

Zur Funktion der Gemeinschaft in Religionen

Eine religionswissenschaftliche Außensicht

Christoph Bochinger

Das Thema »Kirche und Umma. Glaube und Gemeinschaft in Christentum und Islam« reflektiert die Tatsache, dass Religionen maßgeblich von einer sozialen Komponente bestimmt sind. Das gilt m. E. nicht nur für Islam und Christentum, sondern für jede Religion. Ohne Gemeinschaft¹ kommt eine Religion gar nicht erst zustande. Ohne Gemeinschaft gibt es keine religiöse Tradierung, kein Ritual und keine Theologie. Aber Religion erschöpft sich andererseits nicht in der sozialen Dimension. Im folgenden Beitrag wird zunächst die wechselseitige Beziehung zwischen religiöser Gemeinschaft, religiösen Individuen und religiösem Symbolbestand sowie deren Einbettung in den gesellschaftlichen Kontext beschrieben. Im zweiten Abschnitt werden die besonderen Rahmenbedingungen von religiösen Gemeinschaften in modernen Gesellschaften skizziert. Im letzten Abschnitt werden thesenhaft einige Konsequenzen dieser Situation für die religiösen Gemeinschaften formuliert.

1 Der Begriff der Gemeinschaft selbst ist schon in der Soziologie äußerst weitläufig, entsprechend auch der Begriff »Religionsgemeinschaft« bzw. »religiöse Gemeinschaft«. Vgl. als Überblick *Martin Baumann*, Religionsgemeinschaften im Wandel – Strukturen, Identitäten, interreligiöse Beziehungen, in: *Christoph Bochinger* (Hg.), Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, Zürich 2012, 21–75, bes. 23–27.

1. Religiöse Gemeinschaft zwischen Individuum, Symbolsystem und gesellschaftlichem Kontext

1.1 Unterschiedliche Zugänge zu »Religion«

Die Frage, ob Religion etwas Soziales ist, wurde in der Religionswissenschaft seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert sehr unterschiedlich beantwortet. Der oft als Gründer des Fachs bezeichnete Friedrich Max Müller (1823–1900) sah Religion in der Tradition der Romantik vor allem als eine Sache des Individuums. So beschreibt Müller Religion als »Sehnsucht nach dem Unendlichen« und mit ähnlichen Ausdrucksweisen.² Deutlich spürbar ist dabei das Erbe des protestantischen Theologen Friedrich Schleiermacher, insbesondere seiner Schrift »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern« von 1799.³ Schleiermacher bezeichnete Religion als eine eigenständige »Provinz im Gemüt« des individuellen Menschen. Jeder Mensch ist nach dieser Sicht religiös, unabhängig davon, ob er sich der einen oder anderen Religion anschließt. Auch im 20. Jahrhundert setzte sich diese individualistische Sicht auf die Religion fort, v. a. in der so genannten Religionsphänomenologie, deren Hauptvertreter die protestantischen Theologen Gerardus van der Leeuw (1890–1950) in den Niederlanden sowie Rudolf Otto (1869–1937) und Friedrich Heiler (1892–1967) in Deutschland waren.⁴ Ihr Anliegen war es, die »Religion in den Religionen« aufzuspüren, auch bei ihnen – nicht zuletzt von Schleiermacher geprägt – in einer stark am Individuum und seinen religiösen Erfahrungen orientierten Betrachtungsweise. Heiler wie Otto waren zugleich aktiv an interreligiösen Initiativen beteiligt. Gleiches gilt auch für die bekannteste Schülerin Friedrich Heilers, Annemarie Schimmel (1922–2003), die sich insbesondere dem Dialog zwischen Islam und Christentum widmete. Die primäre Ausrichtung am Individuum erlaubte es ihnen offenbar, die Grenzen zwischen Religionsgemeinschaften und zwischen den von diesen sanktionierten Bekenntnissen zu überbrücken bzw. zurückzustellen.

2 Vgl. als Überblick *Hans-Joachim Klimkeit*, Friedrich Max Müller (1823–1900), in: *Axel Michaels* (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis zu Mircea Eliade*, München 1997, 19–40.

3 Zu Schleiermachers prägender Funktion für die Religionswissenschaft vgl. *Burkhard Gladigow*, Friedrich Schleiermacher (1768–1834), in: *Michaels*, *Klassiker* (s. Anm. 2), 17–27.

4 Vgl. die jeweiligen Kapitel in: ebd.

Die Sicht der Religionsphänomenologie ist zwar in der heutigen Religionswissenschaft aus verschiedenen Gründen weitgehend verabschiedet;⁵ trotzdem wird sie von manchen Fachvertretern weitergeführt. So hat besonders in der britischen Religionswissenschaft die Tradition Ninian Smart's (1927–2001) starke Spuren hinterlassen,⁶ der eine modifizierte Form der Religionsphänomenologie vertrat.⁷ Im deutschen Sprachraum wirkt die Religionsphänomenologie mit ihrem individualistischen Ansatz vor allem in der heutigen Religionspädagogik nach, sei sie evangelisch oder katholisch. Grund für diese Anknüpfung ist offenbar das Bestreben, die Kinder auch in einer säkularisierten Lebenswelt bei einer »religiösen Grunderfahrung« abzuholen, wie das in vielen modernen Unterrichtsentwürfen und Schulbüchern, gerade auch solchen mit interreligiösem Ansatz, der Fall ist. Der Preis dafür ist allerdings eine Vernachlässigung der sozialen Dimension der Religionen, der Einbindung individueller Religiosität in Gemeinschaften, die in aller Regel mit der Frage der Zugehörigkeit verbunden ist. Darüber hinaus ist aus der Sicht einer empirischen Religionswissenschaft bzw. Religionssoziologie stark zu bezweifeln, ob es eine solche »religiöse Grunderfahrung« tatsächlich bei allen Menschen gibt.⁸

Ein zweiter Ansatz, der ebenfalls bis in die Gründungszeit der Religionswissenschaft zurückreicht, geht von der Funktion der Religion in der *Gesellschaft* aus. Berühmt dafür ist etwa der Ansatz des französischen Gelehrten Émile Durkheim (1858–1917), der der Religion eine ordnende und selbstreflexive Funktion für die Gesellschaft zuschrieb.⁹ So

5 Vgl. kritisch z. B. *Burkhard Gladigow*, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: *Hubert Cancik/ders./Matthias Laub-scher* (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1988, 26–38, bes. 29–30.

