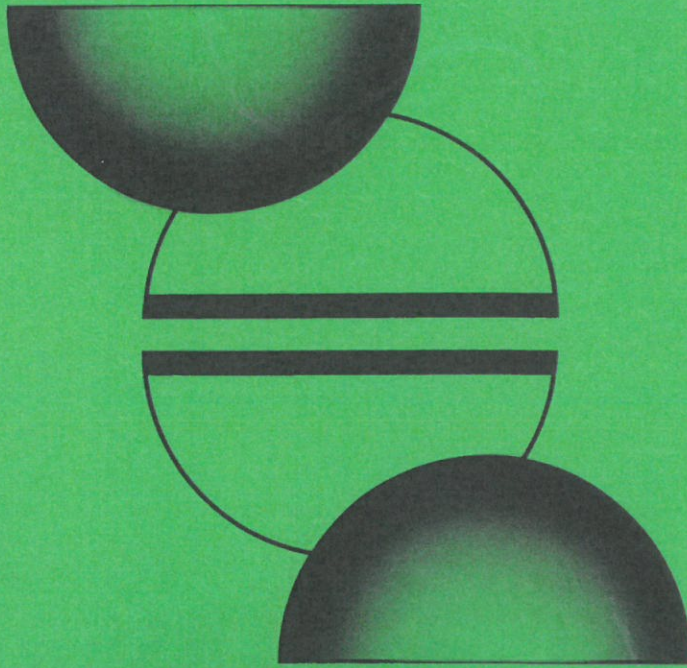


**LiLiT**

Zeitschrift für Religionswissenschaft

ISSN 0937-8561



LiLiT Heft Nr. 9 1994

4,50 Mark

<b>Vorwort</b>		
<b>Forum Religionswissenschaft</b>		
<i>Markus Fuchs / Karsten Lehmann</i>	Religionswissenschaft ohne "Wehrauch unter der Brille" 5	
	Interview zum 'Forum Religionswissenschaft' mit Prof. Dr. Günter Kehler (Universität Tübingen) und Prof. Dr. Burkhard Gladigow (Universität Tübingen)	
<b>Christentum</b>		
<i>Armin Kappel</i>	Die deutschen Kirchen und die soziale Frage im 19. und 20. Jahrhundert	16
	Politische und wirtschaftliche Situation	
<i>Renate Reetzl</i>	Wallfahrtsziel und Götzenbild	21
	Wie eine kleine Madonnenstatue zum Kunstwerk avancierte	
<b>Japan aktuell</b>		
<i>Inken Prohl</i>	Das Stermenfest der Agonshu	23
	Eine neue religiöse Bewegung in Japan	
<b>Hinduismus aktuell</b>		
<i>Harald Keller</i>	Essentialismus im Interkulturalismus	28
	Gemeinsamkeiten neuer religiöser Gemeinschaften und kulturalistisch-nationalistische Bewegungen in Indien	
<b>Islam aktuell</b>		
<i>Assia Harwazinska</i>	Zur Situation der Frauen in Marokko und Tunesien	32
	Das Problem der Wahrnehmung von Frauen über Stereotypen	
<i>Huber Mohr</i>	Ikonen des Fremden	34
	Ein kommentierter Brief an die Zeit vom 1.7.1993	
<b>Briefe an LILIT</b>		
<i>Prof. Dr. Hartmut Zinser</i>	Zu 'Neue Heiden: Hitler - Hopi - Heile Welt' in LILIT Nr. 8	36
<i>Georg Schwitkart</i>	Zu 'Forum Religionswissenschaft' in LILIT Nr. 8	37

## Impressum

**Redaktionsteam:** Claudia Hagemann, Assia Harwazinski, Georg Hartmann, Karsten Lehmann  
**Freie Mitarbeiter:** Claudia Gronauer, Daniel Sturm  
**Computerfassung und Layout:** Claudia Hagemann, Karsten Lehmann  
**Vertrieb:** Assia Harwazinski, Karsten Lehmann  
**Werbung:** Georg Hartmann, Daniel Sturm  
**Druck:** Fixel's Rathgeber  
 Druck, Tübingen  
**Auflage:** 1500 Exemplare  
**Preis:** 4,50 Mark pro Heft, Abonnement 4 Mark zzgl. Porto, Einzelbestellung 4,50 Mark zzgl. Porto  
 LiLiT erscheint 2 mal jährlich  
**Redaktionsanschrift:**  
 Abteilung für Religionswissenschaft, c/o LiLiT, Courtenstraße 12, D- 72076 Tübingen, Tel.: 07071/295302  
**Bankverbindung:**  
 Assia Harwazinski, SK LiLiT, KSK Tübingen, Kontonr. 1383056, BLZ 64150020

Namentlich gezeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. AutorInnen zeichnen für Artikel selbst verantwortlich.

ISSN 0937-8561

## Liebe LeserInnen,

für diese LiLiT gibt es wieder ein paar Änderungen zu berichten: Vor allem hat es uns sehr gefreut, daß für diese Ausgabe drei Beiträge aus Berlin bei uns eingegangen sind, die wir abdrucken konnten. Vielleicht ist das erste Schritt zu einer engeren Zusammenarbeit mit den 'Berlinern' (und schließlich vielleicht auch mit anderen Universitäten). Diese Zusammenarbeit muß doch gerade in einem so überschaubaren Fach, wie der Religionswissenschaft, möglich sein!

Zum einen kann man in diesem Rahmen unser 'Forum Religionswissenschaft' erwähnen, das glücklicherweise nicht zu einer 'Ein-LiLiT-Fleige' degeneriert ist, sondern in dieser Ausgabe weitergeführt werden kann. Vielleicht ist die Form des Interviews ja eine Möglichkeit, in LiLiT verschiedene Ansätze der deutschen Religionswissenschaften zu diskutieren. Zumindest wollen wir unsere LeserInnen dazu aufrufen, auch Interviews für 'das Forum' zu führen und uns zu schicken.

Zum anderen haben gerade die Artikel, die nicht aus Tübingen stammen, dazu beigetragen, daß LiLiT Nr. 9 so aktuell, wie schon lange nicht mehr ausgefallen ist. In dieser aktuellen Ausrichtung liegt wohl eine Möglichkeit für LiLiT. Relevante Themen gibt es tatsächlich zu genüge und auch hier können die verschiedenen religionswissenschaftlichen Schwerpunkte in Deutschland LiLiT nur interessanter machen.

Was die Interna angeht: In der Redaktion machen zwei neue Namen mit: Georg Hartmann und Claudia Hagemann. Gleichzeitig verabschiedet sich Karsten Lehmann für ein Jahr nach England, so daß sich die Redaktions-Anschrift leider schon wieder geändert hat:

Also, viel Spaß und jetzt aber (weiter so)

-Eure LiLiT-Redaktion

## Bildnachweis

S.7+9: Fotografiert von Claudia Haydt  
 S.11+13: Fotografiert von Assia Harwazinski  
 S.22+23: Schwäbisches Tagblatt vom 24.12.1993  
 S.24+25: Agonshu-Broschüre 2/11 (1993), S.2  
 S.33: Einladungsflugblatt der 'Terre des Femmes' 1994.  
 S.35: Zeit-Punkte 1 (1993), S.1.

## Religionswissenschaft ohne "Weihrauch unter der Brille"

Im Rahmen des neuen 'Forum Religionswissenschaft' in LiLiT hat die Redaktion in dieser Ausgabe zuerst einmal die Tübinger Fachvertreter um eine Stellungnahme gebeten. Vor dem Hintergrund der 'Forum'-Artikel in LiLiT 8 soll damit die dort begonnene Diskussion über den studentischen Bereich hinaus mit Professoren geführt werden. Unser Ziel war es dabei, die Professoren - in LiLiT-Manier - dazu zu bringen, Farbe zu bekennen.

Den beiden hier abgedruckten Interviews wurde der gleiche Fragekatalog zu Grunde gelegt. Trotzdem werden die Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Verständnis der Tübinger Religionswissenschaft nochmals hervorgehoben haben. Das erste Interview wurde mit Prof. Dr. Kehler (\* 1939) geführt. Er ist von Hause aus Soziologe und hat in Tübingen eine Professur für Religionssoziologie und Soziatheik inne, desweiteren ist er Mitherausgeber der 'Zeitschrift für Religionswissenschaft' (ZfR). Das andere Interview wurde mit Prof. Gladigow (\* 1939) geführt. Der Ordinarier für klassische Philologie und Allgemeine Religionswissenschaft an der Universität Tübingen gibt sowohl das 'Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe' (HrwG) als auch die ZfR mit heraus. Die Interviews wurden von Markus Fuchs und Karsten Lehmann geführt.

## Interview mit Prof. Dr. Kehler

**LiLiT:** Sehr geehrter Herr Kehler, zu Beginn des Interviews wollen wir eine ganz allgemeine Frage stellen. Wie würden Sie einem Kollegen aus einer anderen Disziplin das eigene Fach, die Religionswissenschaft, vorstellen?

**Kehler:** Ich neige zu einer konservativen, also zu einer substantiellen Religionsdefinition, auch wenn ich mich manchmal durchaus mit Phänomenen beschäftigen, die durch diese konventionelle Definition nicht unbedingt gedeckt sind. Für mich sind Religionen Glaubenssysteme, *belief systems*, die in ihrem System neben anderem - auch Aussagen enthalten, die überempirisch sind, die sich also nicht auf eine in unserem Sinne empirisch wahrnehmbare Realität beziehen. Das ist also eine etwas umständliche Erweiterung der klassischen Definition von Tylor, Spiro usw. Im Einzelfall habe ich keine Bedenken, auch einmal von dieser substantiellen Definition abzuweichen. Aber im großen und ganzen sollte man sich auf diese Art von Glaubenssystemen beschränken, um eine klare Abgrenzung gegenüber anderen Disziplinen zu haben,

und um keinen ubiquitären Forschungsgegenstand zu konstruieren.

**LiLiT:** Also gehört für Sie der Glaube an superhuman beings - wie bei Spiro - zu dieser Definition?

**Kehler:** Ich würde nicht unbedingt diesen Begriff verwenden, sondern mit der Umschreibung 'in unserem traditionellen Verständnis nicht empirische Bestandteile' arbeiten.

**LiLiT:** Würden Sie dann unter dem Religionsbegriff auch politische Ideologien fassen?

**Kehler:** Manche Ideologien beanspruchen ja zumindest, sich auf empirische Bestandteile zu beschränken, auch wenn sie diese faktisch laufend transzendieren. Sowohl der Faschismus als auch der orthodoxe, stalinistisch geprägte sog. Marxismus-Leninismus hatten immer beansprucht, sich letztendlich auf Phänomene zu beziehen, die durch empirische Beobachtungen einholbar seien, wenn sie

auch damit nicht einsehbar waren. Dabei geht es um eine Transzendenzierung der empirischen Realität im Unterschied zu religiösen Systemen, die sich ganz bewusst auf Bestandteile beziehen, die nach unserem Verständnis keine empirische Realität sind.

**LILLT:** Nach dieser relativ klaren Umschreibung des Gegenstandes möchten wir Sie mit einem Zitat von Carsten Colpe konfrontieren, der in dem Vorwort zu dem 1977 erschienenen Sammelband "Die Diskussion um das 'Heilige'" eine kurze Beschreibung der Religionswissenschaft der 70er Jahre vorgelegt und auf den, im Vergleich zu Nachbardisziplinen, relativ ungleichmäßigen methodologischen Stand hingewiesen hat: "Die Reflexion auf Methoden, sofern sie überhaupt stattfindet, ist verschieden weit vorangetrieben; reflektierte Methoden gibt es dann einige, aber sie werden eklektisch so angewandt, wie sie auf den ersten Blick dem jeweiligen Material am meisten abzugewinnen versprechen, statt gleichmäßig so, daß sie sinnvoll sich Entsprechendes und dann in einzelnen auch Unerwartetes erschließen." Dies beinhaltet den Vorwurf, daß Methoden, falls überhaupt darüber reflektiert wird, nur beliebig, d.h. nach persönlichem Gusto, angewandt werden.

**Kehrer:** Ich glaube, daß diese Beschreibung auch heute noch weitgehend richtig ist. Nur im Unterschied zu Carsten Colpe würde ich diesen Zustand nicht als unbedingt dramatisch beschreiben. Das kennen wir in sehr vielen Wissenschaften, und ich halte es für grundsätzlich verfehlt, einen großen Teil seiner Arbeit in methodologische Fragen zu investieren. Methodologische Fragen sind sinnvoll, sie müssen auch im Rahmen der Einzelwissenschaften diskutiert werden, wo sie ihren ganz konkreten Platz haben, nicht im Rahmen der Philosophie, wo sie durchaus einen übergeordneten Platz haben. Zu bestimmten Zeiten setzen sich konkrete Methoden diskutiert durch, die ihre begrenzte Zeit haben und sich mit den gesellschaftlichen Umständen und dem ebenfalls gesell-

schaftlich vermittelten Erkenntnisprozeß verändern. Somit kann es durchaus auch Zeiten ohne ein geschärftes methodologisches Bewußtsein geben, in denen trotzdem empirisch gehaltvolle Ergebnisse erzielt werden können.

**LILLT:** Wenn also der Gegenstand eigentlich das Fach definiert und nicht die Methodik, dann ist also jeder Wissenschaftler - z.B. Historiker, Ethnologe oder Soziologe -, der sich mit Religion beschäftigt, per definitionem Religionswissenschaftler.

**Kehrer:** Ja, aber ich sehe nicht ein, was an diesem Zustand so besonders schlimm sein soll. Es ist erst ein Ergebnis fortgeschrittener Arbeitsteilung, daß wir auch Denken zu einem Beruf gemacht haben, obwohl es ja eigentlich eine Fähigkeit ist, über die jeder Mensch verfügt. Deshalb sehe ich nicht ein, warum man unbedingt solch einen strikten Ressortpartitismus vertreten sollte. Ich für meine Person profitiere sehr viel von den Ergebnissen von Historikern, die gar keine Religionswissenschaftler sind, die sich aber mit dem Gegenstand auch sehr intensiv beschäftigen. Das gleiche gilt auch für die Ergebnisse der exegetischen oder kirchenhistorischen Forschung. Es wäre unsinnig, diese Ergebnisse mit dem Verweis zu vernachlässigen: "Die sind keine Religionswissenschaftler!"

**LILLT:** Darum geht es uns eigentlich nicht, sondern vielmehr um die Frage: Gibt es etwas spezifisch Religionswissenschaftliches, oder ist nicht jeder, der sich mit diesem Gegenstand beschäftigt, wegen schon Religionswissenschaftler, weil sich die Religionswissenschaft nur über ihren Gegenstand definiert?

**Kehrer:** Ich würde es so formulieren: Er betreibt religionswissenschaftlich relevante Forschungen. Ob das jetzt im Rahmen der Religionswissenschaft oder einer anderen Wissenschaft geschieht, halte ich für sekundär.

**LILLT:** Gibt es dann eigentlich den konkreten Religionswissenschaftler oder eben nur Religionshistoriker, Religionsso-

ziologen, etc., die sich zufällig in die institutionalisierte Religionswissenschaft verirrt haben und dann einfach Religionsgeschichte, Religionssoziologie, etc. betreiben?

**Kehrer:** Der Grund, warum innerhalb der organisierten Wissenschaft, spricht den Universitäten, ein bestimmtes Fach eingeordnet wird oder auch nicht, hat zum einen wissenschaftsgeschichtliche Gründe, die sich nicht unbedingt aus der inneren Logizität des Gegenstands oder der Beschäftigung mit ihm ableiten lassen. Aus diesen wissenschaftshistorischen Gründen eine Systematik herauszudestillieren, halte ich für verfehlt. Ich finde es auch nicht schlimm, daß das, was wir in Tübingen unter Religionswissenschaft verstehen, an anderen deutschen Universitäten und in anderen Ländern in andere Disziplinen aufgeteilt oder zusammengefaßt wird. Ich würde nicht, was daran dramatisch sein sollte.

**LILLT:** Welche Position kann dann die Religionswissenschaft im akademischen Fachkanon überhaupt einnehmen? Oder hat sie gar keine Aufgabe?

**Kehrer:** Sie mißt sich an ihren Ergebnissen. Wenn sie für die wissenschaftliche Diskussion relevant sind und unsere Erkenntnis weiterführen, dann ist es egal unter welcher Rubrik sie gemacht werden.

**LILLT:** Um zu diesen Ergebnissen zu kommen, brauchen wir denn auch die Religionswissenschaft als organisierte Fach nicht?

**Kehrer:** Das brauchen Sie aber nicht, das gilt für andere Disziplinen genauso. Sie brauchen beispielsweise auch Chemie. Sie können solche Forschungen auch durchaus innerhalb der Physik oder der Chemie ohne diese Überschrift betreiben. Das sind teilweise pragmatische Fragen der Ausstattung oder des Fachwissens, die es nahelegen, sich in einem eigenen Fach zu organisieren.

**LILLT:** Somit ist es ihrer Meinung nach pragmatisch begründet, daß die Re-

es nicht als eigenen Bereich mitzuschleppen. Bei guter Forschung kann man immer sehen, welche methodologischen Standards dahinterstehen.

Bei Adorno können Sie in jedem kleinen Wissenshaftsgeschichte unbedingt zur Kenntnis nehmen, damit sie den Südpol nicht nochmal entdecken. Aber die Wissenschaftsgeschichte als Gegenstand der Wissenschaft halte ich für das Anzeichen einer greisenhaft gewordenen Wissenschaft, die sich nicht getraut, über ihre wirklichen Gegenstände Aussagen zu machen.

**LILLT:** Wir wollen jetzt die Bedeutung der Religionswissenschaft aus einer eher gesellschaftlichen Perspektive heraus betrachten. Können Sie kurz skizzieren, welche Aufgaben die Religionswissenschaft außerhalb der Universität erfüllen kann!

**Kehrer:** Können Sie das konkretisieren: Meinen Sie damit, welche Berufsfelder Religionswissenschaftler besetzen können?

**LILLT:** In welchen Bereichen könnten Religionswissenschaftler ihre Kompetenzen anwenden?

**Kehrer:** Über die Kompetenz hinaus, die durch das Studium einer philologisch-historischen, geistes- und sozialwissenschaftlichen Fachrichtung überhaupt erworben werden?

**LILLT:** Wir meinen speziell Religionswissenschaftler!

**Kehrer:** Da muß ich etwas ausholen: Hier muß ich klammerweise dann doch zwangsläufig in die Wissenschaftsgeschichte und in die Geschichte der Wertbarkeit von Wissenschaft gehen. Es handelt sich ja eigentlich um den Verwertungsprozeß von Wissen. Nicht um das



Aufsatz, selbst in den essayistischen, deutlich sehen, welcher Methodologie er folgt. Sie können die dialektische Methode im Verfolgen seiner Arbeiten erkennen, ohne daß er ununterbrochen diese ganze Leier immer wieder aufzählt. Oder ein ganz prominentes Beispiel zu nennen: Wenn Sie das erste Kapitel vom "Kapital" nehmen, "Die Ware", dann haben sie da die dialektische Methode pur, ohne daß Marx den ganzen Hegel noch-

Wissen selbst, sondern der Tatsache, daß andere dieses Wissen nachfragen, da sie glauben, es zu benötigen, und deshalb auch die Personen nachfragen, von denen sie zurecht oder zu unrecht annehmen, daß sie über dieses Wissen verfügen. Engels hat mal gesagt: "Entschuldigung, daß ich immer so marxistisch argumentiere: Die Richtigkeit der Chemie wird durch die chemische Industrie andauernd bewiesen." Das heißt, einen Chemiker braucht man, weil es die chemische Industrie gibt.

