

Jacques Picard

Säkularer Staat und Religion in der Moderne nach und seit der Emanzipation

Der folgende Text wird Interessierten zur Lektüre zur Verfügung gestellt. Er ist ein Derivé aus unpublizierten Vorlesungsnotizen und publizierten Beiträgen. Die Notizen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit und machen keine abschliessenden Aussagen. Sie sind für den privaten Gebrauch bestimmt.

Der Weg der Emanzipation

Das 19. Jahrhundert war ein Zeitalter heftiger Emanzipationskämpfe und Konflikte auf dem langen Weg zur Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft. Die Aufrichtung liberaler Bürgergesellschaften, in denen Standesprivilegien zugunsten einer Freiwirtschaft und Staatsbürgerschaft abgeschafft wurden, ging in Europa mit verschiedenen Geschwindigkeiten vor sich. Der zur Leitparole erhobene Begriff der Emanzipation erschien überall auf ein eingängiges Ziel ausgerichtet: ein liberaler, bürgerlich-demokratischer Nationalstaat sollte den Rahmen bieten, um den Bürgern und Bürgerinnen wesentlichen Freiheitszuwachs und alsdann Entwicklung zu ermöglichen. Die Forderung der Emanzipation resultierte aus den Ideen der Aufklärung des späteren 18. Jahrhunderts als einem Prozess, der bis heute unvollendet geblieben ist. Die politische und rechtliche Gleichstellung von bestimmten Gruppen oder eines Geschlechts sollte dem Ziel dienen, sie als Individuen, und nicht als geschlossene Gemeinschaften, an der modernen Bürgergesellschaft partizipieren zu lassen. Für den schweizerischen Bundesstaat von 1848 wird deswegen von einer „unvollständigen Bürgergesellschaft“ gesprochen, insofern Juden, den Frauen, aber auch „Heimatlosen“ die Bürgerrechte in der Stunde bundesstaatlicher Konstituierung noch verweigert wurden. Die Emanzipation der Juden in der Schweiz wurde mit der Teilrevision der Bundesverfassung von 1866, welche die Niederlassungsfreiheit und volle Ausübung der Bürgerrechte brachte, weitgehend abgeschlossen, auch wenn 1894 mit dem Schächtverbot, hinter dem ein Zuwanderungshemmnis versteckt war, und dann in der Zeit des Nationalsozialismus bedenkliche Risse zu verzeichnen gewesen sind. Nichts kann indes die liberalen Grundsätze besser zum Ausdruck bringen als das Diktum des führenden liberalen Staatsrechtlers Carl

Hilty von 1875: Man bilde in der Schweiz „weder nach Rasse noch nach Sprache noch nach Geschichte“ – und auch nicht nach „Religion“, so sei hinzugefügt – ein „altherkömmliches Ganzes“, vielmehr sei dieses Land „nur das Werk einer Idee“, eines politischen Willens aus Freiheit, der durch Gemeinsinn sich entfaltet. Nach innen, in die jüdische Gemeinschaft hinein, hat die Emanzipation einen Preis abverlangt. Seither rang und ringt man, wie in anderen religiösen Gemeinschaften auch, um das, was Identität genannt wird: um fehlende Gleichstellung von Frauen und Männern, um die Ordination von Rabbinerinnen oder Priesterinnen, um Akzeptanz gegenüber abweichenden Praxen in den eigenen Reihen. Es geht um die Frage nach offen inklusiven statt strikt exklusiven Haltungen und um die Anerkennung des bürger- und menschenrechtlichen Primats einer liberalen und universalistischen Werteordnung. Eine Vielzahl religiöser Deutungen auch des Judentums wird seit der Emanzipation als höchst wünschenswert angesehen, indem unterschiedliche Denominationen einen Rekrutierungspool für Juden darstellen, die entweder nach strengerer religiöser Observanz oder, in umgekehrter Richtung, nach einer sehr offenen Lebenspraxis suchen. Auch wird nur durch Vielfalt eine unerwünschte insulare Selbsttäuschung über die Realitäten in Politik und Gesellschaft vermieden werden können.

Der Rahmen dieses Vorgangs ist eine Gesellschaft, deren politische Verfasstheit als „säkular“ bezeichnet wird. Aber was heisst überhaupt „säkular“ oder auch „laizistisch“ ...?

Was heisst „Säkularisierung“? Was ist historisch wie aktuell gemeint?

Wenn wir von „Säkularisierung“ sprechen, dann müssen wir uns zuerst klar bewusst halten, dass dieses Wort eine *sprachgeschichtliche Genese* hat, bei dem unterschiedliche Bedeutungen in den Vordergrund kamen. Ursprünglich und wörtlich bedeutet das lateinische *saeculum* schlicht „Zeitalter“ oder „Jahrhundert“, im kirchlichen Latein des Mittelalters kam sodann „zeitliche Welt“ und das „irdische Leben“ (im Gegensatz zum „ewigen Leben“) hinzu. Hieraus ist nachvollziehbar wie der Begriff „Säkularisation“ bzw. Säkularisierung in die Sprache des Kirchenrechts Eingang fand. Säkularisierung bezeichnete den Übergang einer Sache aus dem Eigentum der Kirche (Bistümer und Klöster) in das von Staaten (sofern sie nicht von einem Fürstbischof regiert waren. Als „Säkularisation“ wurde also die Einziehung oder Nutzung kirchlicher Ländereien oder anderer

Vermögen bezeichnet. Auch die Aufhebung kirchlicher Institutionen – z.B. von Klöstern im Kanton Aargau im 19. Jahrhundert – und die Verstaatlichung ihres Besitzes gehören dazu. Die Einverleibung (Annektierung) der geistlichen Fürstenstaaten durch größere Territorialstaaten vor und während des napoleonischen Zeitalters sind als „Säkularisierung“ bezeichnet worden.

Im 19. Jahrhundert hat jedoch dieser Prozess seinen institutionellen Abschluss gefunden. Seither verschoben sich die Bedeutungen und es wird bis heute unter „Säkularisierung“ vor allem die **Entflechtung von Staat und Kirchen** bzw. Politik und Religion verstanden. Es geht also um einen institutionellen und denkerischen Prozess der Unterscheidung von religiöser Organisationen und staatlicher Sphäre. Dies heisst, dass sich die politische Ordnung als solcher von ihrer religiösen Bestimmung und Prägung ablöst. In historischer Sicht wurde das kenntlich in der Forderung nach Abschaffung einer Staatsreligion, was mit einem erheblichen Machtverlust einer Kirche zugunsten des Staates einherging. In den meisten Fällen geschichtlicher Trennung von Staat und Kirche muss eher von einer Entflechtung von politischer und religiöser Institutionen gesprochen werden. Aber auch diese historische Sicht wäre ein sehr enges, allzu enges Begriffsverständnis.

In der **Sozial- und Kulturwissenschaften**, zu denen man auch die moderne Religionswissenschaft zählt, wird „Säkularisierung“ weiter gefasst – nämlich als Ausdruck des sozialen und kulturellen Wandels. Dieser Wandel wird zumeist als ein sozialer und mentaler Bedeutungsverlust von Religion in modernen Gesellschaften begriffen, das heisst als schwindende soziale Bedeutung von Religion im Sinne eines Rückgangs ihres Einflusses auf das öffentliche Leben. Abgelesen wird dies etwa am Einfluss im Erziehungssystem, der Mitgliederzahlen von Kirchen und Synagogen, usw. José Casanova und Karel Dobbelaere gliedern dabei Säkularisierung in verschiedene Phasen, Prozesse und Merkmalgruppen. Diesem Bild eines steten Fortschreitens der Säkularisierung widersprechen andere Forscher (z.B. Pippa Norris, Ronald Inglehart). Sie verweisen auf die sogenannte *Pfadabhängigkeit* solcher Prozesse; gemeint ist ein analytisches Konzept, das Prozessmodelle beschreibt. Wie bei einem Pfad gibt es Anfänge, Knoten, Kreuzungen, Alternativen, Störungen, Hindernisse, Richtungsabweichungen. An einem Pfad wird unter Umständen auch dann festgehalten, wenn sich herausstellt, dass eine andere Alternative besser gewesen wäre.

Kurzum, „Säkularisierung“ ist kein geradliniger, deterministischer Prozess. Gerade dies macht den Prozess der Säkularisierung für Kultur- und Religionsanthropologen interessant. Denn gleichzeitig werden in unserer Gesellschaft auch gegenläufige Tendenzen wahrnehmbar, etwa wenn neuartige Vorgänge wie „Sakralisierungen“ oder auch Re-Sakralisierungen feststellbar sind. Auch die mit der „Magie der Dinge“ operierenden Produktionen neuartiger Pop-Religionen zählen dazu – um nur ein Beispiel zu nennen: die Hollywood-Serie „Star Wars“, in der exterrestisch agierende Jeddi-Krieger auftreten, um aus dem All kommend das Gute und die Menschen zu retten, hat dazu geführt, dass es heute hienieden eine Jeddi-Kirche gibt, mit institutionalisierten Strukturen, klaren Hierarchien, Priestern und Millionen von Mitgliedern – angemerkt sei, dass diese Filmserie durch das Mitwirken eines Kulturwissenschaftlers, des amerikanischen Mythenforschers Joseph Campbell, zustande kam!

Jüdisch und säkular zu sein, religiös und weltlich zugleich zu leben – das ist nur auf den ersten Blick widersprüchlich. Nicht erst seit der Zeit von Aufklärung und Emanzipation entspricht dies einer Tatsache, seitdem sich ein säkularer Lebensstil innerhalb des Judentums in allen bürgerlichen Gesellschaften durchgesetzt hat. Weit mehr: Der Säkularismus entspringt jüdischer Tradition! Der Säkularismus, das heisst die Vorstellung, zwischen Politik und Religion und ebenso zwischen privaten und gemeinschaftlichen Lebensbereichen zu unterscheiden, ist zutiefst in jüdischen Denk- und Handlungsweisen verankert. In den Midrashim, bei Maimonides, in der Kabbala, seit Spinoza, Mendelssohn, Herzl und Kafka wird deutlich: der jüdische Säkularismus ist nicht bloss eine Reaktion auf Emanzipation und Moderne, sondern speist sich aus kreativen Kräften innerhalb des Judentums. Dies hat sich darin manifestiert, die Tora aus einer historisch-anthropologischen Weise als Zeugnis der kulturellen Evolution zu lesen. Kein Wunder, dass sich jüdische und israelische Historiker*, Anthropologen* und Kulturwissenschaftler* deshalb besonders eindringlich mit der Geschichte und Zukunft unserer Welt beschäftigen...

Mit **Säkularisierung und Sakralisierung** in der *globalen Medienwelt* wird denkerisch also auch die **transkulturelle Grenzüberlagerung** zwischen religiösen in allgemeineren Sprach- und Medienbildern angesprochen, etwa wenn wir von „Paradies“, „Apokalypsen“, oder „Erlösung“ der Menschheit reden. Man könnte also die (zugegeben einseitige, doch provokative) These vertreten, dass die stete Herstellung von *Immanenz* für die Er-

klärung von Dingen in unserer Welt und die materiell-naturwissenschaftlichen Sicht *dieser* Welt, das heisst der stete Bedeutungsverlust von Religion und religiösen Bildern, dazu führen, dass an anderen Pfadpunkten neue und neuartige „Anderswelten“ entstehen – in Form von Literatur, Film, Internetspielen oder transpersonaler Psychotherapie. Anders gesagt: Je abstrakter und verallgemeinert „Säkularisierung“ (und damit auch „Sakralisierung“) also aufgefasst wird, desto eher muss man im Zeitalter der globalen Medialität damit rechnen, dass der einhergehende soziale Wandel auch neuartige Phantasien oder Anleihen auf vormoderne oder „jenseitige“ Welten in den Köpfen der Menschen generieren kann. Diese Bemerkungen lassen sich übrigens anschliessen an eine Interpretation, die in den 1950er Jahre schon Eric Voegelin gegeben hat, wenn er Säkularisierung als Verfallsgeschichte westlicher Aufklärung und gleichzeitiger Hervorbringung einer neuen Gnosis, das heisst als Erscheinen neuer politischer Religionen mit totalitärem Anspruch und esoterischem Anstrich, deutete.

Religionsfreiheit und Grenzen der Religionsfreiheit als politische Kultur und religiöse Neutralität des Staates

Ich gehe – denkerisch – in einem zweiten Schritt davon aus, dass der moderne Staat heute in Europa nicht mehr in einem Prozess der Säkularisierung ist sondern in einem Sättigungszustand, das heisst im Zustand von **Säkularität**. Die Trennung von Kirche und Staat bzw. die Entflechtung der beiden Sphären ist so weit gediehen, dass Religionsfreiheit gegebener Teil einer politischen Ordnung ist, die kulturell plural, gesellschaftlich tolerant und bezüglich der Normen und Verfahrensregeln rechtstaatlich ist. Zu unterscheiden ist hier also zwischen *Säkularisierung* als historisch-gesellschaftlicher Vorgang (oder Prozess), so wie wir das soeben beschrieben haben, und der *Säkularität* als Zustandsbeschreibung einer Gesellschaft, deren politische Ordnung nunmehr fest als säkular wahrgenommen wird. Dazu haben lateinische Sprachen einen entsprechenden Begriff geschaffen: *laïcité* (französisch), *laicità* (italienisch), *laicidad* (spanisch). Wir können deswegen von der „Laizität“ des Staates sprechen. **Laizität** bedeutet heute also eine politische Kultur der Religionsfreiheit und der religiösen Neutralität des säkularen Staates.

Um Missverständnisse klar zu stellen, eine Zwischenbemerkung: *Laizismus* meint nicht – entgegen populärem Reden – so etwas wie „antireligiös“ oder „atheistisch“ oder „agno-

stisch“, also eine Programmatik der Religionslosigkeit. Laizismus ist *historisch* eine Bestrebung, die gegen Theokratie, gegen den *Klerikalismus*, das heisst das Diktat von Geistlichkeit, von Pfarrern, Priestern und Rabbinern stand, das heisst gegen die Dominanz der religiösen Macht und Hierarchie in Politik und Gesellschaft. Weswegen die Liberalen die Autonomie des Staates gegenüber der religiösen Hierarchie einforderten, als das, was hier schon mit „Trennung“ oder „Entflechtung“ oder „Säkularisierung“ umschrieben wurde. Es geht also nicht um öffentliche Irreligiosität, staatliche Bevormundung von Religion, Verzicht auf Anerkennung religiöser Wünsche oder das Verbot für den säkularen Staat, mit religiösen Institutionen zusammen zu arbeiten. Weit mehr geht es um die Einsicht, dass es falsch und gefährlich ist, wenn Religion – ob nun diese von Gottesfürchtigen oder von leidenschaftlichen Atheisten beansprucht wird – das Politische dominiert, weil dies aus begründeter historischer Erfahrung zu konfessionellen Bürgerkriegen um das richtige Bekenntnis führen muss.