6 Vgl. *Udo Tworuschka*, *Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker*, Köln u. a. 2011, 335–351.

7 Vgl. z. B. *James Cox*, *An Introduction to the Phenomenology of Religion*, London u. a. 2010.

8 Selbst der Religionsmonitor 2008 der Bertelsmann Stiftung, der wegen seines zu einseitig auf religiöse Bevölkerungsgruppen konzentrierten Samples kritisiert wurde, konstatiert z. B. in Deutschland ca. ein Drittel an Religionslosen. Vgl. dazu *Monika Wohlrab-Sahr*, *Das stabile Drittel: Religionslosigkeit in Deutschland*, in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 151–168.

9 Vgl. als Überblick *Hans G. Kippenberg*, *Émile Durkheim (1858–1917)*, in: *Michaels*, *Klassiker* (s. Anm. 2), 103–119.

gesehen geht es bei Religion nicht um das individuelle Erleben des Menschen, sondern um seine Identifikation mit Religion als Ordnungsmacht im gesellschaftlichen Leben. Dieser Ansatz, der auch von den Gründern der türkischen Republik stark rezipiert wurde, ist bis in die Gegenwart sehr relevant und lässt sich u. a. gut auf die Auseinandersetzung zwischen divergenten Gruppen in modernen Gesellschaften übertragen. So identifizieren die europäischen Mainstream-Gesellschaften seit etwa dem Jahr 2000 zunehmend die Zuwanderer aus muslimisch geprägten Ländern mit dem Islam.¹⁰ Beispielsweise werden katholische Albanerinnen und Albaner, wie mehrere Schweizer Forschungsprojekte im Rahmen des erwähnten Nationalen Forschungsprogramms 58 beobachteten, u. a. von Jugendlichen auf dem Schulhof als »Muslime« identifiziert, nur weil sie Albaner sind.¹¹ Ebenso lässt sich z. B. beobachten, dass in rechtspopulistischen Medien wie etwa der Wochenzeitung »Junge Freiheit« zunehmend eine Identifikation mit dem Christentum bzw. dem »christlichen Abendland« erfolgt. Dahinter steckt offenbar das Bemühen, sich vom Islam als der »fremden« Religion abzugrenzen.¹² Die Beispiele zeigen, dass Religion bis heute als ein Ordnungs- bzw. Abgrenzungsinstrument in der Gesellschaft herangezogen werden kann, was in der Regel wenig mit der individuellen Religiosität der Beteiligten zu tun hat.

Ebenso wie der individualistische beachtet auch der gesellschaftliche Ansatz nicht oder nur am Rande die Funktion und Bedeutung der religiösen Gemeinschaften für die Religionen selbst. Sie werden zumeist als gegebene Größen gesehen. Dies kann fast unhinterfragt geschehen. So wird bei katholischen Christen häufig einfach vorausgesetzt, dass sie in einer festen, wenn auch vielleicht spannungsvollen Beziehung zur römisch-katholischen Kirche stehen.¹³ Ähnlich wird auch bei Muslimen

10 Vgl. *Lucius Mader/Marc Schinzel*, Religion in der Öffentlichkeit, in: *Bochinger*, Religionen (s. Anm. 1), 109–143, bes. 130–133.

11 »Migration und Religion: Perspektiven von Kindern und Jugendlichen in der Schweiz« unter Leitung von *Christian Giordano*; »Religion und Ethnizität. Eine Untersuchung mit jungen Erwachsenen« unter Leitung von *Janine Dahinden*; »Reaktionen der bosnischen und albanischen Muslime in der Schweiz auf den Islam-Diskurs« unter Leitung von *Samuel Behloul*. Vgl. dazu die Schlussberichte auf www.nfp58.ch/d_projekte.cfm. Vgl. auch *Brigit Allenbach/Martin Sökefeld* (Hg.), *Muslime in der Schweiz*, Zürich 2009.

12 Vgl. *Christian Uhrig*, Die Darstellung von Christentum und Islam in der Wochenzeitung *Junge Freiheit* – eine religionswissenschaftliche Untersuchung, Bayreuth 2010 (ungedruckte Master-Arbeit).

13 Zu den vielfältigen Varianten des individuellen Verhältnisses katholischer (und evangelischer) Christen zu ihrer Kirche vgl. *Winfried Gebhardt*, Die

vorausgesetzt, dass sie zu einer weltweiten Gemeinschaft gehören. Um solche pauschale Zuschreibungen zu hinterfragen, braucht es Studien, die bei den religiösen Gemeinschaften ansetzen.

Da solche Studien bisher rar sind,¹⁴ kann auch das Verhältnis zwischen Kirche und Umma nur vorläufig aus religionswissenschaftlicher Sicht bearbeitet werden. Für die folgenden Abschnitte verwende ich im Vorgriff ein noch unpubliziertes Konzept, das ich gemeinsam mit Katharina Frank entwickelt habe und das wir seit einiger Zeit in der Lehre und Forschung an der Universität Bayreuth und der Universität Zürich einsetzen.¹⁵ Ansatzpunkt ist die *wechselseitige Bezogenheit von religiösen Individuen, religiöser Gemeinschaft und religiösem Symbolbestand*.¹⁶ Es handelt sich um ein idealtypisches Konzept, das im Prinzip auf jede »Religion« anwendbar ist: Jede »Religion« lässt sich durch ein Zusammenwirken der Aspekte »religiöser Symbolbestand«, »religiöse Individuen« und »religiöse Gemeinschaft« beschreiben.

Mit Hilfe dieses Konzepts kann sowohl die Frühphase von Religionen als auch die weitere Entwicklung beschrieben werden. So ist z. B. der Prophet Muhammad als religiöses Individuum zu sehen, das sich von Gott als Prophet berufen weiß und somit höchst aktiv an der Entstehung

Kirchenbilder der Wanderer und das Verhältnis zu ihrer Herkunftskirche, in: *Christoph Bochinger/Martin Engelbrecht/ders.*, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009, 83–120.