**LILIT: Dann suchen wir also die religionswissenschaftliche Industrie?**  
**Kehrer:** Ja, wir brauchen eigentlich einen Nachfrager. Diese Nachfrage beruht auf sehr eigentümlichen Interessen der Nachfrager, d.h. diese glauben, sich in diesem meistens ökonomisch verwertbaren Zusammenhang durch das Einkauf von ganz bestimmten Fähigkeiten zu Vorteilen zu verschaffen. Nun frage ich mich, welche Bereiche dies sein könnten. Also wenn jemand VWL oder BWL studiert - im Moment fragt das ja niemand nach, wie wir wissen -, glauben bestimmte Unternehmen, daß diese Studiengänge Fähigkeiten vermitteln, die sie nutzbringend in ihren Verwertungsprozess einbringen können. Ob dieser Glaube richtig oder falsch ist, spielt momentan keine Rolle. Hier dient das akademische Studium dazu, dieses nachgefragte Wissen zu produzieren. Nun stellt sich die Frage, welcher Bereich bleibt da für die Religionswissenschaft übrig. Welche Institutionen fragen religionswissenschaftliches Wissen ab? Ich kann da im Moment keine sehen. Ich finde es für unsere Absolventen schöner, wenn es sie gäbe. Es ist deshalb kein Zufall, daß sich das Interesse unserer Absolventen wie auch in anderen Fächern auf den Bereich der Medien richtet, denn dort ist die Nachfrage ganz diffus oder - ökonomisch gesprochen - elastisch.

**LILIT: Kann man nicht auch sagen, daß von Absolventen der Religionswissenschaft ein Wissen im Sinne einer 'vergleichenden' Religionswissenschaft erwartet wird? Das heißt, es würde neben der**

**tuellen hauptsächlich eine 'informative' Kompetenz nachgefragt. Sehen Sie darin das Ziel eines religionswissenschaftlichen Studiums?**  
**Kehrer:** Aber auch hier muß man wieder fragen: Welche Menschen fragen dieses enzyklopädische Wissen über die Religionen nach?  
**LILIT: Wir dachten da an Menschen, die im Kontakt mit religiösen Phänomenen unsicher sind, quasi ein 'ungutes Gefühl' haben. Die Frage lautet dann in den meisten Fällen: "Was ist das überhaupt?" Kann das Studium der Religionswissenschaft solche Fragen beantworten?**  
**Kehrer:** Machen wir uns das an einem Beispiel klar! Nehmen wir einen Mann, dessen Tochter einen Muslim heiratet. Er möchte wissen, welche Konsequenzen das für seine Tochter hat; er möchte etwas über das Verhältnis des Christentums zum Islam wissen oder ob die Tochter der ewigen Seligkeit verloren geht. Letzteres sollten aber eher die Kirchen beantworten.  
 Wenn also sogenannte Informationen nachgefragt werden, wird der Religionswissenschaftler, sofern er sich während seiner Ausbildung Wissen über den Islam erworben hat, ihm einige beruhigende oder beunruhigende Antworten geben können. Ich denke schon, daß im weitesten Sinne Religionswissenschaftler dazu geeignet sind, weil sie das *sine ira et studio* machen können, während beispielsweise ein Theologe, der ja immer auch gehalten ist, das Glaubenssystem seiner Kirche zu vertreten, unter Umständen größere institutionelle Schwierigkeiten haben könnte - aber nicht haben muß -, einer neutralen Informationspflicht zu genügen. Meine Frage ist nur, ob diese Anfragen so häufig sind, daß sie ihren Mann oder ihre Frau ernähren können. Die Antworten auf diese Anfragen müßten dann ja sinvollerweise auch bezahlt werden. Wenn man die Fragenden hingegen darüber informiert, welches Glaubenssystem solche Gruppierungen haben, wo sie herkommen, wie sie sich im Spektrum christlicher und außerchristlicher Religionen einord-

nen, wie sie sich vom Mainstream unterscheiden usw.: Das ist ja das, was wir eigentlich gelernt haben. Das interessiert ehrlich gesagt die meisten Leute überhaupt nicht! Die meisten Leute interessiert: "Sind die gefährlich? Gib's da braunwaschung?" Kann es sein, daß man von der Familie entfremdet wird? Stimmt es wirklich, daß man da dauernd Gänsen den Hals abschneiden muß?" Solche Fragen tauchen auf! Man wäre ja fast gefordert, eine kriminologische Antwort zu geben, die eigentlich die religionswissenschaftliche Kompetenz gar nicht berührt. Meistens wollen die Leute aber genau das wissen. Und das sind eigentlich keine religionswissenschaftlichen Fragen.

**LILIT: Sie haben sich zum Beispiel mit der "Tübinger Offensiven Stadmission" (TOS) beschäftigt. Stellen Sie sich vor, man tritt an Sie heran und erwartet von Ihnen als Religionswissenschaftler eine zufriedenstellende Antwort liefern?**

**Kehrer:** Zufriedenstellend wäre eine Antwort nur dann, wenn wir wüßten, was die anderen wissen wollen. Zufriedenstellend kann sie nur sein, wenn Frage und Antwort auf derselben Ebene liegen. Natürlich können wir über die TOS sehr viel sagen, wir können sie religionshistorisch einordnen, als charismatische Bewegung; wo kommt sie her, was sind die Grundbestandteile ihres Glaubenssystems, wie verhält sie sich zu größeren charismatischen Bewegungen, welche historischen Verbindungen bestehen zur Pfingstbewegung, auf welche der neutestamentlichen Überlieferungen berufen sie sich; besonders, wie stehen sie zu fundamentalistischen Bewegungen bezüglich der Irrtumsfreiheit der Bibel usw. Diese Einordnung ist kein Problem.  
 Dann gibt's eine zweite Ebene: Wie ist das Leben in so einer Gruppe, was heißt es, Mitglied der TOS zu sein? Auf diese Fragen können wir auch eine religionswissenschaftliche Antwort geben, wenn wir - wogegen nichts spricht - unsere Me-

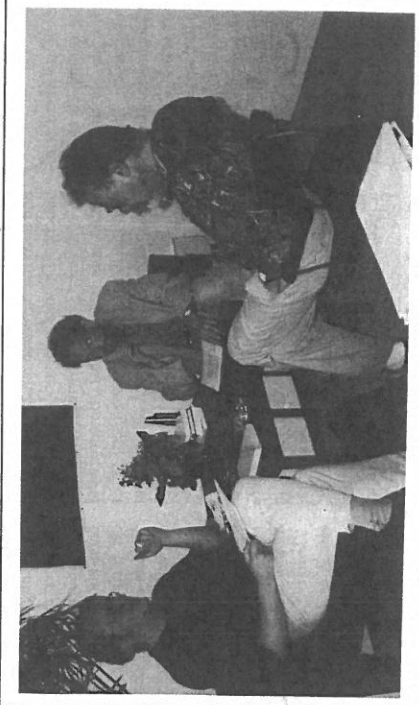
thoden ein bibelchen erweitern und es nicht rein historisch-philologisch machen, sondern auch die Beobachtung - im weitesten Sinne - des tatsächlichen Lebens und Verhaltens von Mitgliedern einer bestimmten religiösen Gemeinschaft in unsere Arbeit miteinbeziehen. So glaube ich, daß wir über die "Tübinger Offensiven Stadmission" ein einigermaßen kompetentes Urteil abgeben können. Ob das dann zufriedenstellend für den Frager ist, ist was ganz anderes. Aber warum fragt der überhaupt? Aus Neugierde, Wüßbegierde? Dann werden wir sehr wahrscheinlich eine befriedigende Antwort geben können. Fragt er aber nicht nur aus Wüßbegierde heraus, sondern will irgendetwas anderes wissen: "Meine Tochter ist jetzt ständig weg, ist in Gottesdiensten und Hauskreisen, und ist am Sonntagmorgen im dreistündigen Gottesdienst", dann erwartet er von uns, daß wir entweder sagen: "Das ist prima. Geh doch selbst auch hin!" oder: "Das ist ganz schlimm. Sie müssen versuchen, Ihre Tochter da wieder wegzubringen!". Bei-

schaft ist in der Praxis einigermaßen schwierig zu vermitteln, obwohl sie auch ein praktisches Element hat. Aber für eine direkte Übertragung Punkt für Punkt sehe ich keine Möglichkeit.

**LILIT: Glauben Sie, daß die Religionswissenschaft in der Lage ist, Diskussionen über religiöse Phänomene zu versachlichen?**

**Kehrer:** Das sollte Wissenschaft generell! Aber die Chancen dafür sind sehr, sehr schlecht. Ich glaube nicht, daß wir eine Versachlichung von Diskussionen - nicht nur im religiösen Bereich - durch Wissenschaft erreichen können. In einem kleinen Kontext schon, aber bei meinen Erfahrungen mit Medien halte ich das für fast ausgeschlossen. Ich glaube sogar, daß gerade über die Medien verhindert werden kann, daß eine Versachlichung stattfindet. Sehen Sie, die Diskussion der letzten 20 oder 30 Jahre zeigt eine Medialisierung von Gesellschaft. Man kann einfach nicht abstreiten, daß der zunehmende Einsatz von Medien ein Verlust an Qualität ist! Die Präsentation ist praktisch wichtiger als die Inhalte, die dort vermittelt werden.

**LILIT: Um nach diesem praktischen Beispiel wieder auf den universitären Bereich zurückzukommen: Vermittelt das**



**LILIT: Aber das findet doch im Augenblick überhaupt nicht statt!**

**Kehrer:** Das hängt damit zusammen, daß diese Kolleginnen und Kollegen mit ihrem Spezialgebieten und der Ausbildung ihrer Studenten letztlich überlastet sind, und daß so eine Überblicksvorlesung über vier Semester - z.B. über die Geschichte des Islam - eine Sache ist, die man als Fachwissenschaftler nur chaffler nur

äußerst ungenügend macht. Und ich verstehe das voll und ganz! Denn das setzt ja eigentlich voraus, daß sie simplifizieren müssen, was man eigentlich nicht machen kann. Interessanterweise haben sich Wissenschaftler noch vor einigen Jahrzehnten weniger gescheut, dies zu tun. Das liegt auch daran, daß man in Deutschland seine Reputation durch Spezialisierung - vor allem in jungen Jahren - erreicht und dann natürlich den Eindruck hat, daß alles anders und doch leicht den Charakter des Unwissenschaftlichen annehmen könnte. Solche Überblicke sind aber eigentlich die Voraussetzung für das Tübinger Modell. Wenn das aber auch nur auf dem Papier vorhanden ist und aus durchaus nachvollziehbaren Gründen nicht realisiert werden kann, dann muß man sich was anderes überlegen. Ich finde es aber durchaus richtig, daß wir es in Tübingen vermeiden wollen, daß der Religionswissenschaftler so eine Art 'Allkompetenz' erhält.

**LILIT:** Herr Professor Gladigow, wie würden Sie einem Fachfremden Ihr Fach erklären?

**Gladigow:** Also, die übliche Definition geht über den Gegenstand, die zweite mögliche über die Methode. Da kommen wir in die endlose Diskussion über die Definition von Religion hinein. Die will ich hier nicht referieren, die kennen Sie alle - und die Leser sollten sie kennen. Ich würde den Gegenstand im Hinblick auf ein weites Publikum so umschreiben: Die Religionswissenschaft ist eine Wissenschaft, die sich mit menschlichem Orientierungsverhalten beschäftigt, also Orientierungssysteme und ihre kulturelle Verankerung zum Gegenstand hat. Damit setze ich mich natürlich schon programmatisch gegen eine substantielle Definition von Religion ab! Ich versuche, einen sehr breiten Religionsbegriff zu generieren, der Orientierungsmuster, Pluralismus und auch Interferenzen miteinbezieht. Die üblichen Definitionen von Religion sind so konstruiert, daß ein Mensch normalerweise eine Religion hat. Entsprechend sind die Konsequenzen konzipiert: Er ist Christ oder Buddhist oder Muslim und von daher ist seine Orientierung im Rahmen religiöser Dogmatisierung vorgegeben. Wenn man dasselbe als Religionshistoriker betrachtet, sieht man, daß es sequentielle Religiositäten gibt. Ich zitiere da immer gern Goethe: "Als Dichter bin ich Polytheist ... als Wissenschaftler Pantheist ... als moralische Person Christ." Das heißt also, daß man im Rahmen unterschiedlicher Professionalisierungen oder Lebensbereiche durchaus unterschiedliche religiöse Muster rezipieren kann, die

daß das, was er auf der Universität gelernt hat, unmittelbar einsetzbar wäre. Denn dann muß man ihm das ja erst abgewöhnen.

Das zweite Argument wäre: Die Tatsache, daß der Bewerber Religionswissenschaft studiert hat, zeigt, daß er bereit ist, auch nicht-ausgetretene Pfade zu beschreiten, d.h. daß er auch eine gewisse Kreativität und Flexibilität aufweist.

**LILIT:** Das gilt für alle Orchideenfächer!

**Kehrer:** In der Tat. Als drittes würde ich noch sagen: Daß er Religionswissenschaft und nicht speziell z.B. Ägyptologie studiert hat, zeigt, daß er auch bereit ist, sich über ein enges Fachgebiet hinaus zu orientieren. Diese intellektuelle Kompetenz ist sehr sinnvoll. Aber ich glaube, damit wären meine Argumente ziemlich erschöpft.

**LILIT:** Wir danken Ihnen für dieses Gespräch.

## Interview mit Prof. Dr. Gladigow

sehr breiten Religionsbegriff zu generieren, der Orientierungsmuster, Pluralismus und auch Interferenzen miteinbezieht. Die üblichen Definitionen von Religion sind so konstruiert, daß ein Mensch normalerweise eine Religion hat. Entsprechend sind die Konsequenzen konzipiert: Er ist Christ oder Buddhist oder Muslim und von daher ist seine Orientierung im Rahmen religiöser Dogmatisierung vorgegeben. Wenn man dasselbe als Religionshistoriker betrachtet, sieht man, daß es sequentielle Religiositäten gibt. Ich zitiere da immer gern Goethe: "Als Dichter bin ich Polytheist ... als Wissenschaftler Pantheist ... als moralische Person Christ." Das heißt also, daß man im Rahmen unterschiedlicher Professionalisierungen oder Lebensbereiche durchaus unterschiedliche religiöse Muster rezipieren kann, die

wie sie auf den ersten Blick dem jeweiligen Material am meisten abzugewinnen versprechen, statt gleichmäßig so, daß sie sinnvoll sich Entsprechendes und dann im einzelnen auch Unerwartetes erschließen." Würden Sie sagen, daß diese Beschreibung auch heute noch zutrifft?

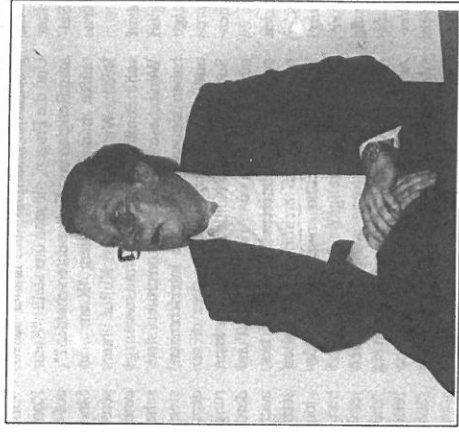
**Gladigow:** Nein! Wir haben versucht, eine systematische Religionswissenschaft zu entwickeln, die sich konsequent als Kulturwissenschaft versteht, also auf die kulturellen Systeme abhebt. Und ich versuche seit einigen Jahren, programmatisch auch die Geschichtswissenschaft als Bezugswissenschaft zu etablieren. Dies scheint mir die einzige wissenschaftstheoretisch legitime Bezugsebene für Religionsgeschichte zu sein. Also nicht Philosophie, schon gar nicht Theologie ...

**LILIT:** ... auch nicht die Sozialwissenschaften?

**Gladigow:** Doch natürlich! Aber ich würde die Geschichtswissenschaft auch als Bezugswissenschaft von Sozialwissenschaft sehen, weiß aber auch, daß da Probleme existieren. Das Geschichtsdefizit der Sozialwissenschaft ist ja bekannt! Wenn beispielsweise Habermas über das 18. Jahrhundert zurückgeht, wird es so grauhaft falsch und krumm und schief! Die historische Tiefendimension der Soziologie hört mit der Aufklärung auf, dahinter schmunzelt die Geschichte zu einer Ebene zusammen: der 'Vormoderne'. Das kann Neolithikum sein, aber auch 1789. Das ist ein Defizit! Ich glaube, daß eine historische Sozialwissenschaft oder eine gesellschaftswissenschaftlich orientierte Geschichtswissenschaft Potentiale vor gibt, in denen sich auch die Religionswissenschaft sehr gut ansetzen könnte.

**LILIT:** Was unterscheidet die Religionswissenschaft aber von diesen Wissenschaften?

**Gladigow:** Das gibt es ja nicht nur als Problem der Religionswissenschaft. Die Frage ist, in welcher Weise solche Binde-



weiter begriffen - ein Religionsgeograph per Definitionem durch die Beschäftigung mit dem Gegenstand Religionswissenschaftlicher ist.

**Gladigow:** Religionsgeographie, -soziologie, -psychologie sind in dieser Konzeption Subdisziplinen von Religionswissenschaft: die berühmten Bindestrichdisziplinen.

**LILIT:** Aber steht dieses Konzept nicht nur auf dem Papier? Sind diese Bereiche nicht vielmehr Subdisziplinen der Geographie, der Soziologie, der Psychologie etc.?

**Gladigow:** Das gibt es ja nicht nur als Problem der Religionswissenschaft. Die Frage ist, in welcher Weise solche Binde-

strichdisziplinen den Ansprüchen der beiden Bezugswissenschaften entsprechen und wie die Rezeption der einen Disziplin unter dem Ductus der anderen funktioniert. Nehmen wir als Beispiel die Religionsökonomie, unsere Tübinger 'Erfindung': Die Anforderungen der Wirtschaftswissenschaft und der Wirtschaftsgeschichte müssen dabei zu 100 Prozent erfüllt sein. Aber der Gegenstand ist durch ein religionshistorisches Interesse vorgegeben und das reicht dann von der Tempelwirtschaft über den 'Geist des Kapitalismus' bis zum 'fund raising. An so einem Beispiel, bei dem nicht so schnell der Weirauch unter die Brille kommt, können Sie sehr schön verfolgen, wie man genau religionshistorische Fragestellungen - Wie sieht die Bilanz eines Tempels aus? - mit den Methoden einer zweiten Wissenschaft so erschließen kann, daß sie religionshistorisch wichtig werden. Und das wäre eben das Beispiel dafür, daß Geldwirtschaft ein Medium ist, über das der Sektor Religion mit Gesellschaft kommuniziert.

**LILIT:** Bringt Sie in diesem Kontext Ihre anfangs vorgestellte Religionsdefinition weiter als eine substantielle?

**Gladigow:** Mit substantiellen Definitionen würde ich immer nur aus der Sicht der handelnden Personen arbeiten. Die betreffen sich dann auf Offenbarung, auf bestimmte Gottesvorstellungen, auf bestimmte Sachverhalte in ihrer Umwelt. Ich übernehme substantielle Religionsdefinitionen als Aussagen von gläubigen Kultteilnehmern. Sonst würde ich im Blick auf eine historische, kulturwissenschaftliche Verankerung immer auf - mit dem Begriff 'funktionalistische Definition' ist man etwas eng bedient - eine Ebene von 'religionskompetenz' abheben. Das heißt, daß das Vorhandensein oder Lernen religiöser Muster so etwas wie kulturelle/religiöse

'Kompetenz' erzeugt. Dieser Begriff ist ja im Rahmen der Sozialwissenschaften eingeführt und man kann ihn ganz gut auf die Sachverhalte anwenden, die wir in der Religionswissenschaft ansprechen.

