

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Nagel, Alexander-Kenneth
Title:	“Religion@Gesellschaft oder Religion#Gesellschaft?: Beobachtungen und Überlegungen zur Integrationsleistung von Religion“
Published in:	Religion@Gesellschaft. Marburg: Metropolis-Verlag
Volume:	Ökonomie und Gesellschaft; Bd. 22
Year:	2010
Pages:	83 – 109
ISBN:	978-3-89518-769-8

The article is used with permission of [Metropolis-Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Religion@Gesellschaft oder Religion#Gesellschaft?

Beobachtungen und Überlegungen
zur Integrationsleistung von Religion

Alexander-Kenneth Nagel

Vom „Opium des Volkes“ zum „Störfaktor“

In den vergangenen Jahren hat sich das öffentliche Bild von Religion gewandelt: Aus dem liebenswerten, exotischen Biotop individueller Selbstverwirklichung ist ein Moloch geworden, der sich gesellschaftlich Raum greift und in den öffentlichen Raum drängt. Es sind die Bilder von den einstürzenden Twin-Towers und vom religiösen Mob in Frankreich und Großbritannien, die das öffentliche Bewusstsein zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft prägen: Religion vs. Gesellschaft, nicht „Religion@Gesellschaft“, so lautet das Mantra der Medien. Dabei gehen die Bewertungen durchaus auseinander: Während die Proteste pakistanischer Muslime in englischen Städten von vielen als Angriff auf die freiheitlich-demokratische Grundordnung im Dienste der Scharia wahrgenommen wurden, zogen die Ausschreitungen tibetischer Mönche im Vorfeld der Olympischen Spiele in China als Akt der Emanzipation und kulturellen Befreiung ein breites Wohlwollen auf sich.

Unabhängig von der Bewertung wird in beiden Fällen Religion als eine Gefahr bzw. Herausforderung für die soziale Ordnung angesehen. Ihre integrativen und zivilisierenden Potentiale geraten dabei außer Acht und das, obwohl das berühmte Marx-Wort vom „Opium des Volkes“ noch in aller Munde ist (Marx 1956 [1844]: 378). Religion ist zum „Stör-

faktor“ geworden (ZEIT 7.4.2004). Folgt man der marxistischen Religionskritik, so besteht die Integrationsleistung der Religion in ihrer Fähigkeit, im Vorgriff auf jenseitiges Heil Trost zu spenden und das Leben im Diesseits gegen alle Klassengegensätze erträglich zu machen. Ein ähnlicher Gedanke findet sich – ebenfalls mit ideologiekritischer Stoßrichtung – in John Stuart Mills Aufsatz über die Nützlichkeit der Religion. Danach besteht der individuelle Nutzen von Religion in ihrem Potential, dem Menschen durch Trost und erhabene Gefühle Befriedigung zu spenden (Mill 1984 [1874], 93). Wenn sich aber Utilitaristen und Marxisten in einer Frage einig sind, wie kann dann die öffentliche Meinung derart davon abweichen? Vermutlich ist es ein Wahrnehmungsproblem: Während die – fraglos vorhandenen – desintegrativen Potentiale von Religionen nur allzu deutlich sichtbar werden in so genannten Parallelgesellschaften und marodierenden Meuten, zeichnet sich ihre Integrationsleistung gerade dadurch aus, dass nichts passiert. Wo aber nichts passiert, da ist weder eine Story noch ein research puzzle, und so nimmt es nicht wunder, dass die integrativen Potentiale von Religion in modernen Gesellschaften in den Medien und in der akademischen Debatte gleichermaßen stiefmütterlich behandelt werden. Dabei hatte schon Norbert Elias darauf hingewiesen, dass nicht der Wandel unserer Gesellschaft erklärungsbedürftig sei, sondern vielmehr ihre Stabilität (Elias 1977, XXff.), ein Gedanke, der von Werner Schiffauer kritisch gegen den herrschenden Gefährdungsdiskurs über Religion gewendet worden ist (Schiffauer 2000, 319ff.). Hier setzt auch mein eigener Beitrag ein. Ich möchte ausdrücklich nicht nach den Gefahren, sondern nach den sozial produktiven Aspekten von Religion in modernen Gesellschaften fragen. Ich verstehe diese Problemstellung als eine heuristisch-konzeptionelle, entsprechend verläuft der Gang der Darstellung vom Konkreten zum Abstrakten: Zunächst werde ich einen exemplarischen Blick auf den religionswissenschaftlichen Forschungsstand zum Verhältnis von Religion und Integration werfen, um diese Beobachtungen in einem zweiten Schritt in einen allgemeineren gesellschaftstheoretischen Diskussionszusammenhang zu stellen. Zuletzt werde ich, ausgehend vom synthetischen Konzept der Sozialintegration von Hartmut Esser, den Versuch einer empirisch handhabbaren Konzeptualisierung der Integrationsleistung von Religion unternehmen.

Zum Stand der religionswissenschaftlichen Forschung

In diesem Abschnitt geht es mir darum, einen Einblick in die religionswissenschaftliche Forschung zum Verhältnis von Religion und Integration zu geben. Die religionswissenschaftliche Perspektive ist für die Frage nach der Integrationsleistung von Religion nahe liegend, da sie (anders als die Theologie) keinen apologetischen und (anders als die Sozialwissenschaft) keinen religionskritischen Vorbehalt hat. Im Folgenden soll der Forschungsstand anhand von drei exemplarischen Themenfeldern erschlossen werden, namentlich Pluralismus und Pluralisierung, Migration und Beheimatung sowie Muslime in Deutschland. Neben der materiellen Darstellung liegt das Augenmerk v.a. auf den expliziten und impliziten Integrationstheorien, die den einzelnen Ansätzen zugrunde liegen.

Pluralität und Pluralisierung

Die Frage nach den integrativen bzw. desintegrativen Potentialen der Religion wird häufig mit Vorstellungen von religiöser Pluralität oder Pluralisierung verbunden. Dabei meint Pluralität allgemein „[d]ie gleichzeitige Existenz verschiedener Lebenswelten nebeneinander“, und Pluralisierung bezeichnet „eine Vervielfachung der kulturellen Formen innerhalb einer Gesellschaft, also die Koexistenz verschiedener Kulturen, Kommunikationsstile und Verhaltensnormen“ (Knoblauch 2006). Modernisierungstheoretisch wird religiöse Pluralisierung im Abendland meist als Entwicklung von einer vermeintlich homogenen christlichen Prägung in der Spätantike und im Hochmittelalter hin zu einer zunehmenden Vielfalt von Religionsgemeinschaften betrachtet, die mit der Reformation ihren Anfang nimmt und durch Wanderungsbewegungen und Kolonialismus weiter verstärkt wird (Schwöbel 2003, 12). Nicht selten wird Pluralisierung mit einer neuen Form des globalen Konflikts verbunden: dem Religionskrieg. Ob Dreißigjähriger Krieg oder Kampf der Kulturen, das Muster ist stets das gleiche: Religionen, gedacht als exklusive und inkommensurable Projektflächen kollektiver Identität, geraten miteinander oder mit der staatlichen Ordnung in einen Konflikt, der nur apodiktisch gelöst werden kann: *Cuius regio, eius religio*. Der Westfälische Friede unserer Tage findet seinen Ausdruck entweder im modernen Staatskirchentum Deutschlands und der skandinavischen Länder, im strengen Lai-

zismus Frankreichs oder im Neutralitätsgebot und Einrichtungsverbot der Vereinigten Staaten. Uneinigkeit besteht indes über die *Folgen* der pluralen Situation: Hatte Peter Berger noch behauptet, religiöse Pluralisierung führe zu einer Marktlage und mithin zu einem Bedeutungsverlust von Religion (Berger 1973, 132), argumentiert die amerikanische Religionsökonomie in die entgegen gesetzte Richtung: Wettbewerb erzeuge produktive Konkurrenz und sei damit der Schlüssel zu einer religiösen Vitalisierung (Iannaccone/Stark 1994, Stark/Finke 2002).¹

In der religionswissenschaftlichen Debatte wird freilich schon die Annahme einer religiösen Pluralisierung selbst in Zweifel gezogen. Religiöse Vielfalt sei in der europäischen Geschichte nicht die Ausnahme, sondern der Regelfall gewesen, eine Situation, die „nur auf Grund von theologischen und historiografischen Konstruktionen zumeist nicht berücksichtigt wurde“ (Kippenberg/von Stuckrad 2003, 131).² Nicht nur die zahlreichen Mysterienkulte der Antike, sondern auch die Häresien und Heterodoxien des Mittelalters sind danach Ausdruck einer pluralen Situation. Einen beeindruckenden Katalog von Religionsgemeinschaften stellt etwa Jörg Rüpke in seiner Studie zu „Gruppenreligionen in Rom“ zusammen (Rüpke 2007). Diese religiösen Gruppen sind durch Festtage und Kultbauten im öffentlichen Raum präsent, ohne dadurch notwendigerweise miteinander oder mit der staatlichen Ordnung in Konflikt zu geraten. Also: Kohabitation statt Konfrontation? Hans Kippenberg und Kocku von Stuckrad weisen darauf hin, dass „man sich kein zu friedliches Bild vom antiken Pluralismus machen sollte. Es gab klare Kriterien für religiöse Legitimität, und die Grenzen der Toleranz wurden hart verteidigt“ (Kippenberg/von Stuckrad 2003, 131). Damals wie heute hatte das plurale Setting also gleichermaßen integratives und desintegratives Potential. Das integrative Potential liegt in der besonderen Fähigkeit religiöser Gemeinschaften zur Kontingenzbewältigung (a.a.O., 133). Integration ist hier zunächst kein sozialstruktureller, sondern ein symbolischer Vorgang: Das monotheistische Denkmuster bringt nicht nur einen Alleingeltungsanspruch, sondern auch eine universalistische Logik der Inklusion.

