über «Religiöse Sozialisation, konfessionelle Milieus und Generation» zeigt etwa anhand der Stadt Köln zwei bemerkenswerte Befunde (Wolf 1995). Zwar erschwert in der Tat die Auflösung konfessioneller Milieus den Familien die Weitergabe des Glaubens. Die tatsächliche Abnahme dieser Weitergabe scheint die Erwartung auch zu bestätigen, dass die Familien angesichts dieser Schwierigkeit häufig scheitern. Berücksichtigt man aber unterschiedliche Grade der Intensität der Religionsausübung, ergibt sich ein anderes Bild. Dann nimmt der Erfolg der Glaubensweitergabe in bestimmten Fällen sogar zu. Die Gruppe der stark Religiösen ist also zwar kleiner geworden, hat aber höhere Tradierungserfolge. Die Rolle der Konfession nimmt hierbei allerdings ab. Das heisst, die Trennungslinie verläuft immer weniger zwischen den Konfessionen und ihren Milieus und immer mehr zwischen Christen und Nicht-Christen. Dies wird durch Daten über das Heiratsverhalten bestätigt. Es gibt also durchaus Anzeichen für ein weiterbestehendes, kleiner gewordenenes, aber vitales und in Hinsicht auf Überkonfessionalität im Entstehen begriffenes christliches Milieu in Deutschland. Um dies wahrnehmen zu können, müssen wir freilich bedenken, dass heutige Milieus sich weniger durch räumliche Konzentration auszeichnen als früher, weil Telefon und Transportmittel Kontakt und Koordination auch über Entfernungen hin erleichtern.<sup>1</sup>

Das verschwindende «katholische» Milieu sollte zudem nicht retrospektiv verklärt werden. Es war

1 Zu diesen Fragen ausführlicher Hans Joas/Frank Adloff, Milieuwandel und Gemeinnsinn (2002). Besonders erwähnen möchte ich, dass sich der von mir verwendete Begriff des sozialen Milieus auf tatsächlichen sozialen Zusammenhalt richtet und nicht wie der in der Marktforschung verwendete Begriff auf blosse Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten in den Werteorientierungen. Bedauerlicherweise hat der Gesichtspunkt der Marktforschung sich auch in der Religionsforschung durchgesetzt.



ja gerade in Deutschland nicht ganz freiwillig zustande gekommen, sondern hatte sich in der Defensive gegen Modernisierung, Protestantismus, Nationalismus, Liberalismus und säkularistische Arbeiterbewegung konstituiert. Es war Teil einer «Versäulung» der deutschen Gesellschaft, wie man in Anlehnung an die Verhältnisse in den Niederlanden gesagt hat, d. h. einer Abdichtung der Milieus gegeneinander. Diese Versäulung galt, solange sie bestand, zu Recht als Hindernis für die Entwicklung einer nationsübergreifenden demokratischen politischen Kultur in Deutschland; entsprechend wurden der Brückenschlag zwischen den Milieus, die Auflösung der Versäulung weithin mit Erleichterung aufgenommen, als sie in den 1960er Jahren begannen (vgl. Lepsius 1966). Gerade das katholische Milieu hatte intellektuell und kulturell stagnative Züge. Es war in Deutschland zudem durch den Nationalsozialismus hindurchgegangen, demgegenüber es sich keineswegs als immun erwiesen hatte. Politischer Autoritarismus und xenophobische kulturelle Homogenität waren dem Milieu eigen, das Karl Rahner als «Trachtenvereinskatholizismus» gekennzeichnet hat – eine Bezeichnung, die für mein Empfinden den Nagel auf den Kopf trifft. Man muss nur an die Rhetorik des «Politischen Aschermittwoch» in Vilshofen oder Passau denken, um zu verstehen, was hier gemeint ist.

Doch auch über die politischen Ausdrucksformen des deutschen Protestantismus, seine Staatshörigkeit etwa, die sich seit der Gründung des Bismarck-Reiches immer mehr nationalistisch auflud, und den Antikatholizismus, den viele ehemalige Protestanten bewahren, auch wenn sie sich von ihrem protestantischen Glauben längst verabschiedet haben, liesse sich viel Unfreundliches sagen. Die Frage für die Zukunft des Christentums darf deshalb nicht einfach sein, wie Milieus stabilisiert oder gerettet werden können, als wäre gesellschaftliche Desintegration die notwendige Folge von Milieuwandel. Die Frage muss vielmehr sein, wie Werte in solchem Milieuwandel auf neue Weise weitergegeben werden und auch durch neue Erfahrungen neu entstehen können. Manchmal werden Werte und Glaube ja vielleicht gerade deshalb schlecht weitergegeben, weil sie in ein Milieu gleichsam eingesperrt sind. Die Botschaft des Evangeliums ist manchem im Milieukatholizismus eher aus den Augen geraten.

Interessanterweise gibt es in den USA, die nicht von staatlich geschützter Bikonfessionalität wie Deutschland, sondern von religiösem Pluralismus und stärkerer Trennung von Staat und Kirchen gekennzeichnet sind, vergleichbare Entwicklungen. Seit Längerem hat man beobachtet, dass die theologischen Differenzen vor allem zwischen den

verschiedenen Formen des Protestantismus immer weniger wahrgenommen werden und sich an deren Stelle politische und moralische Affinitäten der Individuen zu bestimmten Glaubensgemeinschaften als entscheidend für deren Attraktivität erweisen (Wuthnow 1988). Dies wirkt sich natürlich auch in der Wahl von Freunden und Ehepartnern aus. Neuerdings wurde auf breiter empirischer Grundlage herausgearbeitet (Putman/Campbell 2010), wie sehr sich die Zahl interkonfessioneller Ehen in den letzten Jahrzehnten vermehrt hat. Heute ist die Mehrzahl neu geschlossener Ehen «interfaith». Das noch in den 1950er Jahren plausible Bild tradiert und gegeneinander verschlossener Religionsgemeinschaften verliert damit immer mehr an Wirklichkeitsgehalt. In der von ständigen Veränderungen bestimmten Religionslandschaft der USA weist auch die Neuentstehung christlicher Kirchen, die sich überhaupt keiner grösseren und historisch überkommenen Denomination zuordnen, in dieselbe Richtung. Auch aus diesem Grund – weil Glaubensgemeinschaften und Milieus gerade nicht zusammenfallen – sind religiöse Intensität und religiöse Toleranz häufig miteinander verbunden.

### **Implizite Religion**

Mein zweites Stichwort, «implizite Religion», bezieht sich auf die vielfältigen Formen von Werthaltungen und Praktiken, die für Betroffene «Letztbezug und Höchstrelevanz» (Detlef Pollack) haben. Der Begriff zielt damit auf all das, was man als Religion bezeichnen kann, was sich aber nicht selbst so bezeichnet, sowie auch auf das, was sich selbst so bezeichnet, aber von anderen nicht wirklich als Religion akzeptiert wird. Mit der Abnahme kirchlich gebundener Religiosität stieg das Interesse der Forschung an «ausserkirchlichen Formen religiöser Orientierungen, in neuen religiösen Bewegungen, New-Age-Psychokulten, Okkultismus, Spiritismus oder kultischen Milieus (...), Neo-Sannyas-Bewegung, im neugermanischen Heidentum, der Bachblüten-Therapie, im Energie-Training, in der Zen-Meditation oder in der «kleinen Welt» der Bodybuilder, der fremden Welt der Wünschelrutengänger und Pendler, im Selbst- und Weltbild «postmoderner» Jugendlicher oder gar im Fussballkult, in der Unterhaltungsmusik» (Pollack 2003) oder in politischen Bewegungen und politischen Religionen, wie Eric Voegelin die totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts nannte (2007). Analytisch ist es nicht hilfreich, den Religionsbegriff so auszuweiten, dass Säkularisierung gewissermassen per definitionem ausgeschlossen ist. Mit der Realität gerade in Ostdeutschland als einem der säkularisiertesten Gebiete der Welt scheint mir dies nicht verträglich. Ebenso scheint mir Detlef Pollack recht zu haben, wenn er die Vorstellung zurückweist, die Abnahme kirchlich gebundener Religiosität und «die Zugewinne neuer religiöser Bewegungen, Esoterikgruppen

und ostasiatischer Spiritualität» verhielten sich zueinander wie ein System kommunizierender Röhren, in dem also «keine Substanz verloren gehen, sondern sich allenfalls eine Umschichtung der Verteilungsverhältnisse vollziehen kann».

Quantitativ ist demgegenüber die Lage eindeutig: Die kirchlichen Verluste werden nicht durch Zugewinne andernorts ausgeglichen – so könnte man die Lage in Europa kennzeichnen; in den USA wiederum spielt sich der Wandel zu individualistischer Spiritualität eher innerhalb der Religionsgemeinschaften ab als ausserhalb von ihnen oder gegen sie. Dennoch darf all dies keine Ignoranz gegenüber Formen und Tendenzen frei vagierender Religiosität ebenso wie der sogenannten Kasualfrömmigkeit rechtfertigen.

### **Globalisierung des Christentums**

Mein drittes Stichwort lautet «Globalisierung des Christentums». Es ist für die Religionsdiagnose der Gegenwart unbedingt nötig, eine globale, d.h. nicht-eurozentrische Perspektive einzunehmen. Schon die These, das 19. Jahrhundert sei ein Zeitalter der Säkularisierung gewesen, hat ja nur für Europa partielle Gültigkeit; in den USA nahm die Kirchenmitgliedschaft in dieser Zeit absolut und relativ kontinuierlich zu, und in der übrigen Welt gab es die verschiedensten Entwicklungen, nur eine nicht: Säkularisierung. In Afrika breiteten sich Christentum und Islam durch missionarische Aktivitäten stark aus; in Asien und der islamischen Welt nahmen die religiösen Traditionen die Herausforderung des Christentums und der europäischen Macht in den verschiedensten Weisen auf. Selbst diejenigen unter den heutigen Sozialwissenschaftlern, die an der Vorstellung von den säkularisierenden Wirkungen der Modernisierung weiterhin festhalten – wie der bekannte Wertewandel-Forscher Ronald Inglehart –, kommen jetzt insofern zu einer anderen Prognose der religiösen Lage der Welt, als sie die demografische Seite der Entwicklung stärker in Rechnung stellen (Norris/Inglehart 2004). Wenn nämlich, so argumentieren sie, Säkularisierung negativen Einfluss auf die Bevölkerungsreproduktion hat, während zumindest traditionelle religiöse Orientierungen unter heutigen Bedingungen zu rapider Bevölkerungsvermehrung führen, dann wird der Anteil religiöser Menschen an der Weltbevölkerung in jedem Fall, trotz aller angenommenen Säkularisierung also, dramatisch steigen. Und dies gilt selbstverständlich noch mehr, wenn wir – gegen Inglehart – sogar die Säkularisierungsthese selbst für falsch halten und ihr eine Unterschätzung der religiösen Vitalität in den fortgeschrittenen Gesellschaften vorwerfen. Erstaunlicherweise wird von manchen der demografische Faktor praktisch nur auf den globalen Islam, aber nicht auf das globale Christentum bezogen. Dabei sind viele der am schnellsten wachsenden

Nationen ganz oder stark christlich geprägt. Man denke nur an Brasilien, Uganda oder die Philippinen, deren Bevölkerung sich seit 1975 fast verdoppelt hat. Einige dieser Länder werden bis 2050 erneut eine Verdoppelung oder mehr erfahren, was die Rangfolge der Staaten auf der Welt hinsichtlich ihrer Bevölkerungszahl völlig verändern wird. Dabei ist die Demografie nicht die einzige Ursache für die rapide Ausbreitung des Christentums in der Welt. Entgegen den Erwartungen der Kritiker des Kolonialismus, die das Christentum als Implantat des Westens ohne Zukunft in fremder Umwelt betrachteten, begann eine rapide Ausbreitung des Christentums in Afrika auch durch massenhafte Konversionen erst recht nach Ende der Kolonialherrschaft. Schätzungen besagen, dass gegenwärtig in Afrika pro Tag 23'000 Menschen zur Zahl der Christen hinzukommen – durch Geburt, aber auch zu mehr als einem Sechstel durch Konversion. Der christliche Anteil an der afrikanischen Bevölkerung ist von 1965 bis 2001 von 25 auf 46 Prozent gestiegen. Sicher sind Religionsstatistiken nicht extrem zuverlässig; aber zumindest die Trendergebnisse scheinen unbestreitbar. Auch in Asien gibt es erstaunliche Erfolgsgeschichten des Christentums, am spektakulärsten wohl in Südkorea. Ein Drittel der Bevölkerung bekennt sich heute dort zum christlichen Glauben. Um die Gründe dafür zu verstehen, muss hinter die rapide ökonomische Modernisierung der allerletzten Jahrzehnte zurückgegangen werden. Der Verweis auf diese ist zwar geeignet, der Säkularisierungsthese ein besonders krasses Gegenbeispiel vorzuhalten, hilft aber selbst bei der Erklärung auch nicht weiter. Stattdessen muss man sich an den Zusammenhängen orientieren, die als ausschlaggebend für ein Verständnis europäischer Säkularisierungsprozesse bezeichnet werden. In Korea spielt die Erfahrung des japanischen Imperialismus und der Kolonisation durch diese ostasiatische Macht eine wichtige Rolle. Damit kann eine Abgrenzung gegenüber dem als westlich empfundenen Christentum in einen Wunsch nach tiefergehender Verwestlichung umschlagen; es gibt jedenfalls günstige Möglichkeiten für die Verknüpfung von koreanischem Patriotismus mit (insbesondere dem protestantischen) Christentum. Gab es noch im 19. Jahrhundert schwere Christenverfolgungen in Korea, änderte sich dies durch die Rolle von Minoritäten im Kampf gegen die Japaner und die Rolle der USA nach der Befreiung.<sup>2</sup>