Um das konkret zu machen: In der modernen komplexen Gesellschaft wird religiöse Kompetenz in einer anderen Weise abgefragt als in vormodernen, d.h. ich muß mich mit konfigrierenden Orientierungsmustern auseinandersetzen und mich entscheiden können. Somit kann ich mir ein set religiöser Orientierungen erwerben, der durchaus nicht identisch ist mit einer Amiskirche oder einer 'Religion' im Sinne der traditionellen Religionswissenschaft.

Habe ich jetzt listig den zweiten Anlauf vermieden, eine Definition von Religion zu liefern? Sie kennen ja die einschlägige Literatur: Wahlström hat in einem programatischen Aufsatz "Die undefinierbarkeit von Religion" vorgestellt.

**LiLiT: Manchmal hat man aber den Eindruck, die Religionswissenschaftler stehlen sich hier aus ihrer Verantwortung. Wird nicht von anderen Disziplinen erwartet, daß die Religionswissenschaft die Begrifflichkeiten klärt, damit andere damit arbeiten können? Denn für gewöhnlich wird in jenen immer noch mit einem konservativen Religionsbegriff operiert, da etwas anderes gar nicht vorhanden ist.**

**Gladigow:** Da wirkt sich immer noch unglücklich aus, daß man Religion über 'das Heilige' definiert. Das ist ein Marburger Artefakt, das von Menschling bis in die 70er Jahre transportiert wurde: "Religion ist erlebnishaftige Begegnung mit heiliger Wirklichkeit ...". Hier haben Sie Marburger Theologie in eine Definition von Religion hineinbekommen - und das besonders unglücklich! In der allgemeinen Rezeption schwirrt das noch rum.

**LiLiT: Dann stellt sich allerdings die Frage, warum dies so ist. Wie würden Sie die Stellung der Religionswissenschaft in allgemeinen Fachkanon bestimmen? Was kann sie anderen Fachern liefern?**

**LiLiT: Wie würden Sie die Religionswissenschaft ihren potentiellen aufmerksameren Nachfragern charakterisieren?**

**Gladigow:** Ich würde sie als Erwerb und Vermittlung einer 'religiösen Kompetenz' - was ich allerdings noch näher definieren müßte - charakterisieren. Dann würde ich noch einmal darauf verweisen, daß moderne, hochkomplexe Gesellschaften andere Orientierungsbedürfnisse erzeugen, die - auch von Seiten der Wissenschaft - befriedigt werden müssen. Also: 'Orientierungsbedürfnisse' und 'religiöse Kompetenz' wären für mich die Ebenen, auf denen man in einem ganz allgemeinen Sinne die Leistungen von Religionswissenschaft abbilden könnte. Hier sehe ich einen gesellschaftlichen Bedarf, und hier sehe ich natürlich auch die nicht-eingelösten Ansprüche von 'Aufklärung': Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts, der Änderung des Staatskirchenrechts und der Änderung der Monopstellung der Kirchen, auch unter Einschuß von Religionskritikern, sah ja eine andere Freisetzung des Individuums oder von Gruppen an. Diese haben sich aus der Engführung dogmatisierter Traditionen befreit, ohne gleich eine Alternative zu haben. Jetzt möchte ich natürlich keine neue Dogmatisierung einführen, sondern - wenn Sie so wollen - das souveräne, autonome Individuum, das sich orientieren und letztendlich auch entscheiden kann. Ich stiele allerdings diese Entscheidungsprozesse konsequent außerhalb von Wissenschaft an! Wissenschaft kann nicht Entscheidungen vorgeben, sondern nur ein gewisses Spektrum an Möglichkeiten präsentieren und muß es dann Individuen, Gruppen oder Gesellschaften überlassen, sich in Kenntnis dieser 'Marktlage' zu entscheiden.

**LiLiT: Sie haben jetzt den Begriff 'religiöse Kompetenz' eingeführt. Wird aber mehr eine 'informative Kompetenz' im Sinne einer vergleichenden, oder besser: komparativen Religionswissenschaft erwartet?**

**Gladigow:** Also, den Begriff 'informative' oder 'informierte Kompetenz' finde ich gut, das wäre aber nur eine Vorstufe zu dem, was ich beschreiben habe. Das heißt, unter den Bedingungen der hohen Religionsdichte in Europa, also bei der Präsenz praktisch aller Religionen - zumindest im Medium der Religionshaftigkeit - müssen diese auf eine vergleichbare Informationsebene gebracht werden. Nur, aus dieser vergleichbaren Informations-ebene kann nicht diffuse Religiosität hervorgehen - falls es das überhaupt gibt -, sondern es muß ein selektiver Zugriff ermöglicht werden und damit müssen die Bedingungen der Möglichkeit zu unterscheiden vorgegeben werden. Nochmal: Die Entscheidung stiele ich außerhalb des Bereichs der Wissenschaft an! Aber eine Information, die nicht am Schema von Apologetik und Polemik orientiert ist, ist Voraussetzung für eine souveräne Entscheidung unter den Bedingungen komplexer moderner Gesellschaften.

**LiLiT: Sehen Sie diesen Anspruch im Studium verwirklicht?**

**Gladigow:** Grundsätzlich ja! Aber nicht mehr in dem alten Schema: Überblick über die Weltreligionen. In dem Modell, das ich eben skizziert habe, ist ja die hohe Integration von Religion in Kultur Programm, d.h. ich muß zu jeder Einzelreligion auch den kulturellen Kontext berücksichtigen. Das geht dann nicht mehr im Schema der Phänomenologie: das 'Heilige' bei Azteken, Maori und Buddhisten, sondern ich muß mit diesen Ansprüchen auch den gesellschaftlichen, historischen Rahmen der Religion berücksichtigen, was nur noch in einer Auswahl geleistet werden kann, allerdings - und da bin ich ganz optimistisch - exemplarisch möglich. Wenn man einmal die Art der Integration einer Religion in ihre Gesellschaft analysiert hat, kann man das übertragen.

**LiLiT: Ist dann ein Religionswissenschaftler kompetenter als beispielsweise ein Islamkundler?**

**Gladigow:** Im Prinzip unterscheidet nichts einen Islamkundler von einem Religionshistoriker des Islam, außer daß der 'systematische Außenhalt' bei den Islamwissenschaftlern typischerweise nicht da ist. Da fehlt eine systematische Außenorientierung, die vor Fehlern bewahrt.

**LiLiT: Um die Bedeutung des systematischen Außenhalts zu konkretisieren: Wie würden Sie die Gründung einer Bürgerinitiative zur Wiedereinführung der klassischen römischen Staatskulte in Tübingen einem Neugierigen religionswissenschaftlich erklären?**

**Gladigow:** Sie setzen also voraus, es gibt eine Bürgerinitiative "Zurück zu Jupiter"! Mit Jupiter gibt's das meines Wissens noch nicht, aber von Walter F. Otto wird ja kolportiert, ihm sei Zeus auf der Neckarbrücke in Tübingen erschienen. Sie bringen mich damit auf ein Thema: Anachronismus und - noch spannender - das Schema Nativismus, d.h. Revitalisierung früherer kultureller Phasen in dem Versuch, einen früheren Zustand von Kultur gegen die existierende Kultur aufzurufen. Die Einordnung eines solchen Phänomens wäre religionswissenschaftlich sehr gut möglich. Nehmen wir als anderes Beispiel die Kelten: Da wird über Keltologie ein Bild der Kelten in den kulturellen

Rahmen gestellt, an dem sich jetzt Gruppen bis in alltagsweltliche Muster hinein orientieren. Die Keltologie ist deshalb ein so gutes Beispiel, weil die keltische Religion zu den Religionen gehört, die keine autonome Tradition mehr haben. Diese ist im Rahmen der Missionierung abgebrochen und lebt seit dem 17./18. Jahrhundert im Medium von Wissenschaften weiter. Und heute wird sie über die Wissenschaften in ein sehr breites kulturelles System reimportiert. Im Kern werden jetzt kulturelle Subtraditionen revitalisiert, an denen sich Leute gegenwärtig orientieren: Die "Keltschen Wochen" sind keine Informationsveranstaltungen über keltische Numismatik, sondern da werden Lebensformen von Kelten gegen aktuelle Lebensformen gestellt. Und das kann Religionswissenschaft sehr gut analysieren.

**LiLiT: Es stellt sich dabei die Frage, ob solch eine wissenschaftliche Analyse tatsächlich nachgefragt wird, oder ob Anfragen nicht vielmehr auf die Gefährlichkeit bzw. Unbedenklichkeit religiöser Phänomene abzielen. Kann das ein Religionswissenschaftler überhaupt beantworten?**

**Gladigow:** Im Prinzip schon, aber nur in Konkurrenz mit Sozialpsychologie,



Psychologie etc.! Die Struktur totalitärer Organisationen, die Mechanismen zur Erzeugung sekundärer Abhängigkeiten oder interner Drucksysteme läßt sich ja ganz gut beschreiben. Wenn man betrachtet, wie z.B. postmortale Vergeltung an deviantes Verhalten angeknüpft werden, hat man ein unendlich breites Muster an Beispielen, bei dem man zeigen kann, wie das funktioniert. Wie kann man Verhalten vor dem Tod damit steuern, daß man behauptet: Nach dem Tode hat a, b oder c bestimmte Konsequenzen. "Du mußt also ...!" Da gibt es seit dem alten Ägypten ein breites historisches Erfahrungsfeld, wie so etwas geht und bis zu welchem Rahmen es auch funktioniert. Die Frage nach der Gefährlichkeit beinhaltet, daß Handlungsfolgen konstruiert werden, die in einem Bereich liegen, der nicht mehr kontrolliert werden kann und der von daher ideal geeignet ist, Handlungen zu steuern, d.h. potentiell totalitär zu werden.

**LILIT:** Um nochmals grundsätzlich auf das Thema Nachfrage zurückzukommen: Gibt es überhaupt eine Nachfrage nach unserem Wissen?

**Gladigow:** Lassen wir die Stellenfrage mal außen vor, die kann man immer erst dann beantworten, wenn ein Bedarf erzeugt ist. Ich glaube schon, daß unter den Prämissen des Anlages unseres Gesprächs Aufklärung über Religion auf hohen Bedarf und auch Interesse stößt. Solche Informationen müssen natürlich so kompetent gemacht sein, daß es nicht missleitend, konfessionalisierend läuft, und andererseits so kompetent offen sein, daß sich die Zuhörer nicht bevormundet fühlen wie in einem konfessionellen Religionsunterricht: "Was die anderen denken, ist zwar hübsch, aber falsch, hier aber das Richtige." Wenn man von diesem Darstellungsschema abgeht, stößt man nach meinen Erfahrungen auf großes Interesse.

Das 'Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft' hat in einem bestimmten Bereich gezeigt, daß die Macher von Filmen über religiöse Themen praktisch inkompetent sind. Werner O. Feißt und andere machen ihre Filme mehr oder weniger aus dem Handgelenk und auf Bedarf ausgerichtet. Die dritten Programme, wie z.B. S3, bringen sehr viele Sendungen über Religion, aber doch kaum mit religiöser Kompetenz im Hintergrund.

**LILIT:** Vielleicht liegt das aber daran, daß solche Sendungen eher als Unterhaltung aufgefaßt werden und deswegen eine wissenschaftliche Kompetenz als belanglos erscheint?

**Gladigow:** Da muß man wohl von einer anderen Seite ansetzen und einen 'Professionalisierungsdruck' - wie ich es nennen möchte - erzeugen. Sie können in dem Wirtschaftsmagazin 'PlusMinus' nicht unterhaltsam Wirtschaftsdaten präsentieren, wenn dann ein Wirtschaftswissenschaftler oder ein Banker sagen kann: "So ein Quatsch, die haben Diskont- und Lombardsatz verwechselt!" Das sind für mich vergleichbare Sendungstypen, bei denen ein klarer Professionalisierungsdruck vorhanden ist. Da kann man in 45 Minuten nicht so einen Unsinn verbreiten, wie das in vielen Sendungen über Religion üblich ist.

**LILIT:** Ist die Religionswissenschaft autonomes Fach nicht zu unbekannt, um überhaupt einen solchen Druck erzeugen zu können?

**Gladigow:** Das kann gut sein! Denn ein Teil der Fachvertretungen in Deutschland war ja wenig expansiv und eher auf *appearance* zu den Theologen ausgerichtet, da sie sich entweder in Theologischen Fakultäten befinden oder ihre Produktion auf Theologen ausrichten und ihr Publikum dort und nicht bei einer Kultur breit interessierten Öffentlichkeit suchen. Dagegen versuchen wir ja Sturm zu laufen. Und eines meiner Lieblingskinder, die Europäische Religionsgeschichte, ist programmatisch gegen das Verdrängungsschema ausgerichtet, die Religionswissenschaft solle sich möglichst auf vorchristliche und außereuropäische Gegenstände beschränken und alles, was Europa

schichte, denn die Entstehung dieser Disziplin läßt sich auch als Teil neuerer europäischer Religionsgeschichte beschreiben. Nur wenn Sie diesen Rückkopplungsprozeß mitaufrarbeiten, können Sie genauer bestimmen, was eine vergleichende Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert wollte: über die Urform zur Wesensschau. Da ist es kein Zufall, wenn diese Komparatistik plötzlich in die Phänomenologie eingeeht und es keine Komparatistik als Methode mehr gegeben hat. Ich glaube, auf eine Wissenschaftsgeschichte im Blick auf eine noch zu wertende Systematik kann man nicht verzichten.

**LILIT:** Aber ist Wissenschaftsgeschichte nicht schon lange genug betrieben worden? Sollte man nicht endlich einmal mit dem Entwurf einer Systematik beginnen?

**Gladigow:** Ja!

**LILIT:** Widerspricht allerdings eine solche Systematik nicht der historischen Implikation, die Sie am Anfang erwähnt haben?

**Gladigow:** Nein! Historische Prozesse kann man nur beschreiben, wenn man seinen systematischen Rahmen hat. Diese ganzen Muster von Geschichtsschreibung müssen auf die eine oder andere Weise an bestimmten Modellvorstellungen oder systematischen

systematischen Mustern orientiert sein. Wenn man glaubt, historische Prozesse als engste Ereignisgeschichte beschreiben zu können, läuft man erst recht in das Messer einer nicht durchreflektierten systematischen Prämisse oder von Vorurteilen. Problematisch ist: Welche Art von Allgemeinheit stellt eine Systematik her? Vom Anspruch her sollen systematische Allgemeinbegriffe natürlich so generiert sein, daß sie alle Sachverhalte im Rahmen einer Klasse erfassen. Aber das ist nur dezisionistisch zu lösen. Ich generiere eine Klasse von Sachverhalten und bilde einen systematischen Oberbegriff. Der hat keinen Selbstwert; wenn er sich nicht bewährt, muß ich ihn falllassen und mir einen systematischen Oberbegriff. Der hat traditionellen systematischen Begriffe transportiert interne ideologische Strategien. Dies ist ein Problem, aber die Beschäftigung mit der von Ihnen so mit Skepsis betrachteten Wissenschaftsgeschichte kann zeigen, welche religiösen und kulturellen Optionen in systematischen Allgemeinbegriffen transportiert werden.

**LILIT:** Noch eine letzte und sehr profane Frage: Wie würden Sie den Personalhof eines internationalen Unternehmens davon überzeugen, daß er einen Religionswissenschaftler einstellen sollte?

**Gladigow:** Ich kann nur kurz skizzieren, wie eine Sequenz von Antworten aussehen müßte. Die erste wäre, daß mit der Einwanderungssituation in Europa ein religiöser Pluralismus vorhanden ist, der auch voraussetzt, mit dem Einwanderer kompetent umgehen zu können. Das ist die reine Informationsebene. In diesem Bereich wäre natürlich noch eine Menge Aufklärung zu leisten. Eine andere Ebene wäre, daß offensichtlich Modelle für einen euro-internen Pluralismus gar nicht existieren, sondern ein Umgang mit Orientierungsmustern im Schema 'entweder - oder' Programm ist, oder die interne Konfrontation mehr betont wird als die Möglichkeit, entspannt unterschiedliche Orientierungsmuster gelten zu lassen. Ich glaube, da gäbe es so etwas wie positive Aufklärung zu leisten, die auch im Rahmen eines Konzerns stattfinden könnte. Hier spielt die 'kulturelle Kompetenz' wieder eine Rolle, die z.B. dazu beitragen kann, erst gar keine Animositäten zu erzeugen. 'Kulturelle Kompetenz' sollte verhindern, daß das Subsystem Religion absolut gesetzt wird, Stichwort 'Fundamentalismus'! Aber das ist natürlich ein heißes Eisen!

**LILIT:** Wir danken Ihnen für dieses Gespräch.



# Die deutschen Kirchen und die soziale Frage zwischen 19. und 20. Jahrhundert

## Politische und wirtschaftliche Situation

• Armin Kappel

Das beginnende 19te Jh. war ökonomisch geprägt von einem ständig größer werdenden Angebot an Arbeitskräften, bedingt durch strukturelle Veränderungen im landwirtschaftlichen Sektor und, daraus folgend, nunmehr arbeitslose Kleinbauern, einer noch rudimentären Industrie und einer fehlenden Infrastruktur. Um 1840 lebten ca. 60% der Bevölkerung in wirtschaftlich »ungesicherten Verhältnissen«, d.h., daß für sie jede Krise zur Verelendung führte. Die ausländische Konkurrenz und die steigende Zahl von Arbeitswilligen führte zu sinkenden Löhnen bei längeren Arbeitszeiten, z.B. bei den Webern. In der Industrie waren weniger als 5% der Gesamtbevölkerung beschäftigt, die Fabrikarbeiter wurden von den anderen Lohnabhängigen teilweise als privilegierter Stand angesehen, da sie zumindest in der Lage waren, ihren, allerdings meist erbärmlichen, Lebensunterhalt fristen zu können. Die nach der Jahrhundertmitte langsam in Gang kommende Industrialisierung zerstört vollends die alte Arbeits- und Sozialverfassung. Dieser Umsturz der ererbten sozialen Ordnung war nur schwer zu ertragen, die »Rationalität der Arbeit mußte noch erlernt werden!<sup>1</sup>

Vor dem Revolutionsjahr 1848 gab es in Deutschland keine erkennbare politische Arbeiterbewegung. Lediglich in den großen Städten, z.B. im Ruhrgebiet, gab es Vereine von Fabrikarbeitern. Ein erster

Anfang ist im 1848 legenden Frankfurter Handwerkerparlament zu sehen, in dem die Forderung nach einer neuen zünftigen Ordnung erhoben wurde. Im gleichen Jahr wurde in Berlin, als Hauptinitiator ist Stephan Born (1828-1898) zu nennen, der »Erste Allgemeine Deutsche Arbeiterkongreß« abgehalten. Ziel des Kongresses der Arbeitervereine war die »politische Organisierung der Arbeiter-schaft«. Durch den Sieg der Restauration und bedingt konnten diese Vereine nach der Mitte des 19ten Jh. allerdings nur im nationalliberalen »Verband Deutscher Arbeitervereine« überleben, der sich sozial-politischer Forderungen enthielt. Die Politisierung der Arbeiter war somit vorerst gestoppt.<sup>2</sup>

Der Jurist Ferdinand Lassalle (1825-1864) erhob dann erneut die Forderung nach einer politischen Partei der Arbeiter. Er sah darin die einzige Möglichkeit, die Interessen der Arbeiter angemessen zu äußern und durchzusetzen. Grundlegende Forderung Lassalles war das allgemeine Wahlrecht. Der Staat hatte bei Lassalle sozialen Zweck darin, die Entwicklung und Verwirklichung des Individuums durch administrative Maßnahmen zu unterstützen. Eine Möglichkeit, die derzeit menschenunwürdige Existenz des vierten Standes zu verbessern, sah Lassalle in der Einrichtung von Produktivassoziationen, die vom Staat zu finanzieren seien. Lassalle formulierte im Zusammenhang mit seiner Analyse des derzeitigen Zustandes das »Ehrene Lohngesetz«, das ist »die Beschränkung des durchschnittlichen Arbeitslohnes auf die in einem Volke ge-

wohnheimmäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung erforderliche Lebensnotdurft«. Lassalle, der am 23.05.1863 seinen »Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein« gründete, versuchte, mit legalen politischen Mitteln die Situation der Arbeiter-schaft, und damit diejenige der Gesellschaft, zu ändern. Er ist nicht als Revolutionär im Marxsschen Sinne zu verstehen, sondern eher als Vertreter einer evolutionären Sicht der Gesellschaft.<sup>3</sup>

Eine stärker revolutionär ausgerichtete Gruppe ist die von dem Drechsler August Bebel (1840-1913) 1869 in Eisenach gegründete »Sozialdemokratische Arbeiterpartei«. Ihre Orientierung ist marxistisch und großdeutsch. In Gotha kommt es 1875 zur Vereinigung der beiden Parteien, die-se neue Partei nennt sich fortan »Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands«. Das Gothaer Grundsatzzprogramm der Partei ist dementsprechend ein Kompromiß zwischen den Lassalleern und den Marxisten.