¹ Einem originellen Beitrag zur empirischen „Konfrontation“ des wissenssoziologischen und des Rational-choice-Ansatzes hat Jörg Stolz vorgelegt (Stolz 2005).

² In diesem Punkt bestehen augenfällige, aber kaum thematisierte Parallelen zwischen der Debatte über religiöse Vielfalt und einem allgemeineren Multikulturalismus-Diskurs (Neubert et al. 2008, 23).

sion mit sich, die die Unterschiede zur herrschenden Lehre im Großen nivelliert und im Kleinen bestehen lässt.

Empirische Arbeiten zum religiösen Pluralismus beschränken sich zumeist auf eine Erfassung bzw. Vermessung des religiösen Feldes in einer bestimmten Region. Neben zahlreichen lokalen Religionstopographien von Berlin bis Zürich³ haben Martin Baumann und Jörg Stolz einen umfassenden Sammelband zur Vielfalt christlicher und nicht-christlicher Religionen in der Schweiz vorgelegt (Baumann/Stolz 2007).

Im gleichen Jahr erschien die Bochumer Studie über „Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen“ (Hero et al. 2007), die als Teil einer europäischen Anstrengung zur Erfassung religiöser Pluralität gelten kann.⁴ Die Autoren gehen hier der religionsökonomischen Frage nach, ob Pluralisierung und die Belebung des religiösen Marktes die religiöse Nachfrage verstärkt (s.o.). Ihre Schlussfolgerung: „Der Markt forciert die Nachfrage in den Städten offensichtlich nicht. Die Menschen können zwar in den urbanen Zentren zwischen zahlreichen religiösen Angeboten auswählen, aber sie binden sich nicht, oder es gelingt den Anbietern bislang nicht, die Menschen zu binden.“ (Hero 2008a, 1). In einem anderen Beitrag geht Markus Hero der Frage nach, wie Pluralisierung die Formen religiöser Vergemeinschaftung verändert, und konstatiert einen Trend zur Flexibilisierung und access-Kultur (Hero 2008b).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Religionswissenschaft zwar akribisch mit der Vermessung religiöser Pluralität in Geschichte und Gegenwart befasst ist und die plurale Situation im Allgemeinen positiv bewertet (Pluralismus). Eine systematische Würdigung der Integrationsleistung von Religion, d.h. eine Spezifikation der Mechanismen, durch die religiöse Vielfalt den gesellschaftlichen Zusammenhalt stärken könnte, fehlt jedoch meist. Wo Integration thematisiert wird, vollzieht sie sich auf der Ebene des Symbolsystems (Synkretismus) oder durch den Abbau kognitiver Dissonanz beim Individuum (Kontingenzbewältigung). Die sozialpsychologische Dimension von Religion als Identitätsmarker

³ Vgl. die verdienstvolle Übersicht auf der Seite des Projektverbundes „Religion Plural“ der Universität Bochum: <http://www.ruhr-uni-bochum.de/relwiss/rp/material331.html>.

⁴ Dass religiöse Pluralisierung kein exklusives Kennzeichen des Abendlandes oder der Moderne ist, weist der Beitrag von Karénina Kollmar-Polenz zum religiösen Pluralismus im mongolischen Weltreich nach (Kollmar-Paulenz 2005).

wird dagegen eher unter der Perspektive von Migration und Beheimatung diskutiert, die ich im Folgenden skizzieren möchte.

Migration und Beheimatung

Die Trennung von religiöser Pluralität und Migration ist ersichtlich eine künstliche und dient hier nur dazu, einen fokussierteren Einblick in die religionswissenschaftliche Arbeit zur Integrationsleistung von Religion zu erhalten. Schließlich sind es in Geschichte und Gegenwart v.a. Wanderungsbewegungen gewesen, die (neben Mission und lokalen Innovationen) zu einer Zunahme religiöser Vielfalt geführt haben.

Unter der Überschrift „Religion – Migration – Integration“ weist Grit Klinkhammer darauf hin, dass die Frage nach den positiven, sozial produktiven Potentialen von Religion in einer Migrationssituation durchaus originell ist (Klinkhammer 2004, 12). Religion, so Klinkhammer, sei ein Teil auch der säkularen Kultur und Gesellschaft und dürfe nicht auf ihren Transzendenzbezug reduziert werden. Dabei betont sie vor allem, „dass Religion soziale und individuelle Identitätsarbeit übernimmt“ (a.a.O., 13). In dieser Funktion sei das religiöse Leben von Migranten, das sich bspw. in der Gründung religiöser Zentren und Vereine ausdrückt, nicht als „Selbstaussgrenzung“ oder Grundstein zur Parallelgesellschaft zu verstehen, sondern vielmehr als zu hegender Akt der Beheimatung in der Fremde (a.a.O., 14). Daraus ergibt sich als Auftrag an die Integrationspolitik eine Doppelstrategie von „Empowerment“ und „Sensibilisierung“. Empowerment meint hier die Unterstützung von Migrantenreligionen in ihrer jeweiligen Eigenart, Sensibilisierung komplementär dazu „Aufklärung über die Inhalte, Geschichte und Ziele von Religionsgemeinschaften“ (ebd.). Die Integrationsleistung von Religionen liegt hier in ihrer „Identitätsarbeit“, d.h. in ihrer Fähigkeit, dem Einzelnen in einer fremdkulturellen Umwelt ein Gefühl von Zugehörigkeit und Individualität zu bieten. Dieses Verständnis ähnelt der soziologischen Perspektive der „Binnenintegration“, die neben der Identität auch die strukturelle Einbindung durch Migrantengruppen betont (Elwert 1982, 721ff.) und lässt sich einem „progressiven Multikulturalismuskurs“ zuordnen, insoweit es das kulturelle Eigenrecht religiöser Migrantengemeinden als zentralen Integrationsmechanismus stärken will (Neubert/Roth/Yildiz 2008, 16).

Der Schweizer Religionswissenschaftler Martin Baumann begreift den Vorgang religiöser Binnenintegration als „Integration in der Diaspora“. Danach „haben die Zugezogenen Sprache Kleidungsnormen, oftmals Namensgebung, Verhaltensweisen, Bildungsideale und mehr von der Residenzgesellschaft übernommen. Eine religiöse Anpassung oder Assimilation wird jedoch abgelehnt“ (Baumann 2000, 176). Das Konzept der Diaspora beruht auf der Unterscheidung von sozioökonomischer und kulturell-religiöser Anpassung. Die „Parallelität von struktureller Integration und religiösem Bewahren“, so die These, kann die Beheimatung – und damit die Einbindung – in der Aufnahmegesellschaft durchaus fördern (a.a.O., 177). Die Integrationsleistung von Religion liegt dabei in ihrer psychohygienischen („Trost und Sicherheit“) und ihrer sozialpsychologischen Funktion (a.a.O., 178). Darüber hinaus können religiöse Institutionen „als Netzwerke sozialer Unterstützung, aber auch Kontrolle und Weisung fungieren“ (a.a.O., 179). Welche dieser Funktionen im Einzelnen aktiviert werden, hängt nach Baumann auch und vor allem von der Migrationssituation selbst ab. Dazu unterscheidet er drei Phasen eines typischen Migrationsverlaufes, Flucht, Ankunft und Konsolidierung, mit jeweils unterschiedlichen Bedürfnislagen (Baumann 2004, 21f.). Je länger sich eine Gruppe von Migranten in der Residenzgesellschaft aufhält, desto größer die Wahrscheinlichkeit, dass sie religiöse Vereine gründet (a.a.O., 22). Diese Vereine neigen zu größerer Kontinuität als andere kulturelle oder politische Institutionen und avancieren daher zu Knotenpunkten des Gemeindelebens: „[D]ie Andachtstätten und Tempel nehmen in vielen Fällen neben ihren religiösen Aufgaben zugleich soziale, karitative und mitunter politische Funktionen wahr“ (a.a.O., 23). Durch diese Entgrenzung können religiöse Vereine zu Referenzpunkten der öffentlichen Wahrnehmung und zu Schnittstellen in das Aufnahmeland werden (ebd.). Das besondere an Baumanns Zugang zur Integration in der Diaspora ist die Erweiterung des Blickes von den symbolischen und (sozial-)psychologischen Integrationspotentialen von Religion auf ihre sozialstrukturelle Dimension, die sich in sozialen Dienstleistungen ebenso zeigt wie in der politischen Interessenvertretung. Die Folge ist eine Integration auf der Makroebene durch strukturelle Kopplung: Religionsgemeinschaften werden im Medium des Vereinsrechts adressierbar und handhabbar, ein Mechanismus, der sich bereits in der religiös pluralen Situation der Antike bewährt hat (Kippenberg 2005). Die Herausforderungen einer solchen Einbindung durch rechtliche Einhegung liegen auf