Daraus folgt, dass wir es mit einer doppelten **Grenzziehung** zu tun haben, durch die Freiheit definiert wird. Ernst-Wolfgang Böckenförde, deutscher Verfassungsjurist, hat dies in einem Satz beschrieben, der heute viel zitiert als **Böckenförde-Diktum** gilt:

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann [dieser Staat] diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er ihn während den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat“

(Ernst-Wolfgang Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt /Main 1976 1976, S. 60; Hervorhebung JP).

Wir haben es hier also mit einer politischen Laizität zu tun, die in der „Tradition des Liberalismus“ steht (vgl. John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt/Main 1994), was im Verhältnis des Staates zur Religion auf vier zentrale Kriterien gemünzt werden kann:

- **Religionsneutralität:** Indifferenz des Staates gegenüber Wahrheitsansprüchen von Religionen (Indifferenz gegenüber weltanschaulichen Ansprüchen)
- **Religionsfreiheit:** Neutralität des Staates gegenüber den Bürgern in Fragen des Glaubens (Recht der Bürger auf Religionsfreiheit)

- **Pluralismus:** Aufrechterhaltung der institutionellen Trennung von Politik und Religion (Pluralismus als Faktum und als normatives Prinzip der Politikgestaltung)
- **Religionsfrieden:** Gewährleistung des konfessionellen Friedens im Staat (Durchsetzung und Aufrechterhaltung von Ruhe, Freiheit, Toleranz, Sicherheit und Ordnung)

Das Gegenteil solcher normativer Prinzipien wäre eine Laizität, die total, das heisst *integristisch* wäre, im Sinne von Rawls' Begriff der „comprehensive doctrines“, das heisst *umfassender weltanschaulicher Lehren* über Staat und Politik. Wir hätten es dann mit der Antithese oder dem Spiegelbild eines religiösen Integrismus zu tun, eines moralischen Anspruchs von Religionen auf Wahrheit und Unfehlbarkeit. Beispiele einer totalen „Laizität“ weltanschaulicher Prägung, welche für die politische Realisierung ihrer quasi-religiösen „Wahrheit“ durch staatlichen Zwang zu Erfolg kamen, gibt es genug: Faschismus, Nazismus, Kommunismus, Islamismus und dergleichen mehr (und ebenso jüdische und christliche Fundamentalismen, die in Sekten überdauern). Die Totalisierung des Politischen (wie sie Hannah Arendt beschrieben hat) ist das Prüfstück wie es eine Gesellschaft mit dem Verhältnis von Macht und Freiheit hält. Totalisierungsbestrebungen machen uns so auch deutlich, dass der Bürger seiner Religionsfreiheit beraubt wird, unbesehen davon, ob er nun „gläubig“ ist oder dies ganz und gar nicht ist.

Nun ergibt sich aus all dem Gesagten die Frage: Wie lässt sich – historisch, philosophisch, kulturell – die Trennung zwischen den institutionellen und mentalen Sphären von Politik und Religion legitimieren – von den öffentlichen Gründen des Staates und den privaten Gründen der Wahrheit? Es gibt dazu *zwei idealtypische Ansätze*, diese Frage anzugehen:

- Argumentation 1 über das Naturrecht einer geistig revolutionären Aufklärung:

Der säkulare Staat hat seine **Autonomie im Zuge der philosophisch-politischen Aufklärung** seit dem 17.-18. Jahrhundert hartnäckig und selbstständig errungen, dies oft in geistig revolutionärer Abkehr und stets **in Abwehr gegen den Machtanspruch religiöser Instanzen**. Die Religion ist das Problem, die Politik brachte die Lösung, indem sie die Idee der Bürger- und Menschenrechte und die Skepsis gegenüber kirchlichen Dogmen und orthodoxer Theologie hervorbrachte. Fundament dieser aufklärerischen Bewegung ist der „Staatsbürger“ (citizen, citoyen) als Prinzip und von daher die Forderung nach Emanzipation aller nichtmündigen Individuen, die sich ihrer Vernunft bedienen können. Die Trennung von Politik

und Religion ist den Leitsätzen von Freiheit und Gleichheit geschuldet, und diese stehen den Menschen zu, weil dies „von Natur aus“ evident ist.

- Argument 2 der legitimierenden Rückbindung an eine religiös-institutionelle Tradition (jüdisch, lutheranisch, katholisch...):

Der säkulare Staat und die **Idee einer Scheidung zwischen politischer und religiöser Institution fusst kulturgeschichtlich in Ideen des Judentums und Christentums**, insbesondere durch den in biblischen Schriften angelegten Dualismus (z.B. dem Kaiser zu geben, was dem Kaiser zusteht, Gott aber, was Gott gebührt; Mt 22,21), was u.a. bis ins Mittelalter zur Unterscheidung von „weltlicher“ und „geistlicher Sphäre“, von profaner „*Ordnung des Irdischen*“ und dem Weg geistlich-sakraler „*Heilsordnung*“ führte – womit theologisch auch die säkulare Gewalt (*civitas terrena*) des sterblichen Lebens und die geistliche Gewalt (*civitas dei*) des ewigen Lebens seit der Antike unterschieden wurden (Augustinus). In der jüdischen Ideenwelt wird entsprechend die rabbinische Exegese und Traditionsvermittlung als „mündliche Thora“ aufgesucht. Zentral für das Argument der Rückbindung: Die Scheidung zwischen Politik und Religion in der jüdisch-christlichen Ideenwelt einerseits kontrastiert stets mit Lücken, etwa dem Makel, diesen Ideen real nicht oder ungenügend nachgelebt zu haben (z.B. durch „Allianzen zwischen Thron und Altar“ im Zeitalter des Absolutismus) oder aktuell zu wenig nachzuleben (durch die fehlende Trennung zwischen rabbinischer und ziviler Rechtssphäre im modernen Israel). Die historische Scheidung zwischen religiöser und weltlicher Gewalt jedoch bleibt der ethische Nährboden für den säkularen Staat der Religionsfreiheit in der Moderne und kann in den antiken und mittelalterlichen Ideen aufgesucht werden.

Es ist heute deutlich anerkannt (auch wenn populäres Reden dies nicht so wahrhaben möchte), dass beide Thesen je einen Kern Wahrheit enthalten. Bezeichnenderweise hat etwa Josef Ratzinger als Papst Benedikt XIV. in seinen Reden vor dem deutschen Bundestag (Berlin) und in Westminster (London) die Bedeutung des säkularen Staates unterstrichen, da global die Religionsfreiheit aus kirchlicher Sicht ein ihr ureigenes Anliegen sei (vgl. Martin Rhonheimer, Christentum und säkularer Staat, 2014). Damit schloss der Papst an das Zweite Vatikanische Konzil (1962-65) an, das sich dem Zeitalter des Liberalismus zu stellen suchte.

In jüdischer Perspektive ist diese doppelte Deutung der Frage – wie lässt sich die Trennung zwischen den institutionellen und mentalen Sphären von Politik und Religion legitimieren – ebenfalls mit beiden Argumenten begründen:

- im Rückgriff auf die rabbinische Unterscheidung einer schriftlichen und mündlichen Torah bzw. einen in der Zeit des babylonischen Exils gefestigten Kanons und einer Fortschreibung dieses Kanons in talmudischer Zeit bis heute
- in der Herausbildung einer sich aufklärenden Deutung von Judentum seit Maimonides, Spinoza, Mendelssohn und weiteren, die weltliche und theologische Gründe unterscheiden
- in der Herausbildung reformerischer, liberal-religiöser, kulturprotestantischer, zionistisch-säkularer, bundistisch-sozialistischer sowie feministisch-jüdischer Erzählungen von Geschichte und gegenwärtiger Lebenswelt.

All dies stellt eine Herstellung und (Neu-) Erfindung von Tradition aus den Quellen des Judentums dar.

Nun gibt es jedoch auch ein differentes Verständnis bezüglich der Gewichtung dieser beiden Deutungen bzw. Argumente wenn es um die Betrachtung der amerikanischen und der europäischen sowie der israelischen Konstellation im Besonderen geht. Die ***amerikanische Verfassung*** formulierte zwar eine institutionelle Trennung zwischen Staat und Religion, fusste aber implizit auf einer Beziehung dieser Sphären, indem die USA einen Staat im Vertrauen auf Gott bilden, für dessen Regieren weder das unveräußerliche Recht jedes Menschen, seinem Gewissen zu folgen, beschränkt noch ein spezifisches Bekenntnis zur offiziellen Religion erhoben werden darf. Dieses Modell einer *civil religion* macht deutlich, dass man – in der durch Trennung von Staat und Religion gekennzeichneten säkularen Verfasstheit – den ‚*american creed*‘ als Deutungsdynamik postuliert, das heisst die Idee einer Auserwählung und Mission der amerikanischen Nation, die seitens der Progressiven als plural vorgestellt wird. Indem die amerikanischen Verfassungsväter ohne jegliche staatskirchliche Belastungen ihre Utopie formulierten, übernahmen sie gleichzeitig entscheidende Werte und Begriffsarsenale aus dem jüdisch-christlichen Kontinuum auf die Fahnen ihrer „Neuen Welt“. Amerikanische Politiker – etwa in präsidentialen Inaugurationsreden – schreiben entsprechend solche zivilreligiöse Verheissungen gerne in die Herzen ihrer amerikanischen Bürger und Bürgerinnen ein.

Gegenüber diesem Modell der geschützten Religionsfreiheit erscheinen die ***europäischen Gesellschaften*** gespalten zwischen jenen, für die Judentum und Christentum eine nahezu unbedingte Identifizierung zu bewirken hat, und jenen, für die das Leben in Eu-

ropa stets nationale Identität ist, wofür man das Reden von Gott heute entschieden beiseitelassen will. Jedenfalls erweckt Missionierung den Unmut und die Reserve vieler Europäer, die dann allerdings erschrecken, dass wiederum andere, gleichaltrige Mitbürger im Schoss einer strikten, fundamental orientierten Religionsgemeinschaft ihr Heil suchen. Im Kern ist das europäische Lebensmodell säkular-laizistisch geworden, indem eine grundsätzliche Freiheit, keiner Religion institutionell zugehörig zu sein, gewahrt bleiben muss, doch gleichzeitig und letztlich ist der Ersatz hierfür – das heisst: die Nation als kulturelle Zugehörigkeit – gebunden an Geschichten, an Mythen und so mithin an ein religiöses Erbe, auf das man seine individuelle Freiheit letztlich basieren möchte. Ist solcher Rekurs nicht möglich oder sind die Bilder dieses religiös-kulturellen Erbes verfallen, werden Menschen – das kann man verstehen – mit einer Leerstelle konfrontiert, die sie anderswo auszufüllen suchen.

Gegenüber dem amerikanischen Modell der geschützten Religionsfreiheit erscheint die israelische Gesellschaft gespalten zwischen jenen, für die Judentum eine nahezu unbedingte religiöse Identifizierung zu bewirken hat, und jenen, für die Jüdischsein eine nationale Identität ist, die im Kern als säkulares Lebensmodell intendiert bleibt. Dies beruht auf dem Grundsatz, dass nicht-religiösen Bewohner des Landes **grundsätzlich Freiheit vor der Religion** erhalten. Das Verhältnis von Religion und Staat hat jedoch in der Praxis in Israel aber die Gestalt eines politischen Deals angenommen, bei dem zivile Angelegenheiten betreffend Juden offiziell in die Hände eines orthodox beherrschten Oberrabbinats gelegt wurden, das nun den zivilen Status der israelischen Bürger kontrolliert. Wie im Falle der Türkei heute macht dieses Oberrabbinat den Anspruch geltend, Angelegenheiten von Juden ausserhalb indirekt oder direkt kontrollieren zu wollen.

Nochmals zu den beiden sich nur scheinbar widersprechenden Thesen, wonach die Scheidung zwischen Politik und Religion sich der „Natur“ der Aufklärung seit dem 18. Jahrhundert verdanke oder eben ihren Nährboden in der jüdisch-christlichen Idee von dualen, getrennten Gewalten habe. Was dabei die „Natur“ ist, bleibt eine offene Frage, auch wenn ein Denker wie Ernst Frenkel den Pluralismus aus dem Naturrecht herzuleiten versuchte. Selbst ein so kirchenferner Denker wie Jürgen Habermas tritt (zum Ärger der einen und zum Wohlgefallen der anderen Seite) zugunsten eines historisch differenzierten Verständnisses ein:

„Der egalitäre Universalismus, aus dem die Idee der Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen ist, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative. Auch angesichts der aktuellen Herausforderungen einer postnationalen globalen Konstellation zehren wir nach wie vor von dieser Substanz. Alles andere ist postmodernes Gerede.“

Jürgen Habermas: *Zeit der Übergänge*, Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt 2001, 173-176.

Hier ist natürlich auch ein Diskussionspunkt, inwiefern im Westen lebende Muslime den laizistischen Liberalismus in ihren eigenen Schriften – im Koran, in rechtsphilosophischen Werken des Islams – aufsuchen und anbinden können. Die Frage lautet also, ob und wie der ethische Nährboden für den säkularen Staat der Religionsfreiheit der Moderne in der islamischen Ideenwelt selber aufgesucht und von den Deutungsdiskursen des Islams selber legitimiert werden kann. Die Reformfrage bzw. die Frage nach einem „islamischen Liberalismus“ vermag ich nicht zu beantworten (das müssten uns Islamwissenschaftler sagen), verweise aber darauf, dass einzelne europäische und amerikanische Intellektuelle dies offenbar tun (vgl. für die USA: Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse 1990), auch wenn unklar bleibt, inwieweit solche Stimmen dann auch nachhaltig verbreitungs- und mehrheitsfähig werden und nicht eine Randerscheinung bleiben.

Ein Fazit: Pluralismus resultiert auf dem Bürgerrecht auf Religionsfreiheit, und Pluralismus ist als Faktum und als Prinzip politischer Gestaltung zu verstehen. Jedoch bedeutet dies nicht, dass diese Freiheit ohne Grenzen wäre, weil die offene Gesellschaft, um ein schon älteres, aber wichtiges und höchst lesenswertes Buch von Karl Popper zu zitieren, auch ihre Feinde hat (Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Tübingen 1961).

Grenzen der Religionsfreiheit: Karl Popper macht deutlich, dass politische Tatsachen, die Gründe für staatliches Handeln sind, auch immer an „Masstäben“ zu messen seien, also an Wertekriterien. In Deutschland gilt deswegen auch die Rede vom „Verfassungspatriotismus“, in den Vereinigten Staaten wird diese Werteorientierung „Zivilreligion“

(*Civil religion*) genannt. Es geht eben darum, abstrakte Werte als Masstab für politisch konkretes Handeln zu verstehen, denn wäre kein solcher Dualismus, kein solches Spannungsverhältnis erkennbar, dann wäre es ein leichtes, Macht und Recht zu identifizieren oder gar Macht über Recht zu setzen. Ob nun die Rolle des guten oder schlechten Despoten dann einem „Führer“, einem „Monarchen“ oder dem absolut gesetzten „Volk“ zugeschrieben oder gar von Demagogen zugeredet wird, erscheint mir weniger bedeutsam als die *Totalität*, die durch einen solchen Anspruch dann politisch durchgesetzt wird. Auch hier ist die Frage, ob und inwiefern politische Taten und Sachen sich nicht selber Grenzen durch einen Masstab zu setzen vermögen. Die Alternative hiesse – historisch gelesen – Schreckensherrschaft, in der ethische Grenzen nicht mehr gelten müssen.