Über die religiöse Zukunft Chinas will ich nicht spekulieren, aber zumindest in Teilen Chinas

2 Aus der umfangreichen Literatur nenne ich nur: Kane, Daniela und Jung Mee Park: The Puzzle of Korean Christianity. Geopolitical Networks and Religious Conversion in Early Twentieth-Century East Asia, in: American Journal of Sociology 115 (2009): 365–404. David Martin (2011): Pentecostalism. Transnational Voluntarism in the Global Religious Economy, in: ders.: The Future of Christianity. Reflections on Violence, and Democracy, Religion and Secularization. Farnham: Ashgate. Speziell zur Rolle sozialer Bewegungen: Jin-Wook Shin (2005): Modernisierung und Zivilgesellschaft in Südkorea. Berlin: Deutscher Universitätsverlag (Mit einem Vorwort von Hans Joas).

und unter den Auslandschinesen gibt es eine beträchtliche Attraktivität des Christentums. Dabei durchlief China in den ersten Jahrzehnten des Kommunismus die grösste Religionsverfolgung, die jemals in der Geschichte vorgekommen war (Johnson 2011; Gentz 2007). Diese führte zu enormen Zerstörungen und zum weitgehenden Abbruch religiöser Traditionen, insbesondere während der sogenannten Kulturrevolution. Auch nach deren Ende hielt die kommunistische Führung an der Erwartung fest, dass die noch nicht verschwundenen Glaubensgemeinschaften in absehbarer Zukunft verschwinden würden. Stattdessen ist China heute die grösste buddhistische Nation der Welt, die Zahl daoistischer Sakralorte hat sich in den letzten fünfzehn Jahren verdreifacht, und mehr Christen scheinen dort heute – in absoluten Zahlen – regelmässig zu einem christlichen Sonntagsgottesdienst zu gehen als in ganz Westeuropa. In Lateinamerika ist der Siegeszug der Pfingstbewegung und protestantischer Sekten offensichtlich mehr als ein kurzlebiges Phänomen (Martin 2007). Diese spielen vor allem auch für Frauen eine grosse Rolle, weil sie sich von ihnen eine «Reformation des machismo» (Brusco 1995) versprechen. In globaler Perspektive besteht also keinerlei Grund, zweiflerisch nach den Überlebenschancen des Christentums zu fragen. Es sieht vielmehr eher so aus, als seien wir Zeitgenossen einer der intensivsten Ausbreitungsphasen des Christentums in seiner Geschichte überhaupt (vgl. Jenkins 2004).

Diese Entwicklungen werden die Christen in Europa in vielfältiger Weise betreffen. Wahrscheinlich stehen wir, was die katholische Kirche angeht, an der Schwelle einer fundamentalen Kräfteverlagerung. In der anglikanischen Kirche ist diese bekanntlich schon eingetreten. Hier gibt es massive Spannungen hinsichtlich Glaubensverständnis und Glaubenspraxis zwischen den Weltteilen, neuartige Bündnisse über Entfernungen hinweg und Spaltungstendenzen. Es ist extrem schwierig, aus Tendenzen der letzten Jahrzehnte die Zukunft zu extrapolieren. Das Wachstum der Pfingstbewegung dürfte sich – wenn die historische Erfahrung Europas und Nordamerikas als Leitfaden taugt – abschwächen; die grossen Kirchen werden sich aber in Konkurrenz dazu stärker «charismatisieren».

Das Verhältnis des wachsenden Christentums zum ebenfalls global wachsenden Islam kann, abhängig von weltpolitischen Konstellationen, extrem verschiedene Formen annehmen. Durch Migrationsbewegungen wird die religiöse Intensität der «Dritten Welt» auch in der «Ersten Welt» immer präsenter sein. Migration bedeutet heute zudem nicht mehr Abbruch der Einbettung ins Heimatland, so dass wir von Wirkungen auch in umgekehrter Richtung

ausgehen dürfen. Während in den USA die religiösen Bindungen der Einwanderer viel mehr im Sinn einer Integrationschance begriffen werden, überwiegt in Europa die Neigung, hierin ein Integrationshindernis zu sehen. Zu den Wirkungen einer solchen Haltung gehört, dass es in Europa den Einwanderern näherliegt, Erfahrungen der Zurückweisung und Exklusion dadurch zu bewältigen, dass die eigene religiöse Bindung zum Kern einer oppositionellen Identität wird.<sup>3</sup>

Der abgedruckte Artikel stammt aus dem Buch «Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums» (2012, Freiburg i. Br.: Herder).

---

<sup>3</sup> Sehr instruktiv in dieser Hinsicht: Nancy Foner and Richard Alba: Immigrant Religion in the U. S. and Western Europe. Bridge or Barrier to Inclusion?, in: International Migration Review 42 (2008): 360–392. Erstaunlich wenig wird in Deutschland übrigens zu christlichen Migrantengemeinden geforscht. Ein Beispiel stellt dar: Karsten Lehmann: Community-Kirchen im Wandel. Zur Entwicklung christlicher Migrantengemeinden zwischen 1950 und 2000, in: Berliner Journal für Soziologie 16 (2006): 485–501.



---

**Hans Joas**

---

Hans Joas, geb. 1948 in München, ist Ernst-Troeltsch-Honoraryprofessor für Religionssoziologie an der Humboldt-Universität zu Berlin und Professor für Soziologie an der University of Chicago, deren Committee on Social Thought er angehört. Er ist Ehrendoktor der Universitäten Tübingen und Uppsala und erhielt zahlreiche wissenschaftliche Auszeichnungen, zuletzt den Max-Planck-Forschungspreis 2015. Letzte Buchveröffentlichung: *Sind die Menschenrechte westlich?* München (Kösel) 2015.

---

**Literatur**

---

Brusco, Elisabeth (1995): *The Reformation of Machismo*. Austin/Texas: University of Texas Press.

Foner, Nancy and Richard Alba: *Immigrant Religion in the U. S. and Western Europe. Bridge or Barrier to Inclusion?*, in: *International Migration Review* 42 (2008): 360–392.

Genz, Joachim (2007): *Die religiöse Lage in Ostasien*, in: Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt a. M.: Fischer: 376–434.

Jenkins, Philip (2004): *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Oxford: University Press.

Joas, Hans und Frank Adloff: *Milieuwandel und Gemeinsinn*, in: Herfried Münkler und Harald Bluhm (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn*. Band 4, Berlin 2002: 153–186.

Johnson, Ian: *China Gets Religion!*, in: *New York Review of Books*, 22. 12. 2011: 55–58.

Kane, Daniella and Jung Mee Park: *The Puzzle of Korean Christianity. Geopolitical Networks and Religious Conversion in Early Twentieth-Century East Asia*, in: *American Journal of Sociology* 115 (2009): 365–404.

Lehmann, Karsten: *Community-Kirchen im Wandel. Zur Entwicklung christlicher Migrantengemeinden zwischen 1950 und 2000*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 16 (2006): 485–501.

Lepsius, Rainer (1966): *Parteiensystem und Sozialstruktur*. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, wieder abgedruckt in: ders. (1993) *Demokratie in Deutschland*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 25–50.

Martin, David (2007): *Das europäische Modell der Säkularisierung und seine Bedeutung in Lateinamerika und Afrika*, in: Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt a. M.: Fischer: 435–464.

Martin, David (2011): *Pentecostalism. Transnational Voluntarism in the Global Religious Economy*, in: ders.: *The Future of Christianity. Reflections on Violence, and Democracy, Religion and Secularization*. Farnham: Ashgate.

Norris, Pippa and Ronald Inglehart (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: University Press.

Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen: Mohr Siebeck.

Putman, Robert and David Campbell (2010): *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*. New York: Simon & Schuster.

Shin, Jin-Wook (2005): *Modernisierung und Zivilgesellschaft in Südkorea*. Berlin: Deutscher Universitätsverlag.

Voegelin, Eric (2007): *Die politischen Religionen*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Wolf, Christof: *Religiöse Sozialisation, konfessionelle Milieus und Generationen*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 24 (1995): 345–357.

Wuthnow, Robert (1988): *The Restructuring of American Religion*. Princeton/N. J.: University Press.



# AUF DER SPUR JIHADISTISCHER RADIKALISIERUNG IN UNSEREN BREITENGRADEN

**Die jihadistische Radikalisierung stellt auch in der Schweiz eine ernste Gefahr dar. Die Autorin behandelt in ihrem Beitrag Faktoren, die einen wesentlichen Einfluss auf die zukünftige Radikalisierung haben könnten. Als besonders wichtig betrachtet sie es, den Wertpluralismus einer liberalen Gesellschaft differenziert zu vermitteln, um der IS-Propaganda entgegenzuwirken, die diese als dekadent, promiskuitiv und verfallen bezeichnet.**

Keywords: Jihadistische Radikalisierung, islamistischer Terrorismus, Wertpluralismus, Wertefragen

Miryam Eser Davolio

Wer hätte zu Zeiten des Kalten Krieges den 9/11, den arabischen Frühling und das Aufkommen eines Kalifats voraussehen können – auch wenn in den 70er und 80er Jahren der Nahost-Konflikt und die Palästinafrage, der Afghanistankrieg und das Aufkommen von Fundamentalismus, Todesschwadronen in Algerien sowie menschenverachtende Regimes in verschiedenen arabischen Ländern genug Konfliktstoff für die nachfolgenden Jahrzehnte lieferten und Vorstufen für die heutigen Auseinandersetzungen darstellen. Wenn wir uns heute fragen, wie es zur Entwicklung des IS und dem islamistischen Terrorismus gekommen ist, dann werden in solchen Diskussionen die Rolle und Aktionen westlicher Gesellschaften in der islamischen Welt und deren mögliche Ursachen für die heutigen Konflikte weitgehend ausgeklammert (vgl. Kundnani 2012) und es findet gleichzeitig eine Reduktion der Radikalisierung von Muslimen auf persönliche Prozesse des Individuums statt, bei welchem Identitäts- und Anerkennungsfragen eine zentrale Rolle einnehmen (Al Lami 2009).

Wenn wir an jene Zeitspanne des Kalten Krieges zurückdenken, dann gab es in Deutschland mit der RAF und in Italien mit den Brigate Rosse den Linksterrorismus, in Irland und Grossbritannien die IRA, im Baskenland die ETA und in Korsika die FLNC – doch werden jene Terrorismusformen kaum in Zusammenhang mit dem aktuellen Phänomen der islamistischen Attentate gestellt, da eine gedankliche Trennlinie zwischen dem «alten» Terrorismus (Linksterrorismus und Nationalisten) und «neuem» transnationalen islamistischen Terrorismus besteht (vgl. Kundnani 2012). Zwar stellen die Attentate von Breivik und des NSU ebenfalls aktuelle Terrorismusformen mit rechtsextremistischem Hintergrund dar, doch führen sie nicht zum Nachahmefekt des islamistischen Terrors. Letzterer

vermag durch geschickte Propaganda junge Menschen in grosser Zahl zu motivieren, indem ein Erklärungsmodell für Missstände geliefert, mit Verschwörungstheorien agiert und Islamfeindlichkeit hinter jeder westlichen Intervention gesehen wird. Dadurch wird eine Bedrohungslage der Muslime weltweit suggeriert und überzeichnet, welche in den gemeinsamen Kampf gegen den Westen mündet.

Ausgehend von der explorativen Studie «Hintergründe jihadistischer Radikalisierung in der Schweiz» (Eser Davolio et al. 2015) möchte ich ein paar Überlegungen und Einsichten ausbreiten, welche für die zukünftige Entwicklung von Relevanz sein können:

a) Eine defizitorientierte Perspektive auf die Entstehungszusammenhänge jihadistischer Radikalisierung<sup>1</sup>, wonach Fundamentalismus falsch, da irrational, undemokratisch, vormodern und intolerant sei und Anhänger kulturelle, psychische oder soziale Defizite aufweisen, dass sie sich für das Falsche entscheiden (vgl. Schiffauer 2000: 315 f.). Dabei hat sich gezeigt, dass weder psychische Störungen, Traumatisierungen oder Dissozialität zu islamistischer Gewaltbereitschaft und Terrorismus führen (vgl. Endrass et al. 2015; Klausen et al. 2016), sondern dass das salafistisch-jihadistische Glaubenssystem und die Verstärkung durch Gleichgesinnte den Radikalisierungsprozess vorantreiben und das Schreiten zur Gewalt vielmehr als Inszenierung zu deuten ist (vgl. Zick & Böckler 2015). Dabei gilt es auch nicht aus den Augen zu verlieren, dass durchaus auch idealistische oder humanitäre Motive sowie das

<sup>1</sup> Definition Radikalisierung: Das Wort «radikal» kann als Synonym für «extremistisch» und als Opposition zu moderat genommen werden. Es bezeichnet eine relative Position auf einem Kontinuum organisierter Meinungen (Sedgwick 2010: 481). D.h. die Enden mit «moderat» bis «radikal» und damit das Kontinuum muss spezifiziert werden. Dazu kommt die Bereitschaft, sich an illegalen und gewalttätigen politischen Aktionen zu beteiligen.