Der Staat reagiert auf die neu entstehende politische Partei und die davon ausgehende Gefahr des status quo mit den Sozialistengesetzen vom 21.10.1878, die die Sozialdemokraten aus Politik und Öf-fentlichkeit entfernen sollen. Im Bemühen, der sozialdemokratischen Gefahr entgegen zu wirken erläßt der Staat 1881 die ersten sozialen Maßnahmen zum Schutz der Arbeiter, nicht zuletzt wohl aus Furcht vor einer Radikalisierung der Massen. So kommt es zu Verordnungen bezüglich des Arbeitsrechts, der Kranken-, Unfall-, Alters- und Invalidenversicherung. 1890 werden die Sozialistengesetze aufgeho-

ben. Die zunehmende politische Etablierung und »Verbürgerlichung« der Sozialdemokratie führt 1917 zur Abspaltung der eine revolutionäre Sicht vertretenden Unabhängigen SPD unter Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg. Aus der USPD entwickelt sich dann der noch radikalere Spartakistenbund, aus dem später schließlich die KPD entsteht.<sup>4</sup>

### Protestantismus und soziale Frage

Die evangelische Kirche ist institutionell stark an den Staat gebunden, ökonomisch zum Teil, z.B. durch das Patronatswesen, direkt von ihm abhängig. Angriffe gegen den Staat, wie sie in den Forderungen der Sozialdemokratie gesehen wurden, werden entsprechend als Angriffe auf die Kirche verstanden. Dies führt zu einer grundsätzlichen Ablehnung der Sozialdemokratie, die in ihrer Kritik und ihren Forderungen dem ständisch-organischen Gesellschaftsmodell der evangelischen Kirche widerspricht. Kern der Ablehnung ist die Infragestellung des Privateigentums durch die Sozialisten. Eigenum stellt in evangelischer Sicht eine göttliche Institution dar.

Ein weiterer »Stolperstein« der Kirche weisen, die als »Produkt eines von Gott gelösten Geistes« angesehen werden. Die Sozialdemokratie, und die wirtschaftliche Situation der sie entstammt, werden als Ergebnisse einer antichristlichen Aufklärung interpretiert. Bestrebungen, die bestehende Gesellschaftsstruktur zu ändern, werden als Sünde bezeichnet, die Lösung der sozialen Frage sieht die evangelische Kirche in der Eingliederung des vierten Standes unter Verweis auf die Sorgspflicht des Reiches für den Armen. Die Kirche, so Brakelmann, verpaßt damit den Anschluß an die Moderne »weil ihre ethische Denkstruktur grundsätzlich hierarchisch-patriarchalisch und individualistisch gewesen ist!«<sup>5</sup>

ster und Verbrechen. Die Stufung sich bei Wichern also in etwa so aus: Gottlosigkeit führt zum Verfall der Sitten, dieser zur Verelendung der Massen. Ein erweitertes Modell Wicherns war die Trias materielle Not - Verfall der Sitten - Atheismus; wobei Atheismus mit Kommunismus gleichgesetzt wird. Wicherns Verdienst ist es aber auf jeden Fall, daß er klar »die Forderung der sozialen Reform durch die Organe des Staates« stellte. In der Reihe der Liebestätigkeit am Individuum stehen auch Hans Ernst Freiherr von Kottwitz mit seiner »Freiwilligen Armen- und Beschäftigungsanstalt«, 1870 gegründet; der Pfarrer Theodor Fiedner, der 1836 in Kaiserswerth bei Düsseldorf die erste Diakonissenanstalt ins Leben rief und Friedrich von Bodelschwingh (1831-1910) mit seiner Epileptikeranstalt Bebel bei Bielefeld.<sup>7</sup>

Als weiterer exponierter Vertreter evangelischer Sozialpolitik ist Viktor Aimé Huber (1800-1869) zu nennen. Huber, ursprünglich Katholik, konvertierte 1829 zur reformierten Kirche. Das politische Ideal Hubers ist die absolute Monarchie mit beratender Ständeversammlung und sich selbst verwaltenden Korporationen. In Anlehnung an die »Pioniere von Rochdale« schlägt Huber zur Lösung der sozialen Frage die Bildung von Genossenschaften auf Grundlage der Familie als Organisationsform des vierten Standes vor. Huber sieht klar, daß erst die wirtschaftliche Unabhängigkeit der Arbeiter erreicht sein muß, bevor ihre politische Integration stattfinden kann. Er stellt an die Unternehmer die Forderung nach Gewinnbeteiligung und innerbetrieblicher Mitbestimmung, das monarchisch-patriarchale Führungsprinzip der Fabrik wird aber nicht in Frage gestellt. Als Hauptprobleme seiner Zeit steht Huber 1869 »die atomistische Isolierung in massenhafter unorganischer Aufhäufung, das dringende Bedürfnis ist eben deshalb eine gesunde, organische, das ganze Familienleben umfassende Gemeinschaft der in negativer Freiheit aufgelösten Atome«. Hervor-

### Die Innere Mission

Die Auseinandersetzung der evangelischen Kirche mit der sozialen Frage verläuft in der zweiten Hälfte des 19ten Jh. so vornehmlich auf individueller Basis. Eine der herausragenden Gestalten dieser »individuellen caritas« ist Johann Hinrich Wichern (1808-1881). Er gründet 1831 in Hamburg das »Rauhe Haus«, eine Anstalt für verwahrloste Jugendliche. Die Anstalt ist in Familien mit jeweils höchstens zwölf Kindern gegliedert. Ziel ist das Ideal des »ora et labora«, also die Erziehung zu arbeitsamen und frommen Christen. Ab 1844 unterhält Wichern direkte Kontakte zum Hof in Berlin. Sein primäres Anliegen ist die »Innere Mission«, die aus der Misere führen soll. Er definiert sie in einer Denkschrift, im Anschluß an den Wittenberger Kirchentag von 1848, folgendermaßen:

»Als Innere Mission gilt uns nicht die-se oder jene einzelne, sondern die gesamte Arbeit der aus dem Glauben an Christus geborenen Liebe, welche diejenigen Massen in der Christenheit innerlich und äußerlich erneuert will, die der Macht und Herrschaft des aus der Sünde direkt oder indirekt entspringenden manngiften äußeren und inneren Verderbens anheimgefallen sind [...]«<sup>6</sup>

Staat und Kirche müssen die drängende soziale Frage hierbei gemeinsam lösen. Im weiteren Verlauf seiner Denkschrift legt Wichern dann eine genaue organisatorisch-inhaltliche Strategie zur Vorgehensweise vor. Die Gesellschaft ist hierarchisch aufgebaut, von der Christheit über das Volk zur Familie. Die Kirche hat hierbei die Funktion der Hüterin dieser Ordnung, ist also Kontrollinstanz. Ausgelöst wurde die momentane Misere durch die Aufklärung. Sie ist von den oberen Schichten der Gesellschaft »durchgesiebert«, führt zum Verlust der religiösen Bindungen. Dies wiederum führt zu La-

zuheben ist Hubers Einsicht, daß es das System ist, welches den Proletariat verarmen läßt, seine Forderung war entsprechend nicht nur die nach der Änderung der Struktur...

Der erste evangelische Theologe, der sich intensiv mit der Literatur des Sozialismus befaßt ist Rudolf Todi (1839-1887), Pfarrer in Brandenburg an der Havel, daselbst ab 1885 Superintendent.

Todi veröffentlicht 1873 »Der radikale Sozialismus und die christliche Gesellschaft«, ein Versuch zu einer Synthese zwischen den Aussagen des Neuen Testaments und denen der wissenschaftlichen Sozialisten zu gelangen. Todi erkennt die zunehmende Spaltung der Gesellschaft in Reiche und Arme, wobei der Industriearbeiter sich in vollkommener materieller Abhängigkeit vom Kapitalisten befindet.

Dieser »Manchesterkapitalismus« ist für Todi verantwortlich für die beobachtbare Degenerierung der Gesellschaft. »Wer die soziale Frage verstehen und zu ihrer Lösung beitragen will, muß in der Rechten die Nationalökonomie, in der Linken die wissenschaftliche Literatur der Sozialisten und vor sich aufgeschlagen das Neue Testament haben.

Todi verstand den Sozialismus letztlich als eine logische Reaktion auf den Kapitalismus. Er kommt zu dem Schluß, daß Kommunismus und Neues Testament gleiche Aussagen treffen, der Kommunismus also »in der göttlichen Wahrheit« bleibt.

sichs der Herrschaft der Junker im agrarischen Sektor kommt es zu der kämpferischen Aussage der 'jungen Wilden' um Naumann: »ja, wir werden bald schlimmere Gegner sein als die Sozialdemokraten!«.

Der Oberkirchenrat, der die Treue zur Monarchie bedroht sieht, reagiert auf diesen »Pastorensozialismus« mit dem Versuch, die politisierten Theologen mittels kircheninterner Maßnahmen zu zügelnd.

Naumann wandelt sich vom evangelisch-sozialen zum national-sozialen Politiker. Er wird 1897 zum Berufspolitiker und trennt sich damit von der »nur theologischen Betrachtung der sozialen Frage unter dem Druck politischer Notwendigkeit.«

Katholizismus und soziale Frage

Ausschlaggebend für die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der sozialen Frage ist nicht zuletzt der drohende »Abfall« der katholischen Arbeiter von der Kirche.

Evangelische Arbeitervereine

Neben den oben vorgestellten individuellen Auseinandersetzungen mit der sozialen Frage gibt es ab 1882 evangelische Arbeitervereine. In diesem Jahr gründet der Bergmann Fischer und der Lehrer Bierschneid den ersten dieser Vereine in Gelsenkirchen, mit 57 Mitgliedern.

Ein Gegner Stöckers war Friedrich Naumann (1860-1919). Der Theologe, der von 1883-85 im Rauhen Haus in Hamburg gearbeitet hatte, gibt 1888 seinen »Arbeiterkatechismus« heraus.

Er fordert eine aktive Reformarbeit unter Verstärkung der Inneren Mission. Sein Konflikt mit Stöcker wird im Rahmen der »Evangelisch-Sozialen Konferenz« ab 1890 ausgeglichen, die sich vor allem mit Fragen der Sozialpolitik und der Gefahr durch die Sozialdemokratie beschäftigt.

Ziel ist dabei die Abwehr der Sozialdemokratie und die Erhaltung von Staat und Kirche. Der Bruch zwischen Stöcker und Naumann wird deutlich, als der Nationalökonom, »Vater« der modernen deutschen Soziologie, Max Weber, 1894 durch einen Vortrag über die Landarbeiterfrage auf dem Kongreß Anlaß zu der Forderung »Das Land der Masse!« gibt.

Es wird klar, daß Naumann und seine Freunde proletarisch und nicht patriarchal denken. Angesichts der Herrschaft der Junker im agrarischen Sektor kommt es zu der kämpferischen Aussage der 'jungen Wilden' um Naumann: »ja, wir werden bald schlimmere Gegner sein als die Sozialdemokraten!«.

Der Oberkirchenrat, der die Treue zur Monarchie bedroht sieht, reagiert auf diesen »Pastorensozialismus« mit dem Versuch, die politisierten Theologen mittels kircheninterner Maßnahmen zu zügelnd.

des korporativen Geistes« als effektivstes Mittel gegen die Ideen der französischen Revolution, die Deutschland, und insbesondere die Arbeiter 'bedrohen'.

Eine zentrale Figur des Katholizismus angesichts der sozialen Frage ist Adolf Kolping (1813-1865). Er gründet 1849 in Köln den ersten katholischen »Gesellenverein«. 1865 sind es bereits 420 Vereine mit zusammen etwa 60.000 Mitgliedern.

Die Prinzipien dieser korporativen Hilfen zur Selbsthilfe-Vereine sind »Religion und Tugend; Arbeitsamkeit und Fleiß; Eintracht und Liebe; Frohsinn und Scherz!«. Breiten Rückhalt fand Kolping im niederen Klerus, der zum großen Teil aus dem »einfachen Volk« stammte.

Der bedeutendste soziale Vordenker des Katholizismus im 19ten Jh, aber ist eindeutig der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel Ketteler (1811-1877), der im Dom zu Mainz sechs Predigten über die soziale Frage hält und dabei unmißverständlich klarmacht, daß diese die entscheidende Frage der Zeit sei.

1864 veröffentlicht er »Die Arbeiterfrage und das Christentum«, 1871 »Liberalismus, Sozialismus und Christentum«. Im selben Jahr, 1871, geht er als Zentrumsabgeordneter ins Parlament.

Er übernimmt Lassalles These vom ehernen Lohngesetz und ruft die »sittlich-religiösen Kräfte« auf, den Gesinnungs- und Zuständeform auf Er schlägt vor, Produktivengossenschaft als Selbsthilfeorganisationen zu gründen.

Der Staat muß den Schutz von Lohn und Arbeit garantieren, die Sonntagsarbeit verbieten und Arbeitszeitverkürzungen festschreiben. Ketteler beschreibt einen Weg des Übergangs von der Sozialreform zur aktiven Sozialpolitik.

Er lehnt das System des Industriekapitalismus nicht ab, fordert aber vom Staat die Beseitigung der Schäden dieses Systems. Am wichtigsten ist hierbei die »Arbeiterernährungsfrage«.

So soll sich also der Staat um das Sein der Arbeiter kümmern, die Kirche aber um das Bewußtsein, indem sie unter anderem auf den Unternehmer einwirkt und ihn an seine Pflichten als Patriarch erinnert.

Franz Hitze (1851-1921), Sekretär des Vereins »Arbeiterwohl« (s.u.) führt diese Gedanken Kettelers weiter aus. 1880 erläutert er in seiner »Quintessenz« seine These vom Kern der sozialen Frage.

Der Verfall der alten Gesellschaft ist Tatsache, ihre Restauration in der Wiederherstellung der »wirtschaftlichen Berufssphäre« ist geboten. Dies erscheint umso dringlicher als der Sozialismus kommen wird, es aber noch zu entscheiden ist, welche Art von Sozialismus. Hitzes Ideal ist die »Wiederherstellung der mittelalterlichen zünftigen Gesellschaftsordnung«. Das Recht auf Eigentum und Arbeit leitet er dabei als Naturrecht ab, folgt in seiner Kapitalismuskritik aber stringent Karl Marx.

Seine Schlußfolgerung ist erstens »die soziale Frage ist eine sittliche Frage«, deren Lösung der Kirche anheim fällt; zweitens aber ist sie auch eine rechtliche Frage, die in den Aufgabebereich des Staates gehört. Hitze akzeptiert den Streik als legitimes Mittel der Arbeiter um gegen Ungerechtigkeit zu protestieren, allerdings nur den »ehrerlichen« Streik, nicht den »zugetloßen« der Sozialdemokratie.

Ab den 80er Jahren gibt es eine katholische sozialpolitische Bewegung größeren Stils. 1891 bestätigt Papst Leo XIII. in der Enzyklika »Rerum novarum« Kettelers politischen Kurs. Schon vorher, 1884, empfiehlt Leo die Gründung katholischer Arbeitervereine. 1889 sind es 280 mit ca. 60.000 Mitgliedern. 1880 gründet der Unternehmer Franz Brandt (1834-1914) den Verein »Arbeiterwohl«, der zum Ziel hat, die »Sozialpolitik auf katholischer Grundlage« zu behandeln.

1890 schließen sich die katholischen Vereine im »Katholischen Volksverein« zusammen. 1911 bildet sich ein Gesamtkomitee aller Diözesanverbände mit etwa 500.000 Mitgliedern. Es handelte sich beim Volksverein, Nipperdey folgend, um eine »Massen- und Propagandaorganisation der Zentrumspartei«, die den Ausgleich zwischen sozialer Frage und Gesamtkatholizismus suchte.

1890 schließen sich die katholischen Vereine im »Katholischen Volksverein« zusammen. 1911 bildet sich ein Gesamtkomitee aller Diözesanverbände mit etwa 500.000 Mitgliedern. Es handelte sich beim Volksverein, Nipperdey folgend, um eine »Massen- und Propagandaorganisation der Zentrumspartei«, die den Ausgleich zwischen sozialer Frage und Gesamtkatholizismus suchte.

1890 schließen sich die katholischen Vereine im »Katholischen Volksverein« zusammen. 1911 bildet sich ein Gesamtkomitee aller Diözesanverbände mit etwa 500.000 Mitgliedern. Es handelte sich beim Volksverein, Nipperdey folgend, um eine »Massen- und Propagandaorganisation der Zentrumspartei«, die den Ausgleich zwischen sozialer Frage und Gesamtkatholizismus suchte.

1890 schließen sich die katholischen Vereine im »Katholischen Volksverein« zusammen. 1911 bildet sich ein Gesamtkomitee aller Diözesanverbände mit etwa 500.000 Mitgliedern. Es handelte sich beim Volksverein, Nipperdey folgend, um eine »Massen- und Propagandaorganisation der Zentrumspartei«, die den Ausgleich zwischen sozialer Frage und Gesamtkatholizismus suchte.

1890 schließen sich die katholischen Vereine im »Katholischen Volksverein« zusammen. 1911 bildet sich ein Gesamtkomitee aller Diözesanverbände mit etwa 500.000 Mitgliedern. Es handelte sich beim Volksverein, Nipperdey folgend, um eine »Massen- und Propagandaorganisation der Zentrumspartei«, die den Ausgleich zwischen sozialer Frage und Gesamtkatholizismus suchte.

Christliche Gewerkschaften

1894 wurde in Essen die erste christliche Gewerkschaft gegründet, der »Gewerkschaft christlicher Bergarbeiter«. 1899 bildete sich eine zentralistisch organisierte Gesamtorganisation auf dem »1. Kongreß christlicher Gewerkschaften«.