Ein *Beispiel solcher Grenzsetzung*: „Die Würde des Menschen ist **unantastbar**“ – dieser Satz steht in der deutschen wie in der schweizerischen Verfassung und hat wohl das „Im Namen Gottes des Allmächtigen“ aus früheren Zeiten ersetzt. „Die Würde des Menschen“ ist ja auch keine Tatsachengrösse sondern ein Wertekriterium, das heisst kein positives Recht als vielmehr ein überpositives, transzendentes Fenster. Das hat frühe Kommentatoren des Artikel 1 der deutschen Bundesverfassung zu folgender Anmerkung bewogen: Aus der „unantastbaren Würde des Menschen“ als universalem Fenster zur Transzendenz lasse sich kein gesonderter Anspruch irgendeiner partikularen Gruppe herleiten – weder christlicher, sozialistischer, feministischer oder sonstiger Provenienz. Ob das also für die menschliche Würde oder die Berufung auf einen lieben Gott gilt – der Dualismus ist deutlich lesbar!

Zwei wichtige Referenzpole des Judentums heute

Mir erscheint es nützlich, einen Blick auf die heute grossen Pole im Judentum, auf Nordamerika und auf Israel, zu werfen, um den Wandel im jüdischen ‚Mikrokosmos Schweiz‘ besser verstehen zu können. Jedenfalls sind diese beiden Seiten nach 1945 zu gewissen Referenz- und Orientierungspunkten vieler Juden in Europa geworden, und man mag heute nur erst ansatzweise von einem neuen europäischen Judentum, das eine eigene Autorität von Gewicht beanspruchen könnte, sprechen. Auch vielen Juden in der Schweiz gelten Israel und Nordamerika als nicht zu ignorierende Bezugssysteme, sei dies emotional, sozial oder intellektuell, auch wenn damit eine vorerst noch reichlich imaginierte europäisch-jüdische Identität nicht in Abrede gestellt werden soll. Jedoch

sind die institutionellen Modelle, die sich in den USA und in Israel als Denkplatz zum Leben anbieten, erhellend, um grundlegende Differenzen zu verstehen.

Wenn hier nun kurz die nordamerikanische Konstellation des Judentums zur Sprache kommt, gründet diese jüdische Gemeinschaft wie alle anderen Religionen auf dem spezifisch amerikanischen Verständnis der Funktion eines Religionspluralismus, der viel Anschauungsmaterial auch für Europäer bieten kann. Im amerikanischen Verständnis ist religiöse Pluralität allgemein notwendig für die Selbstbehauptung und die Selbstachtung, die im Rahmen der amerikanischen Verfassung mit den Begriffen der Freiheit und entsprechender Rechte des Individuums einhergehen. Eine Vielzahl religiöser Deutungen auch des Judentums wird als höchst wünschenswert angesehen, und dies aus drei pragmatischen Gründen. Erstens stellen die jeweiligen Denominationen einen Rekrutierungspool dar für Juden, die entweder nach strengerer religiöser Observanz streben oder, in umgekehrter Richtung, nach einer religionsgesetzlich milderen Lebenspraxis suchen. Womit, zweitens, klar wird, dass Juden und Jüdinnen über ein vielfältiges Wahlangebot zu einer individuellen Identifizierung mit Judentum verfügen sollen, um Jüdischsein als Lebenspraxis zu stärken. Und drittens wird auch das Nebeneinander differenter Richtungen als positiv und stärkend für das Miteinander einer gemeinsamen Interessenvertretung nach aussen bewertet, dies auch deswegen, weil nur durch Vielfalt unerwünschte insulare Selbsttäuschungen über die Realitäten in Politik und Gesellschaft vermieden werden können. Interne Krisen, etwa ein Rückgang von Mitgliedern bei nur schon einer der etablierten Denominationen (modern-orthodox, konservativ, reform-liberal sowie reconstructionist), wird deswegen als beunruhigend für das Ganze angesehen. So reagierte 2011 der Dachverband der konservativen Gemeinden mit einer strategischen Studie, um dem deutlichen Rückgang von Mitgliederzahlen in der amerikanischen Religionslandschaft zu begegnen, die freilich auch alle christlichen sowie weitere Religionsgemeinschaften in den USA erfasst hat.¹

Entsprechend wird auch die zivilgesellschaftliche Rolle des Judentums in Kultur und Gesellschaft der Vereinigten Staaten immer wieder angesprochen. Eine diesbezüglich frühe und erhebliche Umdeutung hatten wiederum die Reconstructionists provoziert, welche auf Mordecai Kaplan zurückgehen, der 1934, als einflussreicher Rabbiner, gegen

¹ Vgl. United Synagogue of Conservative Judaism: *VeAsu Li Mikdash. A Strategic Plan for the New United Synagogue of Conservative Judaism*, prepared by Jack Ukeles and Steven M. Cohen, 2011.

eine Theologie der Superiorität und anstelle von ‚Mission‘, wie auch immer diese begründet wird, für eine kulturelle ‚Berufung‘ des Judentums argumentiert hatte: „Das Judentum ist nur eine unter vielen einzigartigen nationalen Kulturen, die die Menschheit zu ihrem spirituellen Schicksal führt. Es funktioniert als einer der Träger des Zivilisationsprozesses. Und nur in dieser Konzeption einer ‚berufenen‘ Kultur kann es künftig existieren“.² Die Kritik zielt also nicht etwa auf die religiöse Orthodoxie allein, weil diese alten Schulen der Juden, wie es Horace Kallen ausdrückte, „absolut keine Zugeständnisse an ihre Umwelt machen, aber dafür ihre eigene Welt überall dort, wo sie hingelangen, hervorbringen“.³ Vielmehr stellen sie die theologische Deutung des Judentums durch die Reform-Bewegung und deren Dilemma zwischen gesellschaftlichem Pluralismus und einer Theologie der jüdischen Auserwähltheit in Frage. Die Vorstellungen einer jüdischen oder christlichen Auserwähltheit erscheinen, so betrachtet, bloss als kompensierende Dogmen, die einfach dazu dienen, dass Religionen und religiöse Fraktionen im Wettbewerb sich gegenseitig ihre Superiorität bzw. Inferiorität bestätigten bzw. die Notwendigkeit ihrer Missionen legitimieren.⁴ Die Rolle des Rabbinats wird mit dieser Kritik auf seine ursprüngliche Funktion als „ziviler Lehrer“ und auf seine zeitgenössische Aufgabe als psychologisch geschulter Seelsorger zurückgebunden, dem jedoch in keiner Weise die aus dem mittelalterlichen Korporatismus stammende religionsgesetzliche Monopolstellung in der Gemeinde zukommen soll. Das Beispiel dieser strittigen jüdischen Deutungen ist insofern lehrreich, als im Allgemeinen deutlich wird, dass man – in der durch Trennung von Staat und Religion gekennzeichneten säkularen Verfasstheit – den ‚american creed‘ postuliert, das heisst die Idee einer Auserwählung und Mission der amerikanischen Nation, und so entscheidende Werte aus dem jüdisch-christlichen Kontinuum auf die Fahnen und in die Herzen der amerikanischen Bürger und Bürgerinnen eingeschrieben wissen möchte.

Wie die moderne Orthodoxie hat auch das Lager der einst ‚Reformierten‘, wie sie sich in Deutschland durch liturgische Stilschöpfungen und sprachliche Akkulturationen hervortaten und die heute in England mit der Bezeichnung ‚Liberale‘ figurieren, bis heute eine

² Kaplan, *Judaism*, 1981, S. 180. – Originalzitat: „Judaism is but one of a number of unique national civilizations guiding humanity towards its spiritual destiny. It has functioned as a civilization throughout its career, and it is only in that capacity [of vocational culture] that it can function in the future“.

³ Schreiben von Horace Kallen an I.B.Lipson, zitiert in: Greene, *Chosen People*, 2006, S. 165. – Originalzitat: “[...] make absolutely no concession to their environment but made their environment wherever they went“.

⁴ Vgl. Kallen, *Can Judaism Survive in the United States?* In: Kallen, *Judaism*, 1932, S. 177-220, bes. S. 181-184.

Vielzahl von Wirkungen erfahren. Am ehesten werden heute die bereits erwähnten ‚Conservatives‘ genannt, die den jüdischen Liberalismus zwar durch Rücksichtnahme auf historisch gewachsene Traditionen und Stilfragen zurückbanden, jedoch in prinzipiellen Fragen wie der Gleichheit von Frauen und Männern im Gottesdienst und der rabbinischen Ordination durchaus den Liberalen nachgefolgt sind. Progressive Entwicklungen sind heute in Nordamerika als sehr eigenständige theologische bzw. halachische Formierungen feststellbar, mit Gemeindeverbänden, Schulen, Freizeitzentren, Betreuungen von Studierenden, Feriencamps, Israelreisen, Altersheimen, Therapie- und Sozialberatungen sowie Colleges und Theologischen Seminaren, an denen Rabbiner und Rabbinnen sowie Kantoren und Kantorinnen ausgebildet werden. Zu den *Jewish Community Centers*, die zwar von Synagogen unabhängig existieren und als konfessionell neutral gelten, auch wenn sie ein beredter soziokultureller Ausdruck der reformorientierten Denominationen sind, gehören auch Sport- und Kunstangebote zum Repertoire. Insgesamt hat sich das amerikanische Judentum historisch von einer anfänglich ängstlichen Subkultur in die Mitte der Gesellschaft hinein entwickelt, wo die Selbstbehauptung auch verlangt, erhebliche Erneuerungen bei sich selber – institutionell wie wertbezogen – an die Hand zu nehmen.⁵

Die amerikanischen Reformgemeinden, ob liberalen oder konservativen Zuschnitts, strahlen zwar auch auf Europa aus, nehmen aber hier kaum denselben Stellenwert wie die orthodox geführten Einheitsgemeinden ein. Die oben zitierte Reconstructionist-Richtung ist in Europa höchst selten bekannt, doch dürfte deren Stossrichtung vielleicht jenen Stimmen entsprechen, die sich hier einem agnostischen, nicht-religiösen oder kulturellen Judentum zurechnen, dies allerdings mit dem Unterschied, dass sie sich nicht in eigenen Gemeinden wie in Nordamerika institutionalisiert haben. In Abgrenzung gegenüber Orthodoxie und Reformanhängern liberalen oder konservativen Zuschnitts gelten dieser Version von Judentum einerseits Ethik und andererseits ‚Folkways‘ im Sinne volkskundlicher Traditionen als zentrale Gaben, die konstitutiv für ein Modell einer zivilgesellschaftlichen jüdischen Religiosität wirken sollen und im Sinne eines Transzendenzbewusstseins entsprechend zu fundieren sind. Eine solche Auffassung und Parallele unter europäischen bzw. schweizerischen Juden, die sich als durchaus ‚säkular‘ und doch irgendwie ‚religiös‘ definieren, kann hier bloss vermutet werden. Aus teilnehmender

⁵ Vgl. Sarna, Judaism, 2004.

Beobachtung spricht jedoch einiges dafür, dass nicht wenige Juden auch in der Schweiz sich bezüglich von Festen und Ritualen wie Pessach und Chanukka oder auch Hochzeiten längstens viel freien Raum zur eigenen Gestaltung nehmen, die sie als phantasievoll und inspirierend für ihre soziale Kohäsion empfinden. Diese halbwegs privaten Handlungen entsprechen den jeweils eigenen, individuellen Deutungen und Umdeutungen in der Einhaltung von Geboten und Verboten und verweisen auf eine gewisse Skepsis gegenüber rabbinischen Autoritäten und sozialen Konventionen institutionalisierter Religion, die den Anspruch auf Normdeutung und Normanwendung erheben.

Wenden wir uns dem anderen Referenzpol zu, der israelischen Gesellschaft. Auch wenn Israel heute lebensweltlich als eine durch forschungsbasierte Unternehmen, technische Innovationen, intellektuelle Diskurse und künstlerische Kreativität verkörperte Modernität erscheint, kennt dieses jüdische Gemeinwesen aber keine Staatlichkeit, die säkular wäre und, wie in Europa, zivilrechtlich zwischen Politik und Kultur, zwischen Recht und Religion in einem Mass unterscheidet wie sich dies europäische Juden in ihren durch Emanzipationsprozesse geprägten Domizilstaaten gewohnt sind. Weit mehr erweisen sich die politisch-theologischen und sakralgeschichtlichen Einschreibungen als attraktive Mythographien der israelischen Moderne.⁶ Bereits in der grundgesetzlich relevanten Unabhängigkeitserklärung vom 14. Mai 1948 reiben sich nationaljüdische Geschichtsdeutungen und Mythenproduktion mit dem Postulat einer bürger- und menschenrechtlichen Gleichheit, womit im Text dieser Erklärung explizit Diskriminierungen nach Rasse, Religion und Geschlecht eine Abfuhr erteilt wird. Inwieweit aber sich die Berufung auf dieses letztere Postulat durch die Progressiven in Israel und in der jüdischen Diaspora als durchschlagskräftig erweist, und dies besonders in der Justiz und in der politischen Praxis, hängt auch davon ab, ob sich die allgemeinen Menschenrechte in einem spezifisch jüdischen Bezugsrahmen kommunizieren lassen, um das universale Postulat in einem partikularen Wertekanon zu stärken. Denn die jüdische Legitimität des Staates Israel wird biblisch begründet. Dies ermöglicht auch die Abgrenzung zur jüdischen Erfahrung in der Diaspora, die noch im 19. Jahrhundert in Nordamerika das neue Gelobte Land gesehen hatte, dessen Telos in der Bill of Rights der amerikanischen Verfassung

⁶ 1958 hatte bereits Horace Kallen anlässlich einer Reise durch den jungen Staat Israel moniert, dass Politik und Religion dort nicht getrennt oder auch nur zur Genüge entflochten wurden, was ihm als Sündenfall erschien, weil das neue Israel keinen Bruch mit der Geschichte repräsentiere. Er deutete diese Konvertierung von alten Mythen in eine neue politische Semantik in Kontrast zur amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776, deren Telos in der *Bill of Rights* lag. Vgl. Kallen, Horace M.: *Utopians at Bay*, New York 1958.

wahrgenommen wurde. Ausdruck dieser politisch-theologischen Valenz des Biblischen für die Staatlichkeit Israels sind bis heute Archäologie, Landnahme, Urbarmachung, Siedlungen und Sendungsbewusstsein.