der Hand: Bürokratisierung und Kooptation der religiösen Gruppe auf der einen und Unterwanderung des Gemeinwesens auf der anderen Seite. In Deutschland werden die Herausforderungen und Chancen einer Beheimatung durch religiöse Vereine häufig mit Blick auf türkische Muslime und ihre gut entwickelten religiösen Dachverbände diskutiert.

Türkische Muslime in Deutschland: Organisation und Integration

Integration in der Diaspora? Die Frage nach Einbindung durch religiöse Organisationen wird in Deutschland v.a. für türkische Muslime gestellt, da sie die kritische Masse für gut sichtbare Dachverbände haben und in der Einwanderergeneration bereits über Jahrzehnte im Lande heimisch sind. Analog zu Baumanns Phaseneinteilung unterscheidet Karsten Lehmann für die religiöse Beheimatung türkischer Muslime drei Abschnitte: Die erste Phase datiert er auf die frühen 60er-Jahre und den Anwerbevertrag für türkische Gastarbeiter: „Das Interesse an der Tradierung religiöser Vorstellungen war unter den Migrant*innen der ersten Phase nur schwach ausgeprägt. Religiöse Handlungen beschränkten sich meist auf den privaten Bereich“ (Lehmann 2004, 33). Die zweite Phase umfasst die „Etablierung von lokalen Vereinen und bundesweiten Dachverbänden“ in den späten 70er- und frühen 80er-Jahren, während die dritte Phase durch das Bestreben dieser Vereine geprägt ist, „sich in der deutschen Gesellschaft institutionell zu verankern“. Dazu gehört die „Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts“ ebenso wie „Bau repräsentativer Moscheen oder auch die regelmäßig durchgeführten Tage der offenen Tür“ (a.a.O., 34). Folgt man Duran Akbulut, so haben die religiösen Organisationen türkischer Muslime in Deutschland „eine den Anpassungsprozess fördernde Rolle gespielt“, indem sie „eine Reihe wichtiger sozialer Funktionen“ erfüllt und damit den desintegrativen Folgen einer Gettoisierung entgegengewirkt haben (Akbulut 2003, 57). Verdienstvoll ist dabei v.a. seine Übersicht über „Aktivitäten und Arbeitsmethoden in den Moscheen“. Diese umfassen sportliche Aktivitäten, etwa „die Organisation von Fußballturnieren gemeinsam mit deutschen Fußballjugendgruppen“ (a.a.O., 79), Aus- und Weiterbildungsangebote wie „Nähkurse, Schreibmaschinen-, Computer- und Sprachkurse sowie Kurse in Elektro- und Metallberufen“ (ebd.), aber auch kulturelle und wissenschaftliche Aktivitäten wie Buchmessen, Literaturabende und Theatergruppen, durch die

„ganz überwiegend ein aufgeklärtes Islamverständnis vermittelt wird“ (a.a.O., 81). Darüber hinaus fungieren Moscheen als „soziale Beratungsstellen“, v.a. „bei Problemen mit deutschen Behörden“ (ebd.). In diesem Zusammenhang weist Akbolut darauf hin, dass zu den Beratungsangeboten auch vermehrt Frauengruppen gehören, die „die Emanzipation der moslemischen Frauen durch die Aufklärung ihrer Rechte gegenüber ihren Ehemännern und der Gesellschaft“ befördern (a.a.O., 82). Insgesamt ist Akbolut überzeugt, dass die „islamisch-religiöse Prägung“ türkischer Immigranten in Deutschland „vorwiegend stabilisierend“ wirkt, indem sie einerseits individual- und sozialpsychologisch die Desorientierung und Deprivation der Einwanderungssituation kompensiert und andererseits institutionelle Strukturen bereitstellt, die konkrete Hilfestellungen zur Verbesserung der strukturellen Eingliederung bieten.

Während der Beitrag von Akbolut gewissermaßen eine Innensicht auf die Integrationsleistung religiöser Institutionen in der Diaspora darstellt (a.a.O., 12), nimmt die Studie von Hans-Ludwig Frese zur „Lebensführung junger türkischer Muslime“ eine religionswissenschaftliche Außenperspektive ein. Frese sieht die These einer Binnenintegration bestätigt. Die von ihm befragten Jugendlichen können, z.B. aufgrund ihrer Teilhabe am Bildungssystem, als strukturell integriert gelten (Frese 2002, 69), nehmen aber zugleich ihre islamischen Gemeinden als Rückzugsort und Ankerpunkt in der Fremde wahr. Entsprechend vielfältig sind die Ansprüche an die Moscheevereine, die von politischer Interessenvertretung (a.a.O., 288) über generelle Beheimatung und Zuflucht bis zu Angeboten zur islamischen Freizeitgestaltung reichen (a.a.O., 289). Dabei weist Frese v.a. darauf hin, dass die „Migrantenmoschee“ selbst ein neuartiger und hybrider Typus religiöser Vergemeinschaftung ist, der sich z.T. stark von traditionellen Modellen religiöser Vergemeinschaftung unterscheidet (a.a.O., 290). Ein gutes Beispiel dafür ist der Wunsch der Jugendlichen nach Gemeinschaftsräumen für Frauen und Männer im Sinne eines muslimischen Jugendtreffs (ebd.). Insgesamt betont Frese, dass junge türkische Muslime in Deutschland durchaus in zwei Welten leben, die sich allerdings immer wieder durchdringen und einander beeinflussen. Er hebt dabei v.a. die innovativen Potentiale der Jugendlichen und jungen Erwachsenen als Faktor für die Umgestaltung der Moscheegemeinden im Einklang und in Identifikation mit der Residenzgesellschaft hervor (a.a.O., 292ff.).

Die Arbeiten von Akbulut und Frese beruhen auf teilnehmender Beobachtung und Interviews in einem z.T. selektiven Forschungskontext. Sie sind damit zur Identifikation von Mechanismen der Integrationsleistung von Religion gut geeignet, ersetzen aber keine globalere Perspektive. Ein umfassenderer Blick wird in der vom Bundesministerium des Innern geförderten Studie „Muslime in Deutschland“ eingenommen, die religiöse Determinanten der Integrationsbereitschaft überwiegend türkischstämmiger Muslime quantitativ und qualitativ untersucht. In einer umfassenden Würdigung des Forschungsstandes werden zunächst vier Dimensionen von Integration unterschieden: Strukturelle Integration bezieht sich auf die „Partizipationsoptionen in Bildung und Arbeitsmarkt“, soziale Integration auf mehr oder weniger institutionalisierte „Kontakte zwischen Migranten und Aufnahmegesellschaft“. Kulturelle Integration meint die Akzeptanz der „Sitten und Gebräuche, Werte und Motive“ der Residenzgesellschaft, während die „Identifikationsdimension von Integration“ Gefühle der Zugehörigkeit bzw. Fremdheit bezeichnet (Brettfeld/Wetzels 2007, 25). Aufgrund einer telefonischen Befragung von 970 in Deutschland lebenden Muslimen weisen die Autoren zunächst auf Mängel in der strukturellen Integration hin und konstatieren „deutliche Beeinträchtigungen sozialer Partizipationsoptionen“ (a.a.O., 193). Ähnliches gilt für die soziale und sprachliche Integration: So hatte jeder dritte Befragte keinen oder nur wenige deutsche Bekannte und zwei von fünf Befragten gaben an, im Freundeskreis nie oder nur sehr selten Deutsch zu sprechen. Dabei kommt muslimischen Vereinen und Organisationen eine besondere Rolle zu, insoweit sie einen „Rückzug von der deutschen Gesellschaft“ und einer Verringerung der sozialen Interaktionen mit Vertretern der deutschen Aufnahmegesellschaft“ begünstigen (ebd.). Im Unterschied dazu zeigt eine Mehrheit der Befragten eine grundsätzliche Bereitschaft zur kulturellen Integration, verstanden als „Anpassung an die Kultur des Aufnahmelandes“ (a.a.O., 194), wobei eine „völlige Assimilation“ allerdings abgelehnt wird. Diese Befunde zur strukturellen, sozialen und kulturellen Integration von Muslimen in Deutschland stehen in einem bemerkenswerten Gegensatz zu Baumanns These von einer Integration in der Diaspora: Nicht strukturelle Eingliederung und kulturelle Autonomie kennzeichnen die Situation der muslimischen Migranten, sondern kulturelle Flexibilität bei geringer sozialer und wirtschaftlicher Teilhabe. Umso bedeutsamer ist der Hinweis der Autoren auf „drei klar trennbare Muster der Ausgestaltung der Balance zwischen einer An-