- 14 Interessante Ansätze dazu bieten die noch unpublizierten Beiträge eines Panels, die am 13.09.2013 in Göttingen anlässlich der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft vorgetragen wurden: *Rafael Walthert*, Gemeinschaftsform und Religionstheorie; *Andrea Rota*, Bestimmungskriterien von Formen religiöser und säkularer Vergemeinschaftung. Vgl. auch *Rafael Walthert*, Visibilität und Verfremdung. Religiöse Gemeinschaften in der Schweiz, in: *Dorothea Lüddeckens/Christoph Uehlinger/ders.* (Hg.), Die Sichtbarkeit religiöser Identität. Repräsentation – Differenz – Konflikt, Zürich 2013, 393–423.
- 15 Das Konzept wurde ebenfalls bei dem in Anm. 14 erwähnten Panel unter dem Titel »Auf dem Weg zu einer empirisch gegründeten Religionstheorie« vorgestellt und soll demnächst publiziert werden. Für konstruktive Diskussionen danken wir den religionswissenschaftlichen KollegInnen, Mitarbeitenden und Studierenden in Bayreuth und Zürich sowie Jörg Stolz, Lausanne, und Jens Schlieter, Bern.
- 16 Das Konzept greift zurück auf ein allgemeines Schema von Talcott Parsons, der u. a. zwischen einem kulturellen, einem sozialen und einem Persönlichkeitssystem des Handelns unterschied. Vgl. *Talcott Parsons*, Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven, Frankfurt 1975, bes. 50 f.

des religiösen Symbolbestandes des Islams beteiligt ist. Hätte er jedoch in Mekka keine Zuhörer gefunden, die seine Predigt als göttliche Offenbarung anerkannten und sich an der Gründung der neuen religiösen Gemeinschaft beteiligten, ebenso wie später die Bewohner Medinas, hätte die Religion des Islams nicht entstehen können. Entsprechendes gilt auch für die Botschaft Jesu inklusive ihrer nachösterlichen Weiterentwicklung.

In beiden Religionen können auch spätere historische und gegenwärtige Entwicklungen mit Hilfe jenes Konzepts beschrieben werden. Es kann zudem auf unterschiedlichen sozialen Ebenen angewandt werden: Unter »religiöse Gemeinschaft« kann man eine islamisch geprägte Nachbarschaft, ein Dorf, eine lokale Moscheegemeinde, einen Dachverband, »die Muslime in Deutschland« oder auch die weltweite Gemeinschaft aller Muslime verstehen. Entsprechend konkreter oder weiter ist dann jeweils der Aspekt der zugehörigen religiösen Individuen und des zugehörigen Symbolbestands definiert. Vorausgesetzt wird, dass sich die jeweiligen Individuen und die jeweilige Gemeinschaft mit dem Symbolbestand identifizieren. Gleiches gilt entsprechend auch für christliche Gemeinschaften – vom Hausbibelkreis über einzelne Denominationen bis zur weltweiten Christenheit. Dabei sind auf allen Ebenen jeweils Aushandlungsprozesse impliziert, wer dazugehört und wer nicht bzw. wie man sich mit benachbarten Gruppen arrangiert – im Fall der Muslime in Deutschland z. B. bei den Aleviten oder den Ahmadis, im Fall der römisch-katholischen Kirche z. B. bei den nichtrömischen Konfessionen.

1.2 Religiöse Gemeinschaft zwischen religiösem Symbolbestand und religiösen Individuen

Unter dem *religiösen Symbolbestand* ist die Summe aller aufeinander bezogenen Traditionsbestände einer »Religion« zu sehen, die von Generation zu Generation weiter tradiert, reformiert oder in Teilen aufgegeben, aber auch erweitert und neu produziert werden können.¹⁷ Er bezeichnet das, was die Besonderheit einer religiösen Gemeinschaft (sei es auf der Ebene der lokalen religiösen Gruppe, der Verbands- oder weltweiten Ebene) ausmacht und worin sie sich von anderen unterscheidet.

17 Wilfred Cantwell Smith prägte mit dem Terminus der »Cumulative Tradition« einen in unserer Sicht glücklichen Begriff für das, was wir »religiösen Symbolbestand« nennen: *Wilfred Cantwell Smith, The Meaning and End of Religion*, Minneapolis 1991, 156 f. passim. Zur Kritik vgl. *Talal Asad, Reading a Modern Classic. W. C. Smith's »The Meaning and End of Religion«*, in: *History of Religions* 40 (2001), 205–222.

Dazu gehören religiöse Texte, wie sie z. B. in der Bibel oder im Koran überliefert sind, religiöse Lehren, wie sie im Lauf der Zeit entstanden, religiöse Riten wie etwa die Beschneidung oder die Taufe und die zugehörigen Regularien wie z. B. die Gottesdienstordnung, ein Katechismus oder ein Ilmihal. Aber auch »volksreligiöse« Bräuche außerhalb der offiziell sanktionierten Bereiche gehören zum religiösen Symbolbestand, wie sie z. B. am Geburtstag des Propheten Muhammad (*maulid*) oder an kirchlich nicht anerkannten Marienerscheinungsorten von Angehörigen der betreffenden religiösen Gemeinschaften aktualisiert werden.

Als Religionswissenschaftler untersuchen wir diese Symbolbestände unabhängig davon, ob die betreffenden Gemeinschaften oder religiösen Individuen ihnen einen göttlichen bzw. transzendenten Ursprung zuschreiben. Für unsere Perspektive ist nur relevant, dass sie zu einem bestimmten Zeitpunkt historisch wirksam und empirisch beobachtbar werden, indem z. B. religiöse Texte ausgesprochen oder niedergeschrieben, gehört oder gelesen werden und indem ihnen Autorität zugesprochen wird. Dauerhaft beständig sind sie in dieser Perspektive nur dann, wenn und solange sie von einer Gemeinschaft von Generation zu Generation weiter gegeben und tradiert, systematisiert und weiterentwickelt werden. Entscheidend für einen religiösen Symbolbestand ist daher die *Trägerschaft* durch eine Gruppe von Menschen.