Allerdings ist die Hebräische Bibel voller politischer Themen – wie Krieg und Frieden, Exodus und Revolution, Anpassung und Resistenz, Reformen und Kritik der Macht! Aber aus deren Erzählungen lässt sich nicht einmal für die biblische Zeit selber, wie Michael Walzer festgehalten hat, ein eindeutiges politisches Programm beziehen, im Gegenteil, die radikale prophetische Kritik und Skepsis gegenüber damaligen staatlichen Institutionen legt auch heute die Vermeidung jeglicher Legitimierung partikularer politischer Interessen für aktuelle Bezüge nahe.⁷ Die antiken Quellen, sprich: der Kanon biblischer Schriften eignet sich kaum für eine Hermeneutik, die etwas anderes als multivalent und höchst heterodox wäre. Aber der für die Gegenwart ausgehandelte historische Deal zwischen religiösen jüdischen Kräften und säkularen bürgerlichen bzw. sozialistischen Parteien, durch den ein israelisches Oberrabbinat geschaffen wurde, hat der Orthodoxie die Kontrolle über zivilrechtliche Angelegenheiten der jüdischen Bürger gebracht und eine offizielle Lesart von Judentum produziert, die letztlich die Religionsfreiheit als Grundsatz bürgerlich-demokratischer Verfasstheit korrumpiert.

Dass heute die unterschiedlichen Parteigänger in Israel den biblischen Stoff oft genug ideologisch vereinnahmen und sich beispielsweise als „Soldaten des Messias“ verstehen, ist bekannt.⁸ Bezüglich des israelisch-arabischen Konfliktes kann dies zwischen säkular und religiös gestimmten bzw. kompromissbereiten und kompromisslosen Teilen der israelischen Bevölkerung zu sehr schwierigen Zwisten führen. Die Orthodoxen sind ebenso wie die arabischen Bürger Israels Teil eines Kulturkampfes, von den heftigen Auseinandersetzungen in den besetzten Gebieten nicht zu sprechen. All dies kann nicht wenig auch auf die jüdische Gemeinschaft in der Schweiz durchschlagen und emotionale Resonanzen erzeugen. Deren Haltungen bezüglich der Konfliktdarstellung und insbesondere des jüdisch-nationalen Charakters von Israels Staatlichkeit sowie der Monopolisierung des Zivilrechtes durch die Orthodoxie ist kaum untersucht, ebenso wenig die Haltung der Schweizer Juden zu einem möglichen territorialen Kompromiss der politi-

⁷ Vgl. Walzer, Shadow, 2012.

⁸ Vgl. etwa Zertal u. Eldar, Herren, 2007, S. 212-275.

schen Führung Israels mit deren arabischen Kontrahenten.⁹ Erkennlich sind allenfalls die eher deklamatorischen Äusserungen einer ohnehin nachvollziehbaren Solidarität seitens der Schweizer Juden sowie die Sorge um die in schweizerischen Medien zur Darstellung kommenden Meinungsprofile zum Nahostkonflikt, die wegen einer gerne behaupteten Behaftung der Schweizer Juden für Israels Politik zu medienanalytischen Forschungsaufträgen geführt hatten.¹⁰ Wie nebst dem Politischen die mit vielen Stimmen und Tönen sprechenden Kulturproduktionen aus Israel, die geradezu eine Fülle verwirrender Bilder – von Filmen über Homosexuelle und Orthodoxe über eine neuartige Pop-Kabbalah bis hin zu Kriegs- und Konflikterzählungen in Songs von Heavy Metal Bands – vermitteln, die schweizerisch-diasporische Identifizierung mit Israel beeinflussen, ist hingegen nie ermittelt worden. Fazit: Wir wissen kaum etwas über die schweizerisch-jüdische Perzeption des sich einmal biblisch-religiös, einmal säkular-national anbietenden Israels als einer mit Staatlichkeit versehenen jüdischen Heimstätte. Was Schweizer Juden an Israel wahrnehmen – eine ungerechte oder wehrhafte Politik, eine säkulare Gesellschaft mit vitaler Kultur, einen global kompetitiven Wissens- und Forschungsplatz, die landnehmenden Vorboten des Messias oder einfach einen Ort für ihre eigenen pietistischen Lebensenthusiasmus –, wäre also noch zu eruieren.

Zur jüdischen Quelle der modernen Menschenrechte

Die „Welt“ erscheint als multimediales Szenario mikro- und makrokosmischer Ereignisse, als Skript eines Filmes, der auch die dunkle Seite des menschlichen Mondes zeigt: In *City of God*, dem Roman von E.L. Doctorow, ist New York der geeignete Ort für die Konflikte und Wunder, aus deren Spannung der Schwebezustand unseres Zeitalters resultiert. Von dort reist Sarah Blumenthal nach Washington D.C., um vor dem Amerikanischen Kongress für religionswissenschaftliche Studien eine Ansprache zu halten. Sara Blumenthal ist Rabbinerin einer progressiven Synagoge in New York, und sie ist die Tochter eines Holocaust-Überlebenden, der den Krieg unter dem falschen Namen Jehoshua Mendelsohn als Botenjunge des Judenrates in Litauen durchgemacht hatte. In ihrer Ansprache führt sie als die grosse Kraft des 20. Jahrhunderts den Zweifel an: jenen „unentwegt diskutierten inneren Zustand theologischer Ungewissheit, der durch reumütige, nervöse Skepsis aufgewogene Wunsch zu glauben...“

⁹ Kreutner 2013 beleuchtet immerhin das Verhältnis der Schweiz zu Israel aus historischer Perspektive.

¹⁰ Besonders die durch Kurt Imhof 2004 publizierte Studie zur Berichterstattung schweizerischer Medien über den Nahostkonflikt.

Die Rabbinerin misstraut den „wahren“ Gläubigen, die sich auf Gott berufen oder auf historische Garantien pochen, darin aber nur einen Freibrief zum Töten sehen. Und sie neigt dazu, die Schrift so zu lesen, wie Coleridge den Akt des Lesens von Dichtung und Erzählung definiert hat, nämlich unter „bewusster Suspendierung des Unglaubens“. Dann stellt sich Sara Blumenthal der Frage, ob man die rituellen, sakramentalen, ausschliessenden oder sonst wie der Phantasie entsprungenen Elemente der Religion unter der Bedingung aufgeben könne, dass eine universalistische Ethik sich in ihrer vollen Numinosität weiterhin aufrecht erhalten lasse. Und schliesslich begründet sie von dieser Frage der moralischen Verantwortung her gegenüber dem Kongress die künftige Aufgaben der eigenen Zunft:

„Die Wissenschaftler, die sich mit der Verfassung [von 1789] beschäftigen, sind es gewohnt, von der amerikanischen Zivilreligion zu sprechen. Vielleicht ist aber vor rund zweihundert Jahren etwas geschehen, nicht in der nationalen Geschichte, sondern in der des Menschen, was es erst noch zu begreifen gilt. Zu verstehen, was dies ist, könnte die augenblickliche Aufgabe für unsere Theologen darstellen. Damit einher geht jedoch die Ausdehnung der ethischen Verpflichtung, die sich demokratisch auf ein Blickfeld von dreihundertsechzig Grad zu richten hat, nicht nur auf die eigenen Religionsgefährten – eine tägliche, keinen Unterschied machende und selbstverständliche Ehrfurcht vor den Menschenrechten, über die man ebenso wenig nachdenken muss wie über einen Händedruck.“¹¹

Sara Blumenthal konstatiert, dass „wir nicht mehr viel Zeit haben“, schon aus demografischen Gründen. Ihr Blick zurück freilich macht deutlich, dass in der *City of God*, einer ironischen Anspielung auf den *Gottesstaat* des Augustinus, die letzten 200 Jahren durch die adressierten Geistlichen nicht gerade eilig konsumiert und der Prozess des Säkularisierung noch lange nicht verdaut wurde. Die Zunft der Theologen hinkt den realen Verhältnissen hinten nach.

1783, die amerikanische Verfassung hatte noch nicht ihre feste Form gefunden, merkte Moses Mendessohn in Berlin in seiner Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* besorgt an: „Leider! hören wir auch schon den Congress in Amerika das alte Lied anstimmen und von einer *herrschenden Religion* sprechen“.¹² Mendelssohns Sorge, die Trennung von Staat und religiösen Institutionen – und in seiner Schrift führte er Kir-

¹¹ E.L. Doctorow, *City of God*, Köln (Kiepenheuer & Wisch) 2001, S.373-375.

¹² Moses Mendelssohn, Jubiläumsausgabe, Bd.8: Schriften zum Judentum II, bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart u. Bad Cannstatt 1983, S.156. Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, und Vorrede zu ‚Manasse Ben Israels Rettung‘, Nach den Erstaussgaben neu ediert von David Martyn, Bielefeld (Aisthesis) 2001, S.86. Im weiteren wird nach dieser Ausgabe zitiert.

che, Synagoge und Moschee, alle drei, explizit an – lasse sich „dem grau gewordenen Vorurtheile“ wegen nicht durchsetzen, sollte zwar nicht unbegründet sein. Aber sie erfüllte sich für die Ausgestaltung der amerikanischen Verfassung nicht. James Madison wischte den 1783 debattierten Gesetzesentwurf, das Alte und Neue Testament zur etablierten Religion des neuen Bundesstaates zu machen, sechs Jahre später entschieden vom Tisch.¹³ Das schuf die Voraussetzung zu jenem Paradox, dass in den Vereinigten Staaten nunmehr Recht und Religionen strikt getrennt, aber die Begründung der amerikanischen Nation letztlich religiös, sprich: mythisch geblieben ist. Der Mythos der Ausgewählten Nation erschien als Ersatz für das Fehlen einer gemeinsamen Geschichte und die Tatsache der differentiellen Herkunft. Die Zuwanderer verkörpern darin das gesellschaftliche Ensemble, das zur überkulturellen und multireligiösen Nation der Amerikaner erklärt wurde. Der Sinn der Trennung lag weniger im Schutz des Staates vor religiösen Gemeinschaften, die sich in Freiheit und im Wettbewerb ohnehin vervielfältigen würden, sondern im Schutz des Religiösen vor dem staatlichen Zugriff. Als der Garant individueller Sicherheit erschien die Institution des Gerichts, vor dem man sich Recht holen konnte und die bürgerschaftliche Anerkennung erlangte – als Individuum. Was nach Innen an Identität mangelte, erschuf sich das Amerika der Sara Blumenthal mit seiner Abgrenzung nach aussen.

Das „Fragmentarische“ oder genauer: das Anhaltende philosophischer Diskurse in der Konstellation politischer Aufklärung macht Moses Mendelssohn ohne Zweifel aktuell. Nicht nur dass sein Denken den Menschen, ihren Freiheiten und ihrer Handlungsfähigkeit gilt, sondern dass er sich ihrer Bestimmung als ethische und kulturelle Wesen konkret zuwendet. Mendelssohns Modernität liegt in der Anstrengung, die konfliktreiche Verbindung zwischen Tradition und Innovation zu untersuchen. Die Lektüre seiner Schrift *Jerusalem* macht eindringlich deutlich, dass die wiederkehrenden Krisen der Andersartigkeit dem einseitigen Versuch entspringen, in multikulturell und multireligiös verfassten Gesellschaften eine „Einheit“ zu postulieren. Das Scheitern solcher partikularer Versuche zwingt die Menschen, die Richtung ihres eigenen Denkens zu verändern.

Ethnizistische oder religiöse Militanz sind handlungswirksame Einstellungen in doppelter Richtung. Einmal werden in Selbstbeschreibungen von Gruppen, die sich von ihrer religiösen oder ethnischen Herkunft definieren, starre Umgrenzungen und Selbstein-schliessungen zu einem überlegenen moralischen Prinzip erklärt. Zum anderen handelt es sich um Fremdbeschreibungen von anderen Gruppen, deren Religion oder Herkunft zur Kennzeichnung von angeblichen Problemursachen genutzt wird. In diesen Funktionen bedeuten Ausgrenzung und Verleumdung einer konkurrierenden Lebensform

¹³ Text eines Memorandum der deutschen Juden an den Präsidenten des Kongresses bei Abraham J. Karp, *A History of the Jews in America*, Northvale NJ u. London (Jason Aronson) 1997, S.19 f.

gleichzeitig Missionierung oder Vernichtung des Anderen schlechthin. Die denkbar schärfste Negation zu einer solchen Konstruktion, die eine Gemeinschaft als in sich fest geschlossene oder von aussen ausgegrenzte Kultur erscheinen lässt, stellen die Idee und das Konzept des menschenrechtlichen Universalismus dar. Historisch hat sich diese Idee in entsprechenden Erklärungen der Menschenrechte der Vereinten Nationen sowie in nachfolgenden Deklarationen in verschiedenen Weltregionen ausformuliert.¹⁴

Diese Erklärungen stehen von ihrem Anfang her in einem Zusammenhang mit der historischen Erfahrung von Shoa / Holocaust, dem Nationalsozialismus und vorangehender Genozide des Ersten und des Zweiten Weltkrieges. Die Erinnerung an vergangenes Unrecht ist zentrales Moment für die Verteidigung der bürger- und menschenrechtlicher Universalität. Eine partikulare Moral, in der eine Herkunftsgruppe bevorzugt und eine andere diskriminiert, entrechtet, verfolgt und vernichtet wird, erscheint im Selbstverständnis der aufgeklärten Moderne als widersinnig. Der Holocaust wurde aber inmitten der modernen, rationalen Gesellschaft konzipiert und durchgeführt, in einer „hochentwickelten Zivilisation und im Umfeld aussergewöhnlicher kultureller Leistungen“, und er muss deshalb „als Problem dieser Gesellschaft, Zivilisation und Kultur betrachtet werden.“¹⁵ Das NS-Projekt eines radikalen Ethnizismus und eines rassistischen Völkerrechtes vermittelte sich dabei in einer religiös-mythenhaften Rhetorik. Die Verkündung der sogenannten *Volksgemeinschaft*, die Zuschreibung von „Rassen“ und „Kulturen“, die Vernichtungspolitik und die Involvierung europäischer Staaten in dieses Geschehen zielte aus historischer Perspektive auf eine Schuld produzierende Beteiligung am Mord an Millionen von Menschen. Man wog sich im Glauben, an einer „universalen“ Zukunftsperspektive zu partizipieren, in der Bilder der Grösse und Phantasmen eines schöpferisch formbaren „Menschenmaterials“ aufleuchteten.¹⁶

In historischer Hinsicht, namentlich durch die Rechtspolitik und durch die Berufung auf Gerechtigkeit, wurde während der Besatzung der Alliierten ein neuer Horizont geöffnet. Die Menschenrechte wurden als universal deklariert durch das Prinzip, aus dem diese

¹⁴ Dazu Heiner Bielefeldt, Menschenrechte – universeller Normkonsens oder eurozentrischer Kulturimperialismus?, in: Manfred Brocker u. Heino Nau (Hg.), Ethnozentrismus, Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt (Primus) 1997, S.256-268.

¹⁵ Zygmunt Baumann, Dialektik der Ordnung, Die Moderne und der Holocaust, Hamburg (Fischer) 1992, S.10.