Engagement «für etwas» zum Entschluss, sich IS anzuschliessen, führen können. Hier gilt auch anzumerken, dass es in unserer aktuellen westlichen Gesellschaft kaum mehr Jugendbewegungen gibt, welche Utopien entwerfen und die Welt verändern möchten bzw. dies auch umsetzen.

b) Es stellt sich die Frage, ob es sich um eine religiöse oder nicht vielmehr um eine politische Bewegung handelt. Und macht es Sinn, nach Anschlägen stets nach den individuellen, biografischen Ursachen zu fragen oder vielmehr die Gruppe/Bewegung in den Vordergrund zu rücken und somit Radikalisierung nicht in erster Linie als persönlichen Prozess zu verstehen, sondern eher als eine gesellschaftliche Transformation, welche bestehende Werte und Gesellschaftsordnungen in Frage stellt?

c) Angesichts der Tatsache, dass die meisten jihadistisch motivierten Kriegsreisenden aus der Schweiz, aber auch aus anderen europäischen Ländern meist nur über oberflächliche Korankenntnisse verfügen und im theologischen Sinn als Analphabeten bezeichnet werden müssen (vgl. Dantschke 2015), fragt sich, ob eingehendere Islamkenntnisse immunisierend wirken könnten, etwa indem Religionsunterricht zum Koran in der Volksschule für alle muslimischen Kinder eingeführt wird, damit sie gegen die Verführung von IS gewappnet sind. Doch hat sich in Deutschland gezeigt, dass trotz solchem Religionsunterricht (über acht Jahre je zwei Wochenstunden) Jugendliche nach Syrien gereist sind (vgl. Kaddor 2014). Zudem hat sich in unserer Studie gezeigt, insbesondere in den Interviews mit kurdischen und somalischen Schlüsselpersonen, dass diese einen solchen Religionsunterricht von staatlicher Stelle ablehnen, da sie dies als Zugeständnis an die weltweite Islamisierung sehen und befürchten, dass Muslime, welche für Säkularisierung respektive für die Möglichkeit von Atheismus eintreten, weiter unter sozialen Druck geraten. Sie plädieren für eine strenge Trennung von Staat und Religion sowie für eine stärkere Orientierung an Frankreichs Vorgehen statt an Deutschland. Deshalb befürworten sie das Burka- und Minarettverbot, wünschen sich gänzlich laizistische Schulen und fordern ein strengeres Durchgreifen bei Lies-Verteilaktionen, weil sie dahinter die finanzstarke Mission der Wahabiten Saudi-Arabiens wittern. Dieser Islamisierung, welche in ihren Heimatländern in den letzten zwanzig Jahren zu grossen Veränderungen des sozialen und kulturellen Lebens geführt hat, solle ihrer Meinung nach in Europa Einhalt geboten werden. Sie fordern offene innerislamische Debatten und sehen die Möglichkeit von flexiblen Auslegungen für eine zeitgemässe Anpassung des Glaubenssystems (vgl. Wichmann 2013: 133).

d) Ein wichtiges Postulat, welches sich nicht nur in unserer Studie abzeichnet, ist die gebotene Vorsicht, der Polarisierung des Paradigmas Islam – Christentum respektive Islam – westliche Welt nicht weiter Vorschub zu leisten. Denn damit würden islamistische Diskurse bedient, welche diesen «Weltkonflikt» heraufbeschwören. Über diesen Diskurs hinaus gilt es aber auch auf gesellschaftlicher Ebene für Respekt und Inklusion einzustehen, denn wenn sich die Islamfeindlichkeit weiter verstärkt, dann kommt es vermehrt zu Diskriminierung bei der Arbeitssuche etc. und damit zu Ausgrenzung und Segregation. Wir verfügen in der Schweiz über den Vorteil, dass wir städtebaulich kaum Ghettoisierungen von Einwandernden wie in unseren Nachbarländern aufweisen. Damit Marginalisierung und Abwertungsprozesse nicht weiter fortschreiten können, welche den Nährboden für die IS-Propaganda mit ihrer Viktimisierungsideologie darstellen, braucht es jedoch breit abgestützte Anstrengungen. Dabei wäre die öffentlich-rechtliche Anerkennung des Islams in der Schweiz das Fernziel auf politischer Ebene. Damit die Teilhabechancen für muslimische Zuwandernde nachhaltig verbessert werden könnten, brauchte es insbesondere erleichterte Einbürgerungen der zweiten und dritten Generation. Ebenso gilt es weitere Formen von Diskriminierung und Stigmatisierung von Muslimen im Auge zu behalten, wie etwa beim Zugang zu Berufsausbildung, Arbeit und Wohnen.

e) Wichtig ist im Weiteren Antworten auf Wertefragen zu formulieren, insbesondere was den Vorwurf der Islamisten gegenüber dem Westen betrifft, wonach die westliche Gesellschaft dekadent, promiskuitiv und unverantwortlich sei. Denn als demokratische, liberale Gesellschaft verfügt das Individuum über die Möglichkeit, seinen Lebensstil selber zu definieren, solange der nicht das Wohl anderer tangiert oder Gesetze verletzt. Diesen Wertepluralismus gilt es differenziert zu vermitteln, damit klar wird, dass es sich nicht um ein Fehlen von Werten handelt. Auf der anderen Seite handelt es sich um eine anachronistische Bewegung, welche sich gegen Wissenschaft, Pluralismus und Individualisierung und somit gegen die Aufklärung richtet (so richtet sich die Bezeichnung Boko Haram gegen westliche Bildung), sich aber gleichzeitig der Social Media und anderer Interneterrungenschaften geschickt bedient, um sie zur sozialen Beeinflussung zu nutzen. Dabei pochen sie auf eine angebliche moralische Überlegenheit und schulden einen Teil ihres Erfolgs sicher auch ihren höheren Zielen, welche Korruption und Bereicherung in eigenen Reihen einzudämmen scheinen. Sie deklassieren Menschen, insbesondere auch Moslems, welche sich ihrer fundamentalistischen Auslegungen

des Korans nicht anschliessen, als Ungläubige, was sie legitimiert, diese zu vertreiben oder zu töten. Neben diesem Totalitarismus, der faschistoide Züge – auch in ihrem Auftritt – trägt, erscheint diese Rückwärtsorientierung auch als eine Gegenbewegung zur «Verwestlichung». Denn gleichzeitig ist im islamischen Raum eine Säkularisierung im Zuge der Globalisierung im Gange, welche insbesondere jungen Menschen den Zugang zu westlichen Lebensweisen ermöglicht. Hier fragt sich, ob eine anachronistische Bewegung wie der IS ein mit der Gegenreformation vergleichbares Phänomen darstellt, ein (letztes) Aufbäumen der religionsbewahrenden Kräfte gegen eine gesellschaftliche und politische Modernisierung, bevor der Reformbedarf eines Glaubenssystems endgültig feststeht und dessen Macht und Einfluss sich auf öffentlicher Ebene stetig verringert. Dass sie eine Entwestlichung der Welt anstreben (Wichmann 2013: 132) und mit ihrem puristischen Streben nach einem asketischen Lebensstil ohne Alkohol, Tabak, Musik und Fussball so viele junge Menschen für sich begeistern können, ist erstaunlich. Doch repräsentieren diese Forderungen gleichzeitig auch einen Lebensstil, der für die Mehrheit der Muslime zu weit geht.

Wie anhand dieser Einblicke erkennbar wird, haben wir es mit einer komplexen und hochpolitischen Thematik zu tun, während die religiösen Aspekte als beinahe sekundär zu bezeichnen sind. Der Erfolg von IS fusst folglich auf der Vermittlung einer politischen Utopie und Euphorie, welche jedoch gebrochen werden, wenn der IS militärische Rückschläge einstecken muss und in die Defensive gerät. Nur solange er trotz schlechter militärischer Ausrüstung territoriale Gewinne und Erfolge vorweisen kann, scheint das Glück oder der Wille «Allahs» auf seiner Seite zu sein. Bei Gebietsverlusten wird das Kalifat und die Idee der neuen Gesellschaftsordnung an Attraktivität verlieren und potentielle Jihadreisende werden es sich dann zweimal überlegen, ob sie dem Ruf in den IS folgen sollen.

Eine letzte und ganz zentrale Entwicklung ist die zunehmende gesellschaftliche Polarisierung, welche durch eine verallgemeinerte Ablehnung des Islams und der Muslime aufgrund der Angst vor Terrorismus, aber auch durch das Entsetzen über die menschenverachtende Gewalt des IS begründet ist. Diese Furcht kann durch rechtspopulistische Kräfte instrumentalisiert und weiter vorangetrieben werden, was sich zurzeit in verschiedenen europäischen Ländern bereits bedrohlich abzeichnet. Im schlimmsten Fall könnte dies wie in Israel mit undifferenzierten Sicherheits- und Abschottungsforderungen zu einer Forcierung der Identitätspolitik, einer Lagerbildung und

einer Zweiklassengesellschaft führen. Durch das angeheizte Gewaltsklima würden nicht mehr die gemässigten Stimmen die Lage beurteilen und geeignete Massnahmen ergreifen, sondern das Feld würde den hetzenden und gewaltbefürwortenden Exponentinnen und Exponenten auf beiden Seiten überlassen. Die Folge wären Ausgrenzung und Diskriminierung, mehr Gewaltvorfälle und noch mehr Repression und Ausgrenzung – ein Aufschaukeln von Aggression und Destruktion, welche es immer schwieriger machen würde, die Gewaltspirale zu durchbrechen. Deshalb ist es bei der Bekämpfung von Gewalt und Terrorismus so wichtig, stets die Rechtsstaatlichkeit, Kohärenz, Bedachtheit und Differenziertheit zu bewahren, damit die moralische Konsistenz erhalten bleibt und überlegtes Handeln möglich wird, ohne sich in eine Gewaltdynamik hineinziehen zu lassen.



**Miryam Eser Davolio**

Miryam Eser Davolio, Dr., Erziehungswissenschaftlerin und Dozentin am Departement Soziale Arbeit der ZHAW, forscht und lehrt zu den Themen Migration und Integration, Extremismus und Jugendgewalt sowie Fragen der Sozialen Arbeit, insbesondere Sozialhilfe. Zu den Hintergründen jihadistischer Radikalisierung in der Schweiz hat sie im September 2015 eine Studie in Kooperation mit Forschenden anderer Hochschulen abgeschlossen.

#### Literatur

Al-Lami, Mina (2009): *Studies of Radicalisation: State of the Field Report*, in: Politics and International Relations Working Paper Nr. 11.

Dantschke, Claudia (2015): *Radikalisierung von Jugendlichen durch salafistische Strömungen in Deutschland*, in: Zeitschrift für Jugendkriminalrecht und Jugendhilfe ZJJ, 1/2015: 48–53.

Endrass, Jérôme, Friederike Sadowski, Nils Böckler und Astrid Rossegger (2015): *Der Weg zum (terroristischen) Attentäter: Gewalt legitimieren, um Gewalt auszuüben*. Kriminalistik, 2015: 328–334.

Eser Davolio, Miryam, Elisa Banfi et al. (2015). *Hintergründe jihadistischer Radikalisierung in der Schweiz. Eine explorative Studie mit Empfehlungen für Prävention und Intervention*. Zürich: ZHAW. <https://www.zhaw.ch/de/sozialarbeit/forschung/delinquenz-und-kriminalpraevention/jugendkriminalitaet-und-jugendgewalt/hintergruende-jihadistischer-radikalisierung-in-der-schweiz/> (15.12.2015)

Kaddor, Lamya (2015): *Zum Töten bereit. Warum deutsche Jugendliche in den Dschihad ziehen*. München: Piper.

Klausen, Jytte, Selene Campion, Nathan Needle, Giang Nguyen und Rosanne Libretti (2016): *Toward a Behavioral Model of «Homegrown» Radicalization Trajectories*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 39:1, 67–83, DOI: 10.1080/1057610X.2015.1099995. <http://dx.doi.org/10.1080/1057610X.2015.1099995> (15. Dezember 2015).

Kundnani, Arun (2012) : *Radicalisation: The Journey of a Concept*. *Race & Class*, 45, (2), 2012: 3–25.

Sadowski, Friederike, Nils Böckler und Astrid Rossegger (2015): *Der Weg zum (terroristischen) Attentäter: Gewalt legitimieren, um Gewalt auszuüben*. *Kriminalistik*, 2015, 328–334.

Schiffauer, Werner (2000): *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wichmann, Peter (2013): *Al-Qaida und der globale Dschihad. Eine vergleichende Betrachtung des transnationalen Terrorismus*. Wiesbaden: Springer VS.

Zick, Andreas und Nils Böckler (2015): *Radikalisierung als Inszenierung. Vorschlag für eine Sicht auf den Prozess der extremistischen Radikalisierung und die Prävention*: in Zeitschrift forum kriminalprävention, 3/2015: 3–16.

# WERTEWANDEL UND DIE ZUKUNFT DER LANDESKIRCHEN

**Megatrends wie die Individualisierung, die Pluralisierung und die Säkularisierung verändern die religiöse Landschaft in einer Gesellschaft fundamental – und sie sind zugleich Ausdruck der Veränderung. Basierend auf der swissfuture-Studie *Wertewandel in der Schweiz 2030* fragt Andreas M. Walker, der Co-Präsident von swissfuture, welche Auswirkungen die vier Szenarien *Ego, Clash, Balance* und *Bio Control* auf die Religion der Zukunft haben könnten.**

Keywords: Kirchen, Megatrends, Religion, Wertewandel, Zukunft

Andreas M. Walker

## 1. Zukunft voraussehen?

Die Beschäftigung mit Zukunft sollte der christlichen Kirche eigentlich nicht fern liegen, denn das Christentum ist sowohl in den biblischen Grundlagen als auch in der Kirchengeschichte eine Religion, bei der alle drei Zeiten – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – eine Rolle spielen. Allzu häufig investiert die Kirche aber ihre Ressourcen darin, einerseits den Besitzstand zu wahren, andererseits um als Gralshüterin eine romantisierte Vergangenheit zu verklären, in der die «europäisch-christlichen Werte» der «Pfarrer» und die «Kirche» als Institutionen noch gesellschaftlich prägend waren. Eine eigenständige strategische Beschäftigung mit der Zukunft von Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft ist selten – und an grossen Veranstaltungen zur Zukunft fehlen Theologen, Pfarrer und Kirchenvertreter meistens – sei es als Referierende oder sei es als Publikum. So schreibt Udo Hahn in seinem Vorwort zu «Zukunft wagen – Träume und Visionen deutscher Bischöfinnen und Bischöfe»: «Es gab eine Reihe von Absagen ... Manche Begründungen klangen durchaus so, als sei das Thema «Zukunft der Kirche» bedeutungslos» (2006: 9).