Zu dieser Trägerschaft gehören zum einen *religiöse Individuen*, die jene Symbolbestände aktualisieren und mit Leben füllen und die umgekehrt auch zur weiteren Entwicklung dieser Bestände beitragen. Sie können religiöse Traditionen neu interpretieren oder neu produzieren und reproduzieren, sie können sie in Teilen annehmen oder ablehnen usw. D. h. sie gehen in irgendeiner Form individuell damit um – egal ob sich ihre religiöse Praxis vollständig im Rahmen des von ihnen sozial Geforderten ausdrückt oder ob es sich um »spirituelle Wanderer« handelt, die die Traditionen eigenständig verarbeiten und verändern.¹⁸ Selbstverständlich spielt dabei der gesellschaftliche, aber auch der religiöse Kontext eine große Rolle: In manchen Kontexten kann man individuell sehr freizügig mit den Gehalten des religiösen Symbolbestandes umgehen, in anderen nicht.¹⁹

18 Vgl. *Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt*, Unsichtbare Religion (s. Anm. 13).

19 Vgl. z. B. die Auswertung von Lebensbeschreibungen »einfacher Leute« in ländlichen Gegenden Österreichs und Oberbayerns bei *Oliva Wiebelfanderl*, Religion als Heimat. Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen, Wien u. a. 1993. Die Beschreibungen, die im Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Universität Wien gesam-

Zum zweiten gehört zur Trägerschaft eines religiösen Symbolbestandes eine *religiöse Gemeinschaft*. Sie sorgt für die Systematisierung der Symbolbestände. So entsteht eine zusammenhängende religiöse Lehre, eine Unterscheidung zwischen richtig und falsch, wahr und unwahr, d. h. eine Orthodoxie oder Rechtgläubigkeit. Deshalb sind die Theologie bzw. vergleichbare Institutionen eines religiösen Expertentums an dieser Stelle angesiedelt. Auch sorgt die Gemeinschaft für die Tradierung dieser Lehre und damit für die Sozialisation der nächsten Generation. Um Religionen von kurzlebigen Episoden unterscheiden zu können, würde ich daher nur dann von Religion sprechen, wenn eine Religion mindestens zwei Generationen alt ist.²⁰

Aufgrund der höchst unterschiedlichen Charakteristik des Symbolbestandes in verschiedenen Religionen sind religiöse Gemeinschaften nicht gleichermaßen institutionalisiert. In manchen Religionen ist der Institutionalisierungsgrad gering und umfasst lediglich eine lose Übereinkunft über gemeinsame Überzeugungen und Praktiken und über gewisse Grenzziehungen. In anderen Religionen ist der Aspekt der Gemeinschaft besonders stark ausgebaut und institutionalisiert. Das gilt sicherlich für die römisch-katholische Kirche, in der es neben einer weltweit tätigen akademischen Theologie mit vielen Facetten und Richtungen als eigene zentrale Institution die Glaubenskongregation in Rom gibt, die die Lehre innerhalb der katholischen Kirche überwacht und – nicht selten gegen andere Vertreter der katholischen Theologie – über Fragen der Rechtgläubigkeit und damit der institutionellen Zugehörigkeit entscheidet. Bei den evangelischen Landeskirchen in Deutschland ist die akademische Theologie stärker in Entscheidungen über die Rechtgläubigkeit eingebunden. Aber auch in diesen Kirchen entscheidet letztlich die institutionalisierte Kirchenhierarchie, sei es bei den Lutheranern der Bischof oder der Landeskirchenrat oder bei den Reformierten die gewählte Synode. Auch christliche Freikirchen sind häufig hierarchisch organisiert.

melt wurden, gehen bis auf die Zeit um 1900 zurück. Die Autorin zeigt, dass es auch bei den betreffenden Menschen durchaus kritische Haltungen zur Religion (hier: der katholischen Kirche) gab, die aber nicht offen geäußert werden konnten; man hätte sonst die Stellung verloren.

- 20 Allerdings sind, gerade unter gegenwärtigen Bedingungen, zahlreiche religiöse Neuaufbrüche zu beobachten, die diesem Kriterium nicht entsprechen. Sie können als »Religionen in Gründung« gesehen werden. Es muss aber offen bleiben, ob sie sich über eine Generation hinaus halten können.

Im Bereich des sunnitischen Islams gibt es keine zentralisierte Lehrautorität innerhalb der religiösen Gemeinschaften selbst. Entsprechende Funktionen übt derzeit in der Türkei die ebenfalls zentrale, aber staatlich organisierte Diyanet-Institution aus. Im arabischen Raum hat traditionell die Azhar-Universität in Kairo eine führende Rolle bei der Klärung von Fragen der Lehre, die aber nicht formal institutionalisiert ist. Theologisch gesehen gibt es jedoch auch im Islam die Überzeugung, dass der Konsens der Gelehrten (*iğmā'*) bei nötigen Entscheidungen im Bereich der Lehre als Richtschnur zu gelten hat. Auch dies bedeutet eine – wenn auch anders gelagerte – Form der Institutionalisierung.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht gehören selbstverständlich auch »heterodoxe« und »verbotene« Anteile, die von der institutionalisierten Gemeinschaft nicht anerkannt werden, mit zum religiösen Symbolbestand. Entscheidend für die Zuordnung ist, dass es eine Träger-schaft gibt, die die betreffenden Elemente aktualisiert und damit lebt. So lassen sich z. B. an dem »inoffiziellen« Marienerscheinungsort in Heraldsbach in Oberfranken dieselben bzw. sehr ähnliche religiöse Riten und Verhaltensweisen von katholischen Gläubigen beobachten wie in den kirchlich anerkannten Wallfahrtsorten Altötting oder Lourdes. Für die religiöse Gemeinschaft, in diesem Fall die römisch-katholische Kirche, vertreten durch das Erzbistum Bamberg, ist die Frage der kirchlichen Anerkennung von großer Bedeutung, möglicherweise aber nicht für die religiösen Individuen, die dorthin pilgern. Entsprechendes gilt auch für Formen des religiösen Nonkonformismus in anderen Kontexten. Obwohl aus religionswissenschaftlicher Sicht beides, das Konforme und das Nonkonforme, mit gleichem Recht und gleicher Distanz betrachtet wird, ist die Existenz solcher Unterscheidungen selbst für die meisten religiösen Symbolbestände durchaus bedeutsam. Die Frage, wo die Grenzen der eigenen religiösen Gemeinschaft liegen bzw. was die Kriterien dafür sind, ist in vielen Gemeinschaften ein wichtiger Teil des binnenreligiösen Diskurses.