passung an die Aufnahmegesellschaft und dem Bestreben um Erhalt der eigenen kulturellen Identität“ (ebd.). Das erste Muster ist gekennzeichnet durch Segregation und Rückzug, das zweite durch moderate Assimilation (s.o.), das dritte auf offensive Segregation im Sinne einer ausdrücklichen „Forderung nach Akzeptanz der eigenen kulturellen Andersartigkeit“. Ähnlich differenziert stellen sich die Ergebnisse für die Identifikationsdimension von Integration dar. Die Autoren unterscheiden hier zwischen fundamentalen, orthodoxen, traditionalistischen und individualistischen Orientierungen: Die fundamentale Orientierung ist geprägt durch hohe Alltagsrelevanz und Rigidität von Glaubensinhalten in Verbindung mit einer Abwertung der nicht-islamischen Residenzgesellschaft (a.a.O., 195f.), während die orthodoxe Orientierung zwar ebenfalls durch „eine tiefe Frömmigkeit“, also eine hohe Alltagsrelevanz der Religion gekennzeichnet ist, die allerdings stärker verinnerlicht ist und dadurch ggf. zwar zu Rückzug, aber weniger zu einer Abwertung anderer Lebensweisen führt (a.a.O., 196). Bei den religiösen Traditionalisten und Individualisten werden Glaubensinhalte weniger rigide ausgelegt und sind weniger bestimmend für das alltägliche Leben. Nichtsdestotrotz stellen die Autoren im traditionalistischen Lager eine Tendenz zur Abwertung der Residenzgesellschaft fest (ebd.). Dabei ist es wichtig zu betonen, dass eine moralische Abwertung bzw. ein Superioritätsbewusstsein nicht notwendig in eine demokratiefeindliche Haltung mündet. „Eine Kombination von hoher Demokratiedistanz mit einer starken Aufwertung der islamischen Eigengruppe einerseits und einer deutlichen Abwertung westlicher Gesellschaften andererseits“ finden die Autoren jedenfalls nur bei einer Minderheit der fundamental bzw. traditionalistisch orientierten Muslime vor (ebd.).

In diesem Abschnitt ging es mir darum, einen exemplarischen Ein- und Überblick über den religionswissenschaftlichen Forschungsstand zur Integrationsleistung von Religion in modernen Gesellschaften zu geben. Ein erster Schauplatz war die Debatte um religiöse Vielfalt bzw. Pluralisierung in Geschichte und Gegenwart. Hier betonen religionswissenschaftliche Autoren die Flexibilität und Wandelbarkeit religiöser Symbolsysteme, die durch synkretistische Rahmung das vormalig Widrige vereinigen können. Ein zweiter Schauplatz war die Diskussion über Migration und kulturelle Beheimatung. Hier ging es v.a. um die religiöse Organisation von Einwanderern in der Aufnahmegesellschaft. Die Religionswissenschaft verhandelt Religion als ein Stück portabler Heimat und

verweist auf die identitätsstiftende Funktion religiöser Gemeinschaften in der Diaspora. Ein dritter Schauplatz waren schließlich türkische Muslime in Deutschland und ihre Moscheevereine und Verbände. Hier stand die „Migrantenmoschee“ (Frese) als Ausdruck für einen neuen, hybriden Typus religiöser Vergemeinschaftung im Vordergrund, die nicht nur durch Identitätsarbeit, sondern auch und gerade durch konkrete soziale Dienstleistungen integrativ wirken und zu wichtigen Schnittstellen zwischen Migrantengemeinde und Gesamtgesellschaft werden können.

Zusammengenommen stehen die referierten Beiträge für die Reichweite ebenso wie für die Herausforderungen und Desiderate der deutschsprachigen religionswissenschaftlichen Debatte über die integrativen Potentiale von Religionen. Eine Stärke liegt dabei gewiss in dem genauen Blick auf die verschiedenartigen Mechanismen von Integration auf der symbolischen, psychologischen, sozialpsychologischen und strukturellen Ebene. Eine Schwäche besteht dagegen in dem konturlosen Integrationsbegriff und in der Abwesenheit einer allgemeineren gesellschaftstheoretischen Perspektive auf die Verbindung von Religion und Gemeinwesen. Es ist durchaus symptomatisch, dass in einem prominenten Nachschlagewerk der Religionswissenschaft wie dem unlängst vollständig überarbeiteten Wörterbuch der Religionen neben allerlei endemischen Ausdrücken verschiedenster religiöser Traditionen zwar Lemmata wie Interaktion oder Institution erfasst sind, Integration aber nicht berücksichtigt wird. Eine mögliche Erklärung dafür ist eine überzogene Übernahme der ‚emischen‘ Perspektive: Weil Integration von den Migranten in der Diaspora als imperialistisches Konzept verstanden wird, zaudert die Religionswissenschaft, den Begriff in ihre akademische Metasprache einzubeziehen. Ein weiterer Grund für diese Unterlassung ist sicherlich das Fehlen einer systematischen Theorie von Religion und Integration, die über ein gesellschaftsdiagnostisches Labelling wie „Störfaktor“ oder „Opium des Volkes“ hinausgreift. Ansätze dazu sind in der Fachgeschichte der Religionswissenschaft in den Debatten über Totemismus und Opfer-Kommensalität durchaus vorhanden (Kippenberg 1997, 100ff., Schüttelpelz 1999), werden aber in der aktuellen Diskussion nicht aktiviert, vielleicht aus Angst vor der funktionalistischen Verengung des Religionsbegriffes, der mit der Frage nach ihrer Integrationsleistung einhergeht. Ich möchte daher im Folgenden eine breitere gesellschaftstheoretische Perspektive auf das Verhältnis von Religion und sozialer Ordnung einnehmen.

Theorien zur Integrationsleistung von Religion

In diesem Abschnitt geht es um theoretische Konzepte, die den sozialintegrativen Gehalt von Religion oder Religionen zum Gegenstand haben. Nach ihrem Erkenntnisinteresse, Gesellschaftsbild, Verfahren und Integrationsbegriff lassen sich zwei Großgruppen von Theorien unterscheiden, die Religion als integrativen Faktor behandeln. *Monistische Konzepte* betrachten Religion als eine totale Sphäre, sofern sie öffentlich, d.h. Teil des politischen Gemeinwesens ist. Dieser Vorstellung einer universellen (Zivil-)Religion als zentralem Integrationsmechanismus steht die private Religion der einzelnen Bürger gegenüber, welche nicht nur kein integratives Potential besitzt, sondern im Gegenteil die Gefahr der sozialen Desintegration birgt und daher aus dem öffentlichen Raum, möglicherweise gar ins Geheime verbannt wird (Kippenberg 1997, 16f.). Zu den monistischen Konzepten gehören zudem solche, die im Rahmen einer zunehmenden Differenzierung von Gesellschaften einen Bedeutungsverlust von Religion als Stifterin moralischer Konsense konstatieren und stattdessen auf die rein prozedural konsentiierte Identität funktional differenzierter Gesellschaften verweisen. *Pluralistische Konzepte* der Integrationsleistung von Religion gehen ebenfalls von strukturell differenzierten Gesellschaften aus, wobei sie Religion als ein gesellschaftliches Strukturmerkmal unter vielen begreifen. Grundgedanke der pluralistischen Konzepte ist, dass alle Akteure in mannigfaltige Strukturen eingebunden sind, aus deren jeweils spezifischer Schnittmenge sie erst ihre Individualität gewinnen. Diese Strukturen sind von unterschiedlicher Dauer und Tragweite. Sie reichen von fundamentalen, kaum disponiblen Merkmalen wie Geschlecht bis zur Mitgliedschaft in bestimmten Interessenverbänden (etwa einer Partei oder einem Sportverein), die grundsätzlich jederzeit aufkündbar ist. Je größer nun die Schnittmenge „sozialer Kreise“ (auf Aggregat- oder Akteursebene) ist, desto mehr bewirken die internalisierten Interessengegensätze den Bestand der herrschenden sozialen Ordnung.