Doch Dynamik und Innovation sind zu Selbstwerten des 20. und 21. Jahrhunderts geworden und es ist offensichtlich, dass die Kirche des 21. Jahrhunderts und ihre gesellschaftliche Bedeutung eine andere sein wird, als es im 19. Jahrhundert war. So schreibt Abtprimas Notker Wolf (2006: Rückseitentext): «Wir wissen zwar, dass es so nicht mehr weitergeht, aber wir hoffen, dass sich nur ja nichts ändern wird.»

## 2. Megatrends und ihr Einfluss auf die Kirche

Megatrends sind langfristige Veränderungen, die über Jahrzehnte Einfluss nehmen können. Ein Megatrend beeinflusst unser gesellschaftliches Weltbild, er beeinflusst unsere Werte und unser Denken. Ein Megatrend kann fundamental und grundlegend das Angebot und die Nachfrage einer

Ware oder Dienstleistung beeinflussen. Meistens beeinflusst er die politische und wirtschaftliche Stellung ganzer Branchen, Organisationen und Länder. Megatrends beeinflussen unser Gottes- und Weltbild. Sie beeinflussen unser Verständnis von Religion und Kirche, deshalb ist es wichtig, dass die Kirche sich aktiv mit Megatrends auseinandersetzt, beispielsweise mit:

- der fortschreitenden Säkularisierung in Gesellschaft, Politik und Schule,
- der Individualisierung unserer Lebensmuster und unseres Gottesverständnisses und der damit zusammenhängende Pluralismus unserer Werte,
- der rapide wachsenden Bedeutung von Medien und Internet für Information und Kommunikation und somit auch für Beziehungsformen und Mittel der Verkündigung,
- der Veränderung der Rollenbilder von Mann und Frau und die wachsende Bedeutung von Frauen in Politik und Wirtschaft,
- der kontinuierlich ansteigenden Langlebigkeit und der damit zusammenhängenden demografischen Schere zwischen Senioren und Junioren
- und der Globalisierung und den zunehmenden Kontakten mit aussereuropäischen Religionen.

Diese Megatrends unterscheiden den Glauben unserer Kinder von dem unserer Grosseltern. Die Ansprüche an die Kirche, das Verständnis von Glaubensgemeinschaft und das Berufsbild der Pfarrpersonen verändert sich in Abhängigkeit dieser Megatrends.

## 3. Szenarien zur Zukunft der Kirche in Mitteleuropa im Jahr 2030

Vorbemerkungen: Swissfuture führte 2010/2011 eine Studie durch, wie sich unsere Werte bis ins Jahr 2030 wandeln könnten und wie dieser Wertewandel die verschiedenen Lebensbereiche (in der Schweiz) beeinflussen könnte (Roos et al. 2011). Aufgrund dieser Analysen wurden vier Szenarien entwickelt,



die nachfolgend zusammengefasst werden. Diese Skizzen sollen die Kirchen herausfordern, sich dieser Thematik zukunftsorientiert zu stellen: Wie könnten die Kirchen in Mitteleuropa 2030 aussehen?

Dabei ist ein Szenario keine Prognose der wahrscheinlichsten und keine Vision der erwünschten Zukunft. Das Denkspiel mit Szenarien verschiedener möglicher Zukünfte soll Entscheidungsträger und Betroffene herausfordern, ihre Zukunftsbilder zu formulieren. In der Debatte soll herausgearbeitet werden, was denkbar und was unvorstellbar ist. Was wäre erwünscht, tolerierbar oder tabu?

### 3.1 Ego 2030

Das Szenario «Ego» ist geprägt von Individualisierung, Mobilität, Globalisierung und Ökonomisierung. Aufgrund des allgemein wachsenden wirtschaftlichen Wohlstands wird der Staat fortschreitend dereguliert und abgebaut: Unternehmerische und individuelle Freiheiten prägen das Leben. Eine äusserst günstige Entwicklung der Weltwirtschaft ermöglicht einen Arbeitsmarkt, der genügend Chancen für alle bietet, so dass soziale Verwerfungen nicht zu Tage treten. Damit einhergeht eine fortschreitende Globalisierung des Arbeitsmarktes. In diesem Szenario liegt viel Verantwortung bei den einzelnen Individuen, die in einer ausdifferenzierten Gesellschaft nur noch lose Beziehungen zu traditionellen Gemeinschaften und zu ihrer Herkunft pflegen. Soziale Sicherungsnetze werden abgebaut, da dem Risiko des sozialen Abstiegs die Chance des Aufstiegs gegenübersteht.

Die zentralen Werte dieses Szenarios gruppieren sich um Performance, Karriere und Erfolg. Materialismus, Ökonomisierung, Rationalismus und Effizienzsteigerung prägen das Verständnis von Wirtschaft, aber auch die Beziehung zwischen den Menschen. Viele lose Beziehungen in der Qualität von «weak ties» werden bei der Suche nach Karrieremöglichkeiten als wertvoller empfunden als die Verantwortlichkeiten und Pflichten der «strong ties» einer familienorientierten Gesellschaft. Freiheit und Unabhängigkeit sind oberste Werte.

In einer Gesellschaft, die Selbstverantwortung und Partikularisierung fördert, werden auch Sinnsuche und das Verständnis von Religion privatisiert. Kirche und Staat werden radikal getrennt, die Landeskirchen werden verschwinden und der Staat wird keine Kirchensteuern mehr eintreiben. Wie bereits heute in den USA wird der christliche Glaube ausschliesslich durch Freikirchen getragen, die sich in einem kompetitiven Umfeld bewegen. Einerseits haben Kirchaustritte aus den früheren Landeskirchen massiv zugenommen, zugleich haben die Kirchen deutlich an Profil gewonnen: Kirchen werden für ganz bestimmte Werte stehen – und das gibt ihnen in dieser

hochindividualisierten Gesellschaft ein Potenzial für Identifikation. Kirchen werden nicht mehr durch die hohe Zahl an «passiven Volksmitgliedern», sondern durch «aktive Gläubige» geprägt werden. Dabei werden Sinnsuche, das Verständnis von Transzendenz und Religion als Privatsache verstanden. In ihren politisierten Spielformen sind sie marginalisiert. Im Zuge der globalen Mobilität und hohen Individualisierung werden synkretistische Religionen aus unterschiedlich inspirierten Versatzstücken gebastelt. Besonders Vertreter der älteren Generation, die materiell viel erreicht haben, suchen im Alter spirituelle Formen der Selbstverwirklichung, der Einsicht folgend, dass sich nicht alles kaufen lässt.

### 3.2 Clash 2030

Angesichts des spürbaren Wohlstandsverlustes stehen sich Einheimische und Ausländer, Junge und Alte, Reiche und Arme immer aggressiver gegenüber. Parallelgesellschaften entstehen und gesellschaftliche Konflikte brechen auf. Der Mittelstand wird aufgerieben. Für eine wachsende Schicht waren die Verheissungen der Konsumgesellschaft unerreichbar – ja sie fühlen sich geradezu verhöhnt von den üppigen Schaufensterauslagen und omnipräsenten Werbebotschaften.

In diesem Szenario werden Werte primär negativ besetzt sein: Neid, Aggressivität und eine Ellbogenmentalität prägen das Zusammenleben. Sündenböcke werden gesucht und ausgegrenzt. Viele Menschen fühlen sich ohnmächtig und ängstlich, sie ergeben sich resigniert und fatalistisch dem Schicksal. Andere polarisieren, protestieren und kritisieren, der Kampf um knappe Ressourcen führt zu einer allgemeinen gesellschaftlichen Auflehnung: Die Stimmung ist geprägt von Misstrauen und Illoyalität. Zwischen den Parallelgesellschaften spielt die religiöse Rhetorik und Konfliktdeutung eine grosse Rolle. Gesellschaftliche Konflikte werden mit religiösen Schablonen gedeutet. Ob es um die Gewaltbereitschaft junger Migranten, die Probleme der Integration oder die geopolitische Bedrohung geht: Religiöse Erklärungsversuche werden bemüht und insbesondere der Gegensatz des Islams zur abendländisch-christlichen Kultur wird betont – Religion wird in der politischen und gesellschaftlichen Diskussion als Deutungsschema instrumentalisiert werden. Zwarexistieren in diesem Szenario die grossen Landeskirchen noch, aber da ihre Mitgliederzahlen linear abgenommen haben, haben sie kein politisches Gewicht mehr und vermögen keine Werte mehr zu prägen. Ein grosser Teil der enttäuschten Bevölkerung wird konfessionslos. Religiöse Enthusiasten wechseln zu den aktiven Freikirchen. Dort erfahren sie Sinnggebung, Zugehörigkeit und Wärme als Kontrastfolie zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Dabei begegnet ihnen die mediale und

politische Öffentlichkeit mit grossem Misstrauen: Getrieben durch die Parallelgesellschaft werden viele dieser Gruppen ihre religiösen Weltbilder politisieren und radikalieren. Andere Kirchen suchen ihren Weg in der religiösen Weltflucht, sie interpretieren das Clash-Szenario als Zeichen der nahen Apokalypse. Islamische Gemeinschaften sind aufgrund der hohen Geburtenrate in ihrem Milieu gewachsen und bilden eine starke Parallelgesellschaft, in der sie eigene Schulen betreiben und sich an der Scharia orientieren.

### 3.3 Balance 2030

Die Waage symbolisiert die Wertelandschaft im Balance-Szenario, in dem Exzesse und einseitiges Streben korrigiert werden. Firmen und Individuen haben gelernt, sich nicht zu Sklaven der Unterbrechung und Ruhelosigkeit zu machen. Staatliche Sozialversicherungswerke wurden grundlegend reformiert: Lebensarbeitszeitmodelle ersetzen das fixe Rentenalter und die investierte Bildungs-, Aus- und Weiterbildungszeit verteilt sich über eine ganze Arbeitsbiografie. Familie und Beruf sind verträglich gestaltet, so dass Frauen, die mittlerweile besser gebildet sind als die Männer, länger im Erwerbsprozess gehalten werden können. Balance-Werte korrespondieren auch am meisten mit einer nachhaltigen Entwicklung, die ökonomische, soziale und ökologische Aspekte ausgewogen berücksichtigt.

Balance und Deeskalation sind die zentralen Werte dieses Szenarios. Das Leben einer Work-Life-Balance ist möglich geworden. In ganzheitlicher Ruhe können neben wirtschaftlichem Wohlstand auch Freundschaften und Familie, Lebenskunst und Spiritualität gepflegt werden. Die verschiedenen Kulturen begegnen sich vorurteilsfrei, tolerant und konsensorientiert. Aufbrechende Konflikte werden mit hoher Reife offen reflektiert. Dabei wird viel Zeit investiert, um durch Partizipation der verschiedenen Interessensgruppen partnerschaftliche Lösungen zu finden. In diesem gesellschaftlichen Klima blühen eine innovationsfreudige, verantwortungsvolle und nachhaltige Wirtschaft und Politik.

Kirchen engagieren sich aktiv im mikrosozialen Umfeld, was dort auch geschätzt wird. Das gesellschaftliche System ist darauf angelegt, Vielfalt nicht zu integrieren (also nicht gleichzumachen), sondern sie partizipieren zu lassen – aber mit der Möglichkeit, kulturell anders zu bleiben. So sind auch Freikirchen, jüdische, islamische, hinduistische, buddhistische Religionen als offizielle Kirchen anerkannt. Schamanen, Hexen, Homöopathen, brasilianische Macumba-Anhänger und sogar eine Vereinigung von Atheisten haben Anträge auf die offizielle Anerkennung ihrer «Religion» eingereicht, um so ihre Finanzierung sichern zu können. Dies

führt auf der normativen Ebene dazu, dass ständig darüber reflektiert werden muss, was Religion ist und was nicht.

### 3.4 Bio Control 2030

Im Szenario einer Gesellschaft, in der Sicherheit und Ordnungsliebe zuoberst stehen, gewinnt die Tendenz an Boden, möglichst alle potenziellen Risiken moderner Gesellschaften durch Gesetze und Verordnungen präventiv zu minimieren. Sei es Übergewicht und falsche Ernährung, Jugendgewalt und Tabakkonsum, Internetmissbrauch oder ausschweifende Luxus-Exzesse der Reichen: Für alles findet die Allianz von Juristen, Experten und Technikern die richtigen präventiven und repressiven Mittel. Die Obrigkeit soll zum Wohle der Allgemeinheit darüber wachen und Auswüchse unterbinden. Wenn eine ganze Gesellschaft gemeinsam nach dem «einen Richtigen» strebt, werden immer mehr Menschen verunsichert sein, ob sie «richtig» leben, «richtig» erziehen, «richtig» arbeiten und «richtig» lieben. Die Verinnerlichung der Tugend der «Prävention» führt zu einem verinnerlichten Zensor, der als eine Art «schlechtes Gewissen» immer vor Augen hält, was alles schiefgehen könnte, wenn man sich nicht andauernd überwindet und sich nicht extra bemüht. Bei einer ökonomisch ungünstigen Entwicklung, bei der Wohlstandsverlust deutlich spürbar werden wird, wird der Ruf nach einem starken und regulierenden Staat laut werden, der diese Krise aktiv zu Gunsten der eigenen Bevölkerung gestalten soll. Das Misstrauen gegenüber Fremden nimmt zu, aus Angst um das eigene Wohlergehen nimmt die internationale Solidarität drastisch ab.