Auch die Existenz und Bedeutung der religiösen Gemeinschaft selbst wird bei diesem Deutungs- und Systematisierungsprozess theologisch reflektiert. Ergebnis ist auf Seiten der christlichen Kirchen die Ekklesiologie oder Kirchenlehre, eine eigenständige Teildisziplin der christlichen Dogmatik. Sie wird in der römisch-katholischen Tradition ergänzt durch die Disziplin des Kirchenrechts. Der Begriff »Kirche« ist daher nicht nur eine Bezeichnung für die betreffende Religionsgemeinschaft als solche mit ihren Institutionen, sondern deutet diese Institutionen theologisch. Der Begriff »Umma« im Sinne der Gemeinschaft aller

Muslime überschneidet sich zwar mit dem Begriff »Kirche«, hat aber keine entsprechend ausgearbeitete Lehrbildung hervorgebracht.²¹ Gemäß dem Ansatz des vorliegenden Beitrags sind die Begriffe »Kirche« und »Umma«, soweit es um ihre theologische Bestimmung geht, dem Bereich des religiösen Symbolbestandes zuzurechnen. Da sich der Beitrag auf die Funktion der Gemeinschaft innerhalb der Religionen bezieht, richtet er sich nicht auf diese Begriffe selbst, sondern auf den empirisch zu erfassenden Aspekt der religiösen Organisationen, die Ergebnis des dargestellten Institutionalisierungsprozesses sind.

Wesentlich für die Beschreibung von religiösen Gemeinschaften in diesem Sinne ist nicht nur ihr wechselseitiges und prozesshaftes Verhältnis zum religiösen Symbolbestand, sondern auch ihre Beziehung zu den religiösen Individuen. Auch diese ist wechselseitig bestimmt: Die Gemeinschaft *sozialisiert* die Individuen und tradiert auf diese Weise den religiösen Symbolbestand von einer Generation auf die nächste weiter. Umgekehrt *partizipieren* die Individuen an der Gemeinschaft, sei es durch aktive Mitwirkung, passive Teilnahme oder auch durch Distanzierung von bestimmten Praktiken und Lehren, die die Gemeinschaft vertritt.

Religiöse Gemeinschaften haben somit eine konstitutive Funktion für die Entstehung und Tradierung von Religion. Sie »transportieren« die religiöse Botschaft und die sonstigen Bestandteile des Symbolbestandes zu den Individuen und schaffen damit die Voraussetzungen, dass diese selbst Zugang zum religiösen Symbolbestand finden. Umgekehrt sind sie jedoch davon abhängig, dass die Individuen an ihrem Gemeinschaftsleben partizipieren, und letztlich auch, dass die Individuen an der weiteren Ausgestaltung des religiösen Symbolbestandes mitwirken.

1.3 Religiöse Gemeinschaft und gesellschaftlicher Kontext

So zentral aus religionswissenschaftlicher Sicht die religionsinternen Wechselbeziehungen zwischen Gemeinschaft, Symbolbestand und Individuen zu sehen sind, ist andererseits auch die jeweilige Beziehung zum gesellschaftlichen Kontext hoch relevant für die Entwicklung von Religionen. Zu diesem Kontext gehören ggf. auch andere Religionen, die schon länger in der betreffenden Gesellschaft präsent sind oder neu hin-

21 Zur theologischen Bedeutung der Umma siehe den folgenden Beitrag von *Maha El Kaisy-Friemuth*.

zukommen usw. Aber auch nicht-religiöse Aspekte wie z. B. die gesellschaftliche Ordnung, das Rechtssystem eines Landes, kulturelle Traditionen, politische Tendenzen und vieles andere sind zentrale Rahmenbedingungen der Entwicklung von Religion in einem bestimmten Kontext. Betrachtet man Religionen auf der obersten, globalen Ebene, so ergibt sich daraus eine innere Vielfalt, die mit der Verschiedenheit der gesellschaftlichen Kontexte zu tun hat. In manchen Fällen kommt es zu einer sehr engen Verbindung zwischen religiöser Gemeinschaft und gesellschaftlichen Ordnungsmächten, in anderen zu umso größerer Distanz. Manche Religionen suchen die Nähe zum Staat und zur jeweiligen Gesellschaft, andere verstehen sich als weltweite, transnationale Bewegungen, die möglichst unabhängig von den Bedingungen bestimmter gesellschaftlicher Kontexte bleiben möchten. Auch die Bereitschaft der Gesellschaften und staatlichen Ordnungen, sich auf eine oder mehrere Religionen einzulassen, kann sehr unterschiedlich ausgeprägt sein.

So stoßen Muslime, die aus muslimisch geprägten Ländern nach Deutschland kommen, auf einen völlig unterschiedlichen religiösen Kontext. Während in den meisten Herkunftsländern die große Mehrheit der Bevölkerung muslimisch ist, finden sie sich in Deutschland als religiöse Minderheit wieder, die zudem intern viel heterogener ist als die Gemeinschaft der Muslime in den jeweiligen Herkunftsländern. Auch die gesetzlichen Rahmenbedingungen sind ganz anders als in den Herkunftsländern. Während z. B. in der Türkei die religiöse Gemeinschaft sehr weitgehend durch die staatliche Diyanet-Organisation gelenkt wird, ist es in Deutschland Sache der religiösen Individuen, eine muslimische Gemeinschaft zu gründen und sie – z. B. auf der Basis des Vereinsrechts – so zu organisieren, dass der Staat sie als »Ansprechpartnerin« akzeptiert. Um in den Genuss der Privilegien etablierter Religionsgemeinschaften zu kommen, insbesondere den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts zu erlangen oder schulischen Religionsunterricht erteilen zu dürfen, sind weit reichende Institutionalisierungsprozesse nötig, die dem Islam in den betreffenden Herkunftsländern weitgehend fremd sind. Auch die staatliche Seite greift – aus integrationspolitischen Gründen – aktiv in die Entwicklung der muslimischen Gemeinschaft ein, z. B. durch die Gründung der Deutschen Islam Konferenz oder die Etablierung staatlich finanzierter Zentren für islamische Theologie bzw. islamisch-religiöse Studien an den Universitäten. Diese veränderten Rahmenbedingungen wirken auf

die Entwicklung der Religionsgemeinschaft zurück, langfristig vermutlich auch auf die weitere Entwicklung des religiösen Symbolbestandes.²²

Auch die christlichen Kirchen sind in Deutschland durch besondere Kontextbedingungen geprägt. Historisch gesehen gehören dazu v. a. die Konfessionsspaltung zu Beginn der Frühen Neuzeit und die anschließenden Religionskriege, die schließlich zu dem besonderen Verhältnis zwischen Staat und Kirche (genauer gesagt: einer begrenzten, genau definierten Mehrzahl staatlich privilegierter Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften) führten. Bis heute sind die staatlichen Rahmenbedingungen für die Religionen in Deutschland deshalb stark konfessionell geprägt. Anders als in angelsächsischen Ländern gibt es aus diesem Grund z. B. staatlich finanzierte, aber mono-konfessionelle theologische Fakultäten, was auf die Entwicklung der betreffenden Kirchen zurückwirkt.