Ziel des Programms ist die »Hebung der leiblichen und geistigen Lage der Berufsgenossen«. Die christlichen Gewerkschaften, obwohl nominell interkonfessionell, sind katholisch dominiert. Es bilden sich zu bestimmten Themengebieten Scharhausschule. Kontinuierlich werden Daten erhoben, um die Forderungen wissenschaftlich untermauern zu können. 1912 haben die christlichen Gewerkschaften ca. 350.000 Mitglieder (1913 nach Droegge 800.000). Dies entspricht ca. 14% der Mitglieder der freien Gewerkschaften. Die christlichen Gewerkschaften arbeiten übrigens teilweise, z.B. bei Streiks, mit den freien Gewerkschaften zusammen und waren »keineswegs zähm und zu jedem Kompromiß bereit«.<sup>20</sup>

De rerum novarum

Die päpstliche Enzyklika »De rerum novarum« stellt in komprimierter Form die interne Diskussion zur sozialen Frage innerhalb der katholischen Kirche dar. Was der Enzyklika Rerum novarum offensichtlich zugrunde liegt ist ein patriarchales Gesellschaftsmodell, in dem der Kapitalist zur Sozialpflichtigkeit angehalten wird und dem Arbeiter als Belohnung ein materiell gesichertes Leben in Aussicht gestellt wird:

Die Entwicklung der neuen Produktionsweisen hat zu einer Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse geführt, unter anderem zu einer Anhäufung von Kapital bei wenigen und zur Entstehung

einer selbstbewußten Arbeiterklasse. Die Gesamtsituation führte aber auch zu einem situationalen Niedergang, der wiederum einen sozialen Konflikt heraufbeschwor, der nun zur zentralen Frage der Zeit wird. Der Sozialismus kann den Menschen nicht helfen, da er das Eigentum abschaffen will und die Arbeiter damit jeglicher Hoffnung beraubt, ihren Lebensstandard steigern zu können. Der Staat ist hier gefordert, die Familie und ihr Eigentumsrecht vor der Gefahr des Sozialismus zu schützen. Die Ungleichheit der Gesellschaft ist natürlich; auch, daß die Arbeit immer beschwerlich sein wird, ist durch den Sündenfall festgeschrieben. Aber dies bedeutet nicht, daß sich die Gegensätze unversöhnlich gegenüberstehen müssen. So wie in der Natur alles zur Harmonie drängt, muß dies auch in der Gesellschaft durch die Rückkehr zur göttlichen Ordnung geschehen. Das Heilmittel der großen Krise ist »nur in der christlichen Wiederherstellung des öffentlichen und privaten Lebens« zu finden. Die Arbeiter haben dabei dem Unternehmer treu zu dienen, der ihnen wiederum Gerechtigkeit widerfahren lassen muß. Durch die Möglichkeit den Lebensstandard zu steigern, sollen die Arbeiter zu Leistung motiviert werden.<sup>21</sup>

Conclusio

Die Kirchen sahen sich im 19ten Jh. mit einem grundlegendem Wandlungsprozeß innerhalb der Gesellschaft und mit einer internen Krisensituation konfrontiert. Die ständisch-zünftige Ordnung verfiel, da sie den neuen wirtschaftlichen Gegebenheiten nicht mehr entsprach. Die Kirche stand dabei vor dem existenziellen Problem, in diesem Prozeß der Umorganisation der Gesellschaft ihre Stellung behaupten zu können, erschwert durch die Tatsache, daß ihre eigene materielle Grundlage durch die Urbanisierung und Umstrukturierung im ländlichen Sektor

gefährdet wurde. In ihr patriarchales Gesellschaftsmodell konnte die neue Ordnung, die diese patriarchal-familialen Strukturen zerstörte, nur schwer integriert werden. Die evangelische Kirche reagiert die Aufgabe als Organisation, sondern verwies durch die z.T. neue patriarchale Strukturen geschaffenen werden sollten. Der Unternehmer als neuer Patriarch unter moralischer Kontrolle der Kirche sollte die Eingliederung des vierten Standes gewährleisten. Die katholische Kirche hatte hierbei gegenüber der evangelischen den Vorteil, daß sie auf eine bereits bewährte zentralistische Organisation zurückgreifen konnte, die zudem die notwendigen Geldmittel aufgrund ebendieser zentralistischen Organisation schneller zur Verfügung stellen konnte. Die Sozialistengesetze können als Zugeständnis des Staates interpretiert werden, der den Kirchen damit, quasi als Bonbon nach dem Kulturkampf, die Möglichkeit bieten wollte, neue Strukturen zu schaffen, während der Hauptkonkurrenz, die Sozialdemokratie, an der »kurzen Leine« gehalten wurde. Die Kirche stand vor der Aufgabe, Einflußbereiche zu gewinnen in einer neuen, bis dahin unbekanntem gesellschaftlichen Situation. Es ging also letztendlich auch um die Verteilung der »Pfründe«, wobei in der Sozialdemokratie ein interkonfessioneller Gegner gegenüberstand. Zu einem Austausch, oder gar einer Zusammenarbeit zwischen den Kirchen ist es dabei zumindest auf der institutionellen Ebene nicht gekommen, dies hatte der Kulturkampf verhindert. Die evangelische Kirche konnte in ihrem Bemühen, sich nicht gegen den Staat zu stellen zu keiner eigenen kirchlichen Position gelangen; ihrem individualistischen Ansatz entsprechend waren es einzelne, die reagierten. Die katholische Kirche zeigte sich hier, wohl auch eingedenk des Kulturkampfes, eher bereit, sich in Opposition zum Staat zu begeben, zumal ihre organisatorische Infrastruktur wesentlich effektiver war als die der Protestanten.

Wallfahrtsziel und Götzenbild  
Wie eine kleine Madonnenstatue zum Kunstwerk avancierte

*Literatur in Auswahl:*  
Brakelmann, Günter: Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts. Witten 1975/5.  
Droegge, Georg: Deutsche Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Frankfurt a.M. 1972.  
Mayer, Arno J.: Adelsmacht und Bürgertum. Die Krise der europäischen Gesellschaft 1848-1914 München 1988. (Orig. The persistence of the Old Regime, New York 1981)  
Nipperdey, Thomas: Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918 München 1988.  
Rauscher, Anton (Hg.): Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963 München 1981.  
Wallmann, Johannes: Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation. Tübingen 1988/3).

• *Renata Reckzeigel*

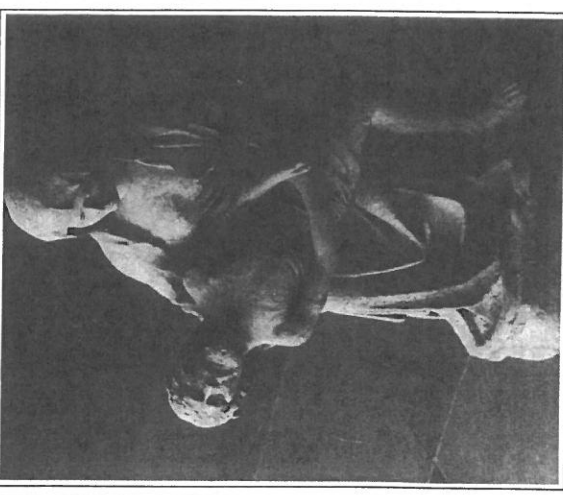
So alt, wie es von außen aussieht, ist das Schloß Lichtenstein auf der Schwäbischen Alb nicht ansatzweise: Denn als Wilhelm Hauff 1826 den historischen Roman »Lichtenstein« veröffentlichte, standen von der gleichnamigen Burg nur noch die Grundmauern. Doch von dem romantischen Ritterroman inspiriert, erbaute der damalige Herzog Wilhelm von

Urach eine mittelalterlich anmutende Ritterburg. Und damit wenigstens die Einrichtung für das noch unmobilierte Märchenschloß aus früheren Zeiten stammte, reiste der Herzog auf der Suche nach alten Kunstwerken durch die halbe Welt.

Fündig wurde er gleich in nächster Nähe: In dem kleinen Ort Talheim am Rand der Schwäbischen Alb erstand er 1865 eine spätgotische Madonnen-Skulptur mit dem toten

Christus auf dem Schoß. Sehr zum Ärger der Katholiken der Umgebung, die bis dahin zu der Pietà gewallfahrtet waren. Für sie halte das Bild der »verlassenen Muttergottes« ganz andere Bedürfnisse erfüllt als das nach Kunstgenuß.

Die Madonna war nicht das einzige Kunstwerk, das jahrhundertlang unbeschadet hinter dem Altar der Talheimer Kirchengeläuter hatten die Talheimer bereits 1844 zu einem lächerlich geringen Preis herge-



Die Pietà der Lichtensteiner Kapelle

Jahrhundert geben. Heute steht er im Landesmuseum Stuttgart und war im letzten Jahr ein Prunkstück der Ausstellung spätmittelalterlicher Kunst "Meisterwerke massenhaft".

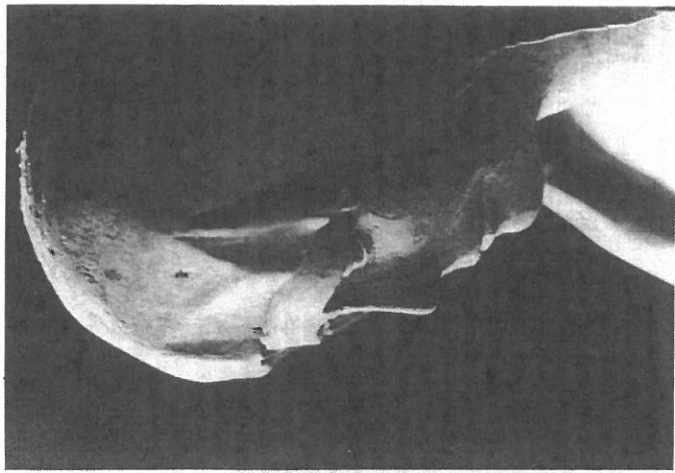
"Das Götzenbild muß weg"

Was den Herzog damals ausgerechnet in das bittelarme Dörfchen führte, ist fraglich. Aber als Vorstand des Württembergischen Kunstvereins muß ihm mit gewöhnlichem Blick der Wert der kleinen Statue schnell klar gewesen sein. Und der Pfarrer verwies, mit dem er verhandelte, ließ sich nicht lange bitten: "Das Götzenbild muß weg", soll er auf die Anfrage des kaufinteressierten Herzogs nur geantwortet haben - so erzählt es jedenfalls Herzogin Gabriele von Urach, die heute auf Schloß Lichtenstein lebt und die Geschichte von ihrem Schwiegergroßvater hörte. Und so habe der Herzog von Urach dem Vikar "ein paar Kreuzer in die Hand gedrückt". Damit kam die Figur in den Besitz derer von Lichtenstein und bleibt es wohl auch: "Dem jetzt", so lautet der süsssante Kommentar der 84jährigen Herzogin, "jetzt kriegen sie sie nicht wieder".

Heute steht die Holzfigur im Halbdom der Familienkapelle, in Gesellschaft anderer kunsthistorischer Objekte wie einer Statue des Heiligen Jakobus, einer Madonna mit Kind und mehrerer Bischöfe.

Teil privater Frömmigkeit

Es ist unwahrscheinlich, daß die Talheimer Kirche vor dem Verkauf immer schon als Wallfahrtsbild in der Talheimer Kirche stand: Ursprünglich gehörten solche Andachtsbilder in den Bereich privater Frömmigkeit. Sie entstanden im 14.



Gesicht der Madonna

Andachtsbilder spielten eine wichtige Rolle im religiösen Alltag von Frauen. Für sie lag es besonders nahe, sich mit dem Schicksal Marias zu identifizieren. Und so kam es nicht von ungefähr, daß kleine Pietà-Skulpturen als gängiges Inventar in vielen Wohnhäusern zu finden waren. Für einen untergebracht wurde.

privaten Hengottswinkel ist die Talheimer, 70 Zentimeter hohe Holzfigur allerdings zu groß: Für Urban liegt deswegen die Vermutung nahe, daß die Madonna lange Zeit im Kloster der Talheimer Franziskanerinnen beheimatet war, bevor sie nach dessen Auflösung 1610 in der Kirche untergebracht wurde.

Zeichen religiöser Toleranz

Obwohl die Madonna im Chorraum der Talheimer Kirche ein Schattendasein fristete, wallfahrten die Katholiken der Umgebung einmal im Jahr dorthin, um das Bild der "verlassenen Muttergottes" zu verehren. Von der Auseinandersetzung mit der Passionsgeschichte erhoffte man sich Trost und Abstand zu eigenen Problemen. Insofern spielten kleine, dezentrale Wallfahrtsorte eine wichtige Rolle in Sachen Alltagsbewältigung. Denn der Weg nach Santiago de Compostela, Rom oder Jerusalem war für die meisten zu weit.

Daß eine Wallfahrt in dem fast komplett protestantisch gewordenen Talheim überhaupt möglich war - 1859 lebten dort ganze fünf Katholiken -, ist für Diözessenkonservator Urban ein Zeichen religiöser Toleranz. Selbst die zahlreichen Verbote des Wallfahrtswesens im Zug von Aufklärung und Säkularisierung konnten dieser Tradition nichts anhaben. Erst der Verkauf der Skulptur, der sie zu einem Objekt kunsthistorischen Interesses werden ließ, setzte dieser religiösen Praxis ein Ende.

*Renate Reckzeigel, M.A., Jahrgang 1966, studierte bis 1993 Linguistik, Islamkunde und Empirische Kulturwissenschaften in Bonn und Tübingen. Nach mehreren Jahren in der LILIT-Redaktion arbeitet sie nun als Freie Mitarbeiterin beim Schwäbischen Tagblatt in Tübingen*

Das Sternenfest der Agonshu  
Eine neue religiöse Bewegung in Japan

• Inken Prohl

men diese Verpflichtungen nicht, ist es möglich, daß die Ahnen in Gestalt von überweltenden Totengeistern das Schicksal der Lebenden negativ beeinflussen. Viele Geschichten und Sagen in Japan führen Erdbeben, Hungersnöte und ähnliche Schicksalsschläge auf das Wirken von umherirrenden, unerlösten Totengeistern zurück.<sup>2</sup>

Die Agonshu hat diese Vorstellung aufgegriffen und erweitert: Laut ihrer Lehre sind Mißerfolg, Krankheit und fehlende Harmonie in persönlichen Beziehungen durch die Rache der direkten Vorfahren eines Menschen bedingt. Diese stören durch negative Einflüsse das Leben ihrer Nachkommen und müssen daher durch nachgeholtete Opferhandlungen beseitigt werden.<sup>3</sup> Hierfür bietet die Agonshu Hölzer an, die nun auf dem Sternefest verbrannt werden sollen. Auf diesen Gomagi ist der Name des Ahnen und der Wunsch, die Ahnen mögen erlöst werden, eingetragen.

Um zu gewährleisten, daß nicht nur die negativen Einflüsse beseitigt werden, sondern die Probleme, die aus diesen Einflüssen resultieren, auch behoben werden, gestapelt, auf denen die Mitglieder der Agonshu ihre Wünsche bezüglich ihrer Probleme eingetragen haben.

Seiyo Kiriyaama

Gegen sieben Uhr haben sich die Tribünen allmählich gefüllt. Plötzlich ertönt klassische Musik; gleichzeitig wird über

dem Platz ein Feuerwerk entzündet. Die Zuschauer blicken nun alle auf den Ein-Seiyu Kiriyama, den über übernatürliche Kräfte verfügenden Meister der Agonshu, der nun in leuchtend orangefarbener Bergaske-



Teil des Goma-Rituals

ten.<sup>5</sup>

Feuer und Handlung  
Mandala  
von Begierden und das Einswerden mit Dainichi-Nyorai (Sanskrit: Mahavairocana) ausgedrückt. In der Agonshu wird jedoch statt nach dieser Transformation des Selbst eine Transformation der Ahnen von überwollenden Geistern in erlöste hotoke angestrebt. Hotoke bedeutet Buddhas, und diese Bezeichnung für erlöste Ahnengeister verweist auf die Verwandlung, die die Lehren des Buddhismus in Japan erfahren haben. Außer in der

und Anweisungen gibt, unter Kontrolle. In den Prospekten zum Sternenfest wird angekündigt, daß sich Götter in den Flammen zeigen, wenn diese hoch genug aus-schlagen. Die Zuschauer auf den Rängen blicken teils fasziniert, teils andächtig ver-sunken auf das Feu-erspektakel. Ihre Aufmerksam-keit ist auf Seiyu Kiriyama gerichtet, dessen Anwesenheit für das Gelingen des Ritu-als notwendig ist, da über die überna-türlichen Fähigkeiten verfügt, die für den Umgang mit der Welt der Geister un-verzichtbar sind. Meine japanische Begleiterin erklärt mir, daß sie insbe-sondere auf das ku-riyama warte, da dieses speziell für die Erlösung der Ahnengeister nötig sei.

Gomagi

Insgesamt wer-den an diesem Tag über 30 Millionen Gomagi verbrannt, die eine Hälfte für die Erlösung der Ahnen und die andere Hälfte als Mittel zur Wunscherfüllung. Die Gläubigen der Agonshu gehen davon aus, daß die auf den Holzern eingetragenen Wünsche in den Flammen frei werden, zum Himmel aufsteigen und so ihrer Realisierung näher kommen.

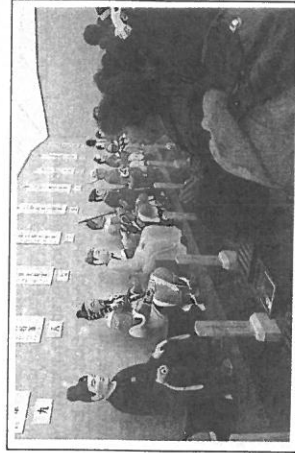
Damit verbindet die Agonshu zwei zentrale Themen japanischer Religiosität: das Opfer für die Ahnen einerseits und das Streben nach Glück und Erfolg für dieses

Leben unter Zuhilfenahme von besonde-ren Techniken andererseits. Das "Beson-dere" dieser Techniken besteht darin, daß sie jenseits von naturwissenschaftlich er-klärbaren Zusammenhängen wirken. Da Begriffe wie "magisch" und "spirituell" vom christlichen Kontext geprägt sind, sollen sie hier vermieden werden. Stattdessen möchte ich diese Techniken, wie schon die Kräfte Seiyu Kiriyamas, als übernatürlich bezeichnen. Dabei darf je-doch nicht vergessen werden, daß die Mit-glieder der Agonshu zwar zwischen na-türlich und übernatürlich klar trennen, aber beide Wirkungszusammenhänge als real ansehen. Da überwollende Totengei-ster einer realen, aber übernatürlichen Sphäre zugeordnet werden, sind für den Umgang mit ihnen übernatürliche Kräfte und Techniken erforderlich.

Das Agon-Sutra

Die Themen Ahnenverehrung und Glücks- und Erfolgsstreben werden sym-bolisch miteinander verknüpft durch das Ritual, jeweils ein Gomagi-Set zu opfern. Dies setzt sich in der Praxis im täglichen Beschriften neuer Gomagi-Sets, monatli-chen Feuerfesten und regen Gomagi-Wer-beaktivitäten fort.

Doch zurück zum Sternenfest: Im Zentrum des Platzes ist ein großer Altar errichtet, auf dem Blumen und Nahrungs-gaben wie in einem Shinto-Schrein aufge-baut sind. Das Bild wird jedoch be-herrscht von einem an eine Stupa erin-



Schutzgötter

nemdes, silbernes Gefäß, das die Asche der Knochen des historischen Buddhas enthalten soll. Diese Reliquie, ein Ge-schenk der Regierung von Sri Lanka, spielt eine wichtige Rolle in der Lehre der Agonshu. Einerseits werden dieser Reli-quiue Buddhas übernatürliche Kräfte bei-gemessen, die für den Erfolg des Goma-Rituals unverzichtbar sind. Jedes Mitglied der Agonshu besitzt einen "Ableger" die-ser Reliquie.