Im Zentrum dieses Szenarios steht das Ideal, dass Experten definieren können, was «gut» für die Gesellschaft ist, und dass durch Prävention Fehlentwicklungen frühzeitig erkannt und unterbunden werden können. Das Wir-Gefühl steht im Zentrum, Gemeinschaftssinn und Kollektivismus verdrängen den gegenwärtigen Individualismus und pluralistischen Hedonismus. Pflichtgefühl und Ordnungsliebe führen zu «Null Toleranz» gegenüber Andersartigen.

Kirchen und Religionsgemeinschaften werden in diesem Szenario keine tragende Bedeutung mehr spielen. Die grossen Landeskirchen werden weiter Mitgliedern verlieren, auch wenn die reformierten – dank den Traditionen von Zwingli und Calvin – den Anschluss an die gesellschaftliche Tendenz der Bio-Politik ganz gut schaffen. Bio Control ist letztlich eine Beherrschung der Triebe und eine Selbstdisziplinierung, was eigentlich nichts anderes als eine säkulare Spielform eines calvinistischen Ideales ist.

#### 4. Wertewandel – eine Herausforderung

Der aktuelle Wertewandel ist eine offene Entwicklung – er kann zu verschiedenen Zukünften führen. Werden die Kirchen als schwacher Spielball nur reagieren können? Oder werden sie als starke Player die gesellschaftliche Entwicklung in Mitteleuropa mitprägen können? Die Kirchen sind herausgefordert, ihre Zukunft aktiv zu gestalten und künftige Werte mitzugestalten, rückwärts in die gute alte Zeit führt sicher kein Weg.



---

##### Andreas M. Walker

---

Dr. Andreas M. Walker ist seit 2009 Co-Präsident von swissfuture. Nach seinem Studium in Geografie und Geschichte und einer Promotion in Wirtschaftsgeografie arbeitete er mehrere Jahre in Führungspositionen in der Raumplanung und der internationalen Finanzbranche. Seit 2002 berät er mit seiner Firma «weiterdenken.ch» Wirtschaft, Politik und Verwaltung zu Chancen und Risiken mittel- und langfristiger Veränderungen.

---

##### Literatur

---

Hahn, Udo (2006): *Zukunft wagen! Träume und Visionen deutscher Bischöfinnen und Bischöfe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Roos, Georges (Studienleiter), Francis Müller, Andreas M. Walker et al. (2011): *Wertewandel in der Schweiz 2030 – vier Szenarien*, Luzern: Swissfuture.

Wolf, Notker (2006): *Worauf warten wir? Ketzerische Gedanken zu Deutschland*. Reinbek: Rowohlt.

# EVANGELIKALE IDENTITÄT – KEIN SEIN, EIN WERDEN

**Keine Religion verbreitet sich global schneller als der charismatische Evangelikalismus. Am Beispiel des in Zürich gegründeten International Christian Fellowship (ICF) zeigt der Text, wie evangelikale Identität konstruiert wird und weshalb sie Subjektivierungs- und Individualisierungsprozesse begünstigt. Der Autor fragt weiter, was dies in einem globalen Kontext bedeuten könnte.**

Keywords: Evangelikalismus, ICF (International Christian Fellowship), Identität, Konversion, Säkularisierung

Francis Müller

Entgegen der verbreiteten Annahme, dass der Islam die am stärksten wachsende Religion sei, befindet sich vor allem das Christentum auf globalem Expansionskurs. Präziser: Es ist vor allem der charismatische Evangelikalismus bzw. der *Pentecostalism*, der in Ländern wie Brasilien, Kolumbien, Nigeria, Uganda, Ghana, Südkorea etc. an Präsenz gewinnt (vgl. Jenkins 2002: 13; Joas 2012: 192 ff.). Aufgrund der von der UN prognostizierten hohen Geburtenraten in Subsahara-Afrika<sup>1</sup> wird diese Religion dort in Zukunft noch massiv an Präsenz gewinnen. Dies wirft Fragen auf: Was sind die Werte dieser Religion? Worin besteht ihre Attraktivität? Wieso geht die Verbreitung dieser heterogenen religiösen Strömung oftmals mit gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen einher, die sie ja dezidiert ablehnt? Mit der letzten Frage ist bereits darauf hingewiesen, dass das Verhältnis der Evangelikalen zur Moderne höchst ambivalent ist:

«In gewisser Weise sind ihre Glaubensansichten vormodern; sie gehen hinter das Zeitalter der Aufklärung zurück, indem sie das Eingreifen eines personenhaft gedachten Gottes und Wunder für möglich halten. Gleichzeitig ist die Aufwertung des Individuums und seiner individuellen Ausdrucksmöglichkeiten sehr aktuell und attraktiv. Genauso modern ist die konsequente Ausrichtung am immer mehr um sich greifenden religiösen Markt, in welchem Individuen wählen, was ihnen gefällt» (Favre und Stolz 2007: 133).

Religionshistorisch wurzeln evangelikale Bewegungen in der protestantischen Orthodoxie und im Calvinismus. Als Beginn der charismatisch evangelikalen Bewegung gilt das «Azusa Street Revival» im Jahr 1906, bei dem der Pastor William J. Seymour ekstatische Gottesdienste mit Zungenreden durchführte, an denen Afroamerikaner und Weiße

teilnahmen. Von dort aus hat sie sich global ausgebreitet.

## Diskontinuität als Prinzip

Gemäss Favre und Stolz gehören individuelle Bekehrung, Betonung der Erlösungstat von Jesus Christus, wörtliches Bibelverständnis und Betonung der Mission zu den Merkmalen des Evangelikalismus (vgl. 2007: 129 f.). Sie unterscheiden in *konservativ-evangelische* und *pöfingstlich charismatische* Ausprägungen. Als spezifisch für die pöfingstlich charismatischen gelten das Zungenreden und das Wirken des Heiligen Geistes. Da ein Individuum sich bewusst für Gott entscheiden muss, lehnen Evangelikale Kindertaufen ab. Erforderlich ist also eine Konversion, die einen Wendepunkt darstellt, mit dem in eine *Zeit davor* und *danach* unterschieden wird (vgl. Ulmer 1988).<sup>2</sup> In der *Zeit davor* wird ein Problem geschildert, worauf es zu einer Transformation zu einem neuen Zustand kommt. Diese Diskontinuität ist – genauso wie die bewusste Wahl der Religion (vgl. Berger 1992) – grundsätzlich modern.

In der Schweiz machen die Evangelikalen bzw. evangelische Freikirchen lediglich 2 % bis 4 % der Bevölkerung aus (vgl. Favre und Stolz 2007: 134). Es handelt sich um eine sehr kleine, sehr zersplitterte und religiös enthusiastische Bewegung, die Stolz et al. als «eine der innovativsten und dynamischsten Kräfte in der religiösen Szene der Schweiz» bezeichnen (2014: 35).

## Emotionaler Stil im ICF

Der Anfang der 1990er-Jahre in Zürich gegründete International Christian Fellowship (ICF) verkörpert diese Dynamik und Innovation exemplarisch – und zeigt, wie die Religion der Zukunft aussehen dürfte. In den Zeremonien läuft Popmusik. Es wird geklatscht, getanzt und mitgesungen. Die Pastoren interagieren mit dem Publikum. Laser-Shows

<sup>1</sup> Siehe: World Population Prospects 2015. Key findings and advanced tables. 2015 Revision: [http://esa.un.org/unpd/wpp/Publications/Files/Key\\_Findings\\_WPP\\_2015.pdf](http://esa.un.org/unpd/wpp/Publications/Files/Key_Findings_WPP_2015.pdf) (10. August 2015)

<sup>2</sup> Eine ähnliche zeitliche Abfolge erkennt Schnettler bei der Studie über Zukunftsvisionen, auch diese werden in einer A-B-Struktur erzählt (2004: 137).



und andere technische Effekte sind der Pop- und Unterhaltungskultur entlehnt; ein Stil, der dem Lebensgefühl der Zielgruppe entspricht, was die Zeremonien niederschwellig macht. Auf Leinwände werden Filme und Power-Point-Präsentationen projiziert. Der Einsatz dieser neuen Medien führt zu einem emotionalen Stil, den Herbrük als «situative Verdichtung kommunikativer Codierung des Emotionalen» bezeichnet (2012: 145). Obwohl Evangelikale oftmals erzkonservative Werte vertreten, den säkularen Humanismus und gesellschaftlichen Liberalismus ablehnen, sind sie affin gegenüber modernen Technologien.

Der *ICF Zürich* führt seine Zeremonien heute in Zürich, Winterthur, Rapperswil, Brugg, Frauenfeld, Wetzikon und Glarus durch. Unter dem Label *ICF Movement* hat er Ableger in weiteren Schweizer Städten sowie in Deutschland, Österreich, Albanien, Israel, Kambodscha, in der Tschechischen Republik und in den Niederlanden. Expansionen nach Brasilien und Kenia blieben ohne Erfolg. Eine formale Mitgliedschaft existiert nicht. Zugehörig ist, wer die Gottesdienste und eine Smallgroup besucht, wer getauft ist, sich freiwillig engagiert und den Kirchenzehnten zahlt. So wird die Kirche finanziert.

Im ICF spielen Selbstexploration, Selbsttransformation und Selbstdisziplinierung eine zentrale Rolle. In den Zeremonien sprechen die Pastoren und Pastorinnen oftmals über ihre alltäglichen Erfahrungen und verbinden diese mit biblischen Wahrheiten. Testimonials werden auf die Bühne geholt und erzählen dort – teils emotional und ergreifend – ihre dramatischen Konversionsberichte, die von den Pastoren und Pastorinnen biblisch gedeutet werden. Diese Testimonials liefern Konversionserzählungen, in denen dramatische Wendepunkte auftreten. Man macht einen Selbstmordversuch (Wendepunkt), hört von Jesus (Wendepunkt) und schließt sich einer christlichen Gemeinschaft an (Wendepunkt). Diese Testimonials versinnbildlichen eine radikale Selbsttransformation, eine biografische Diskontinuität und einen «complete Break with the Past»<sup>3</sup> (Meyer 1998: 316 ff.; 1999: 215.).

Profane und sakrale Wissensbestände werden verknüpft: Die Alltagserfahrung wird in Zusammenhang mit einer kosmischen Ordnung und einer erlösenden Zukunft gebracht; schliesslich werden nur die wiedergeborenen Christen gerettet sein, wenn Jesus erneut auf der Erde erscheinen wird, während der ungläubige Rest verloren sein wird.

### **Die Smallgroup: Ein Ort der institutionalisierten Bekenntnisse**

In den Zeremonien fordern die Pastoren und Pastorinnen die Teilnehmenden zur Introspektion auf; wie in der Psychologie sollen sie sich selbst erforschen und ausleuchten. In den genannten Smallgroups, in denen sich ungefähr zehn Personen regelmässig treffen, wird diese Introspektion vertieft (vgl. Müller 2016). Dort werden «Erfahrungen in Relation zu einem speziellen, verbindlich bereitgestellten intersubjektiven Wissensvorrat» (Honer 2011: 23) gestellt. Die Themen drehen sich um Sexualität, Arbeit, Freizeit, Familie etc. Durch diese religiöse Deutung nicht-religiöser Bereiche wird ein religiöses *master attribution scheme* konstruiert (vgl. Snow und Machalek 1983: 266–278). Smallgroups sind Orte der «institutionalisierte[n] Bekenntnisse» (Hahn 1982: 407 ff.), bei denen das Individuum über sich selbst als Gesamtheit sprechen kann. Dies meint, dass auch die Kindheit, Lebenskrisen, Ängste, Zukunftswünsche etc. inkludiert werden, womit die Biografie ein zentraler Bezugspunkt in der Religion wird (vgl. Nassehi 1995: 117). In den Smallgroups werden biblische Regeln an der Alltagserfahrung getestet, die zeigen, wie wiedergeborene Christen ihr Leben in einer säkularen Welt organisieren. Diese Regeln werden nicht einfach starr vorgegeben, sondern sie müssen aufgrund von säkularen Umwelten und inneren Emotionen stets neu ausgehandelt werden.

Auffällig oft ist von einer «alten» und einer «neuen» Identität die Rede, wobei diese Diskontinuität der religiösen Konversion inhärent ist. Bei den Narrativen der Diskontinuität sind Paradoxien erkennbar: Einerseits ist ein radikaler, biografischer Wendepunkt naturgemäss einmalig, zugleich wird er zum Dauerzustand: Der Wendepunkt wird in den Alltag implementiert. Die Gläubigen müssen stets neu entscheiden und sich selbstvergewissern – erst recht nach der Taufe. Denn auch dann bleibt der Teufel mit seinen Verlockungen und Verführungen präsent. Das Programm nach der Taufe ist fordernd und anstrengend, zumal die normativen Ansprüche an sich selbst mit der Taufe zunehmen. Spannungen verschwinden nicht, wie es die klassischen Konversionstheorien vertreten (vgl. James 1997; Loftland und Stark 1965), sondern werden erst erzeugt und gar promotet (vgl. Robbins 2010: 162 f.). Probleme werden weniger gelöst (vgl. Stromberg 1998), sondern eher bewusst gemacht und artikuliert. Der charismatische Evangelikalismus liefert also Techniken der Selbstdisziplinierung, um kontrolliert mit der modernen Gesellschaft und einer ungewissen Zukunft umzugehen – durchs ständige Arbeiten an sich selbst geht es gewissermassen eher um ein Werden und weniger um ein Sein. Insofern unterscheidet er sich nicht wesentlich von esoterischen oder auch spirituellen Techniken

<sup>3</sup> Meyer verwendet diese Formulierung aufgrund ihrer Feldforschung von charismatisch Evangelikalen in Ghana, deren Religion dort eine stark kulturelle Dimension hat. Beim ICF ist der Bruch, der oftmals als Prozess beschrieben wird, deutlich subjektbezogener (vgl. Müller 2015: 135 ff.).

der Selbstdisziplinierung, die auch in esoterischen Bewegungen und säkularen Kontexten sehr populär sind.