¹⁶ Vgl. u.a. Dan Diner, Rassistisches Völkerrecht, Elemente einer nationalsozialistischen Weltordnung, in: Viertelsjahreshefte für Zeitgeschichte 37, 1989, S.23 ff.; Diemut Mayer: Grundlagen des nationalsozialistischen Rechtssystems, Führerprinzip, Sonderrecht, Einheitspartei, Stuttgart (Lang) 1987. Im weiteren vgl. Saul Friedländer, Das Dritte Reich und die Juden, Die Jahre der Verfolgung 1933-1939, München (Hanser) 1998; Ulrich Herbert (Hg.), Nationalsozialistische Vernichtungspolitik 1939-1945, Frankfurt (Suhrkamp) 1998.

Rechte sich ableiteten sollten: die Würde des Menschen.¹⁷ Doch es handelt sich um eine Paradoxie: Die Allgemeine Erklärung der Vereinten Nationen, die Idee der Menschenrechte von neuem zu etablieren, wurde in einem Moment der Geschichte verkündet, als deutlich war, dass man sich dafür kaum mehr auf die menschliche Natur berufen konnte. Doch der Krieg gegen ein Regime des Unrechts katalysierten die Idee der Menschenrechte, wie sie seit dem Zeitalter Mendelssohns im 18. Jahrhundert ausformuliert wurden, in eine universale Erklärung, international verbindliche Normen zu schaffen.¹⁸ In Isaiah Berlins Worten: Die Notwendigkeit gesetzlicher Moral lag nicht im Glauben an die menschliche Vernunft, wozu es keinen Anlass gab, sondern ganz einfach in der Erinnerung an den menschlichen Horror.¹⁹ Menschenrechte samt ihren spezifischen Normen bestehen also nicht wegen, sondern gegen die spezifische Natur des Menschen, die letztlich indifferent gegenüber dem Andern ist. Sie entstehen aus historisch-politischen Gründen, aus den „Zeugnissen der Furcht“, und weniger aus Erwartungen, die durch religiöse, moralische oder kulturelle Hoffnungen, die naturgemäss immer partikular bleiben, genährt sind.²⁰

Das Problem und das Paradox lag und liegt immer noch darin, eine Balance zu finden zwischen der Notwendigkeit der Menschenrechte, die sich aus dem Holocaust ergibt, und der enormen Zerbrechlichkeit, die aus der Universalität dieser Idee resultiert. Hier zeigt sich wiederum die Unmöglichkeit, aus einem universalen Prinzip eine partikulare Moral zu beziehen.²¹ Gleichzeitig war mit der Universalität der Menschenrechte alle „rassische“ oder anders begründete Ungleichheit als gesellschaftliches Prinzip diskreditiert: Völkermord und Kriegsverbrechen wurden als Menschheitsverbrechen begriffen, und die metaphysische Kategorie der Menschenwürde erschien jetzt als letzter und so-

¹⁷ Soweit ich sehe taucht der Begriff der Menschenwürde erstmals auf bei Pico della Mirandola: Über die Würde des Menschen (1496), Mit einer Lebensbeschreibung Picos von Thomas Morus (1510), hg. v. Herbert Werner Rüssel, Zürich (Artemis) 1988; er erscheint dort als ein von religiöser Autorität vereitelter Versuch, klassisch-antike, jüdische, arabische und christliche Quellen auf humanistische Grundlagen im Sinne individueller Gewissensfreiheit zu heben. Dann kommt der Begriff bei Immanuel Kant vor zur Beantwortung der Frage, was die „grösste Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ [d.h. als Inbegriff der Verletzung von Moral] sei. Kant führt den Begriff unter der Rubrik „Von der Kriecherei“ auf in: Kant, Metaphysik der Sitten, Anfangsgründe der Rechtslehre [1797], Wiesbaden 1956, Bd. 7, S.569. Der Mensch besitzt danach als ein solcher, als *homo noumenon*, eine Würde, einen absolut inneren Wert und ist über allen Preis als einer Ware oder eines äusseren Wertes erhaben.

¹⁸ Dazu Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights, Origins, Draftings and Intent*, Philadelphia (University of Pennsylvania Press) 1999, S.36-91, der im einzelnen die ablehnenden Haltungen einzelner Staaten zur Darstellung bringt.

¹⁹ Isaiah Berlin, *European Unity and Its Vicissitudes*, in: Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, London (John Murray Publ.) 1991, S.204 f.

²⁰ Siehe die Diskussionen in Michael Ignatieff, *Human Right as Politics and Idolatry*, hg. v. Amy Gutmann, New York (Princeton University Press) 2001, S.77 ff.

²¹ Auf lokaler Ebene ist gerade das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, das in Artikel 1 die Menschenwürde als unantastbarer Grund allen Rechts nennt, ein eindrückliches Beispiel für den Erfolg eines überpositiven Grundes von positivem Recht. Im weiteren Theodor Maunz, Günter Dürig u.a., *Grundgesetz, Kommentar*, Nrn. 2 und 5 zu Art 1; und Hermann Mangoldt, Friedrich Klein, *Das Bonner Grundgesetz, Kommentar*, 3. Aufl., 1989, Bd.1, S.34.

zusagen zivilreligiöser Grund des Rechts.²² Das Fenster zu einem moralischen, „übergesetzlichen“ Grund des Rechtes, mit dem das Individuum im Mittelpunkt stand, sollte das gesellschaftliche Zusammenleben differenter Gruppen in eine stabile Werteperspektive stellen, ohne dass aber irgendeine ideologische, ethnische, religiöse oder sonst wie weltanschauliche Gruppe, kurz: partikulare moralische Interessen, sich des moralischen Universalismus bemächtigen würden.

Die Idee der Menschenrechte ist also als abstrakter Grundstein einer sich wandelnden globalen Ordnung begriffen worden: der „Schutz des Menschen ist zentral“.²³ Diese Interpretation der Menschenrechte wird allerdings nicht überall geteilt: In islamischen und in der konfuzianischen Deutungen der Menschenrechte steht die Einbindung des einzelnen Menschen in eine gemeinsame Werte- und Sozialordnung, die als Garant für Schutz und Ordnung angesehen wird, an oberster Stelle. Dies schafft im globalen Kontext Konflikte und Deutungsstreit, wenn die Menschenrechte im Sinne individualistischer Selbstbestimmung seitens westlicher Politiker/Innen angerufen werden.

Dennoch deutlich ist heute, dass die minimalen Bestimmungen des Völkerrechts vor 1943 einem Verständnis von Völkerrecht gewichen sind, das über den zuvor rein zwischenstaatlichen Charakter, der die Souveränität von Staaten schützte, weit hinausgeht. Man gewinnt den Eindruck, dass das Völkerrecht paradigmatische Funktion gewonnen hat und – gleichsam wie die globalen Finanzflüsse und die Kommunikation im Internet – der Politik vorangeht. Von diesen drei Paradigmen sind aber allein die menschenrechtlichen Normen ein Appell, dem Prinzip der universalen Gerechtigkeit nachzuleben. Auf diesem Weg soll dazu beitragen werden, der gemeinsamen Stabilisierung von Frieden und Ordnung zu dienen. Diese Feststellung verkennt nicht, dass Kritiker eines „humanitären Idealismus“ bei den drei Sprachen der Globalisierung – Menschenrechte, Geldflüsse, Internet – mit der Universalisierung der Menschenrechte zuweilen Mühe bekunden und zu einer Haltung des Exklusivismus und der Hegemonialität tendieren.²⁴ Negative

²² Ausschlaggebend Gustav Radbruchs Aufsatz „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht“ (1946), abgedruckt in: Gustav Radbruch, Rechtsphilosophie, 8. Auflage, hg. v. Erik Wolf und Hans-Peter Schneider, Stuttgart (C.F.Müller UTB) 1973, S. 339-47. Im weiteren auch dessen bereits 1932 in Französisch und Deutsch erschienener Aufsatz „Der Relativismus in der Rechtsphilosophie“, abgedruckt in: Gustav Radbruch, Der Mensch im Recht, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1957, S.80-87; dort verweist Radbruch auf die Kontinuität des Gerechtigkeitsideals in den Bürger- und Menschenrechtserklärungen der Neuzeit.

²³ Vgl. Daniel Thürer, Modernes Völkerrecht, Ein System im Wandel und Wachstum – Gerechtigkeitsgedanke als Kraft der Veränderung, in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, Heidelberg Journal of International Law 2000. Jochen Abr. Frowein, Der Schutz des Menschen ist zentral, Der Krieg in Kosovo und die völkerrechtliche Regelung der Gewaltanwendung, in: Neue Zürcher Zeitung v. 17./18. August 1999.

²⁴ Ein Beispiel der Kritik, dass multilaterales Völkerrecht vorwiegend eine „illusionäre Aussenpolitik“ sei, die kein „realpolitisches Denken“ darstelle, bietet Charles Krauthammer, Illusionäres Weltbild, Humanitärer Idealismus als aussenpolitische Sackgasse, in: Neue Zürcher Zeitung v. 17./18. August 1999. Siehe auch Kenneth Roth, The Court the US Doesn't Want, in: New York Review v. 19. November 1998.

Bestimmung des Aufklärungsbegriffes hindert eben nicht vor der Imaginierung, die eigene Mission zu überschätzen. Aber wir sollten uns nicht darin beirren lassen, dass unter dem Namen ‚Aufklärung‘ im 18. Jahrhundert die Idee eines menschenrechtlichen Universalismus, die Idee der Gleichstellung aller Individuen auch vorgedacht wurde, um gerade die Tendenz zur Aufhebung des Partikularen im Allgemeinen, zur Auslöschung von Andersheit im Totalisierenden zu hemmen.

Seit dem Ende des Kalten Krieges scheint im Bewusstsein gesellschaftspolitisch geführter Debatten die vormals erlebte Polarisierung der Welt einer zunehmenden Vervielfältigung von Weltbildern und Deutungshorizonten zu weichen. Anstelle einer als Zweiteilung begriffenen Weltordnung tritt im Reden über die Welt eine Heterogenisierung der Weltbilder und den ihnen zugrunde liegenden Geschichtserklärungen. Aus diesen Bildern spricht einerseits eine Grenzen aufbrechende Entterritorialisierung wirtschaftlicher und kultureller Austauschbewegungen, die Produktivitätsschübe generieren. Andererseits werden gleichzeitig regionale Betroffenheiten angesprochen, das heisst die Lokalisierungen von Problemen und das Bedürfnis nach einer Abwehr jener Politik, die mit der Globalisierung verbundenen wird. Globalisierung und Lokalisierung sind von der Weltbank als zwei wichtige Trends des 21. Jahrhundert definiert worden. Dafür wären menschenrechtlich fundierte Spielregeln zu entwickeln, was eine Ethik für transnationale Unternehmen im internationalen Recht voraussetzt.²⁵

Ein Aspekt der hier angesprochenen Spannungen ist neben den Problemen wie Sicherheit, Ressourcenknappheit, Armut und Hunger die Bewahrung der kulturellen Vielfalt bzw. der regionalen Eigenheit. Doch diese kulturellen Aspekte manifestieren sich nicht in abgrenzbaren „Dorfwelten“ oder Territorien, sondern mehr und mehr in multikulturell und multireligiös formierten Agglomerationen. Das verständliche Bedürfnis nach kultureller Orientierung und Identitätskonstruktion im Horizont der „Welt“ figuriert darin weiterhin entlang kulturgebundener Perspektiven. Mehrere Konfliktlinien werden vermutlich die Auseinandersetzungen in solchen Agglomerationen prägen, die auf Ebene der Wissensgesellschaft durch einen digitalen, weltweit operierenden Kapitalismus akzentuiert erscheinen. Erstens die zunehmende Kluft zwischen Arm und Reich, zwischen jenen, die ihren Platz halten können, und jenen, die im beschleunigten Wandel schwindenden Chancen für eine Perspektive gegenüberstehen. Zweitens ein sich verschärfender Generationenkonflikt, verursacht durch Finanzierungsprobleme in der Jugendbil-

²⁵ World Bank, *Entering the 21st Century, Development Report 1999-2000*, New York (Oxford University Press) 2000. Shahid Yusuf, Simon J. Evenett u. Weiping Wu (Hg.), *Local Dynamics in an Era of Globalization, 21st Century Catalysts for Development*, New York (Oxford University Press) 2000. Als Beispiel einer Kritik an internationalen Organisationen, die für Globalisierung stehen, vgl. Erklärung von Bern, *EvB-Magazin 1-2000, Sonderausgabe „Freie Sicht auf Davos! Neue Spielregeln für das Weltwirtschaftsforum“*. Dazu Andrea Huber, *Transnationale Konzerne und Menschenrechte, Untersuchung für die Erklärung von Bern, Zürich (vdf) 2000*.

dung und in der Alters- und Gesundheitsversorgung. Drittens der mentale Graben zwischen den Menschen, die sich an der Globalität unserer Realität beteiligen wollen und dies auch können, und denen, die davon nur die Zerrüttung der persönlichen, religiösen oder kulturellen Identität sowie den Verlust sozialer Stellung oder Umweltzerstörung fürchten.²⁶

Neue Strukturen einer sich digitalisierenden Gesellschaft bestimmen neue Trends wie eine Molekularisierung von Unternehmungen und Produktionsprozessen oder die Beschleunigung von Geld- und Güterzeiten. Viele Menschen werden jedoch das Erfordernis der Gerechtigkeit nur erfüllt sehen, wenn ihre Anerkennung mit Umverteilung einhergeht, um Wachstum und Ungleichheit zueinander verträglich zu gestalten.²⁷ Sie sehen sich im weiteren einem erheblichen Wandel in den bisherigen Strategien persönlicher Lebensbewältigung ausgesetzt. Diese Aspekte sind verknüpft mit der spezifischen Tatsache, dass in einem Zeitalter des Postkolonialismus viele reiche Staaten aus demografischen und wirtschaftlichen Gründen auf Zuwanderer angewiesen sind. Daraus können autoritäre Formen der Sozialkontrolle, Abwehr des „Fremden“ und Rückgriffe auf historische Vorurteilsressourcen resultieren.²⁸ In welchen Gesellschaften – industrielle Schwellenländer, postindustrielle Dienstleistungsgesellschaften, lokale Nischen- und Lebensbereiche – entsprechende Reaktionsmuster greifen, ist angesichts der durch vielerlei Migrationen geprägten Gesellschaften nicht leicht auszumachen.²⁹ Gerade Antijudaismus, Antisemitismus und auch Israelaversion erscheinen darin als neu akzentuiertes Phänomen.³⁰

In der politischen Auseinandersetzung, in der die unterschiedlichen Weltteile sich aus ihrer je eigenen Vergangenheit zu begreifen versuchen und gleichzeitig im Reden von der Globalisierung ihre Verschiedenheiten ausformulieren, ist die Bedeutung und die

²⁶ Als Beispiele der öffentlichen Thematisierung in der Schweiz: Thomas Straubhaar, Wird der Nationalstaat im 21. Jahrhundert überflüssig? In: Neue Zürcher Zeitung v. 31. Dezember 1999; Barbara Haering, Für einen grenzüberschreitenden Solidarpakt, Ein Diskussionsbeitrag zur Wirtschaftspolitik, in: Neue Zürcher Zeitung v. 23. September 1998; Peter Glotz, Digitaler Kapitalismus, Eine neue Phase der Marktwirtschaft erzwingt eine neue Gesellschaft, in: Neue Zürcher Zeitung v. 12. Dezember 2000.