Religion#Gesellschaft – Zum monistischen Integrationsverständnis

Die religionssoziologischen Überlegungen der Gesellschaftsvertragstheoretiker sind getragen von der Religionskritik der Aufklärung. Zwar ist die Religion noch ein zentrales Element ihrer Lebenswelt, allerdings ist der

Weg zum aufgeklärten Gemeinwesen mit traditionellen religiösen Auffassungen zunehmend unvereinbar. Dieser Zwiespalt findet sich auch im Denken von *Thomas Hobbes*: Einerseits kann nur der staatliche Souverän den gesellschaftlichen Zusammenhalt sichern und den Rückfall in den Naturzustand verhindern, Religion wird demgegenüber ‚entöfientlicht‘, kirchliche Institutionen werden kritisiert. Andererseits wird der Religion ihr integratives Potenzial bzw. ihre gesellschaftliche Relevanz nicht gänzlich abgesprochen. Stattdessen löst Hobbes den Konflikt der rivalisierenden totalen Geltungsansprüche von Religion und Staat, indem er zwischen privater und öffentlicher Religion unterscheidet (Hobbes 1996 [1651], 300f.).

Die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams gegenüber dem Oberherren liegen dort, wo jener Forderungen erhebt, die den göttlichen Gesetzen zuwiderlaufen. Eine Kenntnis dieser Gesetze – gewonnen aus der Beschäftigung mit den biblischen Schriften – ist daher unabdingbar.

„Weil aber der Staat als eine einzige Person anzusehen ist, kann es auch nur eine einzige Art von Gottesverehrung geben, und zwar die, welche in den bürgerlichen Gesetzen vorgeschrieben wird. [...] Was dem Staate möglich ist, muss auch dem Oberherrn möglich sein. Diejenigen Zeichen der Gottesverehrung also, welche der Oberherr vorschreibt, müssen im öffentlichen Gottesdienst von jedem Bürger angenommen werden“ (a.a.O., 304f.).

Die „Person des Staates“ ist also in ihrem Handeln an die göttlichen Gesetze gebunden. Gleichwohl liegt, wie das Zitat zeigt, das Auslegungsmonopol bei dem Souverän, der somit (als personifizierte Vernunft) die Definitionshoheit über religiöse Lehren, Handlungen und Gemeinschaften innehat. So wird im öffentlichen Gottesdienst stets auch die Hoheit des Oberherren und damit der Leviathan selbst erfahrbar. Da für Hobbes die psychologischen Wurzeln der Religion in Furcht und der Verehrung gefürchteter Dinge bestehen (a.a.O., 103f.), erfährt die Staatsentität hier ihre fundamentale Absicherung. Das Integrationspotential von Religion besteht also darin, dass sie als Symbolsystem die Begegnung des Einzelnen mit dem Gemein-Wesen (Leviathan) ermöglicht und den Bürger zugleich als Teil des furchteinflößend-verehrungswürdigen Staates sich transzendieren lässt.

Ausgehend von verschiedenen Konfigurationen zwischen Bürger, Nation und Religion unterscheidet *Rousseau* drei Arten von Religion: die

Religion des Menschen, die Religion des Bürgers und schließlich die Zivilreligion.⁵ Die Religion des Menschen ähnelt dem privaten Gottesdienst von Hobbes, auch wenn sie (v.a. in ihrer Bewertung durch Rousseau) über diese hinausgeht. Innerlichkeit und Moralität sowie ein Verzicht auf religiöse Institutionen kennzeichnen diesen Typus. Die Religion des Bürgers lässt sich dagegen in Anlehnung an den öffentlichen Gottesdienst bei Hobbes beschreiben: Es handelt sich um ein durch den Souverän gesetztes Set nationaler Dogmen, Riten und Kulte (Kippenberg 1997, 23). Die Zivilreligion schließlich bestimmt sich durch die Aufhebung der Unzulänglichkeiten der ersten beiden Typen für ein politisches Gemeinwesen: Während die Religion des Menschen den Einzelnen durch Rückzug vom Staat entfremde und eine Identifikation mit dem Gemeinwesen verhindere, fördere die Religion des Bürgers Kriege mit anderen Völkern, bspw. aufgrund unterschiedlicher Glaubenssätze. Insoweit kommt der Zivilreligion die Aufgabe zu, „in allen Menschen Brüder zu sehen und zugleich das Vaterland zu lieben“ (a.a.O., 24), kurzum: die Vorzüge der beiden anderen Formen zu vereinen. Indem Rousseau an die Stelle des übermächtigen Staates die Zivilreligion setzt, verankert er die Integrationsleistung im Individuum. Während die bürgerliche Religion eher eine mittelbare Integrationswirkung als symbolische Stütze des Gemeinwesens innehat, ist die Integrationsleistung der Zivilreligion eine umfassende und prinzipielle.

Wie Rousseau geht auch *Emile Durkheim* davon aus, dass die Gesellschaft eines sozialen Bandes bedarf, um ihren Zusammenhalt zu sichern. Und wie jener schreibt er der Religion diese Wirkung zu. Allerdings hat Durkheim weniger die politische als die soziale Integration vor Augen, wenn er in seiner Studie zur sozialen Arbeitsteilung der Frage nachgeht, ob die zunehmende Differenzierung einer Gesellschaft nicht ihre Desintegration zur Folge haben müsste (Durkheim 1988 [1893]). Während in gering differenzierten Gesellschaften die Rollen der Einzelnen noch durch ihre Herkunft determiniert und institutionell gerahmt waren (etwa durch Zünfte), wird dieser auf Kontinuität angewiesenen mechanischen Solidarität durch den dynamischen Wandel der Industrialisierung die Grundlage entzogen. Der Integrationsmechanismus ist nunmehr organische Solidarität. Dabei ist die moderne Gesellschaft durch den scheinba-

⁵ Zur Ideengeschichte und zur aktuellen Diskussion vgl. die Arbeiten von Robert Bellah (1980) und Rolf Schieder (1987).

ren Widerspruch gekennzeichnet, dass aufgrund zunehmender Spezialisierung die wechselseitige funktionale Abhängigkeit steigt, während die Menschen einander gleichzeitig fremder werden. Die Frage, wie das Individuum „zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein“ kann (a.a.O., 82), in Verbindung mit der Beobachtung, dass die Gesellschaft gleichwohl Bestand hat, führt Durkheim wie Rousseau zu der Erkenntnis, dass die erforderliche soziale Verbindlichkeit durch Religion begründet ist. Der „Kult des Individuums“ wird zur sozialmoralischen Grundlage der Gesellschaft (a.a.O., 60ff.).

Dem Vertrauen in die integrative Kraft von Religion – sei es in ihrer Verkörperung und Oktroyierung durch den Staat, sei es als überindividuelle und entgrenzende Zivilreligion – begegnen moderne *Systemtheoretiker* mit tiefer Skepsis. Exemplarisch hierfür ist die Haltung von Friedrichs und Jagodzinski (1999). In ihrem Überblick über Theorien sozialer Integration legen sie in einem knappen Abschnitt zu Religion dar, dass diese nicht nur keine integrative Wirkung mehr besitze, sondern überhaupt nie besessen habe. Versuche, etwa die mittelalterliche oder viktorianische Gesellschaft als religiös unterbaut zu kennzeichnen, seien letztlich nur historische Fiktionen (a.a.O., 33). Da religiöse Institutionen durch unmoralisches Verhalten ihrer Funktionsträger die Integrationsleistung von Religion in modernen Gesellschaften häufig sabotieren, könne nur eine wie auch immer geartete Zivilreligion überhaupt integratives Potential entfalten. Allerdings fehle an empirischen Belegen für den Bestand bzw. für die Wirksamkeit einer Zivilreligion in Vergangenheit und Gegenwart, Integration durch Religion sei also aus theoretischen Erwägungen und Mangel an empirischer Evidenz gleichermaßen zu verneinen (a.a.O., 34f.). Bedeutsamer als diese religionsspezifischen Überlegungen ist m.E. der systemtheoretische Generaleinwand, dass in funktional differenzierten Gesellschaften die Eigenlogiken der Teilsysteme eine substantielle Integration ebenso unmöglich machen wie einen zentralen Steuerungsimpuls (Mayntz 1997, 271). Statt inhaltlicher Konsense sind es nunmehr prozedurale Normen, die das Verhältnis so unterschiedlicher Teilsysteme wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Religion zueinander bestimmen und austarieren. Diese Perspektive lässt sich als monistisch bezeichnen, da sie eine homogene und ganzheitliche religiöse Durchtränkung eines Gemeinwesens als Voraussetzung für die Integrationsleistung von Religion unterstellt. Im Unterschied dazu steht beim plu-

ralistischen Verständnis gerade die Partikularität als integrativer Mechanismus im Vordergrund.