### Die globale Zukunft?

In der Schweiz ist der charismatische Evangelikalismus zumindest quantitativ eher ein Randphänomen. Global sieht die Situation anders aus: Die eingangs erwähnten UN-Bevölkerungsszenarien prognostizieren ein massives Bevölkerungswachstum in Subsahara-Afrika, womit diese Religionen erstarken werden. Der Religionsanthropologe David Martin bezeichnet den im Westen nur marginal wahrgenommenen charismatischen Evangelikalismus als *kulturelle Revolution* (2002: 1 ff.), das – im Sinne der Weber'schen Protestantismus-Theorie – zur Verbreitung eines «penny capitalism» (1990: 205 ff.; 2011: 79 ff.) führe und eine gesellschaftliche Modernisierung vorantreibe. Besonders in Lateinamerika steht unter anderem die Domestizierung des «Machismo» (vgl. Brusco 2010: 74–92) auf dem Programm. Die Gemeinschaften fördern Selbstdisziplin, Vertrauen, Häuslichkeit und eine hohe Arbeitsethik. In Nigeria wiederum ist der «Prosperity Gospel» (Marshall 2009: 79 ff.; Ukah 2008: 184) verbreitet, bei dem – ganz nach Calvin – Gott die Auserwählten mit materiellem Reichtum belohnt. Zugleich sind dort ebenfalls Tendenzen der Selbstdisziplinierung und der Subjektivierung sichtbar (Marshall 2009: 128 ff.). Die erkonservativen Werte, die von diesen oftmals global vernetzten Gemeinschaften zugleich vertreten werden, werden in Zukunft wohl auch politisch in Erscheinung treten – und sie werden die europäischen Vorstellungen einer universellen Säkularisierung weiter relativieren und irritieren.



**Francis Müller**

Francis Müller ist Dozent für Forschung und Theorie am Departement Design der Zürcher Hochschule der Künste. Der Religionssoziologe hat zudem Lehraufträge an der Universität St. Gallen (HSG), an der Universität Liechtenstein und am Tec de Monterrey in Mexico. Er ist Vorstandsmitglied und Chefredakteur des Magazins *swissfuture*. Er lebt in Zürich und Mexico City.

### Literatur

Berger, Peter L. (1992): *Der Zwang zur Häresie. Religionen in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg i. Br.: Herder.

Brusco, Elisabeth (2010): *Gender and Power*, in: Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers und Cornelis van der Laan: *Studying Global Pentecostalism*. Berkeley/Los Angeles/New York: University of California Press, 74–92.

Favre, Olivier und Jörg Stolz (2007): *Die Evangelikalen. Überzeugte Christen in einer zunehmend säkularen Welt*, in: Martin Baumann und Jörg Stolz: *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: Transcript, 128–144.

Hahn, Alois (1982): *Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess*, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34/1982, 407–434.

Herbrik, Regine (2012): «Du sollst dir (k)ein Bildnis machen» – Zur Verwendung von Video- und Bildmaterial und ihrer Bedeutung für die emotionalen Stile christlicher Gemeinden heute, in: Petra Lucht, Lisa-Marian Schmidt und René Tuma (Hg.): *Visuelles Wissen und Bilder des Sozialen: Aktuelle Entwicklungen in der visuellen Soziologie*. Wiesbaden: Springer VS, 141–156.

Honer, Anne (2011): *Kleine Leiblichkeiten. Erkundungen in Lebenswelten*. Wiesbaden: Springer VS.

James, William (1997): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt a. M.: Insel.

Jenkins, Philip (2002): *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*. Gießen: Brunnen.

Joas, Hans (2012): *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg i. Br.: Herder.

Lofland, John und Rodney Stark (1965): *Becoming a World Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*. Ohio USA: American Sociological Review Volume 30, 862–875.

Marshall, Ruth (2009): *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press.

Martin, David (1990): *Tongues of Fire: Explosion of Protestantism in Latin America*. Hoboken/New Jersey: John Wiley & Sons.

Martin, David (2002): *Pentecostalism: The World Their Parish*. Malden MA: Blackwell Publishing.

Martin, David (2011): *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Surrey, England: Ashgate Publishing Limited.

Meyer, Birgit (1998): «Make a complete break with the past»: memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse, *UNSW Journal of Religion in Africa* vol. 28, 316–349.

Meyer, Birgit (1999): *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*. Asmara (Eritrea): Africa World Press.

Müller, Francis: «Pentecostal Tsunami» in *Subsahara-Gesellschaften*, in: *Afrika, swissfuture* 03/2013, 23–26.

Müller, Francis (2015): *Selbsttransformation und charismatisch evangelikale Identität. Eine vergleichende ethnosemantische Lebenswelt-Analyse*. Wiesbaden: Springer VS.

Müller, Francis (2016): *Riskante Diskontinuität und kosmisches Wissen – sekundäre Sozialisation ICF-Smallgroups*, in: Bernt Schnettler und Thorsten Szydlík: *Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen. Kommunikative Konstruktionen unabweisbarer Gewissheiten und ihre gesellschaftlichen Wirkungen*. Wiesbaden: VS Springer.

Nassehi, Armin (1995): *Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne*, in: Wohlrab-Sahr, Monika: *Biographie und Religion*. Frankfurt a. M./New York: Campus, 103–126.

Robbins, Joel (2010): *Anthropology of Religion*, in: Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers und Cornelis van der Laan: *Studying Global Pentecostalism*. Berkeley/Los Angeles/New York: University of California Press, 156–178.

Schäfer, Heinrich (2008): *Homogenität – Transformation – Polarisierung. Religiosität in Lateinamerika*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Bertelsmann, 186–198.

Schnettler, Bernt (2004): *Zukunftsvisionen. Transzendenzerfahrung und Alltagswelt*. Konstanz: UVK.

Snow, David A. und Richard Machalek (1983): *The Convert as a Social Type*, in: Randal Collins (Hg.): *Sociological Theory*. San Francisco: 259–289.

Stolz, Jörg, Olivier Favre und Emmanuelle Buchard (2014): *Die Wettbewerbsstärke des evangelisch-freikirchlichen Milieus in der Schweiz*, in: Jörg Stolz, Olivier Favre, Caroline Gachet und Emmanuelle Buchard: *Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus*. Zürich: Pano Verlag, 25–60.

Stromberg, Peter (1998): *Konversion und das Zentrum der moralischen Verantwortlichkeit*, in: Hubert Knoblauch, Volkhard Krech und Monika Wohlrab-Sahr: *Religiöse Konversion – Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz: UVK, 47–63.

Ukah, Asonzeh (2008): *Roadside Pentecostalism: Religious Advertising in Nigeria and the Marketing of Charisma*, in: *Critical Interventions: Journal of African Art History and Visual Culture* 2, 125–141.

Ulmer, Bernd (1988): *Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 17, 19–33.

# DER PLATZ DER KIRCHEN IN DER GESELLSCHAFT VON MORGEN – ERGEBNISSE EINER POLITIKER/INNEN-BEFragung

**Wie die Religion in modernen Gesellschaften sich wandelt, verändert sich auch das Verhältnis zwischen Kirchen und Staat, was in der Schweiz ja kantonal geregelt wird. Der Autor hat in einer Studie Kantonsparlamentarierinnen und -parlamentarier gefragt, wie das Verhältnis zwischen Kirche und Staat gestaltet werden soll. Ein Miteinander von Staat und Kirche ist dabei weitgehend erwünscht. Dissens hingegen besteht in der Frage, ob die Kirche in politischen Fragen aktiv Position beziehen soll. Der Autor fragt in diesem Beitrag, was die Ergebnisse der Studie für die Zukunft der Kirchen in der Schweiz bedeuten.**

Keywords: Kirchen, Politik, Schweiz, Staat, Werte, Zukunft

Urs Winter-Pfändler

## 1. Einleitung

Welche Rolle oder welchen Platz sollen die Kirchen in der Schweizer Gesellschaft in Zukunft spielen? Soll die Kirche-Staat-Entflechtung weiter vorangetrieben oder am Status quo festgehalten werden? Dass diese Fragen aktuell sind, zeigen etwa die Abstimmungen über Kirchensteuern für juristische Personen im Kanton Zürich, über die Kürzung von Kantonsbeiträgen an die Kirchen im Kanton Schaffhausen oder Diskussionen über die Entschädigung von Pfarrpersonen im Kanton Bern. Das Verhältnis Kirche – Staat verändert sich und wird zusehends hinterfragt.

Die Schweizerische Bundesverfassung hält in Artikel 72 fest, dass die Ausgestaltung des Kirche-Staat-Verhältnisses in der Kompetenz der Kantone liegt. Deshalb wurden im Rahmen eines Forschungsprojektes alle Kantonsparlamentarierinnen und -parlamentarier der Schweiz befragt, wie sich das Verhältnis zwischen dem Staat und der römisch-katholischen sowie den evangelisch-reformierten Kirchen in Zukunft ausgestalten soll (Winter-Pfändler 2015). 949 der ca. 2700 angeschriebenen Kantonsparlamentarierinnen und -parlamentarier beteiligten sich an der Umfrage. 502 Personen (54 %) sind katholisch, 338 evangelisch-reformiert (36 %), 21 (2 %) gehören einer Freikirche an, 70 Befragte bezeichneten sich als konfessionslos (7 %) und 9 Personen gaben als Antwort «Anderes» an (1 %). 22 % der Teilnehmenden gehören der CVP, 19 % der SP, 18 % der FDP/Die Liberalen, 18 % der SVP, 8 % den Grünen sowie 4 % der BDP an. Drei von vier Befragten besitzen einen Abschluss auf Tertiärniveau.

## 2. Das zukünftige Kirche-Staat-Verhältnis in den Augen der Befragten – Ergebnisse

Die Politikerinnen und Politiker wurden anhand von Fragen aus den Bereichen Politik, Wissenschaft, Bildung, Recht, Gesundheit sowie öffentlicher Raum gebeten einzuschätzen, welche gesellschaftliche Rolle die Kirchen aus ihrer Sicht in Zukunft spielen sollen. Dabei konnten die Befragten zwischen zwei gegensätzlichen Positionen auswählen (siehe Abbildung 1). Während auf der linken Seite ein Miteinander zwischen Kirche und Staat in den einzelnen gesellschaftlichen Funktionsbereichen propagiert wurde, was in den meisten Kantonen dem gegenwärtigen Status quo entspricht, zielte die gegenteilige Auffassung auf der rechten Seite auf eine Trennung zwischen Kirche und Staat. Die Antworten wurden dabei aufgrund der jeweiligen Parteipräferenz bzw. Parteizugehörigkeit in vier Parteiströmungen eingeteilt: die bürgerliche Mitte (FDP, BDP und Grünliberale), Parteien mit einem christlichen Hintergrund (CVP, EVP und CSP), linke Parteien (SP und Grüne) sowie rechtskonservative Parteien (SVP, Lega und MCG).

Die Studienergebnisse machen deutlich, dass Politikerinnen und Politiker aller Parteien, insbesondere jene mit einem christlichen Hintergrund, in den meisten Themenbereichen ein Miteinander zwischen Kirche und Staat befürworten. Am höchsten fällt die Zustimmung dabei im Bereich des öffentlichen Gesundheitswesens aus. Praktisch alle Politikerinnen und Politiker sind sich einig, dass kirchliche Seelsorge in öffentlichen Gesundheitseinrichtungen notwendig ist. Tendenziell am kirchenkritischsten zeigen sich die linken Parteien.

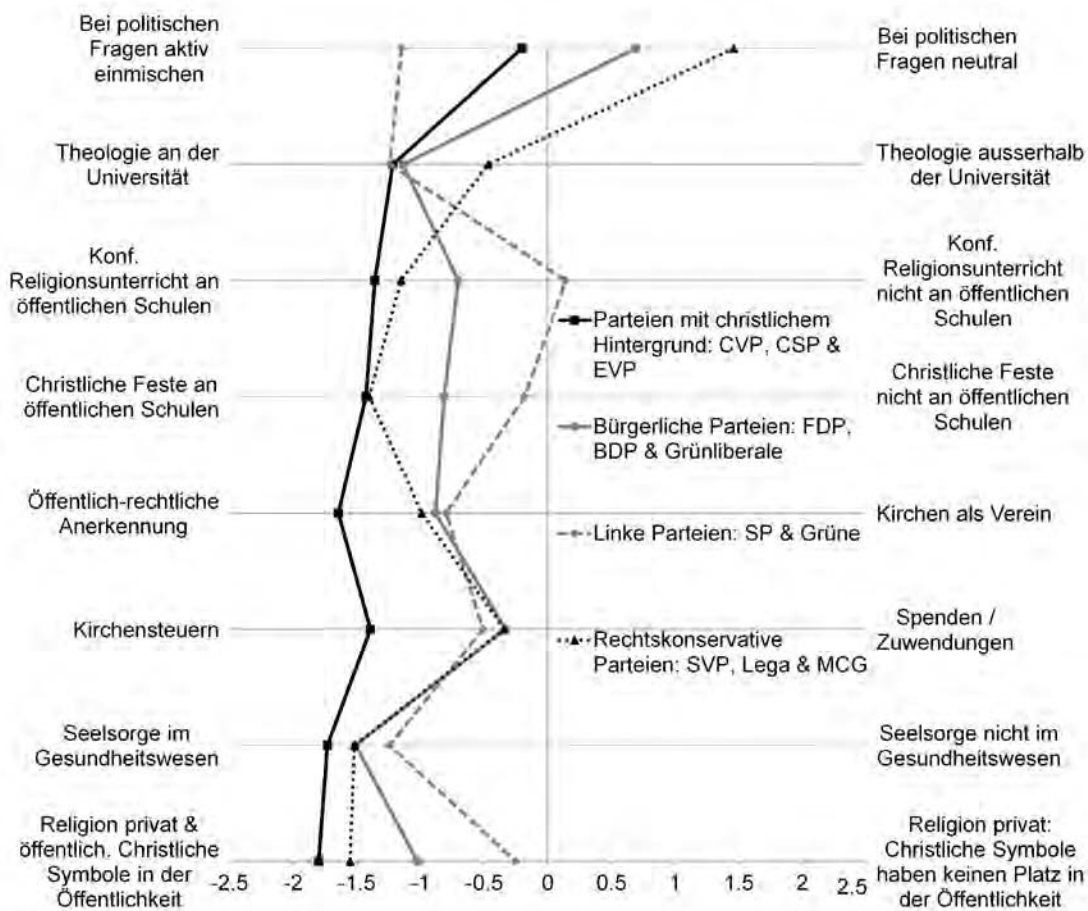


Abbildung 1: Das zukünftige Kirche-Staat-Verhältnis in den Augen der Politikerinnen bzw. Politiker

Einen konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen lehnen sie sogar knapp ab. Im deutlichen Kontrast dazu steht demgegenüber ihre deutliche Befürwortung einer aktiven politischen Einmischung der Kirchen in die Politik, während die bürgerlichen und rechtskonservativen Parteien der Meinung sind, die Kirchen hätten sich bei politischen Fragen neutral zu verhalten. Dieses Ergebnis wird durch eine andere Studie zum politischen Engagement der evangelisch-reformierten Kirche bestätigt: Während EVP, SP und Grüne eher dafür votieren, dass sich die evangelisch-reformierte Kirche zu politischen Fragen äussert, sind Anhänger der EDU und der SVP gegenteiliger Meinung (Stolz & Ballif 2010: 82).