²⁷ Vgl. World Bank, World Development Report 2000-2001: Attacking Poverty, New York (Oxford University Press) 2001.

²⁸ Klaus Armingeon, Fremdenfeindlichkeit in der Schweiz in international vergleichender Perspektive, in: Rupert Moser (Hg.), Die Bedeutung des Ethnischen im Zeitalter der Globalisierung. Einbindungen, Ausgrenzungen, Säuberungen. Bern (Haupt; Berner Universitätsschriften 44) 2000, S.219-237, untersucht den Stand xenophober Haltungen, nicht aber der Korrelation zu antisemitischen Einstellungen.

²⁹ Aufschlussreich sind die divergierenden Beiträge in: Hans-Rudolf Wicker, Jean-Luc Alber et al. (Hg.), Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat, Zürich (vdf) 1996. Empirisch gesicherte Vergleichsanalysen zur aktuellen Xenophobie besitzen wir lediglich für die EU-Länder; vgl. Dieter Fuchs, Jürgen Gerhards et al., Wir und die Andern, Ethnozentrismus in den zwölf Ländern der europäischen Gemeinschaft, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 45/2, 1993, S.238-253.

³⁰ Jacques Picard, Antisemitismus, Ethnizismus, Geschichtspolitik, in: Christina Tuor-Kurth (Hg.), Neuer Antisemitismus – alte Vorurteile?, Stuttgart, Berlin, Köln (Kohlhammer) 2001, S.79-101.

Wahrnehmung kultureller Konflikte unausweichlich. In historischer Perspektive ist diese Wahrnehmung bereits für die 1920er und 30er Jahre in Amerika zu verzeichnen, wenn wir die deutlichen Absagen an einen kulturellen Monismus im Diskurs bei John Dewey, Horace Mayer Kallen und Randolphe Bourne beachten. Kallen, der amerikanisch-liberale Philosoph, verstand selbst unter dem Zionismus ein plurales Konzept, das kulturell mehrstimmig orchestriert sein sollte.³¹ Die Bedeutung einer religiösen, kulturellen oder geschlechtlichen „Ethnicity“, einer neuen „Authentizität“, ist dann seit den 1960er Jahren im Zeichen zunehmender globaler Migration und postkolonialer Urbanität zu Bewusstsein gekommen.³² Seit diesen Jahren wurde, ausgelöst durch die Ölkrise und die Verwerfungen in kommunistischen und kapitalistischen Gesellschaften, auch das Wiedererwachen der Religionen spürbar. Es erscheint als Phänomen der sozialen und kulturellen Identität: Die alten Formen von Existenz sind, wie Saul Bellow vermerkt hat, ausgelaugt und die neuen noch lange nicht in Sicht.³³ Wo diese Schief lagen in Form von drastischen Gewaltkonflikten und terroristischen Aktivitäten kataklystisch wahrnehmbar und durch Medien ein entsprechendes Gesicht erhalten, wie es der 11. September 2001 vor Augen führte, stellt sich jeder Gesellschaft die Frage nach den Grenzen der Toleranz in einem Zeitalter der Ungewissheiten.

Was sich in den historischen Verdunkelungen des 20. Jahrhunderts, insbesondere in der brüchigen Zeit der 1920er und 30er Jahre dokumentiert, spiegelt sich am Ende in den neuen Gegenfacetten des Postkolonialismus wider: in einem sukzessiven Vertrauensverlust in den Diskurs von Emanzipation und Universalismus. Dieser Vertrauensverlust findet seltsame Resonanzböden: Auf verschiedenen Seiten, etwa in einer militant-missionarischen Form des Islams, wird die absolute Einzigartigkeit der eigenen Religion oder Kultur behauptet, die als System von Werten, Weltauffassung und Lebenspraxis gänzlich in sich ruhe. Im radikalsten Fall – und diese Radikalität kann sowohl von Minderheiten wie von Mehrheiten, kurz: von Feinden einer pluralistischen Kultur ausgehen – wird die Idee einer universalen menschenrechtlichen Moral preisgegeben und eine reli-

³¹ Mitchell Cohen, In Defense of Shaatnez, A Politics for Jews in Multicultural America, in: David Biale, Michael Galchinsky, Susannah Heschel (Eds.), *Insider/Outsider, American Jews and Multiculturalism*, Berkeley, Los Angeles u. London (University of California Press) 1998, S.34-54.

³² Die Befunde zu Globalisierung und Lokalisierung sowie die Fragen um nationale Universalität und kulturelle Partikularität sind seit den 1960er Jahren im amerikanischen Diskurs ablesbar; vgl. Herbert A. Strauss, *Changing Images of the Immigrant in the U.S.A.*, in: *Amerikastudien / American Studies* 21-1, Stuttgart 1976, S.119-137, bes. 133 ff. Das Einsetzen der Globalisierung seit den 1960er Jahre und damit verbundene kulturelle Infragestellungen in Europa vermerkt Alain Tourraine, *La Société post-industrielle*, Paris (Fayard) 1969. Andere Autoren verweisen hinsichtlich der Frage von Multikulturalität auf die 1920er und 30er Jahre als deren formative Jahre; dazu die Untersuchung von Joel S. Cahn, *Culture, Multiculture, Postculture*, London (macmillan) 1995.

³³ Saul Bellow, im Gespräch mit Michael Ignatieff und Martin Amis, in: *Voices, Modernity and its Discontents*, London (Spokesman Hobo Press) 1987. Dazu vgl. Jonathan Rutherford, *A Place Called Home: Identity and the Cultural Politics of Difference*, in: Ders. (Hg.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London (Lawrence & Wishart) 1990, S.9-27.

giöse Missionierung der „westlichen“ Gesellschaft propagiert.³⁴ In diesem Moment erscheint ein kulturgebundenes Eigenverständnis in Ethnizismus und religiöse Militanz überführt, während die Aufrechterhaltung von Andersheit droht, in moralischer Hinsicht auf der Strecke zu bleiben.

Sozial- und kulturwissenschaftliche Studien zeigen uns, dass im Selbstverständnis lokaler und gesellschaftlicher Segmente – zum Beispiel in stark modernisierten Agrargesellschaften oder in multiethnisch gewordenen Agglomerationen – die Wahrnehmungen dessen, was wir als „international“ oder „Weltgesellschaft“ bezeichnen, nach wie vor stark durch jeweilige traditionelle Wertungen geprägt bleiben. Gleichzeitig aber vollziehen sich an den jeweiligen Orten Veränderungen, welche die als traditionell bezeichneten Orientierungen als zunehmend instabil und revidierbar erscheinen lassen. In der Schweiz lebende Ausländer zum Beispiel stellen an sich selbst fest, dass sie sich in ihren Herkunftsländern nicht mehr heimisch fühlen und weit mehr „schweizerisch“ geworden sind als sie sich das vorstellen wollten; umgekehrt sind zahlreiche Lifestyle-Elemente ausländischer Provenienz zum konsumierbaren Bestand „schweizerischer“ Kultur avanciert. Neue Konfliktlinien in der persönlichen und familiären Authentizitätswahrnehmung bilden sich bei den Menschen ab, die aus der Dritten Welt migrierten.³⁵

All das bedeutet: Es gibt kaum eine soziale oder herkunftsgebundene Gruppe, in der die eigene Kultur oder gemeinschaftsbildende Identität nicht neu verhandelt werden muss. Die in bestimmten Grenzen geführte Ausformulierung der eigenen Identität verweist auf den Umstand, dass alle religiös, lokal und kulturell gebundene Lebensform einem unausweichlichen Modernisierungsprozess unterliegt. Eine andere Frage ist freilich, wie die Suche nach neuen Authentizitäten in den jeweiligen Gruppen verstanden und verarbeitet werden kann: Was geschieht, wenn Minderheiten aufgrund von Fremdausgrenzungen und Selbstumgrenzungen darin scheitern, sich von religiösen, nationalen oder ethnischen Holismen zu lösen? Was bedeutet es, wenn sich in einzelnen Gemeinschaften – ob sie aus Migration oder aus Imagination³⁶ entstehen – eng partikularen Kategorien einer Lebenspolitik zuwenden? Was bedeutet hier innerweltlich der Prozess der Pluralisierung?

³⁴ Siehe Daniel Pipes, *The Danger Within: Militant Islam in America*, in: *Commentary*, 112/4, November 2001, S.19-24.

³⁵ Für eine grundsätzliche Reflexion vgl. Verena Tobler Müller, *Wirkungen der Migration: Kulturkontakt, Kulturkonflikt, Konfliktkultur*, in: Walter Kälin u. Rupert Moser (Hg.), *Migration aus der Dritten Welt, Ursachen, Wirkungen, Handlungsmöglichkeiten*, Bern u. Stuttgart (Haupt) 1993, S.175-183.

³⁶ Der Begriff der imaginierten Gemeinschaft findet sich bei Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London 1983, der damit nationalistische, essentialistische, ethnizistische und esoterische Ganzheiten sowie den Prozess der Umgrenzung als „Imaginierung einer Gemeinschaft“ beschreibt.

Wo Menschen sich von ihrer Herkunft her orientieren und wo sich Menschen aus religiöser, geschlechtlicher oder anderweitig lebensideologischer Begründung als Gruppe konstituieren, spielt die Möglichkeit einer Identifizierung mit bestimmten, als stabil erachteten Werten eine erhebliche Rolle. Diese Werte werden zur Tradition erklärt und in neuer Bewusstheit als Fundus der Wertorientierung imaginiert. Um dies in einer offenen Gesellschaft allerdings bewerkstelligen zu können, ist eine Auseinandersetzung mit den etablierten Narrativen der Geschichte und Gesellschaft unausweichlich. Im günstigen Fall wird ein Diskurs produziert, der als alternative Fortschreibung von Geschichte und Kultur nachvollziehbar bleibt. Die Deklaration literarischer und historischer Selbsteutung sollen den Ausgangspunkt profilieren, durch den am Ende ein neues kulturelle Narrativ einer Minderheit hervorgebracht wird. Für eine Minderheit – seien es historisch Juden oder im aktuellen Kontext eine andere Herkunftsgruppe – würde das Fehlen einer solchen Möglichkeit des Diskurs bedeuten, dass sich die Gemeinschaft darin schwächt, ihrer allfälligen Anfechtung oder ihrer Diskriminierung entgegentreten zu können. Das Schreiben und Debattieren des Moses Mendelssohn ist dafür ein einleuchtendes Beispiel. Auf seine Person und auf eine auch explizit als „Zeitalter Mendelssohns“ deklarierte Zeitgeschichte bezogen sich jene jüdischen Historiker in Deutschland, wie Heinrich Graetz und Abraham Geiger, wenn sie das Studium des Judentums und der jüdischen Geschichte als Gegennarrativ begriffen – das heisst als eine Gegengeschichte, um der Dominanz der christlichen Geschichtsschreibung und deren theologischen Deutung des Judentums, die weitgehend negativ und judenfeindlich war, begegnen zu können. Die jüdischen Historiker des 19. Jahrhunderts verstanden, dass Sprache einer Minderheit auf die Vergangenheit rekurrieren musste, aber in der Absicht, damit eine Zukunft zu schaffen. Die *Konstruktion der jüdischen Geschichte*, so der Titel eines 1846 erschienen Essays von Graetz, der bezeichnenderweise 1936 von neuem aufgelegt wurde, kam einer Innovation gleich, einer Historisierung von Tradition, um der Minderheit Achtung und Anerkennung zu verschaffen.³⁷ Ohne eigene Geschichte keine gemeinsame Zukunft: Perspektiven lassen sich, so die Erkenntnis, nur durch eine Erinnerung gewinnen, als einem kognitiven Akt, mit dem ein Zugang zur Welt und gleichzeitig der Ausbruch aus Festlegungen durch äussere Vorurteile und dominante Deutungen möglich ist.³⁸

Allerdings – und dies ist die Grenze – unterliegt eine solche Anstrengung, die Subversion zu leisten, einer erheblichen Voraussetzung, die zu ignorieren in die Enge, in die Imagination und Selbstausschliessung führen müsste: Werden die historischen und aktuellen Wechselwirkungen zwischen dem eigenen „Ort“ mit der „Welt“ verzerrt oder

³⁷ Heinrich Graetz, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte, Eine Skizze* [1846], Berlin (Schocken Verlag) 1936. Der Autor von 1846 sah sich in seinem Essay selbst als im „Zeitalter Mendelssohns“ lebend. Zur geschichtstheoretischen Einordnung vgl. das Nachwort von Ludwig Feuchtwanger in dieser Ausgabe.

³⁸ Siehe Susanna Heschel, *Jewish Studies as Counterhistory*, in: Biale, Galchinsky, Heschel, *Unsettled/Outsider*, S.101-130.

verkürzt wahrgenommen, entstehen holistisch Muster von Inklusion und Exklusion.³⁹ Die Entwicklung einer Selbstdeutung über Geschichte und Zukunft ist darauf angewiesen, sich selbst kritisch mit der Beziehung von Ort und Welt auseinanderzusetzen, wenn sie nicht in den gruppenspezifischen Innenbereichen kleben bleiben will. Auch hier ist Mendelssohns Jerusalem ein markantes Beispiel, das eine intensive Auseinandersetzung innerhalb der eigenen Reihen provozierte.⁴⁰ Findet dieser Vorgang und die Beleuchtung dieser Konflikte im literarischen oder historischen Narrativ keinen Platz, riskiert eine Gruppe, dass sie von aussen fixiert bleiben wird, weil sie im Innern nicht innovativ zu werden vermag. Fixierung wird den Feinden einer zivilen Gesellschaft und den Gegnern eines selbst- und kulturbestimmten Deutungsangebotes in die Hände spielen. Ethnizismus bedeutet, die dominante Deutung der Geschichte und darin die falschen Etikettierungen, aber auch die Tabuzonen der Innenwelt der eigenen Gruppe nicht durchschauen zu können.

Die „Juden“ von heute sind nicht mehr die „Juden“ von gestern – gerade, was auch in ihr Eigenverständnis betrifft. Ethnische, religiöse oder historische Minderheiten werden – gerade in von aussen fixierten Bildern – mit einer Kultur gleichgesetzt, die mit den ursprünglichen Herkunftsbindungen nicht mehr korrespondiert.⁴¹ Neue Lebensfelder veränderten, wie historische Studien zeigen, die politische und kulturelle Selbstbeschreibung der jüdischen Minderheit nachhaltiger als es oft den Anschein macht.⁴² Integration und Fragmentierungen gehen also in der Geschichte der europäischen Juden dialektisch einher. Das kulturelle Erbe dieser Gruppen ist hier, unter einem politischen Gebrauch, in der Aussensicht mit Ambivalenz kodiert: Die individuellen Mitglieder einer sozialen Gruppe erscheinen gleichzeitig als Bürger eines egalitär verfassten Staates und dennoch jederzeit – sei es auf Vorrat, sei es auf Widerruf – haftbar für die „Kultur“ einer definierten Gemeinschaft.⁴³ Die Ambivalenz dieses Bildes kommt zu Bewusstsein, wenn deutlich wird, dass die Akteure gar nicht mehr der einstmals angenommenen Gleichung entsprechen. Die Gleichung zwischen Ethnos und Kultur, zwischen „Ort“ und „Welt“, zwischen Bild und Realität wird dann als suggestive Fixierung aufgedeckt. Es braucht deshalb die von religiösen oder kulturellen Gruppen ausgehende Selbstbeschreibung als Reibungs-

³⁹ Talcott Parson, *Structure and Process in Modern Society*, New York 1960, S.16 ff.