Religion#Gesellschaft – Zum pluralistischen Integrationsverständnis

In seinem Aufsatz „Die Kreuzung sozialer Kreise“ entwirft Simmel das Programm der pluralistischen Konzepte von Religion als Faktor sozialer Integration.⁶ Soziale Kreise sind im weitesten Sinne geeinte Gruppen. Diese Einung kann aufgrund indisponibler (Geschlecht, Alter) und disponibler Merkmale (Interesse) der Beteiligten bewirkt werden (Simmel 1992 [1908], 461f.). Die Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft wird nun dialektisch in den Zusammenhang des Einzelnen zu seinen sozialen Kreisen aufgelöst:

„Nachdem die Synthese des Subjektiven das Objektive hervorgebracht hat, erzeugt nun die Synthese des Objektiven ein neueres und höheres Subjektives – wie die Persönlichkeit sich an den sozialen Kreis hingibt und sich in ihm verliert, um dann durch die individuelle Kreuzung der sozialen Kreise in ihr wieder ihre Eigenart zurückzugewinnen“ (a.a.O., 467).

Soziale Kreise werden also getragen durch die beteiligten Personen, gleichzeitig aber erfolgt Individuation nur durch die jeweils einzigartige Kombination sozialer Kreise, die der Einzelne aufweist. Je differenzierter eine Gesellschaft, desto mehr soziale Kreise, desto genauer bestimmbar wird der Einzelne (a.a.O., 466). Die Gefahr der Dissoziation (etwa infolge zunehmender Spezialisierung) wird hier nicht wie bei Durkheim durch ein soziales Band aufgefangen (s.o.), sondern vielmehr in das Individuum hinein verlagert. Der Einzelne, die Schnittstelle sozialer Strukturen, wird zum Kampfplatz der dissoziativen Kräfte (a.a.O., 468). Er reagiert darauf entweder mit psychischer Desintegration („seelischer Dualismus und Zerreißung“) oder aber mit einer gestärkten Identität: „Je

⁶ Die Aktualität von Simmels Ansatz lässt sich über seine konzeptionell weitgehend unveränderte Rezeption über Peter Blau (1984) hin zu aktuellen Untersuchungen verfolgen (Simonson 2004). Für unseren Zusammenhang finden sich erste Überlegungen zu Religion als sozialem Kreis bei Frese (2002, 49f.), der sich allerdings nur auf die individualisierende, nicht aber auf die integrative Wirkung einer Überschneidung sozialer Kreise bezieht.

mannigfaltigere Gruppeninteressen sich in uns treffen und zum Austrag kommen wollen, um so entschiedener wird das Ich sich seiner Einheit bewusst“ (ebd.).

Integrationstheoretisch gesprochen wird also das desintegrative Potential einer Gesellschaft in den Einzelnen ausgelagert, der aufgrund seiner physischen und psychischen Disposition als Einzelwesen gleichsam eine natürliche Integrationsfähigkeit besitzt. Indem der Einzelne erst durch diese inneren Konflikte seiner sozialen Identität gewahr wird, gewinnt sein Ich-Bewusstsein an Reflexivität (a.a.O., 477). Für Simmel ist diese Auslagerung gesellschaftlicher Spannungen in den Akteur also eine Art Positivsummenspiel von Sozialisation und Individuation: Die Freisetzung des Akteurs und der Zusammenhalt der Gesellschaft greifen hier ineinander. Die Grenzen der beschriebenen Integrationsleistung des Einzelnen liegen dort, wo die Distanz sozialer Kreise eine Kreuzung unmöglich oder doch unwahrscheinlich macht (a.a.O., 471).

Simmels Ausführungen über *Religion* lassen sich wie eine Widerlegung monistischer Ansätze lesen. Zunächst unterscheidet er zwei soziologische Formen von Religion, indem er die Interessenkongruenz in einer Gesellschaft auf religiösem und sonstigem Gebiet zur Grundlage einer Typologie macht. Die *Übereinstimmung* gilt Simmel als frühere Form der religiösen mit allen anderen Interessengemeinschaften. Die Entwicklung gehe jedoch hin zu einer „Lösung der Religion von der stammesmäßigen, nationalen oder lokalen Bindung“ (a.a.O., 480). Moderne Gesellschaften seien daher durch die *Verschiedenheit* religiöser und sonstiger Interessengemeinschaften gekennzeichnet und mithin „von aller Solidarität in dem, was nicht Religion ist, völlig befreit“ (ebd.).

Es ist bemerkenswert, wie nah Simmel mit dieser Deutung an jenen Vorstellungen sozialer Differenzierung ist, die auch monistischen Integrationstheorien von Religion zueigen sind. Der gravierende Unterschied liegt jedoch in der Bewertung dieser Entwicklung mit Blick auf die gesellschaftliche Bedeutung der Religion. Während aus der Perspektive der Systemtheorie die Ablösung von religiösen und sonstigen Interessen auf eine Schwächung, einen Bedeutungsverlust von Religion hinweisen, sieht Simmel darin einen Bedeutungswandel, bei dem das „Wesen der Religion“ gleichwohl erhalten bleibe.

„[D]ie Macht des religiösen Motivs ist nicht weniger sichtbar, wo es gerade gegenüber allen Verknüpfungen aus andern Motiven heraus un-

abhängig und kräftig genug ist, die Gleichgläubigen über alle Verschiedenheiten ihrer sonstigen Bindungen hinweg zusammenzuschließen“ (a.a.O., 481).

Hier wird nicht die Schwäche der Religion herausgestellt, ihren zentralen Stellenwert im Gemeinwesen nicht behauptet zu haben, sondern ihre Stärke, jenseits aller „sonstigen Bindungen“ weiterhin eine eigene Interessenssphäre begründen zu können. Diese Fähigkeit von Religionen, ihre Unabhängigkeit gegenüber anderen Interessen zu behaupten und deren immanente Gegensätze in ihrer Sphäre zu nivellieren, ist abhängig von ihrer Verfassung. Je stärker der Individualismus der Gläubigen betont wird, desto besser kann sich eine Religion behaupten, wenn im Zuge der Modernisierung Religion und andere Dimensionen von Sozialstruktur auseinander treten (ebd.). Simmel sieht in Christentum und Buddhismus die stärksten Ausformungen individualistischer Religiosität. Sein Konzept ähnelt Rousseaus Religion des Menschen. Doch während Rousseau diese Form individualisierter Religion noch im Verdacht hat, den Bürger vom Staat zu entfremden, kommt es bei Simmel zu einer grundsätzlich positiven Bewertung als einem weiteren sozialen Kreis, welcher die Gesellschaft auf komplexerem Niveau sich stabilisieren lässt, indem er weitere Interessenverschränkungen schafft und so zugleich eine neue Dimension von Individualität eröffnet.

Religion ist für Simmel also durch ein Doppelverhältnis gekennzeichnet, gleichsam eine proto-soziale und eine soziale Komponente:

„[S]ie steht einmal allen Inhalten unserer Existenz gegenüber, ist das Gegenstück und Äquivalent des Lebens überhaupt, unberührbar seinen säkularen Bewegungen und Interessen; und ein andermal nimmt sie doch wieder Partei unter den Parteien dieses Lebens, über das sie sich prinzipiell erhoben hatte, wird ein Element neben all seinen andern Elementen, verflucht sich in Vielheit und Wechsel von Beziehungen innerhalb seiner, die sie soeben noch abgelehnt hatte.“ (a.a.O., 481).