Wie die religiösen Gemeinschaften selbst, so sind auch die gesellschaftlichen Kontextbedingungen einer ständigen Dynamik unterworfen. Insbesondere haben sich diese in modernen, ausdifferenzierten Gesellschaften gegenüber traditionellen Gesellschaften stark verändert. Dies soll im folgenden Abschnitt im Blick auf die Situation in Deutschland genauer dargestellt werden.

2. Religiöse Gemeinschaft in modernen, ausdifferenzierten Gesellschaften

Moderne Gesellschaften sind durch eine Reihe von Besonderheiten gekennzeichnet, die auch starke Folgen für die religiösen Gemeinschaften haben. Aus soziologischer Sicht ist die Ausdifferenzierung des Gesamtsystems der Gesellschaft in verschiedene autonome Teilsysteme entscheidend.²³ Bekanntes Beispiel dafür ist die rechtliche Säkularisation

22 Die Konsequenzen des veränderten Kontextes beschreibt sehr treffend *Tariq Ramadan*, *Muslimsein in Europa. Eine Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, Marburg 2001. Es bleibt abzuwarten, wie die neu eingerichteten Zentren für islamische Theologie akademisch auf diese Kontextfrage reagieren werden.

23 Vgl. *Niklas Luhmann*, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. *André Kieserling*, Frankfurt 2002; *Andreas Kött*, *Systemtheorie und Religion*. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann, Würzburg 2003. Auch außerhalb der Systemtheorie gibt es einen breiten Konsens darüber, dass moderne Gesellschaften durch Ausdifferenzierung gekennzeichnet sei-

und die gesellschaftliche Säkularisierung in westlichen Ländern v. a. seit dem 18. Jahrhundert (ähnliche Entwicklungen gab es aber auch in anderen Epochen und in anderen Weltgegenden): Während in früheren Epochen die Religion mit dem Politischen, dem Bildungsbereich, der Familie, dem Recht, der Wissenschaft und anderen Bereichen der Gesellschaft eng verbunden war, sind diese heute bis auf gewisse Relikte autonom und selbständig geworden. Die Familie ist unabhängig von religiösen Voraussetzungen – es sei denn, die Eltern stellen selbst einen Bezug her. Die Wissenschaft ist – abgesehen von der Theologie und der Problematik der Konkordatslehrstühle – frei von kirchlicher Aufsicht und Kontrolle. Der Staat pflegt zwar mehr oder weniger enge Beziehungen mit den Religionsgemeinschaften, versteht sich aber selbst als säkular. Das ist Voraussetzung und zugleich unbedingte Notwendigkeit in einer Situation, in der es immer mehr Religionsgemeinschaften gibt und sich zugleich die große Mehrheit der Bevölkerung immer weiter von der Religion entfernt.

Auch die Lage der religiösen Gemeinschaften hat sich durch diese Entwicklungen stark verändert. Religion ist ebenfalls zu einem autonomen Subsystem geworden. Einen Investiturstreit kann es in modernen Gesellschaften nicht mehr geben.

Im Vergleich mit anderen Subsystemen gibt es jedoch einige Spezifika: Besonders folgenreich ist die Pluralisierung der Religion. Es gibt nicht mehr eine bzw. wenige Religionsgemeinschaften mit klar definierten Binnenbeziehungen, sondern in Ländern wie Deutschland gibt es viele und zudem in sich heterogene Religionen. Damit hängt zusammen, dass die Religion (in dieser vielfältigen Gestalt) ihre früheren Sanktionsmöglichkeiten weitgehend verloren hat. Wenn man früher heiraten wollte, musste man zum Pfarrer gehen. Wenn es aus seiner Sicht Ehehindernisse gab, konnte man keine Familie gründen. Wenn man auf einem Bauernhof arbeiten wollte, musste man selbstverständlich die religiösen Riten mitvollziehen. Auch im schulischen Religionsunterricht gab es keine Abmeldemöglichkeit.

Heute ist das in fast allen Lebensbereichen anders. Die Folge bei den Individuen ist eine starke und nachhaltige Säkularisierung und zugleich

en. Vgl. z. B. *Thomas Luckmann*, Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften, in: *Karl Gabriel* (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, 17–28.

eine starke Individualisierung der Religiosität: Wer religiös sein will, sucht sich selbst seinen Weg.

Was bedeutet das für die religiösen Gemeinschaften? Die naheliegende Konsequenz wäre, dass sie sich allmählich auflösen. In der Tat verlieren die meisten Religionsgemeinschaften Mitglieder, und zugleich entfremden sich die verbliebenen Mitglieder in der Mehrheit immer stärker von den religiösen Lehren und von der Gemeinschaft.²⁴ Bei manchen Menschen ist eine gegenläufige Entwicklung zu beobachten, was sich z. B. im Wachstum bestimmter Freikirchen zeigt. Auch entstehen alternative Spiritualitätsformen, die z. T. weit verbreitet sind. Aber das hebt die allgemeine Säkularisierungstendenz, zumindest statistisch gesehen, nicht auf.

Ebenso ist auch eine innere Erosion des Zusammenhalts vieler Religionsgemeinschaften zu beobachten: So konnten wir in verschiedenen qualitativ-empirischen Untersuchungen feststellen, dass sich viele Kirchenmitglieder mehr und mehr von den normativen Vorgaben der jeweiligen Kirchenleitungen und der Pfarrer distanzieren.²⁵ Sie halten sich nicht daran, sondern tun, was ihnen selbst gut erscheint. Das bezieht sich auch auf ihren Glauben. Darin steckt zumindest eine gewisse Tendenz, die von der Gemeinschaft institutionalisierten Glaubensbestände, die Orthodoxie, aufzulösen: Wenn keiner mehr daran glaubt, bleiben irgendwann nur die institutionellen Vertreterinnen und Vertreter übrig bzw. eine kleiner werdende Anhängerschar, die ihnen folgt. Gerade durch das Internet und andere moderne Medien verstärkt sich dieser Effekt: Heute kann man als Muslim frei im Internet nach Fatwas zu einem bestimmten Thema suchen, bis man die »richtige« gefunden hat. Ebenso kann man sich als Christ zu jeder dogmatischen Frage selbst eine Meinung bilden, ohne dass das durch die religiöse Gemeinschaft sanktioniert werden müsste. Eine unserer Interviewpartnerinnen sagte uns, sie gehe zwar fast jeden Sonntag in die Kirche, aber sie bete regelmäßig eine Bitte des Vaterunsers nicht mit, weil sie sich mit dieser nicht identifizieren könne: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.« Angesichts der zentralen Stellung des Vaterunsers in allen christlichen Traditionen ist dies – gemessen an seiner Bedeutung im religiösen Symbolbestand des Christentums – eine ziemlich weit reichende Aussage. Entsprechende Aussagen sind aber weit verbreitet.