Andererseits sieht sich die Agonshu durch den Erhalt dieser Reliquie in ihrem Anspruch bestätigt, den wahren, authentischen Buddhismus zu lehren. Ursprüng-lich hatte Seiyu Kiriyama diesen An-spruch daraus abgeleitet, daß er das Agon-Sutra "entdeckt" habe. Dieses Sutra wird der Hinayana-Tradition zugerechnet und wurde daher von den buddhistischen Schulen in Japan, die sich ausschließlich auf den Mahayana-Kanon beziehen, nicht rezipiert. Seiyu Kiriyamas Ansicht zufol-gende war diese Vernachlässigung des Agon-Sutras ein schwerer Fehler, da einzig und allein dieses Sutra die wahre buddhisti-sche Lehre enthalte. Im Zentrum dieser Lehre steht die Methode zur Erlösung der Ahnen, also das Gomagi-Opfer-Ritual.

Diese Ansicht basiert allein auf der eigen-willigen Interpretation Kiriyamas, da in den Frühschriften des Buddhismus weder von überwollenden Geistern noch vom Gomagi-Ritual die Rede ist. Da Sutren in Japan jedoch nicht we-gen ihres Inhalts, son-dern wegen der ihnen zugeschriebenen über-natürlichen Kräfte ge-schätzt werden und

sich daher keine Tradition der Textkritik wie im Westen entwickelt hat, kann Kiriyama seine Auslegungen unbestweifel vertreten. Die Mitglieder der Agonshu sind überzeugt davon, Anhänger des ein-zig wahren Buddhismus zu sein.

Daraus folgt die Agonshu ihre Heils-botschaft für die ganze Welt: Nicht nur Mißerfolg, Krankheit und unharmonische zwischenmenschliche Beziehungen, son-dern sämtliche Probleme der Menschheit sind auf die negativen Einflüsse überwol-lender Totengeister zurückzuführen. Was die Menschheit daher bisher entbehre und dringend braucht, ist eine Methode, diese Totengeister zu erlösen. Die Mit-glieder der Agonshu sprechen von dem "niedrigen spirituellen Level" der Welt, der von den negativen Einflüssen dieser Totengeister verursacht wird. Da ich aus Europa komme, werde ich immer wieder auf die Bedeutsamkeit der Agonshu-Leh-re hingewiesen, denn in Europa ist nach Ansicht von Kiriyama dieser Level auf-grund der vielen im Krieg gefallenen To-ten besonders niedrig. Überall auf der Welt führen die negativen Einflüsse uner-löster Toten zu Problemen in Politik, Win-schaft und Gesellschaft. In Kriegen und mangelnder Harmonie zwischen den Menschen sieht die Agonshu das schwe-riegende Problem für die Menschheit. Daher steht das Sternenfest auch in die-sem Jahr unter dem Motto "Weltfrieden". Mit Plakaten, Handzetteln und Informa-tionsbroschüren werden die Besucher des Sternenfestes dazu aufgefordert, sich für den Weltfrieden einzusetzen. Gleichzeitig wird in diesen Informationsbroschüren postuliert, daß es sich bei dem Sternenfest um einen aktiven Beitrag zum Weltfrie-den handle. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Schließlich wird durch das Ver-brennen von dreißig Millionen Gomagi ein gewaltiger Teil des durch umherirren-de Totengeister verursachten negativen Einflusses beseitigt.

Während das Gomagi-Ritual fortge-führt wird, werden wir aufgefordert, die Tribünen zu verlassen, um Platz für weite-

re Teilnehmer zu schaffen. Das Sternfest bietet weitere Attraktionen für die insgesamt halbe Million Besucher; auch in ihnen spiegeln sich die bereits angesprochenen Themen wider:

Auf dem Weg zum Haupttempel der Agonshu, der sich auf dem Gelände des Sternfestes befindet, sind Verkaufsstände aufgebaut, an denen man Glücksbringer und Amulette kaufen kann. Dieses Devotionalienangebot, das man bei fast allen Tempeln und Schreinen in Japan vorfindet, wird durch eine besonders glücksbringende Agonshu-Telefonkarte und verschiedene medizinische Präparate zur Steigerung der eigenen übernatürlichen Fähigkeiten ergänzt. Auf einer kleinen, an einen Shinto-Schrein erinnernden Bühne wird ein Tanz zu Ehren von Daikoku, dem Gott des Glücks und des Reichtums, aufgeführt. Hier besteht die Möglichkeit, sich einem Austreibungsritual durch Yamabushi zu unterziehen, das zu geschäftlichem Erfolg führen soll. Unterstützt werden kann die Wirkung dieses Rituals durch den Erwerb eines weiteren, besonderen Glücksbringers für berufliche und geschäftlichen Erfolg. Wer eher von Sicherheit besorgt ist, kann zwölf neu entdeckte Schutzgötter-Statuen aus Taiwan aufsuchen und ihnen ein Geldopfer bringen.

Schließlich haben die Besucher des Sternfestes die Gelegenheit, Wahrsager aufzusuchen, die Beratungen auf der Grundlage des Agonshu-life-counselling-Systems durchführen. Bei den meisten Beratungen stellt sich heraus, daß die vernachlässigende Ahnen zurückzuführen sind. In diesem Fall wird ihnen ein Ahnen-Opfer-Programm empfohlen, und es besteht die Möglichkeit, sich für diese Programme anzumelden. Diese Programme, die zum Beispiel auf einem Opfer von tausend Gomagi-Seis an tausend aufeinanderfolgenden Tagen bestehen, bilden einen wesentlichen Bestandteil der alltäglichen religiösen Praxis. Die Beratung ist im Unterschied zu den anderen Aktivitä-

Mitglieder der Agonshu mit der für viele Japaner erschreckenden und schwer fassbaren Tatsache, daß sie nicht allein auf der Welt sind. Sie konfrontieren sich mit der Forderung nach "Internationalisierung", die die Welt an Japan stellt. Und sie kompensieren den noch immer empfundenen Minderwertigkeitskomplex gegenüber dem westlichen Ausland. Der vertraute religiöse Kontext, in dem diese Auseinandersetzung stattfindet, verschafft ihnen dazu die nötige Identität und Stabilität. Die Folge einer derartigen, ritualisierten Auseinandersetzung besteht darin, daß die Spannungen und Konflikte, die Japans Beziehung zur Welt birgt, weder reflektiert noch gelöst werden. Bedenkt man jedoch, daß Vermittlungsprozesse auch einer emotionalen Stabilität und eines inneren Anstoßes bedürfen, kann diese ritualisierte Form der Auseinandersetzung zumindest als eine Vorstufe zur Konfliktlösung betrachtet werden.

Die Überzeugung, durch das Gomagi-Ritual einen aktiven Beitrag zum Weltfrieden und damit zur Verbesserung der Welt zu liefern, erfüllt eine weitere Funktion: Die Lösungsstrategien für alltägliche Probleme werden in einen größeren, bedeutsamen Zusammenhang gestellt und dadurch legitimiert und aufgewertet. Die Agonshu bietet ihren Mitgliedern nicht nur Methoden zur Erlösung der Ahnen und zur Verbesserung der persönlichen Lebenssituation. Sie gestattet ihren Mitgliedern auch das Bewußtsein, an der Gestaltung und Veränderung der japanischen Gesellschaft und sogar der ganzen Welt beteiligt zu sein. Dies erreicht sie, indem vertraute religiöse Elemente, wie zum Beispiel der Yamabushi-Tradition und des Shinto, mit einer universalen Heiligschaft verknüpft werden.

Das Sternfest ermöglicht einen Einblick in die Mechanismen, die wirken, um die Welt in der Vorstellung der Mitglieder der Agonshu mit Sinn zu erfüllen: Das von der Agonshu aufgestellte Problem und die von ihr angebotene Methode zur Lösung dieses Problems werden durch

den Rekurs auf die Sphäre des Übernatürlichen mit Faktizität und Plausibilität versehen. Hierbei spielt auch Kiriyama eine wichtige Rolle, denn er vermag es, die Lehre der Agonshu durch geschickten Bezug zur Tradition des Buddhismus in Japan und durch seinen souveränen Umgang mit der Welt des Übernatürlichen zusätzlich Überzeugungskraft zu verleihen.

Schließlich zeigt das Sternfest auch, daß die Lehre der Agonshu dadurch an Attraktivität gewinnt, daß sie die Teilnahme an außeralltäglichen, bedeutsamen und gemeinsamen Handlungen bietet. Die freiwilligen Helfer in Yamabushi-Kluft schlüpfen für einen Tag in die Rolle von Spezialisten, die die Macht haben, die Welt des Übernatürlichen zu beeinflussen. Dadurch können sie ihre Position in der Welt behaupten und aufwerten.

Insgesamt dient das Sternfest der Integration der Mitglieder, der Demonstration der Stärke und Macht der Agonshu und der Bekräftigung ihres universellen Heilsanspruches. Diese Funktionen verstärken sich gegenseitig und gewährleisten, daß die Lehre auch im Alltag ihre Überzeugungskraft erhält. Im Alltag gestattet die Lehre den Anhängern, Konflikte und Ängste zu balancieren, indem diese auf die Welt der Geister projiziert werden. Die realen Ursachen von Konflikten, die aus widerstreitenden Interessen im menschlichen Zusammenleben resultieren, werden dadurch ausgeblendet. Die Lehre der Agonshu trägt auf diese Weise dazu bei, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse in Japan nicht Gegenstand der Auseinandersetzung werden.

Bei der Agonshu mit ihren 250.000 Mitgliedern handelt es sich zwar um eine relativ kleine, aber dennoch repräsentative, neue religiöse Bewegung. Es gibt mehrere Hundert solcher kleiner und größerer Gruppen, und Religionswissenschaftler schätzen, daß 20 bis 30 Prozent der Bevölkerung einer solchen Gruppe angehören.<sup>7</sup>

## LIEBE LeserInnen,

Wie schon oft gesagt, will LiLiT ein Forum für Studierende der Religionswissenschaft sein!

In dieser LiLiT haben wir mit zwei Berliner Artikeln doch schon einen guten Anfang gemacht, auch wenn manches wegen der Entfernung nicht ganz reibungslos geklappt hat. Aber wenn Ihr Lust habt, dann schickt uns doch Eure Artikel und macht Mund zu Mund Propaganda. In diesem Sinne:

## Jetzt also

## Weiterso!

Wegen der Anfangsschwierigkeiten in der Redaktionsarbeit über Tübingen hinaus müssen wir die Autoren-Vorzugsleistung für den nächsten Artikel vorziehen:

Harald Keller, Jahrgang 1967. Studierte von 1990-1993 Indologie und Religionswissenschaft in Tübingen. Seit 1993 studiert er an der Humboldt- und Freien Universität Berlin Südasiawissenschaft und Religionswissenschaft.

## Anmerkungen:

1) Dieser Artikel basiert auf den Beobachtungen, die ich bei meiner Teilnahme am *Ko-no-matsuri* am 11.2.1993 gemacht habe, und auf dem Aufsatz von Ian Reader, "The Rise of a Japanese 'New Religion' - The-Theme in the Development of Agonshu", in: *Japanese Journal of Religious Studies* 15/4 (1988).

2) Vgl. dazu Robert J. Smith, *Accession Worship in Contemporary Japan*, Stanford 1974.

3) Eine Einführung in die Lehre der Agonshu gibt: Tadashi Muro, *Agonshu - sekai hewa e no michi*, Tokyo, 1987; vgl. auch die zahlreichen Publikationen von Seiyu Kiriyama, z.B. *Shugoro ga moteru meitokukyo*, Tokyo, 1991.

4) Zum Thema Yamabushi und Goma-Ritual vgl.: Byron H. Earhart, *A Religious Study of the Mount Haguro Sect of Shugendo*, Tokyo 1970 und Carmen Blaker, *The Chaitaipe Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1975.

5) Vgl. dazu William R. LaFleur, *Liquid Life - Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton 1992, S.69f.

6) Vgl. dazu Michael Pye, "Nationale and internationale Identität in einer japanischen Religion (Byakko Shinkokai)" in: Hartmut Zinser (Hg.), *Religionswissenschaft: Eine Einführung*, Berlin 1988.

7) Vgl. dazu Numata Kenya, *Gendai nihon no shinsukoy*, Osaka, 1988; neuere Darstellungen der neuen religiösen Bewegungen in Japan geben außerdem Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan*, London, 1991 und Mark R. Mullins "Japan's New Age and Neo New Religions: Sociological Interpretations" in: James R. Lewis und J. Gordon Melton (Hg.), *Perspectives on the New Age*, New York, 1992.

*Inken Prohi, Jahrgang 65, studiert im 10. Semester Japanologie und Religionswissenschaft an der FU Berlin. Nach einem einhalbjährigen Aufenthalt in Japan arbeitet sie nun an ihrer Magisterarbeit über neue religiöse Bewegungen in Japan.*

# Essentialismus im Interkulturalismus

## Gemeinsamkeiten neuer religiöser Bewegungen und kulturalistischer Bewegungen in Indien

• Harald Keller

Zwei Strömungen scheinen im Moment den geistigen und politischen Charakter Indiens zu bestimmen: Kulturalismus und religiöser Universalismus. Auf den ersten Blick scheinen beide Bewegungen sehr wenig miteinander gemein zu haben, doch ergibt sich bei näherer Untersuchung eine zentrale gemeinsame Motivlage, deren Konsequenzen sich teilweise überschneiden oder überschneiden.

Ziel dieses Artikels ist es, Faktoren und Strukturen dieser zwei Strömungen im Rahmen trans- und interkultureller Begreifung aufzuzeigen.

### Kulturalismus.

Der Kulturalismus ist eher unter dem Begriff "Hindu-Fundamentalismus" bekannt und wurde nach dem 6. Dezember 1992 durch die Medien auch außerhalb Indiens bekannt gemacht. An diesem historischen Datum wurde das europäisch-romanisierende Bild eines "friedfertigen" Hinduismus in Frage gestellt: In Ayodhya, einer Stadt im nordindischen Bundesstaat Uttar Pradesh, wurde eine Moschee von verschiedenen Hindu-Gruppierungen gewaltsam zerstört, ohne daß die Polizei oder das Militär eingegriffen hätte.

An sich sind Religionskonflikte kein ungewöhnliches Phänomen in der Geschichte Indiens - man denke an den Ein-

fall der Arier in vedischer Vorzeit, an die Grausamkeiten der Tughluq-Dynastie im "Mittelalter" oder an die Rachefeldzüge Akbars gegen Gujarat im 17. Jahrhundert. Neu ist erstens, daß ein sich selbst als säkular definierender Staatsapparat in einem offensichtlich ideologisch-religiös motivierten kriminellen Akt nicht eingreift (welches in der spannungsgeladenen Atmosphäre zwischen Hindus und Moslems eindeutige politische Konsequenzen provozieren kann), und zweitens, daß im Vorfeld dieser Auseinandersetzung eine Formulierung und Kanonisierung des Hinduismus "Hinduwa" (was soviel wie "Hindutum" bedeutet) stattgefunden hat. Eine genaue Untersuchung der Implikationen dieses Begriffes wird verschiedene transkulturelle Einflüsse verdeutlichen:

Die "Hinduwa"-Ideologie postuliert, daß eine kohärente und nachweisbare Theorie der Geschichte und der Gesellschaft der indischen Nation vorhanden sei, die sich auf eine Geschichte, eine Kultur, eine Religion und ein Territorium stützt. Angestrebt wird eine Ver-Einheilung der Kultur, basierend auf (monodimensional interpretierten) Werten der Hindu-Kultur und -Religion. Dabei werden fremde Einflüsse nicht abgelehnt, wie dies bei einem religiösen Fundamentalismus der Fall wäre, sondern bestimmte Elemente anderer Religionen und Kulturen in das eigene System integriert (ein "Elementensynkretismus" nach Ulrich Berner). Da das Eigene an sich jedoch kein System ist, das definierte autoritative Schriften und eine determinierende Doktrin vorweist, wie zum Beispiel die abra-

### Interkulturalität?

Was hat nun zu diesem neuen Phänomen geführt? Betrachten wir zunächst die Element-Ebene, auf der ein Austausch stattgefunden hat: Verschiedene Parteien und Organisationen bedienen sich der Begriffe, Mittel und Elemente, die einem

westlichen Nationsverständnis und dessen theoretischem Hintergrund entsprechen sind. Ohne zu sehr auf inhaltliche Details einzugehen, sollen einige Beispiele diesen neuen Reduktionsassimilismus veranschaulichen: ein nationales Selbstbewußtsein entstand in Indien erst im späten 19. Jahrhundert, einer Zeit also, in der durch die Kolonisierung durch die Briten bereits ein intensiver Werteaustausch stattgefunden hat; politische Agitationsmethoden und Übernahmestrukturen finden in Anlehnung und Übernahme westlicher Strategien und Methoden statt; die Bezugnahme auf die eigene Geschichte bzw. etw. historische Argumentationsweise sowie die Sprache (Englisch) und die Medien (Buchform und Telekommunikation), deuten sich die Organisationen bedienen, haben ihren Ursprung im Westen.

Hat der Kontakt mit Europa in diesen Fällen zu einer partiellen Aufnahme von Elementen in das eigene Wertesystem stattgefunden, so fand im individuellen und sozialen Bereich eine Bedrohung und Gefährdung traditioneller Wertemuster statt: Familienstrukturen haben sich gewandelt; Lebensziele wurden und werden einseitig an einen westlich konsumorientierten Lebensstil ausgerichtet; die Kulturengrenzen und Strukturen verändern sich und werden teilweise gesprengt.

Damit hat mit wenigen Ausnahmen, die nur auf philosophisch-intellektuelle Kreise beschränkt waren, ein noch vorwiegend trans- und nicht ein interkultureller Austausch stattgefunden (indisches Gedankengut wurde durch Beamte der East India Company nach Europa importiert und dort von bedeutenden Philosophen wie Fichte, Schelling, Müller, Schopenhauer und anderen rezipiert, übersetzt und herausgegeben. Diese Editionen wurden wiederum nach Indien exportiert, wo sie von dortigen geistigen Elite begierig aufgenommen wurde und als "Nährstoff" für eine "religiöse Renaissance" und einem allmählich erwachenden Selbst- und, in seiner politischen Dimen-

sion, einem Nationalbewußtsein dienete). Das anfangs "Andere" wurde, gleich den muslimischen Invasoren in der Vergangenheit, in das "Eigene" aufgenommen, angeglichen und weiterentwickelt. Im Vergleich zu den breiten Volksmassen findet bei den hier vorgestellten Gruppen nicht die Übernahme des westlichen Wertesystems statt, sondern nur eine Übernahme von Elementen, die dann pragmatisch zur Vermittlung der eigenen Werte benutzt werden. Archaischer Rückgriff und moderne Angleichung kennzeichnen diesen Typus des "Elementensynkretisten".

### Ideologie und Suggestion

Unter der Annahme, daß Ideologien dann entstehen, wenn sie von feindlichen sozialen oder historischen Kräften bedroht oder in Frage gestellt werden, kann man die Ursprünge des heutigen Kulturalismus auf einen einseitigen transkulturellen Imperialismus zurückführen. Die jetzigen Hindu-Ideologen behaupten, den Schichten, die vom Werteppluralismus, steigender Arbeitslosigkeit und dem Verfall traditioneller Wertemuster betroffen sind, eine Identität zurückzugeben können. Dabei suggerieren sie defmierbare, übersichtliche und vereinfachbare Werte, mit denen sich das Individuum identifizieren kann: eine Nation und Herrschaft ("ramrajya"), eine Kultur ("samskrti"), eine Religion ("sanatana dharma") und ein Territorium ("hindurashtra").