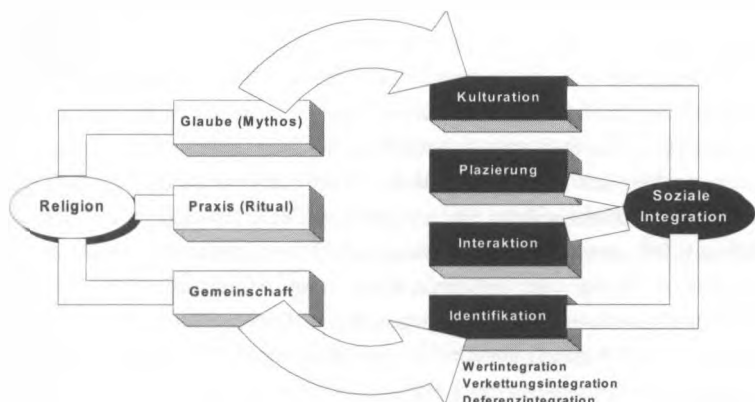
Während monistische Integrationstheorien der Religion die erste Dimension betonen und in der Parteinahme religiöser Institutionen und Autoritäten eher eine Korruption des eigentlichen (d.h. hier primär ethischen) religiösen Charakters sehen, zielt Simmel eben auf diesen Verflechtungsaspekt ab. Ein solches Vorgehen ist zunächst methodisch dadurch geboten, dass Religion als soziales Phänomen beobachtet werden kann, wäh-

rend der proto-soziale Gehalt der Religion einer empirischen Betrachtung nicht zugänglich ist. Darüber trägt Simmels pluralistischer Zugang der religiösen Vielfalt moderner Gesellschaften Rechnung.

Fazit: Hypothesen zur Integrationsleistung von Religion

Um die Kluft zwischen Detailbeobachtungen und Grundsatzüberlegungen ein wenig zu verkleinern, möchte ich abschließend einige Hypothesen zur Integrationsleistung von Religion formulieren. Ich knüpfe dafür an die verbreitete Einteilung religiöser Phänomene in Glauben (Mythos), Praxis (Ritual) und soziales Handeln (Gemeinschaft) sowie an das Konzept der sozialen Integration von Hartmut Esser an. Esser versteht unter sozialer Integration „den Einbezug der Akteure in einen gesellschaftlichen Zusammenhang“ (Esser 1999, 271) und unterscheidet vier verschiedene Varianten: Kulturation, Plazierung, Interaktion und Identifikation. Kulturation bezeichnet „das für ein sinnhaftes, verständiges und erfolgreiches Agieren nötige Wissen“ (a.a.O., 272), insbesondere natürlich die Sprache und die Kenntnis sozialer Konventionen. Plazierung bezeichnet den Einbezug eines Akteurs in das gesellschaftliche Funktions- und Positionssystem und die damit verbundenen Rechte (etwa Staatsbürgerschaft oder Hochschulzugangsberechtigung) und Gelegenheitsstrukturen (ebd.). Interaktion umfasst den faktischen Austausch mit anderen Akteuren als Kommunikation oder Transaktion (a.a.O., 273), während Identifikation sich auf die „emotionale Beziehung zwischen dem einzelnen Akteur und dem sozialen System“, also die Einstellung der Akteure zum Gemeinwesen, bezieht (a.a.O., 275). Hier nimmt Esser eine weitere wichtige Unterscheidung zwischen Wert-, Verkettungs- und Deferenzintegration vor, um unterschiedliche Grade von Identifikation zu erfassen: Steht bei der Wertintegration die „bewusste Loyalität zur Gesellschaft und ihren herrschenden Institutionen“ im Vordergrund (ebd.), meint Verkettungsintegration im Anschluss an Simmel „die Hinnahme des ‚Systems‘ durch die Akteure wegen der vielfachen Überkreuzung von inneren Konfliktfronten“ (a.a.O., 276). Deferenzintegration als schwächste Form der Identifikation bezeichnet schließlich eine Hinnahme der sozialen Ordnung, die aus einem Gefühl der Ausweglosigkeit resultiert (ebd.).

Abbildung 1: Sozialintegration durch Religion



Wie lässt sich nun die fördernde Wirkung religiöser Überzeugungen, Handlungsweisen und Zugehörigkeit auf die verschiedenen Aspekte von sozialer Integration verstehen? Folgt man der Diaspora-These so scheinen *Kulturation* und eine (fremd-) religiöse Prägung zunächst in einem Spannungsverhältnis zu stehen, da die eigene Identität aus der Bewahrung der kulturellen Ursprünge geschöpft wird. Auf der anderen Seite zeichnen sich religiöse Glaubenssätze häufig durch Toleranzgebote wie die Goldene Regel oder Verhaltensvorschriften aus, die eine Übernahme der „sozialen Drehbücher“ (a.a.O., 272) einer Gesellschaft befördern können. Für die Kulturation spielt dabei zunächst keine Rolle, ob diese Aneignung gängiger Umgangs- und Verkehrsformen aus echter Sympathie oder aus einem superioren Bewusstsein heraus erfolgt.⁷ Auch in der religiösen Praxis und Gemeinschaft kann, gleichsam spielerisch, ein Wissen erworben werden, das zur kulturellen Teilhabe dienlich ist, ein Effekt, der v.a. bei der Mehrheitsreligion zum Tragen kommen dürfte.

⁷ Ein gutes Beispiel aus der Religionsgeschichte des Christentums ist der Umgang von Christen mit dem Opferfleisch der spätantiken Mysterienkulte. Schon Paulus berichtet von Gläubigen, die an solchen heidnischen Opfermählern teilnehmen, gerade weil sie sich der göttlichen Gnade gewiss sind. Die Verweigerung des Opfermahles galt vielerorts als sozial zersetzend (Kippenberg 1991, 380).

Darüber hinaus könnte sich Religion förderlich auf die *Plazierung* von Akteuren auswirken. Schon Webers Arbeiten zur Protestantischen Ethik (Weber 2002 [1905]) und zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Weber 1988 [1920]) haben auf den engen Zusammenhang von Glaubensüberzeugungen und ökonomischem Erfolg hingewiesen. Religiöse Rituale können helfen, die Zumutungen des kompetitiven Bildungs- und Erwerbssystems performativ zu verarbeiten (Lang 1988, 85ff.). Religiöse Gemeinschaften schließlich begründen Vertrauens- und Verpflichtungsbeziehungen zwischen ihren Mitglieder. Dieses soziale Kapital kann mittelbar oder unmittelbar in Positionsvorteile umgesetzt werden, etwa durch Rekrutierung von Arbeitskräften oder Auszubildenden im Gemeindezusammenhang (Kippenberg 2006). Diese Plazierungsfunktion von Religion wird zunehmend auch wohlfahrtsstaatlich nutzbar gemacht, etwa indem Religionsgemeinschaften gezielt als soziale Dienstleister eingebunden werden (Nagel 2006, 106ff.).

Ferner könnte Religion einen positiven Einfluss auf den *Interaktions*-aspekt von sozialer Integration haben (vgl. den Beitrag von Richard Traunmüller in diesem Band). Geteilte Glaubensüberzeugungen schaffen Handlungssicherheit und stiften Vertrauen für riskante Transaktionen. Religiöse Rituale und Gemeinschaften fördern und strukturieren die Interaktion zwischen den Teilnehmern, sie können aber, wie im ersten Abschnitt dargestellt, auch die gesamtgesellschaftliche Einbindung der Akteure fördern, indem sie einen Rückhalt und Ankerpunkt zur Identitätsbildung in fremder Umgebung bieten.

Schließlich, aber nicht zuletzt, kann Religion die *Identifikation* mit dem Gemeinwesen befördern. Ein geteilter religiöser Werteraum wie das viel beschworene christliche Abendland oder die islamische Umma kann die emotionale Bindung zum Gemeinwesen und mithin die kollektive Identität stärken. Darüber hinaus können religiöse Überzeugungen, insbesondere erlösungsreligiöse Vorstellungen, die diesseitiges Leid in jenseitiges Heil umdeuten, kognitive Dissonanz abbauen und Erfahrungen sozialer Deprivation lindern und auf diese Weise Deferenzintegration bewirken. Ähnliches gilt auch für die psychohygienische Wirkung von Krisenritualen (Lang 1988, 80ff.). Religiöse Rituale können aber nicht nur die Kontingenzen und negativen Externalitäten moderner Gesellschaften erträglich machen, sondern die Identifikation mit der Gesellschaft aktiv befördern. Ein markantes Beispiel ist die sog. Opfer-Kommensalität (Kippenberg 1997, 106ff.), also der gemeinsame Verzehr ei-

nes Opfertieres, das in Stammesreligionen ebenso anzutreffen ist wie in den Mysterienkulten der Antike oder in sog. Weltreligionen wie Judentum und Christentum (Lang 1988, 78f.).