Die Teilnehmenden hatten die Möglichkeit, ihre Einschätzungen zu kommentieren. Diese Kommentare unterstreichen die quantitativen Ergebnisse, thematisieren jedoch zusätzlich Einzelaspekte sowie Erwartungen und Wünsche der Befragten. Im Bereich Politik sprechen sich insbesondere SVP-Politiker dezidiert gegen eine politische Einmischung der Kirchen aus. Eine Aussage wie «Die Kirche sollte für alle Menschen da sein. Indem sich die Kirche immer

öfters politisch äussert, grenzt sie Andersdenkende aus. Dies verärgert und führt dazu, dass sich immer mehr Leute von der Kirche nicht mehr akzeptiert fühlen bzw. keine Bindung mehr zur Kirche haben» (SVP-Politikerin, Altersgruppe 18–29-Jährige), illustriert diese Haltung.

Bei den Wünschen bzw. Erwartungen wird eine Fülle von Themen aufgegriffen. So sprechen mehrere Befragte die Zukunft der öffentlich-rechtlichen Anerkennung an und befürworten eine Kirche-Staat-Trennung, zum Beispiel «Die Trennung Kirche-Staat sollte endlich umgesetzt werden» (Grüne-Partei-Politiker, Altersgruppe 40–49-Jährige) oder «Ich bin für eine konsequente Trennung von Kirche und Staat und ebenso für eine konsequente Religionsfreiheit» (Grüne-Partei-Politiker, Altersgruppe 50–59-Jährige). Andere wünschen sich hingegen eine Öffnung des öffentlich-rechtlichen Status für andere Religionsgemeinschaften, was diesen auch ermöglichen würde, Kirchensteuern zu erheben: «Öffentlich-rechtliche Anerkennung öffnen für weitere Religionsgemeinschaften» (SP-Politikerin, Altersgruppe 50–59-Jährige). Einige Kommentatoren erwarten schliesslich von den Kirchen, dass diese zeitgemässer



und demokratischer werden und eine engere Zusammenarbeit unter den Religionsgemeinschaften stattfindet.

Neben der Parteienpräferenz bzw. Parteizugehörigkeit wurden weitere Einflussfaktoren auf die Wahrnehmung des Kirche-Staat-Verhältnisses untersucht. Dabei zeigt sich: Je mehr Mitglieder die Kirchen verlieren und je weniger die Menschen mit den Kirchen in Kontakt stehen, desto schwieriger wird es für die Kirchen, Unterstützer für das gegenwärtige Kirche-Staat-Modell zu finden.

### 3. Fazit

Die Ergebnisse der vorliegenden Studie zeigen, dass das gegenwärtige Kirche-Staat-Modell von einem grossen Teil der Befragten nach wie vor unterstützt wird. Ob dies auch in Zukunft der Fall sein wird, erscheint hingegen nicht garantiert. Die Statistiken sind eindeutig. Die religiöse Landschaft in der Schweiz verändert sich: Während die Zahl der Mitglieder der etablierten Kirchen schwindet, nimmt die Zahl der Konfessionslosen laufend zu. Bedingt durch die Migrationsströme ist die Schweiz heute religionspluraler als noch vor wenigen Jahrzehnten (Husistein 2013: 8). Dies wird auch Auswirkungen auf das Kirche-Staat-Verhältnis haben. So werden beispielsweise die staatlichen Zuwendungen an die Kirchen historisch mit den Enteignungen von Kirchengütern unter Napoleon und der Verpflichtung des Staates, die verarmten Kirchen zu unterstützen, gerechtfertigt (Giesen 2009: 87; Gilg 2008: 2). Dieses Argument verliert jedoch zusehends an Überzeugungskraft (Polke-Majewski 2013: 5 ff.). Als Alternative wird immer häufiger ein Staatsmodell diskutiert, das eine neutrale Haltung gegenüber den religiösen Gemeinschaften einnimmt, ohne einzelne zu bevorzugen (Kosch 2013: 8).

In ihrer soziologischen Gestalt ist Kirche einem kontinuierlichen Wandlungsprozess unterworfen. Kirche war von Anfang an nichts Statisches (Garhammer 1998: 49), sondern stand und steht im Dialog mit der sie umgebenden Gesellschaft (Zinkl 2011: 436). Dies fordert sie zu Anpassungshandlungen heraus (Lichtsteiner et al. 2013: 42), damit sie ihre Vision und Mission auch unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen weiter verfolgen kann. Dadurch werden Kirchen zu «lernenden Organisationen» (Schneider et al. 2007: 209), die eingeladen sind, sich aktiv Veränderungen zu stellen.



#### Urs Winter-Pfändler

Urs Winter-Pfändler, geb. 1972, Dr. theol., Dr. phil., Theologe und Psychologe, ist wissenschaftlicher Projektleiter am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) in St. Gallen. Er forscht zu pastoralpsychologischen Fragen wie Seelsorge im Gesundheitswesen und Non-Profit-Management im kirchlichen Bereich.

#### Literatur

Garhammer, Erich (1998): *Zwischen Identität und Relevanz. Kirche und Managementtheorien* (49–55), in Martin Thomé (Hg.): *Theorie Kirchenmanagement. Potentiale des Wandels. Analysen – Positionen – Ideen*. Bonn: Lemmens Verlags- und Mediengesellschaft.

Giesen, Rut von (2009): *Ökonomie der Kirche? Zum Verhältnis von theologischer und betriebswirtschaftlicher Rationalität in praktisch-theologischer Perspektive*. Stuttgart: Kohlhammer.

Gilg, Peter (2008): *Kirche und Staat*, in: *Historisches Lexikon der Schweiz*. URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11457.php> (9. September 2015).

Husistein, Roger (2013): *Katholische Kirche in der Schweiz. Kirchenstatistik 2013. Zahlen, Fakten, Entwicklungen*. St. Gallen: Edition SPI.

Kosch, Daniel (2013): *Die öffentliche Finanzierung der katholischen Kirche in der Schweiz. Zahlen, Zusammenhänge und Zukunftsperspektiven*. Zürich: Schulthess.

Lichtsteiner, Hans, Markus Gmür, Charles Giroud und Reinbert Schauer (2013): *Das Freiburger Management-Modell für Nonprofit-Organisationen* (7., neu bearb. Aufl. ed.). Bern: Haupt Verlag.

Polke-Majewski, Karsten (4. Dezember 2013): *Kirche und Staat. Trennt euch!*, in: *Zeit-Online*, <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2013-11/kirche-katholisch-evangelisch-staat-trennung> (9. September 2015).

Schneider, Jürg, Christoph Minnig und Markus Freiburghaus (2007): *Strategische Führung von Nonprofit-Organisationen*. Bern: Haupt Verlag.  
Stolz, Jörg und Edmée Ballif (2010): *Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends – kirchliche Reaktionen*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich.

Winter-Pfändler, Urs (2015): *Kirchenreputation. Forschungsergebnisse zum Ansehen der Kirchen in der Schweiz und Impulse zum Reputationsmanagement*. St. Gallen: Edition SPI.

Zinkl, Gabriele (2011): *Zwischen Heilssakrament und Management. Die Ämterstruktur der katholischen Kirche aus der Perspektive des Kirchenrechts und der Organisationslehre*. Dissertation, Universität Regensburg. <http://epub.uni-regensburg.de/20713/1/Dissertation-ZINKL.pdf> (9. September 2015).

# ZUM TOD VON WALTER WITTMANN (1935–2016)

Der verstorbene Schweizer Ökonom Walter Wittmann ist der Vereinigung für Zukunftsforschung **swissfuture** in der Gründungszeit Anfang der 70er Jahre beigetreten. In dieser Zeit, in der beispielsweise Prof. Kneschaurek die 10-Millionen-Schweiz prognostizierte, fanden in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft heftige Auseinandersetzungen über die «Schweiz der Zukunft» statt. Walter Wittmann hat in der damaligen Nationalzeitung aus Basel die Kneschaurek-Perspektive kritisiert und ist in der Folge von Bruno Fritsch, einem der Gründerväter von **swissfuture**, eingeladen worden, in den Vorstand unserer Vereinigung Einsitz zu nehmen. Im Jahre 1979 wurde er zum Präsidenten von **swissfuture** gewählt. Er amtierte in dieser Funktion bis 1987 und blieb unserer Gesellschaft als Ehrenmitglied lebenslang verbunden. Sein Engagement für **swissfuture** hat ihn bis zu seinem Tod zu einem bedeutenden Zeitzeugen der Zukunftsforschung in der Schweiz gemacht. *(siehe auch Magazin für Zukunftsmonitoring 02/10: Zeitzeuge Walter Wittmann – Alles wiederholt sich)*

Walter Wittmann ist am 20. Dezember 1935 in Disentis geboren. Er hat das Gymnasium am Kloster Disentis absolviert und anschliessend von 1956 bis 1963 Wirtschaftswissenschaften an den Universitäten Freiburg, Münster und Löwen studiert. 1960 wurde er in Freiburg promoviert und 1963 habilitiert. Anschliessend war er als Privatdozent, ab 1965 als Forschungsprofessor und ab 1967 als ordentlicher Professor für Finanzwissenschaft und schweizerische Wirtschaftspolitik an der Universität Freiburg tätig. 1998 wurde er emeritiert. Sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl wurde Reiner Eichenberger. *(aus Wikipedia)*

Professor Wittmann hinterlässt in Lehre und Forschung der schweizerischen Wirtschafts- und Finanzwissenschaft bleibende Spuren. Von Formeln, wie sie viele seiner Kolleginnen und Kollegen extensiv verwendeten, hielt er nicht allzu viel. Er liebte vielmehr die klaren und offensichtlichen Fakten sowie die stringenten Analysen und logischen Herleitungen. Was er als richtig erkannte, war für ihn unausweichliche Tatsache, der man sich nicht entziehen kann. Darüber galt es zu schreiben und zu überzeugen. Er hinterlässt unzählige Publikationen. 1985 hat er ein Buch über die Schweiz im Jahr 2000 geschrieben, in der er die Forschungsergebnisse des Wirtschaftswissenschaftlers mit jenen des Zukunftsforschers verknüpfte: Er beschreibt darin u. a. das Ende des Sonderfalls, spricht die Wachstumsschwäche an, beklagt die fehlende Restrukturierungsfähigkeit und prangert die eingeschränkte Reformfähigkeit an.

Nach der Emeritierung verstummte Walter Wittmann nicht. Er publizierte weiter und schrieb auch Kolumnen in der Tagespresse. Als klassischer Liberaler hatte er etwas zu sagen: Erkannte Fehlentwicklungen und Gefahren für das künftige Wohl der Schweiz prangerte er ohne polemische oder populistische Effekthascherei unbarmherzig an. Vielen wird die mahnende Stimme aus Maienfeld in lebendiger Erinnerung bleiben. Der angesehene Wirtschaftswissenschaftler ist am 12. Februar dieses Jahres nach kurzer Leidenszeit achtzigjährig gestorben. Fünf Tage später folgte ihm seine Ehefrau auf dem ewigen Weg.

Cla Semadeni, Co-Präsident **swissfuture**

# ABSTRACTS

*Harald Matern*

## **THE RELIGION OF THE FUTURE?**

The question of the future of religion is closely linked to the question of the future of Western modernity. In his contribution the author reflects on the philosophical dimension of a future of religion that is not, by compulsorily being related to schemes of interpretation is compelled to lead to conflicts of values. But instead one that can also learn from its own history in a reflexive way. In this regard he pleads for a theological intervention.

Keywords: apocalypse, history, modernity, religion, secularisation, western, future

*Page 4*

*Anaïd Lindemann and Jörg Stolz*

## **THE RETURN TO AND RETREAT FROM RELIGION IN SWITZERLAND: DIVERSITY AND COMMUNAL TENDENCIES**

In Switzerland, as with a number of occidental European countries, many people are distancing themselves from religious institutions while at the same time conservative movements appear to be gathering strength. These movements seemingly contradictory prove not only to be but complementary but also common to the majority of religious communities in Switzerland.