⁴⁰ Auf die Legendenbildung um die Person Mendelssohns, die zwischen Verehrung und Ablehnung schwankt, ist oben schon verwiesen worden.

⁴¹ Angemerkt sei, dass sich der Antisemitismus der 1880er Jahre nicht gegen den religiös-orthodoxen oder in korporatistischer Absonderung lebenden Juden der voremanzipatorischen Zeit richtete, sondern gegen den emanzipierten, „weltlich“ lebenden bürgerlichen Juden, kurz gegen den Juden, der sich selbst modernisierte.

⁴² Als historische Studie auf dem hier angesprochenen Level der Befragung vgl. David Vital, *The Jews in Europe 1789-1939*, New York (Oxford University Press) 1999, S.166 ff.

⁴³ In dieser Konstellation wird das Bild, wonach Angehörige einer herkunftsfremden Gemeinschaft „zwischen zwei Kulturen leben“ würden, quasi auf Vorrat, aber implizit auch auf Widerruf als akzeptabel erklärt.

moment der differierenden Realität des Andern.⁴⁴ Vielleicht wird der kulturelle Unterschied dabei strapaziert, aber er vermag durch neue Texturen die hinter den dominanten Geschichtsbildern vertretenen Interessen in Frage zu ziehen. Die versierte Perspektive der Minderheit benötigt dazu aber einen Horizont, der wiederum über sie hinausweist. Will man die Geltung der Differenz nicht durch imaginierte Beschreibungen von Identität perpetuieren, lässt sich die Selbstemanzipation nur im Horizont eines ethischen und normativen Universalismus begründen. Hier wird eine imaginierte und kulturimmanente Gebundenheit entschieden in Grenzen verwiesen, ganz ähnlich, wie es Moses Mendelssohn 1783 in seiner „jüdischen Unabhängigkeitserklärung“ selbstbewusst getan hatte.⁴⁵

Multikulturalität ist eine gesellschaftspolitisch begriffene Realität und nicht eine Utopie der Intellektuellen. Als Realität erweist sich dieser Umstand als entscheidendes Argument in doppelter Richtung: Einerseits zugunsten des menschenrechtlichen Universalismus, andererseits zugunsten von Pluralismus innerhalb einer partikularen Gruppe. Nur auf den ersten und oberflächlichen Blick mag die Tatsache der Multikulturalität zur Relativierung des Menschenrechtskonzepts Anlass geben, so wenn etwa behauptet wird, dass die menschenrechtliche Emanzipation lediglich einem westlichen oder „europäischen Kulturerbe“ einzuordnen wäre. Für ein interkulturelles Menschenrechtsgespräch und für das Aushandeln gegenseitiger Anerkennung erweist sich aber, dass ein reduzierender Rückgriff auf unverrückbare Werteformeln nicht ausreichend ist – gerade angesichts der Unrechts- und Genoziderfahrungen, die in den unterschiedlichen historischen Narrativen zum Ausdruck kommen. Vielmehr bezeichnet die dem menschenrechtlichen Universalismus eingeschriebene Aufklärung jenen Anspruch auf Mündigkeit des Individuums, das sich in unterschiedlichen kulturellen Kontexten verwirklichen will.

Dass heute die Berufung auf geoffenbarte Wahrheiten und auf gesellschaftliche Privilegien, in welchem kulturellen Lebenszusammenhang auch immer, nicht mehr ausreicht, um den Pluralitäten der Weltdeutung innerhalb von lokalen Gesellschaften gerecht zu werden, verweist auf die Paradoxie von Universalisierung und Partikularität. Es ist nicht möglich, sich auf universale Werte zu berufen, wenn damit exklusiv Ansprüche partikularer Moral begründet werden sollen. Ob es sich um nationale Kulturdefinitionen, geschlechtliche Diskriminierungen, religiöse Privilegierungen oder esoterische Exklusivitäten handelt, kann zwar durch Erklärungen partikularer Moral gestützt werden, um Differenz zu beanspruchen. Aber selbst in diesem engen Horizont mangelt einer solchen

⁴⁴ In diesem Sinne plädiert Gert Baumann, *Ethnische Identität als duale diskursive Konstruktion*, in: Aleida Assmann u. Heidrun Friese (Hg.), *Identitäten, Erinnerung, Geschichte, Identität*, Frankfurt (Suhrkamp) 1998, Bd. 3, S.288-313, bes. S.298 ff.

⁴⁵ Das Wort von der jüdischen Unabhängigkeitserklärung bei Goldschmidt, *Werke*, Bd. 2, S.27.

Erklärung letztlich Evidenz: Was universal gültig sein soll, kann nicht mit einer Menschenwürde und Menschenrechten erklärt werden, wenn nicht gleichzeitig die eigene Tradition auf die Unteilbarkeit von Grundrechten hin befragt wird. Anders gesprochen: Der Prozess der Säkularisation ist nicht abgeschlossen. Solange das Problem der Entfremdung des Menschen in den jeweiligen religiösen und kulturellen Provinzen nicht verstanden und eine gegenseitige Anerkennung nicht verhandelt werden kann, bleibt diese Geschichte weit offen.

Zu den minimalen Kernbeständen eines Schutzkatalogs der Menschenrechte, der durch seine Universalität über religiöse, kulturelle und politische Ideologien steht, gelten heute – neben der Unversehrbarkeit von Leib und Leben und der Respektierung grundsätzlicher Aspekte der Menschenwürde in der Privatsphäre – die Verbote der Diskriminierung von Religion, Rasse, Geschlecht und Herkunft, der internationale Straftatbestand des Genozids und die Ächtung von Willkürverfahren im Justizbereich. Die Genese dieses Kataloges bringt zu Bewusstsein, dass die Prinzipien der Gleichheit, der Freiheit und der Gerechtigkeit konfliktuell in einem – wie es Mendelssohn ausdrückte – steten „Ungrund der Widersprüche“ stehen, der gemeinschaftliches Entdecken erfordert. Durch den menschenrechtlichen Universalismus wurde auch die reflexive Distanz gegenüber der je eigenen Tradition gewonnen, mit denen Juden in Europa den Diskurs der Verständigung mit Menschen anderer Herkunft oder Orientierung über eine gesicherte und friedliche Koexistenz führten und wieder führen.⁴⁶ Es geht um die Innovation einer *community of communities* und einer Kultur der Kulturen. Pluralismus innerhalb einzelner Religionen und Kulturen ist – vielleicht – ein Schlüssel für die Selbsterhaltung einer Gruppe, jedenfalls aber für Toleranz in multireligiösen und multikulturellen Gesellschaften. In den Worten Mendelssohns: Wer die Wahrheit liebt, liebt den Frieden – was ein konkretes Verfahren der Verhandlung der Andersartigkeit meint.⁴⁷ Wenn dies in Normen und Formen des Zusammenlebens überführt wird, dann im Bewusstsein der Universalität der Menschenrechte – nicht als einer neuen Idolatrie, die gegen Traditionen und Innovationen des Anderen gesetzt werden, sondern als 360-Grad-Blick, der gewitzt aus historischer Erfahrungen das Partikulare mit Besonnenheit und Scharfsinn zu wägen weiss.

Exkurs / Anhang: Kulturalistische Wende und Religion: Wie deuten und beschreiben wir religiösen Pluralismus?

„Religion“ ist auf die Agenda der Wissenschaften, und zwar jener der Geistes-, Gesellschafts- und gar der Medizinwissenschaften, zurückgekehrt. Der Begriff Religion wird

⁴⁶ Ein Plädoyer dazu bietet Diana Pinto, Juden im multikulturellen Europa?, in: Babylon 19, 1999, S.119-127. Ebenso das Vorwort bei Biale, Galchinsky, Heschel, Insider/Outsider, S.1-13.

⁴⁷ Mendelssohn, Jerusalem, S.134.

hier als Zugang gesehen, unterschiedliche Fragen auch unterschiedlich zu diskutieren. Dazu gehört zuerst die Mutmassung von Kulturanthropologen, ob monotheistischer Glaube die Quelle zu Fanatismus, Intoleranz und Terror sei oder ob, im Gegenteil, hier ein stabilisierender Rahmen vorliege, der vor Bürgerkrieg und Chaos schütze. Die Historiker/Innen gehen indes der für sie relevanten Frage nach, warum Gedächtnis und Erinnerung auf den Transfer religiöser Symbole angewiesen bleibt oder inwiefern die Nationalstaaten religiöse Symbole gleichsam verweltlicht haben. Politik- und Gesellschaftswissenschaften hingegen verweisen auf die kommunitären Integrationsleistungen von Religion, die einerseits als Korrektiv zu individualistischem Liberalismus gesehen wird oder andererseits als eine Quelle für die Akkumulation eines sozialen und symbolischen Kapitals begriffen wird, ohne das sich das nötige Vertrauen in die Interaktionen globalisierter Märkte nicht herstellen lasse. Mediziner wiederum interessieren sich für ein Leben in frommer Gewissheit als einem möglichen Faktor der Gesundheit und der Gesundung kranker Menschen. Die Medienwissenschaften entdecken die Bildmedien, vorab das Fernsehen, als den Stifter bzw den Vermittler von quasi-religiösen Alltagsritualen. Und natürlich haben auch die Theologie und vor allem die Religionswissenschaften selbst die komplex differenzierten Symbolwelten des Religiösen von Heute zu analysieren begonnen. Riten, Praktiken, Semantiken, Emotionen und Codes – all dies gehört seit den letzten 20 Jahren zum Instrumentarium der Kulturwissenschaften, die den hier genannten Wissenschaften die Deutungswerkzeuge zur Verfügung gestellt haben.

Wo nicht mit der Besserwisserei einzelner Wissenschaftler oder Disziplinenvertreter die Religionen einfach totgesagt oder die Dogmen einer untersuchten Religionen selbst auf Stereotypen reduziert werden – wo also Wissenschaft nicht selbst prognostizierend und dogmatisch arbeiten will (und was sie auch tunlichst vermeiden sollte), ist eine kulturanalytische Unterscheidungsfähigkeit gefragt, die sowohl die Binnenperspektive der Religionswelten wie auch die diagnostische Fremdperspektive gegenüber dem Phänomen „Religion“ zu nutzen weiss. Ich kann deshalb nicht behaupten, mit dieser meiner Vorlesung die Religion in der Moderne umfassend zu deuten. Weit mehr versuche ich, die erstaunliche Pluralisierung von Religion während der letzten 200 Jahre zu verstehen. Die Geschichte der modernen Gesellschaften ist bezüglich dieser Frage nicht nur von einer hohen Konfliktlage bestimmt, sondern auch durch eine Erodierung der Homogenität, das heisst eines einheitlichen Glaubens innerhalb eines Territoriums, gekennzeichnet. Enorme Migrationsschübe während der letzten 150 Jahre, offensive Missionsversuche in fremden Gesellschaften und die schiere Umformung traditioneller Lebensweise durch die Kraft kapitalistischer Innovationen und Investitionen – all dies hat Prozesse bewirkt, in denen Konflikte der Politik und Gesellschaft mit den Religionen und Konkurrenzen unter den Religionen feststellbar sind. Gleichzeitig kommt hinzu, dass in den Gesellschaften immer wieder das Bedürfnis erwachte und erwacht, gegenüber den

als Krisen empfundenen Transformationsprozessen – Stichwort: Globalisierung – zu einer neuen Sinndeutung des eigenen Lebens zu gelangen. Das Angebotspotenzial von Religionen, diese Sinndeutungen leisten zu können, wird oft als deren „symbolisches Kapital“ bezeichnet. Auf dem Markt dieser Symbol-Angebote agieren heute nicht nur die traditionellen Religionen, sondern vermehrt neue Weltanschauungen, neu-religiöse Bewegungen, psychotherapeutische Sekten und politisch intendierte Religionen – kurzum: wir haben es mit einer höchst polymorphen Struktur zu tun, mit einem Art „Pluralismus symbolischer Kapitalien“ (F.W. Graf 2004).

Wie lesen – das ist unsere Fragestellung – die verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen das Phänomen des religiösen Pluralismus? Im Folgenden verweise ich auf vier mögliche Zugriffe, die kurz referiert werden. Damit wird zumindest auch deutlich, dass ich die – vor allem gegen die Theologie adressierte – These vom modernitätstypischen Zerfall der Religionen nicht teile; weit mehr empfehle ich einen offenen Begriff der „Religion“, was nach verallgemeinerbaren Definitionen des Religiösen verlangt, also nicht nach essenzierten Bestimmungen, die notgedrungen spezifisch-partikular sein müssen oder allzu schnell ideologisch fixiert bleiben.

Erstens: Religion bzw. religiöser Pluralismus als durch Machtstrukturen konditioniertes Feld von Symbolkämpfen (Französische Soziologen, wie Bourdieu u.a. in Führung Webers)

Hier wird Gesellschaft als ein Raum verstanden, in welchem unter den verschiedensten Feldern auch Religion ein eigenes Feld darstellt. Auf diese Weise schliesst Pierre Bourdieu an Max Weber an, der das Bild eines „Kampfes der Götter“ geschaffen hat und damit seine eigene Gegenwart als eine Epoche der dramatischen Wertekonflikte kennzeichnete. Das Feld der Religionen erscheint zwar autonom, als ein Feld der Binnenperspektive, aber es ist aus der soziologischen Aussenperspektive eben analytisch zu differenzieren. Bourdieu unterscheidet drei Ebenen: erstens eine objektiv-materielle Ebene des Besitzes und des Eigentums, zweitens eine Ebene der symbolischen Praxis, also der Lebensstile, des Geschmacks, des Konsums bestimmter Symbole und Güter, und drittens eine habituelle Ebene, das ist der Habitus als Ausdruck der persönlichen Verkörperung, der Art und Weise, wie mentale Gewohnheiten, Gesten und Wahrnehmungen kommuniziert werden – oder anders gesagt, was Menschen religiös für „wahr“ halten, was sie rituell oder kultisch tun, ist im Wesentlichen habituell. So besehen werden Religionen als Akteure auf einem Arenaplatz der Unterscheidungen gesehen, die um eine knappe Ressource kämpfen, wenn wir von einer pluralistischen Gesellschaft ausgehen wollen. Sie müssen sich dazu politisch begreifen, weil sie selbst durch den Raum der Gesellschaft als

Teilnehmende den übergreifenden Konditionen und Machtansprüchen unterliegen. Religionsgemeinschaften sind, so besehen, determiniert von Machtstrukturen, und wenn sie sich hier durchsetzen wollen, müssen sie einen öffentlichen Anspruch auf einen Ethos formulieren und sich selbst entsprechend politisch organisieren.