24 Vgl. für die Schweiz *Jörg Stolz*, Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung, in: *Bochinger*, Religionen (s. Anm. 1), 77–107.

25 Vgl. *Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt*, Unsichtbare Religion (s. Anm. 13).

Dennoch wäre der Schluss falsch, Religion unter modernen Bedingungen als etwas rein Individuelles zu sehen. Vielerorts entstehen neue, wenn auch oft nur schwach institutionalisierte Sozialformen. Die Menschen schließen sich freiwillig zusammen, nutzen vielleicht kirchliche Häuser für ihre Treffen (soweit sie ihnen zugänglich sind) und erleben intensive soziale Prozesse, auch wenn sie sich nicht, zumindest nicht auf Dauer, an bestimmte Gemeinschaften binden. Sie treffen sich zu informellen Stammtischen, gründen Chatrooms im Internet und vieles mehr. Bei Kirchentagen, Weltjugendtagen und ähnlichen Ereignissen werden teils Millionen Menschen mobilisiert. Allerdings führt das nicht dazu, dass hinterher die örtlichen Kirchengemeinden spürbar voller würden.²⁶ Sondern das soziale Bedürfnis der Menschen verlagert sich auf diese neuen sozialen Formen. Auch Akademietagungen können solche Zwecke erfüllen. Die institutionalisierten Religionsgemeinschaften bemühen sich mehr oder weniger stark darum, sich in ihrem Angebot auf die Bedürfnisse einzulassen.

Dennoch erscheint es sinnvoll, nur solche Formen des individualisierten Umgangs mit Religion als »Religiosität« zu bezeichnen, in denen der Bezug zu irgendeiner Form religiöser Gemeinschaft nachweisbar ist. Wenn der soziale Aspekt der Religion völlig ausfällt und damit das Dreieck zwischen religiösem Symbolbestand, religiösem Individuum und religiöser Gemeinschaft zu einem Duopol zwischen Individuum und Symbolbestand wird, würde ich nicht mehr von Religiosität sprechen. Evtl. kann dafür der Begriff Spiritualität dienen,²⁷ wobei dieser, besonders in seiner aus dem französischen Sprachraum stammenden katholischen Bedeutungslinie, auch starke gemeinschafts- bzw. kirchenorientierte Aspekte enthält.²⁸

Die Veränderungen haben auch Folgen für die religiösen Symbolbestände: Viele Menschen »bedienen« sich gleichzeitig bei mehreren solcher Bestände und schenken den durch die Gemeinschaften erzeugten Systematisierungen und Grenzziehungen keine oder nur geringe Beachtung. Dies ist sicherlich eine unmittelbare Folge der religiösen Pluralisierung und der neuen Medien, durch die die Menschen mit verschiedenen Religionen in Berührung kommen. Das in Abschnitt 1.2 dargestellte

26 Vgl. *Winfried Gebhardt*, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 2007.

27 So z. B. *Hubert Knoblauch*, Einleitung. Soziologie der Spiritualität, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2005), 123–131.

28 Vgl. *Christoph Boechinger*, *New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1995.

Konzept der Wechselwirkung zwischen Individuum, Gemeinschaft und Symbolbestand ist in dieser Hinsicht in pluralisierter Form vorzustellen: Wie Individuen mit verschiedenen religiösen Symbolbeständen umgehen können, können sie auch gleichzeitig an mehreren religiösen Gemeinschaften partizipieren. Für die Gemeinschaften stellt dies eine weitere Herausforderung dar.

Wie die Ausführungen zeigen, ist in der gegenwärtigen Situation in Deutschland die Funktion der religiösen Gemeinschaft in Islam und Christentum neben der internen Entwicklung vor allem durch solche Herausforderungen aufgrund veränderter gesellschaftlicher Rahmenbedingungen geprägt. Dieses Außenverhältnis soll im abschließenden Abschnitt im Blick auf »Kirche« und »Umma«, also die christliche und die muslimische religiöse Gemeinschaft in Deutschland, nochmals konkret im Rückgriff auf aktuelle Studien ausgearbeitet werden, namentlich das Konzept der *integration regimes* der Soziologin Yasemin Soysal, das anhand einer Studie über Minderheiten in Westeuropa entwickelt wurde.²⁹

3. Auswirkungen des Integrationsregimes auf religiöse Gemeinschaften in Deutschland

Das Konzept der *integration regimes* erlaubt es, anstelle der Frage der Integrations- oder Anpassungsfähigkeit der einzelnen Menschen Migrationsvorgänge als Aufeinandertreffen zweier unterschiedlicher Korpora zu verstehen, die sich nach bestimmten, durch den gesellschaftlichen Rahmen vorgegebenen Regeln aufeinander einlassen, einen Konsens auszuhandeln versuchen und sich dabei gegenseitig verändern. Das Konzept erscheint insbesondere im Blick auf die religiöse Pluralisierung sehr brauchbar.³⁰ Während es im Bereich der Aushandlung zwischen den verschiedenen religiösen Gemeinschaften viel Spielraum gibt, sind die externen, gesellschaftlich und v. a. rechtlich bestimmten Rahmenbedingungen vergleichsweise fix und unerbittlich. Dies betrifft sowohl die

29 Yasemin Nuhoğlu Soysal, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago 1994.

30 Soysals Konzept wurde von mehreren Akteuren des Schweizerischen Nationalen Forschungsprogramms 58 über »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft« aufgegriffen und erwies sich für die theoretische Rahmung der diversen Studien als sehr brauchbar. Vgl. *Bochinger*, *Religionen* (s. Anm. 1), *passim*.

christlichen als auch die muslimischen religiösen Gemeinschaften, stellt aber besonders die Letzteren vor große Herausforderungen.