Im Fokus dieses Beitrags stand die Frage, ob und inwiefern Religion in modernen Gesellschaften integrativ wirken kann. Der Ausgangspunkt war ein Bias der öffentlichen und akademischen Aufmerksamkeit zugunsten der zerstörerischen Kraft von Religionen, über den ihre integrativen Potentiale aus dem Blick geraten. Im ersten Teil habe ich einige religionswissenschaftliche Beobachtungen zur Integrationsleistung von Religion zusammengetragen. Dabei wurde deutlich, dass die durchaus wertvollen Detailbeobachtungen der Religionswissenschaft ein präzises Konzept von Integration ebenso vermissen lassen wie eine systematische gesellschaftstheoretische Perspektive auf das Verhältnis von Religion und Gemeinwesen. Entsprechend standen im zweiten Teil grundlegendere Überlegungen zum Zusammenhang von Religion und sozialer und politischer Ordnung im Vordergrund, die zwar durchaus zum fachgeschichtlichen Bezugsraum der Religionswissenschaft gehören, aber für aktuelle Debatten zu Unrecht nicht aktiviert werden. Im Zentrum dieser Theorienschau stand die Unterscheidung zwischen einer monistischen und einer pluralistischen Perspektive auf das Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Monisten knüpfen die Integrationsleistung der Religion an ihre Fähigkeit, kollektive Identität zu stiften und eine Wertegemeinschaft zu begründen. Demgegenüber besteht aus pluralistischer Sicht das integrative Potential von Religion darin, dass sie als eine gesellschaftliche Sphäre unter vielen individuelle Identität stärken und so zum Zusammenhalt des Gemeinwesens beitragen kann.

Wenn Religion in den vergangenen Jahren eher als „Störfaktor“ und Gefahr für den sozialen Frieden verhandelt worden ist, so wurde damit selbstverständlich und unausgesprochen ein monistisches Verständnis von Religion und Gesellschaft vorausgesetzt. Aus dieser Perspektive muss religiöse Homogenität segensreich und religiöse Vielfalt bedrohliche erscheinen. Dahinter steht ein exklusiver und seiner Anlage nach konfrontativer Begriff von Religion(en), der ihre Ausschließlichkeit und Unbedingtheit hervorhebt. In der Tat entbrannten und entbrennen immer wieder religiöse Konflikte – allerdings auch Familienfehden, Grenzkriege, Nachbarschaftsstreitigkeiten, feindliche Übernahmen und andere Zerwürfnisse. Ein Blick in die Religionsgeschichte zeigt die unerhörte Flexibilität religiöser Auffassungen: Das Ausschließlichkeitsdenken des Mo-

notheismus ist nicht zu begreifen ohne seine Potentiale zu Synthese und Synkretismus und die Unbedingtheit religiöser Überzeugungen wurde seit je moderiert durch situative Logiken und pragmatische Zwänge. Religion steht eben nicht außerhalb der Gesellschaft und nicht am Rande, sondern sie ist mittendrin und dazwischen: Religion#Gesellschaft statt Religion@Gesellschaft.

Literatur

- Akbulut, D. (2003): Türkische Moslems in Deutschland, Ulm
- Baumann, M. (2000): Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tاملen in Deutschland, Marburg
- Baumann, M. (2004): Religion und ihre Bedeutung für Migranten, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration (Hrsg.): Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, Berlin&Bonn, S. 19-30
- Bellah, R. N./Hammond, P. E. (1980): Varieties of Civil Religion, San Francisco
- Berger, P. L. (1973): Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt am Main
- Blau, P. (1984): Crosscutting social circles. Testing a macrostructural theory of intergroup relations, Orlando
- Brettfeld, K./Wetzels, P. (2007): Muslime in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen, Berlin
- Durkheim, E. (1988 [1893]): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt am Main
- Elias, N. (1977): Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt am Main
- Elwert, G. (1982): Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Nr. 34, S. 717-731
- Esser, H. (1999): Die Konstruktion der Gesellschaft, Frankfurt a. M.
- Frese, H.-L. (2002): „Den Islam ausleben“. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora, Bielefeld

- Friedrichs, J./Jagodzinski, W. (1999): Theorien sozialer Integration, in: Friedrichs, J. and Jagodzinski, W. (Hrsg.): Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 39, Opladen, S. 9-43
- Hero, M. (2008a): Jahrmarkt der Religionen. Über die Auswirkungen religiöser Vielfalt, in: Psychologie Heute Nr. 19, S. 70-73
- Hero, M. (2008b): Religious Pluralisation and Institutional Change: The Case of the New Religious Scene in Germany, in: Journal of Religion in Europe Nr. 1, S. 201-227
- Hobbes, T. (1996 [1651]): Leviathan, Stuttgart
- Iannaccone, L. R./Stark, R. (1994): A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe, in: Journal for the scientific Study of Religion Nr. 33, S. 230-252
- Kippenberg, H. G. (2006): Das Sozialkapital religiöser Gemeinschaften im Zeitalter der Globalisierung, in: Pfleiderer, G. and Stegemann, E. W. (Hrsg.): Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis, Zürich, S. 245-271
- Kippenberg, H. G. (1997): Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München
- Kippenberg, H. G. (1991): Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt am Main
- Kippenberg, H. G. (2005): „Nach dem Vorbild eines öffentlichen Gemeinwesens“. Diskurse römischer Juristen über private religiöse Vereinigungen, in: Kippenberg, H. G. and Schuppert, G. (Hrsg.): Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, Tübingen, S. 37-64
- Kippenberg, H. G./von Stuckrad, K. (2003): Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München
- Klinkhammer, G. (2004): Einführung: Religion – Migration – Integration, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration (Hrsg.): Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, Berlin&Bonn, S. 12-15
- Knoblauch, H. (2006): Pluralisierung, in: Auffarth, C., Kippenberg, H. G. and Michaels, A. (Hrsg.): Wörterbuch der Religionen, Stuttgart, S. 404
- Kollmar-Paulenz, K. (2005): Religiöser Pluralismus im mongolischen Weltreich. Die Religionspolitik der Mongolenherrscher, in: Baumann, M. and Behloul, S. M. (Hrsg.): Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven, Bielefeld, S. 69-92
- Lang, B. (1988): Kleine Soziologie religiöser Rituale, in: Zinser, H. (Hrsg.): Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin, S. 73-95

- Lehmann, K. (2004): Migration und die dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration (Hrsg.): Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, Berlin&Bonn, S. 31-48
- Marx, K. (1956 [1844]): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, Berlin
- Mayntz, R. (1997): Soziale Dynamik und politische Steuerung. Theoretische und methodologische Überlegungen, Frankfurt am Main
- Mill, J. S. (1984 [1874]): Die Nützlichkeit der Religion, Stuttgart
- Nagel, A.-K. (2006): Charitable Choice. Religiöse Institutionalisierung im politischen Raum. Religion und Sozialpolitik in den USA, Münster
- Neubert, S./Roth, H.-J./Yildiz, E. (2008): Multikulturalismus – ein umstrittenes Konzept, in: Neubert, S., Roth, H.-J. and Yildiz, E. (Hrsg.): Multikulturalität in der Diskussion: neuere Beiträge zu einem umstrittenen Konzept, Wiesbaden, S. 9-29
- Rüpke, J. (2007): Integrationsgeschichten. Gruppenreligionen in Rom, in: Rüpke, J. (Hrsg.): Gruppenreligionen im römischen Reich, Tübingen, S. 113-126
- Schieder, R. (1987): Civil Religion: Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh
- Schiffauer, W. (2000): Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz, Frankfurt am Main
- Schüttpelz, E. (1999): Wunsch, Totemist zu werden. Robertson Smiths' totemistische Opfermahlzeit und ihre Fortsetzungen bei Emile Durkheim, Sigmund Freud und Elias Canetti, in: Keck, A. and Prochaska, A. (Hrsg.): Verschlungene Grenzen. Antropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften, Tübingen, S. 273-295
- Schwöbel, C. (2003): Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen
- Simmel, G. (1992 [1908]): Die Kreuzung sozialer Kreise, in: Rammstedt, O. (Hrsg.): Georg Simmel. Soziologie. Über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt am Main, S. 456-511
- Simonson, J. (2004): Individualisierung und soziale Integration. Zur Entwicklung der Sozialstruktur und ihrer Integrationsleistungen, Wiesbaden
- Stark, R./Finke, R. (2002): Acts of faith. Explaining the human side of religion, Berkeley
- Stolz, J. (2005): Wie wirkt Pluralität auf individuelle Religiosität? Eine Konfrontation von Wissenssoziologie und Rational Choice, in: Baumann, M. and Behloul, S. M. (Hrsg.): Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven, Bielefeld, S. 197-222

- Weber, M. (2002 [1905]): Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, in: Käsler, D. (Hrsg.): Max Weber: Schriften 1894-1922, Stuttgart, S. 150-226
- Weber, M. (1988 [1920]): Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Weber, M. (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, S. 237-573
- ZEIT (7.4.2004): Störfaktor Religion,