Die enge Beziehung zwischen Identitätsverlust und der Projektion auf äußere Werte wird deutlich. Ein zentrales Motiv für die momentanen nationalistischen Strömungen stellt damit die Suche nach Identität und der daraus folgende Bedarf an identitätsstiftenden Zielen dar. Eine psychodynamische Deutung wird im Verlauf des Artikels noch näher auf diesen Sachverhalt eingehen.

### Renaissance und universalreligiöse Bewegungen.

Sucht der gegenwärtige Nationalismus seine Identität in äußeren, identitätsstiftenden Entitäten, so verstehen sich verschiedene universale Religionsgemeinschaften als auf individuelle Einheitsführung ausgerichtete Gruppierungen, die ihre Identität von einem transzendentalen Bezug herleiten.

Hinduwa-Ideologen versuchen zwar auch, einen transzendentalen Bezug und damit eine divinatorische Legitimation durch den Verweis auf Rama (und im Fall der Zerstörung der Moschee in Ayodhya auf seinen Geburtsort) herzustellen, doch müssen diese Bezüge unter dem Gesichtspunkt politischer Intentionen gesehen werden.

Beide Gruppen haben den Anspruch, eine Alternative zu Säkularismus und religiösem Traditionalismus anzubieten, indem sie den Kern (des "wahren Hinduismus" bei Hinduwa) die universale Einheit aller Religionen (bei universalreligiösen Bewegungen) in seiner mystischen Dimension (nur bei universalreligiösen Bewegungen) erfahrbar machen wollen. Beide Gruppen versuchen dem, scheinbar dem Menschen angeborenen Bedürfnis nach Einheit, Transzendenz und Sinnstiftung mit unterschiedlichen Mitteln, aber ähnlichen Strukturen gerecht zu werden.

Im Unterschied zu der gegenwärtigen Hinduwa-Kontroverse beschränkt sich das Aufkommen neuzeitlicher universaler Bewegungen nicht auf den südasiatischen Raum, sondern findet sich auch in einem Großteil der westlichen Welt und wird damit zu einem inter- und intrakulturellen Phänomen (für etablierte religiöse Institutionen und Kulturhauwismen auch zum Problem).

"Universal" wird in dem Kontext des Selbstverständnisses dieser religiösen

Gruppierungen einerseits im Sinne eines universalen Anspruches verstanden, die Mitte aller Religionen zu vertreten (und damit verbunden die Unabhängigkeit von sozialen, rassischen und territorialen Determinanten), und andererseits als Religiosität, die eine Vereinigung der Religionen unter einem höheren Prinzip darstellt, wie sie zum Beispiel die Theosophische Gesellschaft (der eine bedeutende katalytische Funktion im 19. Jahrhundert zukam). Vivekananda oder verschiedene Sufigruppen angestrebt haben (nach Ulrich Berner ein "Systemsynkretismus").

Dem Bedürfnis nach religiöser Einheit versuchen die seit dem 18. Jahrhundert entstehenden neuen religiösen Gemeinschaften zu entsprechen, indem sie die Idee von der "Einheit der Religionen" propagieren und dem nach Identität suchen. Menschen ein Selbstverständnis vermitteln, daß eine solche Einheit in der religiösen Praxis erfahrbar sei.

Desweiteren versuchen sie, ähnlich den Hinduva-Ideologien, einen letztlich ahistorischen, universalen Ursprung anzuschreiben - die "ewige Religion" oder, in hinduistischer Terminologie, den "sanatadharma". Dabei verstehen sich diese Bewegungen nicht als eigentlich neu, sondern versuchen einen zeitlosen Ursprung anzunehmen, dessen Wiederherstellung eine zentrale Intention darstellt (bei Hinduva: ramrajya) - ein Motiv, das sich von dem Phänomen, das gewöhnlich als Neohinduismus bezeichnet wird, bis hin zu "neuzeitlichen Bewegungen" im Folgenden exemplarisch aufzeigen läßt: Indien wurde in den letzten zwei Jahrhunderten seiner Geschichte durch die Kolonialmacht Großbritanniens politisch erobert, geistig beeinflusst und wirtschaftlich ausgebeutet. Der dadurch entstandene Prozeß ist beachtenswert.

Versuchte Ram Mohan Roy zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch die eigene Religion, hier bereits explizit die Verwendung des westlich geprägten bzw. erfundenen Begriffes "Hindooismus", von seinen polytheistischen Zusätzen zu reformieren, so

wertende Verhalten der Briten gegenüber den Hindus provozierten eine Gegenreaktion, die sich in Aufständen, Neufindungen der eigenen Religion und politischem Unabhängigkeitsstreben ausdrückte.

Vor allem mit der Einmischung in das Erziehungs-, und damit verbunden, in das Verwaltungssystem wurden der Religion und damit der Kultur und der Sprache essentielle Grundlagen entzogen. Die Briten berührten damit den wundensten Punkt indischen Selbstbewußtseins: Die Hoffnungen Mc Cauleys gingen jedoch nicht auf und statt einer Angleisierung des indischen Kontinents durch das britische Erziehungssystem fand der Aufruf indischer Sadhus zu einer "Gegenmission" statt: (explizit in "East and West", Vivekananda); fünfzig Jahre später schreibt Savarkar in "Who is a Hindu": "With such a history behind them, bound together by ties of a common blood and common culture can dictate their terms to the whole world. A day will come when mankind will have to face the force".

War die Reise und das Auftreten Vivekanandas eher eine Ausnahme, so fand in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts ein regelreicher Aufbruch geistiger Führer hinduistischer Herkunft in den Westen auf (Sv. Prabhupada, Maharishi, Yogananda, Vishnu Devananda u.a.). Sogenannte mathis (Klöster, Zentren) und Organisationen nach westlichem Vorbild wurden in den USA, Mexiko und Europa gegründet und läuteten neben der "organisierten hinduistischen Mission" auch den mit friedlichen Mitteln ausgeprägten Wettbewerb der Kulturen ein. Die Antwort westlicher Subkulturalisten auf diese neuen Kulturelemente einerseits und erstarnte Bürgerlichkeit andererseits war der Aufbruch nach Indien: Die Bealtes reisten nach Rishikesh, meditierten unter indischer Sonne, George Harrison produzierte E-Musik mit den Sanskrit-Gesängen von Hare Krishna, und die Stones feierten Acid-Parties im südindischen Goa.

In Poona wurde mit westlichen und östlichen Meditationsmethoden experimentiert, so

tiert, und in Benares versammelten sich zivilisationsmüde Yoga-Adepten.

## Kulturreligiöser Eklektizismus.

Trotz der Unterschiede, die beide Gruppierungen aufweisen, lassen sich in der Reflexion doch strukturelle Gemeinsamkeiten erkennen:

Beide Richtungen weisen klare Bezüge zur Tradition und zur Moderne auf; beide weisen einen "kulturreligiösen Eklektizismus" auf und übernehmen Elemente alter Tradition mit dem Instrumentarium moderner Terminologie und Technologie.

Sowohl Ram Mohan Roy als auch Maharishi Mahesh Yogi, der Begründer der transzendentalen Meditation, nehmen Bezug auf die "alten" Schriften Indiens, während sie sich gleichermaßen der Methodik, der Sprache, des Sprachstils und der Terminologie des Westens bedienen, um die religiös begründeten Inhalte zu vermitteln: Savarkar, eine zentrale Figur des "politischen Hinduismus", beginnt seine Schrift "Hinduva" mit einem Zitat von Shakespeare; Maharishi verwendet westliche Computertechniken, um die Validität und Effektivität seiner 3000 Jahre alten Meditationstechniken zu evaluieren; Rajneesh versuchte, den "Konflikt der Kulturen" aufzuheben, indem er Ziele und Methoden der westlichen Psychotherapie mit Methoden und Zielen der östlichen Philosophie verband und die Hare Krishna-Bewegung erwägt mittlerweile, Rebirthing (eine Therapieform, die im Rahmen des "Human Potential Movement" in Amerika entwickelt wurde) in ihr vedisches Konzept zu integrieren.

## Psychodynamische Deutung.

Deutet man die Ursache für die Popularität beider Bewegungen als Identitäts-

Kulturmaterialismus" und "religiöser Universalismus" auf die gleiche Ursache zurückgehen: Identitätsverlust. Den daraus sich ergebenden Prozeß nennt Rampresad "Essentialismus". Er definiert diesen als die Suche nach dem Kern ("core") eines als verlorengegangenen geglaubten, idealen Zustands. Teilweise wird dieser Zustand durch die Annahme einer zeitlichen Dimension verschleiert (den verschiedenen "Yugas" bei Hare Krishna), einer fremden Macht (den Moslems) oder einer neuen Ideologie, die in Konkurrenz zu einer althergebrachten Tradition steht ("die Moderne", "die Aufklärung" als Opponent zum Veda, Koran oder der Bibel).

## Epilog.

Mit der theoretischen Analyse und der Konstatierung methodischer und struktureller Gemeinsamkeiten sollte keineswegs ein inhaltlicher oder "verwandtschaftlicher" Zusammenhang aufgezeigt werden. Trotz der hier in aller Kürze vorgestellten Gemeinsamkeiten lassen sich wesentliche Unterschiede bezüglich der psychosozialen Praxis und Theorie herausarbeiten. Dennoch sollte skizziert werden, zu welchen Auswirkungen ein interkultureller Kontakt mit und für Indien und der westlichen Welt geführt hat.

Isolation kann es in unserer Zeit nicht mehr geben. Bestehendes ist immer auch Gewachsenes und Kulturen kann man nicht konservieren. Die Zukunft der Kulturen kann also nicht in folkloristischen Wiederbelebungsversuchen, romantischem Exotismus oder in fundamentalistischen Bestrebungen liegen. Vielmehr müssen sich Überlegungen auf die Prozesse der Umstrukturierung, der Adaption und der Veränderung richten. Ohne diese wären kein Taj Mahal, kein Thoreau und kein Schopenhauer denkbar geworden.

Welche kulturellen Herausforderungen bringt aber unsere heutige gesellschaft-

verlust, so bietet sich neben einer religionswissenschaftlichen und historischen Untersuchungswiese eine ergänzende psychologische Deutung an. Identitätsverlust durch Wertpluralität wird, insbesondere bei den monistisch orientierten Bewegungen (die sich meist auf den Vedanta oder den Sufismus stützen) durch eine imaginäre Expansion der individuellen Existenz verarbeitet. Durch einen als im Individuum angenommenen göttlichen Wesenskern, der pantheistisch gedeutet wird ("brahmami"), wird Leid erträglich gemacht, da ein Identitätskonflikt (der offensichtlich bei beiden Gruppierungen vorhanden ist) ins Unendliche externalisiert wird (oder mit den Worten der Bhagavad-Gita: "Jemand, der mich überall sieht und alles in mir sieht, ist niemals von mir getrennt, und ich bin niemals von ihm getrennt", 6.30 BhG) oder aber bei verschiedenen Meditationstechniken, das Bewußtsein exklusiv internalisiert wird (indem das Bewußtsein nach innen verlagert und dadurch für äußere Reize unempfindlich gemacht). Hermann Keyserling umschrieb diese Suche nach Einheit als das "Erleben der Einheit als einer von innen her einheitlichen Welt, ... die Einheit der Wirklichkeit: als verkörpertes, körpergeordnetes Seelentum... als Grundsatz der All-Beseelung der Welt".

Im Falle des Hindu-Nationalismus wird Angst und Bedrohung nicht transzendiert, sondern durch ihre Sublimierung mittels verschiedenster Objekte abgeschlossen. Dies wird durch eine Projektion der eigenen Identität auf eine Nation, einen Gott, eine vermeintlich einheitliche Kultur usw. versucht zu legitimieren. Verschmelzungs- und Allmachtsphantasien kennzeichnen (nach Kohut) diesen Typus der "Spiegelübertragung": Die Projektion auf das "Anderere" dient zur Erweiterung des eigenen (bedrohten oder zu kleinen) Ichs. Die Nation, die Partei oder die Religion ist erweiterte Identität.

Das Aufzeigen struktureller Gemeinsamkeiten und psychodynamischer Komponenten hat gezeigt, daß "hinduistischer



liche Situation mit sich? Wäre es nicht lobenswerter, die Subjektivität, das Imaginäre und Verzerrende im wissenschaftlichen Angang- und Interpretationsprozess zu bestimmen (eine "Perspektive der Totalität"), und würde uns dies nicht Wesentliches über unsere eigene Kultur offenbaren? Genügt unser gegenwärtiges (kulturell bedingtes und beengtes) wissenschaftliches Instrumentarium, um hochkomplexe Kulturkonglomerate angemessen zu analysieren? Bauen wir nicht auf einem "abgestandenen Brackwasser der Logik" auf, einem "Gefängnis ohne Wunsch und Lust", und benötigen wir nicht auch eine kulturwissenschaftliche Methodik, die sich von "Unerkklärlichen anzeichen läßt, die die Grundlosigkeit neben der Erklärung anerkennt und die die Leidenschaft und die Begierde für das Wunderbare zuläßt"?

**Literatur:**  
 Chaudry, Roy, *Europe Reconsidered* (1979).  
 Hummel, Reinhard, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*. Stuttgart (1980).  
 James, William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* (1979).  
 Kehr, Günter, *Das Entstehen einer neuen Religion* (1981).  
 Klimkeit, Joachim, *Politischer Hinduismus* (1985).  
 Leiris, Michel, *Das Auge des Ethnographen*. Frankfurt (1985).  
 Maslow, Abraham, *Religion, Values, and Peak-Experiences*. New York, 1977.  
 Petzold, Matthias, *Indische Psychologie*. München (1986).  
 Saïd, Edward, *Orientalism*. New York (1987).  
 Schmitz, Edgar (Hg.), *Religionspsychologie*. Göttingen (1992).  
 Saal, Frits, *Understanding Mysticism*.  
 Tart, Charles (Hg.), *Transpersonale Psychologie* (1983).  
 Varma, V.P., *Modern Indian Political Thought*. Agni (1964).  
 Watts, Alan, *Psychotherapie und östliche Befreiungsweg*. München (1986).  
 Wilber, Ken, *The Spectrum of Consciousness*. Illinois (1977).

## Zur Situation der Frauen in Marokko und Tunesien

### Das Problem der Wahrnehmung von Frauen über Stereotypen.

• Assia Harwazinski

Im Mai dieses Jahres besuchten die Journalistin Rachida Enmaifer aus Tunesien und die Professorin für Erziehungs- und Wissenschaften Aicha Belarbi aus Marokko auf Einladung verschiedener Frauenorganisationen die Bundesrepublik Deutschland. Sie besuchten auf Einladung von Terre des Femmes e.V. am 16. Mai auch Tübingen, um dort Interessierte über die aktuelle Situation der Frauen im Maghreb<sup>1</sup> zu informieren.

Beide Frauen kamen direkt von einem Arbeitswochenende in Bonn, wo es vor allem um die Schwierigkeiten der internationalen Zusammenarbeit von Frauenorganisationen ging, die hauptsächlich durch die stereotype Wahrnehmung der jeweils anderen Seite erschwert würden: "Die europäischen Frauen denken vorrangig, alle Frauen im Maghreb seien unterdrückt, während umgekehrt von den Europäern geglaubt wird, sie hätten alle Freiheiten", so drückte Rachida Enmaifer die wechselseitig verkürzte Wahrnehmung der Frauen aus, gegen die sie als Journalistin vor allem in den Medien arbeiten will. Denn die Medien seien es, die vorrangig die Festlegung und die Verbreitung von Stereotypen fördern und damit unsere Wahrnehmung manipulieren. Das Verständnis füreinander werde dadurch

Dagegen werde viel zu wenig über die großen Probleme des Maghreb berichtet, zum Beispiel über die extreme Verschuldung gegenüber dem Westen, der Bevölkerungsexplosion und der aufgesetzten, oberflächlichen Demokratie, die mit einer "inneren Demokratisierung" dieser Länder nichts zu tun habe. Der Fundamenta-

lismus sei Ausdruck dieser Probleme, aber nicht die Ursache. Bemerkenswertweise äußere sich derzeit der islamische Fundamentalismus am krassensten in Algerien und in Marokko ein die dortigen Frauen sehr einschränkendes Familienrecht allgemein bekannt sei, daß seine Frauen in den sechziger Jahren am Befreiungskampf teilgenommen hatten. Allerdings wurden die Frauen nach der Unabhängigkeit wieder zurück ins Haus geschickt, "man man hat die Frauen danach nicht mehr weiter erwähnt, geschweige denn gefördert", so Aicha Belarbi. So habe die orthodoxe Linke in Algerien den Frauen genauso Vorschriften gemacht wie die religiöse Rechte. Die Angst der Männer sämtlicher Generationen vor dem "Bewußtwerden" der Frauen und damit die Angst vor deren Autonomie sei überall zu spüren.

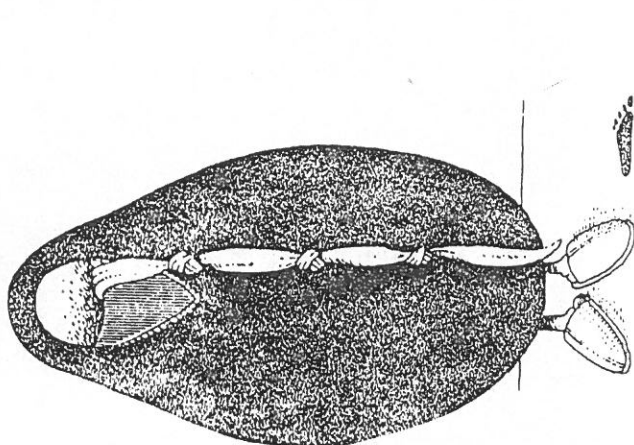
Deshalb werde eine Vernetzung der verschiedenen Frauengruppen im Maghreb angestrebt und Kontakte zu europäischen Fraueninitiativen gesucht. Das Ziel dieser Vernetzung soll in erster Linie der internationale Kultur- und Erfahrungsaustausch sein, wodurch man sich auch ein konstruktiveres Arbeiten und damit fundiertere Erkenntnisse erhofft. So wurde der Streit um diverse Artikel eines Sonderheftes der Frauenzeitschrift EMMA zum Thema "Fundamentalismus" im Islam in Tunesien und Marokko bekannt. Allerdings kamen den dortigen Organisationen weder das Originalheft noch darauf reagierende Artikel in den "beiträge zur feministischen theorie & praxis", Heft 35/93, zu, sodaß man sich kein fundiertes eigenes Bild von dieser Auseinandersetzung um den Rassismus-Vorwurf gegen EMMA machen konnte, was in Zukunft anders werden soll.

Für die Zusammenarbeit im Maghreb sei die unterschiedliche Ausgangssitu-

tion für die Frauenorganisationen und ihre Arbeit zu berücksichtigen: Während in Algerien und in Marokko ein die dortigen Frauen sehr einschränkendes Familienrecht herrscht, das sie zu juristisch "unmündigen" Personen erklärt, existiert in Tunesien ein sehr fortschrittliches Familienrecht, das die Frau rechtlich dem Mann gleichstellt.

Sowohl der "Code de la famille" (das algerische Familienrecht) als auch die

Maghreb-Staaten durchaus einen gewissen Vorbildcharakter, da dort aufgrund der geschichtlichen Situation schon lange eine kulturell offenere Atmosphäre herrsche als in den beiden Nachbarstaaten. Dennoch gibt es klare gemein-



Einladungsflygblatt von Terre des Femmes

recht herrscht, das sie zu juristisch "unmündigen" Personen erklärt, existiert in Tunesien ein sehr fortschrittliches Familienrecht, das die Frau rechtlich dem Mann gleichstellt.