Keywords: future, individualisation, pluralisation of religious offers, secularisation, spirituality, Switzerland

*Page 8*

*Regine Herbrich and Heike Kanter*

## **SUSTAINABILITY – A POWERFUL, NORMATIVE SOCIAL FICTION**

The omnipresent term «sustainability» is a powerful and normative construct which is constantly transferred to new fields, but is seldom reflected upon. The latter is carried out by the two authors in their article. Akin to religion, sustainability also refers to the imaginary and the future. They resemble an already clarified version of religion which already contains normative rules for every aspect of life and all those who do not adhere to them are marginalised.

Keywords: this life religion, imaginary, sustainability, normative, future

*Page 12*

*Yahya Hassan Bajwa*

## **MUSLIMS IN SWITZERLAND – IN 2065**

Switzerland is not an island of happy souls. It is connected to the world – also through migration. In his article Author Yahya Hassan Bajwa discusses historical aspects of Islamic migration in Switzerland – and sketches two future blueprints: one scenario of fear and one of successful integration. He would like to counteract the fear of Islam and pleads for a «togetherness».

Keywords: fear, integration, Islam, Mahmood-Mosque (Zürich), migration, Switzerland, future

*Page 14*

*Andreas Tunger-Zanetti*

### **RECOGNITION – NOT A ONE-WAY STREET**

The recognition of religious communities in Switzerland is handled by the Cantons, which, in fact, do not recognise “religions”, but rather religious organisations. Regarding this, the author differentiates between legal recognition and societal recognition, whereby the former is not the prerequisite for the latter but is rather its rounding off. In the context of Islamic organisations he investigates how a religious community develops such societal recognition, how the stony path to legal recognition can be evened out.

Keywords: religious communities, legal recognition of non-Christian communities, Islamic organisations

*Page 17*

*Simon Erlanger*

### **THE FUTURE OF THE JEWS IN SWITZERLAND**

Jews have enjoyed citizenship in Switzerland since 1866. For a few years now, however, the Jewish population in Switzerland has decreased significantly – on the one hand, through assimilation and on the other via emigration. The causes, among others, have been an increase in anti-Semitic tendencies, which constitutes a serious threat to the future of Judaism – even in Switzerland.

Keywords: Swiss Federation of Jewish Communities (SIG), Jewish communities, assimilation, emigration, anti-Semitism

*Page 21*

*Samuel M. Behloul*

### **MIGRATION, RELIGION AND THE FUTURE OF UNIVERSALITY**

Regarding Islam and Catholicism in Switzerland the author demonstrates that migration leads not only to religious pluralisation at an interreligious level but also to plurality and diversity in religion internally. The latter reveals the universal character of both religions and simultaneously presents a challenge for the specific culturally and ethnically formed Islamism and Catholicism of diverse migrant communities. Religious pluralisation in Europe is increasingly difficult but also society in its entirety whereby the universality of the Western liberal value system is pushed more and more towards its limits.

Keywords: Islam, migration, Catholicism, culture, religion, universality

*Page 25*

*Hans Joas*

### **THE FUTURE OF CHRISTIANITY**

Social scientists have long assumed that religion would disappear in the future and secularisation would be globally universalised. However, the history of religion has rarely run a linear course and has been particularly rich in upheaval and decline. Religion sociologist Hans Joas sketches three trends that may be particularly relevant to Christianity in the future: the dissolution of milieus, implicit religion and the globalisation of Christianity.

Keywords: Christianity, globalisation, milieu, secularisation, future

*Page 29*



*Miryam Eser Davolio*

### **TRACKING JIHADIST RADICALISATION AT OUR LATITUDE**

Jihadist radicalisation represents a serious danger even in Switzerland. In her article the author deals with factors that could have an essential influence on future radicalisation. She considers it to be of particular importance to mediate the value pluralism of a liberal society in a differentiated way to counteract IS propaganda which condemns it as decadent, promiscuous and degenerate.

Keywords: Jihadist radicalisation, Islamist terrorism, value pluralism, value questions

Page 34

*Andreas M. Walker*

### **VALUE CHANGES AND THE FUTURE OF THE NATIONAL CHURCHES**

Megatrends such as individualisation, pluralisation and secularisation change the religious landscape of a society fundamentally – and they are, at the same time, an expression of change. Based on the swissfuture-study *Value Change in Switzerland 2030* Andreas M. Walker, co-president of swissfuture, questions what the effects the four scenarios *Ego, Clash, Balance* and *Bio Control* could have on religion in the future.

Keywords: churches, megatrends, religion, value changes, future

Page 37

*Francis Müller*

### **EVANGELICAL IDENTITY – TO BECOME, NOT TO BE**

No religion has spread as quickly around the world as Charismatic Evangelism. Taking the example of the International Christian Fellowship (ICF) founded in Zürich the text demonstrates how Evangelical identity is constructed and how they discipline themselves and why they favour subjectivization and individualisation processes. The author further questions what this can mean for future values in a global context.

Keywords: Evangelism, ICF (International Christian Fellowship), Identity, conversion, values

Page 41

*Urs Winter-Pfändler*

### **THE POSITION OF THE CHURCH IN TOMORROW'S SOCIETY – RESULTS OF A POLITICIAN'S SURVEY**

Just as religion changes in modern societies, the relationship between the church and the state changes and in Switzerland this is controlled by Cantonal authority. In a survey carried out on Cantonal parliamentarians the author asked how the relationship between Church and State should be formed. There was a broad desire for an interconnection between Church and State. Dissent, however, arose when asked whether the Church should have an active position regarding political questions. In his article the author asks what the significance of the survey results have for the future of the Church in Switzerland.

Keywords: the Church, politics, Switzerland, state, values, future

Page 44

# VERANSTALTUNGEN

GDI Veranstaltung

**«Die Zukunft der Weltreligionen»**

13. Juni 2016

Gottlieb Duttweiler Institut, 8803 Rüschlikon

[https://www.gdi.ch/de/Think-Tank/Veranstaltungen/Die-Zukunft-der-Weltreligionen/230557\\_230565\\_2016061320160613/1](https://www.gdi.ch/de/Think-Tank/Veranstaltungen/Die-Zukunft-der-Weltreligionen/230557_230565_2016061320160613/1)

swissfuture-Mitgliederversammlung 2016

**«Smart Office – Smart Business – Smart World»**

14. Juni 2016, 16 Uhr

Microsoft Schweiz

Richtistrasse 3, 8304 Wallisellen

Lives International Conference

**«Relationships in later Life: Challenges and Opportunities»**

28. und 29. Juni 2016

Universität Bern

[https://www.lives-nccr.ch/sites/default/files/pdf/actualite/bern\\_2016\\_programme\\_v4.pdf](https://www.lives-nccr.ch/sites/default/files/pdf/actualite/bern_2016_programme_v4.pdf)

**«The Futures We Want: Global Sociology and the Struggles for a Better World»**

10. bis 14. Juli 2016, Wien

3. ISA Forum of Sociology

<http://www.isa-sociology.org/forum-2016/>

<http://futureswewant.net>

WorldFuture 2016

**«A Brighter World Is Possible»**

22. bis 24. Juli 2016

Washington Hilton, 1919 Connecticut Avenue, Washington D. C.

<http://www.worldfuture2016.org>

LaFutura 2016

**«Touch the Future»**

16. bis 18. November 2016

Singapur

[www.lafutura.org](http://www.lafutura.org)

Workshopreihe Lebensqualität

**«Lebensqualität definieren, messen und fördern»**

20. Mai 2016, Zürich: Lebensqualität DEFINIEREN

12. September 2016, Genf: Lebensqualität MESSEN

13. Dezember 2016, Bern: Lebensqualität FÖRDERN

Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW)

und Universitärer Forschungsschwerpunkt (UFSP) Dynamik

Gesunden Alterns (Universität Zürich)

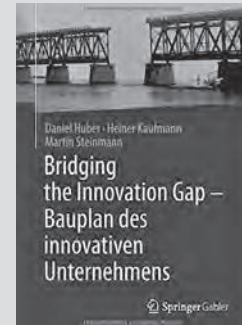
<http://www.sagw.ch/de/sagw/veranstaltungen/vst-2016-sagw/vst16-wiw/>

Workshopreihe-Lebensqualit-t.html

# PUBLIKATION

## **Bridging the Innovation Gap – Bauplan des innovativen Unternehmens**

Innovation wird zunehmend zum wichtigsten Erfolgsfaktor von Unternehmen. Die etablierten Innovationssysteme funktionieren allerdings vielerorts nicht. Zahlreiche Innovationsvorhaben scheitern aus nicht erklärbaren Gründen. Basierend auf ihrer langjährigen industriellen Praxis identifizieren die Autoren Lücken und Irrtümer im bisherigen Verständnis des Innovationsvorgangs und stellen erstmals ein funktionierendes und durchgängiges Innovationssystem vor. Dieses wegweisende «Berner Innovationsmodell» überbrückt den «Innovation Gap» und hat das Potenzial, Unternehmen zu nachhaltigem Erfolg zu führen.



### **Inhalt:**

- Frühwarnsystem, Exploration und Transfer: die entscheidenden ersten drei Phasen eines lückenlosen Innovationsprozesses
- Veredelung in der Explorationsarena: durch Exploration den ökonomischen Wert einer Innovation markant steigern
- Wirksames Führen von Innovatoren: die wesentlichen Unterschiede zwischen den operativen und innovativen Führungsprinzipien
- Der Bauplan zum innovativen Unternehmen: die gezielte Adaption von Strategie, Organisation und Prozessen, um ein Unternehmen innovativer zu gestalten

Bridging the Innovation Gap – Bauplan des innovativen Unternehmens

Springer, 2015

ISBN 978-3-662-43925-8

<http://www.springer.com/de/book/9783662439241>

<http://www.innovation-gap.com>



**Prof. Daniel Huber**

Prof. Daniel Huber ist Leiter des Managementzentrums der Berner Fachhochschule sowie Leiter des Studiengangs Innovation Management. Er verfügt über mehr als zwanzig Jahre Praxiserfahrung im Management von Innovationen auf Executive-Stufe. Er ist Vorstandsmitglied von swissfuture.



**Heiner Kaufmann**

Heiner Kaufmann ist Dozent für Business Creation am Managementzentrum der Berner Fachhochschule und Partner der Innovationsfirma Creaholic AG. Er verfügt über fundiertes Wissen und eine langjährige Erfahrung in der Exploration von Innovationen.



**Martin Steinmann**

Martin Steinmann ist Geschäftsführer und Inhaber des Beratungsunternehmens Firmament AG. Er verfügt über eine grosse praktische Erfahrung im Herausarbeiten von Geschäftsoportunitäten und im strategischen Coaching von Start-up-Unternehmen.



---

## ZITIERWEISE

---

### Zitate im Text

Für eine Literaturangabe ist in Klammern der Nachname des Autors, das Publikationsjahr sowie (im Fall von direkten Zitaten in Anführungszeichen) die Seitenzahl anzugeben. Wird der Name des Autors bereits im Text genannt, wird nur das Publikationsjahr (und die Seitenzahl) in Klammern angegeben. Beispiele:  
... Goffman (1974: 274-275)...

### Literaturverzeichnis

Im Literaturverzeichnis werden alle zitierten Werke aufgeführt. Es ist alphabetisch nach den Nachnamen der AutorInnen zu ordnen, deren voller Namen angegeben werden sollte. Zwei oder mehr Werke desselben Autors/ derselben Autorin sollten chronologisch nach Publikationsjahr geordnet werden. Beispiele:

#### Monographie – ein Autor bzw. eine Autorin

Goffman, Erving (1974): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrung*. Frankfurt: Suhrkamp.

#### Monographie – zwei oder mehr Autoren oder/und Autorinnen

Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (1966): *The social construction of reality: A treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor.

#### Sammelband

Maso, Ilja (2001): *Phenomenology and Ethnography* (136-174), in: Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland und Lyn Lofland: *Handbook of Ethnography*. London: Sage.

#### Zeitschriftenartikel – ein Autor bzw. Autorin

Albert, Ernest (2011): *Über Backlash, Neukonstellationen und einige Schweizer Wertentwicklungen*, in: *swissfuture* 01/11: 4-7.

#### Zeitschriftenartikel – zwei oder mehr AutorInnen

Jensen, Carl J. und Bernhard H. Lewin: *The World of 2020: Demographic Shifts, Cultural Change and Social Challenge*, in: *swissfuture* 01/09: 36-37.

#### Zeitungsartikel

Wehrli, Christoph (22. Juli 2011): *Vielfalt und Gleichheit im Einwanderungsland* (S. 11). Zürich: Neue Zürcher Zeitung.

#### Artikel in elektronischer Form – Zeitschrift

Schnettler, Bernd (2002): *Review Essay – Social Constructivism, Hermeneutics, and the Sociology of Knowledge*, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 3(4), <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/785> (27. Juli 2011).

#### Artikel in elektronischer Form – Zeitung

Dätwyler, Tommy (27. März 2008): *Neues Leben auf alten Inkapfaden*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, [http://www.nzz.ch/magazin/reisen/netes\\_leben\\_auf\\_alten\\_inkapfaden\\_1.695490.html](http://www.nzz.ch/magazin/reisen/netes_leben_auf_alten_inkapfaden_1.695490.html) (27. Juli 2011).

#### Auf einer Website veröffentlichte Informationen

Bundesamt für Statistik (2010): *Szenarien zur Bevölkerungsentwicklung in der Schweiz 2010 2060*. Neuenburg: BFS. <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/news/publikationen.html?publicationID=3989> (27. Juli 2011).



# swissfuture

Schweizerische Vereinigung für Zukunftsforschung  
Société Suisse pour des études prospectives  
Swiss Society for Futures Studies



Mitglied der Schweizerischen Akademie  
der Geistes- und Sozialwissenschaften  
[www.sagw.ch](http://www.sagw.ch)