Ein Beispiel dafür ist die Struktur der DITIB, die teils nach dem Vorbild der türkischen Diyanet strukturiert ist. So ist der gewählte Vorsitzende der DITIB eines Vereins nach dem deutschen Vereinsrecht üblicherweise in Personalunion auch Botschaftsrat der türkischen Botschaft in Berlin. Der DITIB wird deshalb von deutscher Seite häufig eine Beeinflussung durch den türkischen Staat vorgeworfen, was wegen der in Deutschland zentralen Vorstellung der staatlichen Unabhängigkeit religiöser Gemeinschaften die Anerkennung im deutschen »Inkorporationsregime« erschwert. Bezeichnend erreichte bisher keiner der großen muslimischen Verbände in Deutschland – trotz teils weit fortgeschrittener Institutionalisierung – die Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts, sondern nur die Sondergruppe der Ahmadis, denen 2013 in Hessen als erster muslimischer Gemeinschaft der Körperschaftsstatus zuerkannt wurde.³¹ Der Vorgang ist insofern bezeichnend, als die Ahmadiyya zwar sicherlich marginal im Spektrum des deutschen Islams ist, aber als transnationale religiöse Gemeinschaft die nötige Unabhängigkeit von staatlichen Strukturen, Distanz zur Politik und zugleich eine klare hierarchische Führungsstruktur aufweist, um vom deutschen Staat wie eine Art Freikirche anerkannt zu werden. Wie das Beispiel zeigt, erfordert das deutsche Integrationssystem eine Form der Institutionalisierung der islamischen Gemeinschaften, die diesen bisher in aller Regel fremd ist.

Auch in anderer Hinsicht haben muslimische Gemeinschaften in Deutschland und benachbarten westlichen Ländern große Probleme, dem hiesigen Inkorporationsregime gerecht zu werden. Das gilt z. B. im Blick auf den Umgang mit den Medien, die das Bild der Religionen in den betreffenden Ländern – häufig auch durch stereotypisierende Zuschreibungen – erheblich prägen. Eine Gruppe von Medienwissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern unter Leitung von Urs Dahinden untersuchte die Darstellung von Religionen in Schweizer Massenmedien. Sie kommt zu dem Schluss, dass es in der Schweiz, vereinfachend gesprochen, zwei Hauptgruppen von Religionen gibt: Während die römisch-katholische und reformierte Kirche »schon wegen ihrer Größe über die notwendigen Ressourcen für eine professionelle Öffentlichkeitsarbeit verfügen«, haben die übrigen Religionsgemeinschaften »ein gemeinsames Problem [...]: Wegen mangelnder finanzieller Ressourcen wird die Öffentlich-

31 Vgl. »Erste muslimische Gemeinde erhält Kirchenstatus«, in: Die Zeit, 13.06.2013.

keits- und Medienarbeit wenn überhaupt, dann nicht professionell, sondern nur als ehrenamtliches Engagement betrieben.«³² Entsprechend gingen die betreffenden Religionsgemeinschaften auch nur sehr zögerlich auf die Medien zu, hätten häufig keine klare Zuständigkeit für Nachfragen der Presse usw.³³ Dies trägt sicherlich zur einseitigen Wahrnehmung des Islams in der Schweiz – und vermutlich ähnlich auch in Deutschland – bei, unter der die hiesigen Muslime sehr zu leiden haben.

Demgegenüber sind die großen Kirchen bisher kaum auf den veränderten religiösen Kontext in Deutschland eingestellt. Es fällt ihnen schwer, sich als Teil eines heterogenen Gemenges zu sehen, zu dem höchst unterschiedliche religiöse Gemeinschaften ebenso gehören wie eine große und fortlaufend wachsende Zahl von Religions- und Konfessionslosen – sie umfasst weit mehr Menschen als alle religiösen Minderheiten zusammen.³⁴ In deutschen theologischen Fakultäten ist es bis heute – anders als z. B. in der Türkei und vielen arabischen Ländern – mit nur wenigen Ausnahmen unmöglich, einen Abschluss oder eine Promotion in Theologie zu erlangen, wenn man einer anderen Konfession als der der Fakultät angehört. Auf diese Weise bleiben die Theologinnen und Theologen im Studienalltag unter sich, auch wenn sie sich inhaltlich etwa mit Fragen der Ökumene, der Theologie der Religionen oder des Atheismus beschäftigen. Dies wird der religionspluralen Situation der Gegenwart nicht gerecht.

Aufgrund der konfessionellen Struktur der Theologien fällt es den Religionsgemeinschaften auch schwer zu erkennen, dass ihre religiöse Sprache jeweils auf eine bestimmte Gruppe in der heutigen Gesellschaft beschränkt ist. Angesichts dieser Sachlage kann man, z. B. im Religionsunterricht, nicht davon ausgehen, dass das Reden von Gott, wie es in den Kirchen, aber auch in der Umma von zentraler Bedeutung ist, zum allgemeinen Diskurs in Deutschland gehört. Das gilt entsprechend auch für andere Themen, die für Religionsangehörige und Theologen der betreffenden Religionsgemeinschaft selbstverständlich und verbindlich sind.

32 *Urs Dahinden* u. a., Schlussbericht zum Projekt: Die Darstellung von Religionen in Schweizer Massenmedien. Zusammenprall der Kulturen oder Förderung des Dialogs?, o. O. 2012 (www.nfp58.ch/files/downloads/NFP58_Schlussbericht_DahindenU.pdf).

33 Vgl. ebd.

34 Vgl. *Wohlrab-Sahr*, Das stabile Drittel (s. Anm. 8).

4. Schluss

Die Ausführungen versuchten aufzuzeigen, dass es sinnvoll ist, auch für theologische Zwecke, die der vorliegende Sammelband verfolgt, auf nicht-theologische Konzepte zurückzugreifen. Christen wie Muslime sind aufgefordert, unter den veränderten Bedingungen des Zusammenlebens in Deutschland sowohl über die Konzeption ihrer eigenen religiösen Gemeinschaften nachzudenken als auch das Inkorporationsregime des Staates und der Rechtsordnung, aber auch gesellschaftlicher Gewohnheiten, zu reflektieren und an ihrer Anpassung an geänderte Rahmenbedingungen mitzuwirken. Neben der Aufgabe der theologischen Klärung des Verhältnisses zwischen Islam und Christentum und ihres Verständnisses von religiöser Gemeinschaft sollten sich die Theologien auch an gesellschaftlichen Klärungsprozessen beteiligen, um den künftigen Platz der Religionen in der Gesellschaft – in respektvollem Neben- und Miteinander der unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften wie auch im respektvollen Umgang mit den religionslosen Teilen der Bevölkerung – zu bestimmen.