Sowohl der "Code de la famille" (das algerische Familienrecht) als auch die

same Forderungen der Frauen in den drei Maghreb-Staaten:

1. die Forderung nach dem Zugang zur Politik und
2. die Forderung nach der Verhinderung und dem Abbau von Gewalt gegen Frauen.

Beide Referentinnen betonten, daß die Gewalt in der Familie zuhause ein "heißes Eisen" sei, da die Familie aufgrund ihres beinahe sakrosankten Charakters bislang kaum in Frage gestellt und das Thema innerfamiliärer Gewalt damit so gut wie tabu in der öffentlichen Diskussion sei. Auch hier hat Tunesien Vorreiterfunktion. Allerdings habe die tunesische Gesellschaft große Schwierigkeiten, sich zu artikulieren, berichtete Rachida Ennaifer. Die Formulierung von Forderungen bezeichne sie als "Arbeitsarbeit", bei der man sich mit äußerst kleinen Schritten begnügen müsse. Derzeit könne von kaum mehr als einem Versuch, feministische Positionen zu finden und auszudrücken, die Rede sein, und das Ganze erscheine zur Zeit als sehr "fragil", auch was die Vernetzung der maghrebischen Frauenorganisationen angehe. Die Journalistin drückte es wie folgt aus: "Der Maghreb erscheint äußerlich als eine tatsächliche Einheit, jedoch ist er in Wahrheit bislang ein Projekt". Es gehe darum, daran zu arbeiten, daß dieses Projekt eines Tages Wirklichkeit werde.

Anmerkung:

1) Algerien, Marokko, Tunesien.

Assia Harwazinski, 34 Jahre, schrieb Ihre Magister-Arbeit im Fach Islamkunde zum Thema 'Heiliger Krieg' im Islam und publiziert momentan auch im Bereich des aktuellen Islams.

## Ikonen des Fremden

### Ein kommentierter Brief an die "Zeit"

Vom 1.7.1993

Beim folgenden Text handelt es sich um einen Leser-Brief, mit dem Hubert Mohr für das 'Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft' auf das Erscheinen des 'ZEIT-Punkte Nr.1: Der Islam - Feind des Westens?' reagiert hat. Dieser Brief beschreibt das konkrete Bild, das in den deutschen Medien vom Islam vorhanden ist. Zum besseren Verständnis wurden vom Autor erläuternde Anmerkungen sowie Bilddokumente eingefügt.

• Hubert Mohr

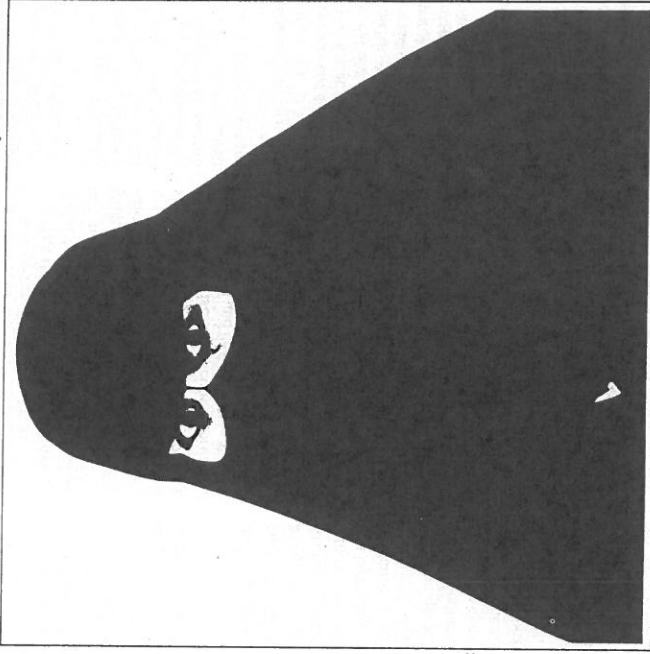
Mit großem Interesse haben wir Ihr soeben erschienenen Dossier "ZEIT-Punkte 1: Der Islam - Feind des Westens" zur Hand genommen. Gerade in der jetzigen Atmosphäre von Ausländerfeindlichkeit, von Ausschreitungen und Mordanschlägen gegen muslimische Mitbürger schien uns Ihr Vorhaben, mit einer informativen Broschüre "zum Verständnis des Islam und zum Gespräch mit der muslimischen Welt beizutragen" ein hoffnungsvoller Schritt zu sein. Leider machte schon ein Blick auf den Titel des Hefts diese Hoffnungen zunichte. Eine schwarzverschleierte Frau, deren Gesicht nur die - emblematisch geschminkten - Augen freiläßt, blickt frontal die LeserInnen an. Ihre Gestalt ist optisch zu einer monumentalen schwarzen Pyramide verdichtet. Verhüllung, der fehlende Bildhintergrund, die Augen-schlitze mit den starren, umrandeten Pupillen geben einen sofortigen unter-schwelligem Eindruck von 'Fremdartigkeit' und 'Bedrohung'. Diese Wirkung, die uns wahllos befragte Personen bestätigten, ist womöglich ein guter kommerzieller 'Blickfang', kontextualisiert jedoch

entschieden Ihr Bestreben, Feindbilder abzubauen und zum Verständnis des heutigen Islam beizutragen. Mit diesem Titelblatt haben Sie geradezu eine Ikone des neuen 'Feindbilds Islam' geprägt.

Eine Durchsicht des übrigen Bildmaterials bestätigt den Eindruck des Titelbilds: Das gesamte Heft durchziehen abwertende Symbolik die angestrebten emotional aufgeladene oder einfach gegen muslimische Mitbürger schien abwertende Symbolik die angestrebte Aufklärung und damit Differenzierung der fremden Kultur verhindert. Zwei Beispiele seien kurz genannt: Einmal die Abbildung auf Seite 7, die Muslime beim "Freitagsgebet in Kairo" zeigt. Islamische Gläubige in Gebetshaltung zu zeigen, gehört in das wohl unvermeidliche Standardrepertoire an Fremdzeichen zum Gegenstand 'Islam'. Daß diese Geste allerdings auf dem genannten Bild von hinten und aus einem so tiefen Blickwinkel aufgenommen ist, daß die BetrachterInnen nur hochgerockte Hintern zu sehen bekommen, verkehrt den religiösen Gestus ins Lächerliche und Despektierliche. Und die zusammenhanglose Bildunterschrift appelliert gar an Ängste: "Bald schließend, bald forsch stößt der Fundamentalismus vor" heißt es da mit einer Tiermetapher.

phern und Bildsymbole sind der Stoff, aus dem die Alpträume des Vorurteils und Fremdenhasses kommen. Eine Zeitung wie die Ihre, die den Werten eines aufklärenden und liberalen Humanismus verpflichtet ist, sollte ihre Produkte, zumal zu

32 wird ein schlankes Minarett abgebildet. Der vertikale Bildausschnitt und die abendliche Beleuchtung reduzieren den Baukörper derart, daß eine scharfgeschnittene Silhouette übrig bleibt, deren raketenartige Spitze auf die fetten Leitern des quer darübergesetzten Worts "Fundamentalismus" zeigt.<sup>5</sup> Die angenommene Gefährlichkeit einer religiös-politischen Bewegung wird damit über ein



Titelbild: Zei-Punkte 1 (1993)

einem so kontroversen Thema, sorgfältiger und kompetenter erarbeiten. Wir bedauern, daß hier insbesondere zum jetzigen Zeitpunkt eine Chance zum Verständnis des Islam vertan wurde.

#### Anmerkungen

- 1) Bei dieser Broschüre (Seitenangaben ohne weitere Angaben beziehen sich auf das erwähnte Heft "ZEITpunkte 1/1993: Der Islam - Feind des Westens?") handelt es sich um das erste Heft einer neuen Reihe des ZEIT-Verlags / Gerd Bucerius GmbH

Hamburg, deren Aufmachung dem des "ZEIT-Magazins" entspricht. Im Unterschied zu diesem sind die "ZEITpunkte" frei verkäuflich. Inhaltlich bieten die "ZEITpunkte" eine Sammlung von bereits publizierten Zeitungsartikeln: "ZEITpunkte" erscheinen in loser Folge als Sonderdrucke, die Artikel bündeln, welche in der Wochenzeitung DIE ZEIT zu aktuellen Fragen erschienen sind" (S. 2). Zu ergänzen ist allerdings, daß die umfangreiche Bebilderung sowie das Layout, auf die sich der Briefwechsel bezieht, neu erstellt wurden.

Theo Sommer: Graben und Brücken (Editorial), S. 5.

Zum Tschador, seiner Geschichte und seiner Funktion als "Gruppensymbol" und aktuellem "Negativsymbol" s. Carsten Colpe, Kopftuch und Schleier - was verborgen sie aus? (1986), in: ders., Problem Islam, Frankfurt/M.

1989, 105-125; zur Frage von "Fremdzeiten" allgemein s. Hubert Mohr, Gesellschaftliche Bildproduktion und Religion I: Fremdzeichenrepertoire und Symbolkonflikte, in: Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (Hrsg.), Der Islam in den Medien (Studien zum Verstehen fremder Religionen 7), Gütersloh 1994, 30-46.

Der "Blickfang" Schleier / verschleierte Frau ist eine derzeit weitverbreitete optische und sprachliche Metapher, vgl. BRITITTE-Dossier: Der Islam und die Frauen, in: Brigitte 22 (1992) 135-150; Margarete Strang: Unterm Tschador glänzen Perlon-

einem so kontroversen Thema, sorgfältiger und kompetenter erarbeiten. Wir bedauern, daß hier insbesondere zum jetzigen Zeitpunkt eine Chance zum Verständnis des Islam vertan wurde.

Es geht uns bei unserer Kritik keineswegs um eine Verharmlosung der gegenwärtigen islamistischen Bewegungen. Und sicherlich ist es schwierig, sich die unbewußten Vorurteile, Angst- und Feindbilder, die in unserer Gesellschaft vorhanden sind, bewußt zu machen. Dennoch glauben wir, der Islam bedarf einer durchdachteren und vorurteilsfreien Darstellung als der Ihres Dossiers. Meta-

einem so kontroversen Thema, sorgfältiger und kompetenter erarbeiten. Wir bedauern, daß hier insbesondere zum jetzigen Zeitpunkt eine Chance zum Verständnis des Islam vertan wurde.

Es geht uns bei unserer Kritik keineswegs um eine Verharmlosung der gegenwärtigen islamistischen Bewegungen. Und sicherlich ist es schwierig, sich die unbewußten Vorurteile, Angst- und Feindbilder, die in unserer Gesellschaft vorhanden sind, bewußt zu machen. Dennoch glauben wir, der Islam bedarf einer durchdachteren und vorurteilsfreien Darstellung als der Ihres Dossiers. Meta-

surmpfe. Die Frauen in Iran trotzten dem islamischen Mullah-Regime Stück für Stück mehr Freiheit ab, in: FR 28.3.1992, Beilage "Zeit und Bild", S. 1; Alexander Smolczyk (Text) Yves Gellie (Fotos): Iran - Blick hinter den Schleier, in: Geo 3 (1992) 62-90. Ein positives Gegenbeispiel für die Verwendung des Schleierymbols gibt das Titelbild des "du"-Themenhefts "Islam - Die Begegnung am Mittelmeer" (Juli/August 1994).

4) Einen systematisierten Überblick aktueller Islam-Metaphern bieten: Jutta Bernard / Claudia Grouauer / Natalie Kuczer: Auf der Suche nach einem neuen Fernbild. Eine vergleichende Metapheranalyse zu Kommunismus und Islam, in: Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (Hrsg.). Der Islam in den Medien (S. Anm. 4), 198-207.

5) Die Assoziation 'Minarett = Rakete' wird auch durch die Karikatur von 'D.W.' zum "Spiegel-Essay: Der Islam und die Moderne" (Spiegel 4/92, 144) belegt, wo ein Minarett dargestellt ist, das sich eben von der Abschultrampe gelöst hat - Vorbild dürfen die - zivilen - benannten Trägerakten des amerikanischen Apollo-Programms sein. - Die Bildunterschrift ist eine sachliche Feststellung: "Solltan Ahmed Moschee in Istanbul".

6) Seite 68: "Intoleranz und Hochmut prägen die Bewegung der Islamisten"; die dezente hohle Fotografie zeigt in Großaufnahme den Hinterkopf eines Manns, der völlig durch einen kunstvoll geschlungenen Turban (?) verhüllt ist. - Seite 97: "Die Lust für Literatur einzureizen, ist nicht eben groß"; das entsprechende Bild zeigt einen älteren Muslim von schrägs unten in knieender Gebetshaltung in einem sonnendurchfluteten Arkadengang.

Hubert Mohr, Jahrgang '52 hat sein Latein- und Geschichtsstudium mit dem Staatsexamen abgeschlossen. Er lebt in Tübingen und arbeitet momentan an einer Doktorarbeit über Walter F. Otto. Er ist seit 1990 Mitglied des 'Medienprojekts Tübinger Religionswissenschaft'.

## Zu "Neue Heiden: Hitler - Hopi - heile Welt" in: LiLiT Nr. 8/1993

Sehr geehrte LiLiT-Redaktion, Viele Beiträge der letzten Nummer (8) haben mich zu Bemerkungen angeregt, allein ich möchte nur eine kleine Anmerkung zum Artikel von A. Kappel und S. Kurze, "Neue Heiden: Hitler - Hopi - Heile Welt" schreiben. Es ist ohne Zweifel ein Verdienst dieses Artikels, auf den Zusammenhang zwischen Neuheidentum im Präfaschismus und dem aktuellen Neuheidentum im Umfeld des New Age hinzuweisen. Dieser Zusammenhang war auch manchem New Age Autor wie M. Bertram, Die Wiederverzauberung der Welt, Hamburg 1985, S. 323ff, peinlich aufgefallen, insbesondere die Nähe holistischer Vorstellungen zu Konservatismus bis faschistischem. In dem Artikel wird auch die "Übernahme germanischer Ritualistik in der Jugendbewegung" hingewiesen. Nun ist die Jugendbewegung eine vielfältige und in sich auch widersprüchliche Erscheinung. Da gab es sozialistische, kommunistische, konservative, kirchliche und rechtsradikale Vereine und Bünde und auch jüdische Gruppen. Diese alle unter einer Kategorie zu verhandeln, geht wohl kaum an. Ärgerlich insbesondere ist, daß dazu die Meißner-Formel, auf die sich die verschiedensten Gruppen am 12.10.1913 geeinigt hatten, in einer nationalistischen Umdeutung angeführt wird. Die Meißner-Formel lautet: "Die Freideutsche Jugend will ihr Leben nach eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, in innerer Wahrheit gestalten. Für diese innere Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein. Alle Veranstaltungen sind alkohol- und nikotinfrei" (vgl. J. H. Knoll

• Prof. Dr. H. Zieser, Berlin

## Zum 'Forum Religionswissenschaft' in: LiLiT Nr.8 /1993

"Gott im Himmel!", mit diesem Ausdruck des Ensetzes würde ich am liebsten beginne, drohe es sich nicht gerade um eine Antwort an Religionswissenschaftler, die - berufsbedingt - auf jede religiös ammutende Äußerung reagieren wie das Schwein auf Trüffel: gierig verschlingend.

Wie auch immer: vernünftig einseitig der Artikel aus dem "Forum Religionswissenschaft" der letzten LiLiT. Es tut gut, sich mit seinem Leid, eine unbrauchbare Randexistenz im wissenschaftlichen Reigen zu spielen, nicht allein fühlen zu müssen. Danke, Markus und Karsten - Ihr sprecht allen KollegInnen aus der Seele. (Allein, haben wir eine?)

Anderserseits meine ich in den Statemenis ein fragendes Rumoren zu vernehmen, welches Studierendes eigen ist. Auf die Gefahr hin, der Überheblichkeit geziehen zu werden, wage ich doch anzumerken: manches klärt sich im Laufe der Zeit. Tübingen ist, mit Verlauf gesagt, nicht der Nabel der Welt - und überhaupt die Uni verhält ist nicht ganz so universal. Das Leben hat mehr zu bieten. Und fast wäre mir jetzt wieder ein "Gottlob" rausgerutscht ...

Aber langsam: Selbstverständlich hat der Religions- wie jeder Geisteswissenschaftler mit Identifikationsproblemen zu kämpfen. Mediziner, Ökonomen, Physiker und Maschinenbauer mögen die Welt verändern, glauben wir zumindest. Wer aber will unser geschaffenes Wissen schon haben? Verschämt tragen wir es wie saures Bier auf den freien Markt. In der Tat kommt dortselbst die Theologie noch besser weg, denn sie hat praktischen Trost zu bieten, während wir ihre Mechanismen nur beschreiben können. Wer - außer den religionswissenschaftlichen Institutionen - braucht also Religionswissenschaftler?

Geduld, Schwestern und Brüder, Geduld. Mit der Zeit wird aus Gras Melch. Auch unser Wissen hat seine Stunde. Zwar wenden wir uns kaum direkt an den Endverbraucher. Doch so wenig die Zulieferer der Automobilindustrie kleinklagen, sie stellen ja "nur" Schrauben her, so wenig sollten wir unser Licht unter den Scheffel stellen.

Was macht es, daß uns keine ureigenen religionswissenschaftlichen Methoden zur Verfügung stehen, sondern wir uns der historischen, soziologischen, linguistischen etc. bedienen? Wir sind eine Themendisziplin, die gar kein religionspezifisches Instrumentarium benötigt. Religion ist nun mal ein Thema wie andere auch. Das habe ich doch mindestens in der Reutlinger Str. 2 gelernt: Wer Kriminologie studieren will, muß doch nicht kriminell sein (das kann nur von Günter Kehrer kommen!). Und betrifft Abgrenzung zur Theologie bemerkt Herr Gladigow kurz und gut: Theologie ist unser Untersuchungsgegenstand.

In diesem Zusammenhang ein Wort zur Wahrheitsfrage: Natürlich ist sie uns, wie wir sie aus dem theologischen Bereich her kennen, fremd. Das - zweifelsfrei notwendige - Ausklammern der Wahrheitsfrage führt aber nicht automatisch zu größtmöglicher Objektivität. Schließlich bringt sich jeder Forscher selbst mit, mit seinen Erfahrungen, seiner Vergangenheit, seiner - wenn auch sich wandelnden - Weltanschauung. Das Ganze geschieht im Hier und Heute, konkret: In der spätkapitalistischen, sich aufklärerführenden Bundesrepublik, kurz vor der Jahrtausendwende. Und es geschieht im religiös durchtränkten Tübingen, wo Biobelladen, Jesus-Shop am Neckarufer und Stiftskirchenmoleetten wiederum Re-Aktionen provozieren.

Für Tübinger Verhältnisse mutet es schon wie ein Geständnis an zu bekennen, • Georg Schwikart, Tübingen

## Bestellkarte/Abonnement

Hiermit

- bestelle ich LILIT Nummer .....  
zum Preis von 3,50 DM (Nr. 1-7) bzw. 4,50 DM (Nr. 8 ff.) pro Heft  
zzgl. Versandkosten zahlbar nach Erhalt.
- abonniere ich LILIT ab Nummer.....  
zum Preis von 4 DM zzgl. Versandkosten zahlbar nach Erhalt.

Name/Vorname

Straße/Hausnummer

PLZ/Wohnort

Datum/Unterschrift

An die  
Redaktion LILIT  
c/o Religionswissenschaft  
Corrensstraße 12

D - 72 0 76 Tübingen  
Tel.: 07 07 1 / 293302