Betrachten wir das heutige Frankreich als Schauplatz, so wird dieser methodische wissenschaftliche Zugriff verständlich, wenn dort in den Debatten um den „laizistischen Pakt“ eine forcierte Zurückdrängung demonstrativer Frömmigkeit aus dem öffentlichen Raum des liberalen Verfassungsstaates im Gange ist. Die Politik sieht sich hier in der Rolle des Dogmenhüters, der gegen die Macht beanspruchenden Akteure auftritt, historisch zuerst gegen die katholische Kirche, jetzt gegen die zugewanderten Muslime. Anders der Schauplatz der USA, wo die Trennung von Staat und Kirchen dadurch instrumentell wurde, indem eine universalistische Zivilreligion den öffentlichen Schauplatz besetzte und eine Art „In-god-we-trust“-Glaube die moralische Grundlage für die multi-religiöse amerikanische Nation abgab. Dies hat den Habitus der Amerikaner zutiefst geprägt, indem sie sich sozial wie persönlich als tief gläubig und moralisch verstehen, aber im Rahmen eines universalisierten Religionenkosmos oder einer „Ecumenicity“, die alle Verschiedenheit national überwölbt.

Zweitens: Religion bzw. religiöser Pluralismus als freie Wahl nach dem Prinzip von Angebot und Nachfrage (Marktmodelle der Chicago-Schule)

Es ist kaum zufällig, dass eine Betrachtung des religiösen Pluralismus in der Sprache der Ökonomen zuerst in den USA formuliert wurde. Ökonomie und Ökumene, also Wirtschaft des kapitalistischen Marktes und Gemeinschaft der differenten Religionen – diese beiden griechisch-lateinischen Begriffsbilder liegen hier nicht nur im Klang nahe beieinander. Peter Berger sprach 1963 von einem „Marktmodell für die Analyse von Ecumenicity“, und Robert L Moore brachte 1994 den Trend zu einer „Religionsökonomie“, der in den letzten drei Jahrzehnten in der Soziologie hochkam, auf die griffige Formel „Selling God“. Bemerkenswert ist hier, dass von religiösen Märkten gesprochen wird und dass deren Entwicklung für die einzelnen Konfessionen bedeutsame Veränderungen generieren, wenn sie sich dem Gesetz des Marktes aussetzen. In allen Religionen und den jeweiligen Denominationen zeigen sich Tendenzen zur Reformulierung der alten Identitäten und damit die Herausbildung erweiterter und neuer Traditionen. Berger spricht (lange vor Eric Hobsbawn und Terence Ranger) davon, dass es dabei nicht um blosse „Reaffirmation“ alter konfessioneller Gehalte geht und auch nicht allein um eine „rediscovery“ oder Wiederentdeckung des vergessenen religiösen Eigenen, sondern um eine „invention“ oder Erfinden neuer Traditionen geht.

Zu vermerken ist auch eine gewisse Rationalisierung religiöser Dienstleistungen. Die Kooperation verschiedener Religionsgemeinschaften zwecks Kostensenkungen bis hin zu dauerhaften Kartellbildungen und eigentlichen „ecclesiastical mergers“ (also „Kirchenfusionen“) sind ebenso zu beobachten wie auf der anderen Seite die Erweiterung des Angebotes auf nicht-religiöse Tätigkeiten, wenn Kirchen oder Synagogen versuchen, neue Mitglieder anzuziehen. So bieten jüdische Community Centers heute eine ganze Palette an, von Fitness und Sport über Kreativkurse und Meditation bis zu klassischen jüdischen Lernkursen zu Traditionstexten. Hinzu kommen Kindergärten und Tagesschulen, die religiöse Identität auf dem Level moderner und aufgeklärter Wissensvermittlung anbieten und durch religiöse Lebensdeutung die Entwicklung der Jugendlichen stabilisierend abstützen. In den Spielen von Angebot und Nachfrage, die für Konsumgesellschaften kennzeichnend sind, scheint der Markterfolg davon abzuhängen, wie die Qualität eines Produktes sichtbar und nachhaltig ist; und gerade religiöse Güter und Leistungen sind von spezifischen Images und längerfristigen „return-on-investments“ abhängig. Diese Betrachtung von Religion geht indes von einer stark individualisierten Gesellschaft aus, die „religion by choice“ voraussetzt, wenn ein Produkt gewählt und als qualitativ gut bewertet wird.

Das Modell wirft einige grundsätzliche Fragen auf. Gottesglaube, Frömmigkeit, Religiosität, usw. sind ja nicht Haltungen, die rational klingen, und dennoch wird hier eine „rational-choice“-These im Sinne der neoliberalen Wirtschaftstheorien vorgeführt, ja mehr, es erscheint ein Modell, das elementare Finanzstrukturen, Tauschmechanismen und Marktbedingungen des Phänomens „Religion“ beschreibt. Garry S. Becker, der 1992 mit dem Wirtschaftsnobelpreis geehrt wurde, sprach von „Humankapital“, womit er versuchte, Größen wie Liebe, Glaube, Sexualität oder Eigensinn in der gleichen Weise zu ökonomisieren wie jedes materielle Gut. Heute ist es ja auch so, dass auf dem kundenorientierten Religionsmarkt nicht nur die Seele, sondern auch der Leib als Nachfragegut bedeutsam geworden ist (Yoga, Fitness, usw.), womit der religiöse Pluralismus noch einmal mehr ausgeweitet erscheint. Die Grenze dieses Modells ist seine Engführung auf eine individualisierte Gesellschaft unter Bedingungen eines offenen und globalisierten Marktes.

Immerhin hat diese Betrachtungsweise dafür sensibilisiert, dass es eine Art Ökonomie des religiösen Pluralismus gibt. Dies lässt sich auch für eine historische Betrachtung nutzen, indem eine Erforschung der Religionsgeschichte seit der Antike nicht abgekoppelt werden kann von Fragen der Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Hinsichtlich der Moderne lässt sich jedenfalls sagen: Die Religionsökonomie beschreibt einen Markt, der aufgrund seiner Offenheit insgesamt ein hohes Mass an religiöser Vielfalt zeigt.

tigt. Je offener und vielfältiger, sprich pluralistischer dieser Markt ist, desto intensiver ist auch die Partizipationsbereitschaft der Kunden, die religiös daran teilnehmen wollen. Komplexe Religionsunternehmen werden sich hier durch eine breite Palette an spezialisierten Angeboten auszeichnen, weshalb sie auf der anderen Seite gezwungen sind, eine klare „corporate identity“ zu pflegen, wenn sie nicht als Mainstream-Gemeinschaften wiederum Profilverluste erleiden wollen. So stehen sich auf der „Linken“ die breit angelegten, mit Spezialitäten ausgezeichneten Mainstreamer den konservativ geprägten Anbietern auf der „Rechten“ gegenüber, die aggressiv und konsequent „harte“ moralische Normen anbieten.

Drittens: Religion bzw. religiöser Pluralismus als lebensweltliches Phänomen einer gemeinsam geteilten Geschichte (Konzept der Lebenswelt, Gesellschaftsgeschichte)

Eine von Historiker/Innen erarbeitete Deutung ist das in der Gesellschafts- und Kulturgeschichte bekannte Konzept der „Lebenswelt“. Dieses Konzept vermittelt zwischen dem Ansatz, Geschichte aus der Wahrnehmung von Individuen im Alltag zu beschreiben, und zum andern der so genannten Strukturgeschichte, welche die politischen und gesellschaftspolitischen Bedingungen als „hardware“ betrachten und so etwas wie das Beschreiben individueller Lebensverläufe als „biografische Illusion“ qualifizieren. Das Lebensweltkonzept versucht damit, die zwei entgegen gesetzten Zugriffe auf vergangene Zeit miteinander zu kombinieren. In gewisser Weise kann man sagen, dass „Struktur“ und „Individuum“ zwei Seiten einer gemeinsam geteilten Beschreibung sind, was die Erforschung von kulturellen Mentalitäten erst möglich macht (Haumann). Produktive Einsichten lassen sich also nur gewinnen, wenn auf der einen Seite die jeweils prägenden Vorstellungen über Wirklichkeit – seien es moralische, religiöse, emotionale oder anders geprägte Wahrnehmungen – mit den institutionellen und machtpolitischen Strukturen auf der anderen Seite verglichen werden, um einen „Kontext“ rekonstruieren zu können. In gewisser Hinsicht entspricht dies auch der Frage nach Binnen- bzw. Aussenperspektive, insofern sich kulturelle, religiöse oder soziale Codes der prägenden Vorstellungswelten zu vergleichen sind mit den Ordnungen der Zeit, die von den Institutionen implizit und explizit als Normen statuiert und sanktioniert werden – angefangen von der gesellschaftlichen Statushierarchie bis hin zu den verrechtlichten Distinktionen bezüglich Geburt oder Geschlecht.

Religiöser Pluralismus lässt sich hier als eine Entdeckung einer gemeinsam geteilten Geschichte im Zeichen von Lebenswelt lesen. Aufgabe der Wissenschaft ist es, Religion und Konfessionen im Rahmen von struktur-, sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Verfestigungen bzw. Umbrüchen zu vergleichen und in diesem Wandel die jeweiligen Prä-

gungen differenter Konfessionskulturen zu unterscheiden. Es stellt sich dabei die Frage, ob die Geschichte der Religionen überhaupt nur in der Perspektive einer gemeinsam geteilten Geschichte geschrieben werden können. Jedenfalls sind seit der frühen Neuzeit die religiösen Gemeinschaften zunehmend mit identischen Herausforderungen, wie sie sich aus dem Strukturwandel ergaben, konfrontiert worden. Je nach Zeit und Lage sahen sich katholische, protestantische und jüdische Gemeinschaften dem Prozess einer Modernisierung ausgesetzt, der gekennzeichnet war von naturwissenschaftlichen Entdeckungen, industriegesellschaftlichen Umformungen der Landschaften und massenhaften Migrationen. Nur ein Beispiel: Die bewegende Frage, was „Zeit“ ist und wie die überkommene, von der Liturgie geformte Zeitordnungen angesichts eines beschleunigten Wandels zu verstehen sind, teilten alle religiösen Gemeinschaften, die den Preis gesellschaftlicher Emanzipationen zu zahlen hatten. Heinrich Heine schrieb beim Anblick einer Eisenbahn, dass hier der Raum getötet werde und nur noch die Zeit übrig bleibe. Aber selbst die Zeit ist ungewiss geworden. Die Gesellschaft richtete sich nicht mehr nach Kirchtürmen oder Synagogenordnungen, sondern nach der Zeitordnung in Bahnhöfen und Flugplätzen. Heute ist es der Beat aus dem Internet, der den Taktschlag unserer Zeitordnungen bestimmt. Dies illustriert, dass diesem Problem sich auch alle Konfessionen zu stellen hatten und haben, wenn auch die Antworten verschiedene Semantiken und Codes benutzen.

Die lebensweltlich intendierte Betrachtung soll zweierlei vermeiden helfen: Erstens nicht den Fehler einer essenzialisierten Beschreibung zu machen, indem Religionen und Konfessionen als autark und ohne wechselseitigen Einfluss mit der politischen und kulturellen Umwelt ausgegeben werden – das wäre eine reine Fiktion! Zweitens und umgekehrt sollen die Herstellung von Korrespondenzen nicht den Blick verstellen, dass es keine Differenz gäbe – im Gegenteil stellt sich ja mit der Suche nach konvergenten Perspektiven auch gerade die Frage nach den Konflikten, was für den Geschichtsforscher entlang von Strukturen wie ebenso individueller Lebensverläufe eruiert und aus den Quellen belegt werden muss. In diesem Sinne plädiere ich dafür, moderne Kulturgeschichte als eine Wahrnehmung des religiösen Pluralismus zu deuten und auch dort, wo diese Realität nicht in unserem gegenwärtigen Sinne von „Kulturen im Kontakt“ existiert hat, die unsichtbaren Linien einer gemeinsam geteilten, aber höchst konfliktuösen Geschichte zu sehen. Anders gesagt, diese Aussenperspektive wird eine ernsthafte Betrachtung der differenten Binnenperspektiven nicht relativieren können, sondern benötigt sie als Zugang.

Viertens: Religion bzw. religiöser Pluralismus als hermeneutischer Gegenstand für eine vergleichende Perspektive in der Symbol- und Textanalyse (Moderne Religionsgeschichte, Kulturwissenschaftlich getragene Theologiewissenschaft)

Ich bin kein Theologe, aber habe mir die Einsicht angewöhnt, dass ein Historiker nicht über Religion oder auch Kultur sprechen sollte, wenn er sich nicht einige grundlegende Kenntnisse aus diesen Feldern angeeignet hat (wer in Wirtschaftsgeschichte forscht, sollte ja auch einige ökonomische Grundeinsichten beherrschen). Umgekehrt fällt auf, dass Theologen heute weit mehr in der Sprache der Kulturwissenschaften und Kulturgeschichte sprechen. Was man ‚linguistic turn‘ oder ‚iconic turn‘ nennt, hat ohne Zweifel auch die Begriffswelt der Theologie und die Theologie selbst erfasst. Das bedeutet: Begriffe und Bilder wie „Religion“ oder „Offenbarung“ oder „Tradition“ oder „Opfer“, aber auch sakrale Bauten, volksfromme Bräuche oder rituelle Gewohnheiten werden als Produkte einer kulturellen Genese dechiffriert, womit eben auch die scheinbare Objektivität theologischer Deutung selbst in Frage gezogen wird.

Diese Feststellung ist keineswegs neu, sondern entspringt der kulturalistischen Wendezeit um 1900, als Autoren wie Georg Simmel, Max Weber, William James, Ernst Troeltsch oder Aby Warburg die Grundlagen für eine Kulturtheorie formulierten, die dem Konstruktcharakter von Begriffsbildungen und des menschlichen Erkennens überhaupt angemessen sein sollte. Hier bildete sich die Basis heraus für alle spätere Kulturwissenschaft der 1970er und 80er Jahre. Dies hat für die Theologie weiterreichende Folgen. Sie öffnet sich der Möglichkeit, die religiösen und kanonisierten Texte in den Kontext sozialhistorischer Vorgänge einzubetten oder sie als literarische Narrative von hohem mythologischem Zuschnitt zu lesen. Sie erscheint darin als eine historische Kulturwissenschaft oder als eine moderne textkritische Hermeneutik. Insofern könnte sie aber immer noch in den Grenzen der jeweils eigenen Konfessionalität denken – ohne somit schon eine Aussage zur Realität des religiösen Pluralismus machen zu müssen. Und dennoch entspringt ein solches Eigenverständnis einer kulturgeschichtlich gestützten Theologie bereits der Vorstellung einer ‚Achszeit‘, wie sie Karl Jaspers an dieser Universität Basel propagierte, als er festhielt, dass die Philosophien und Religionen der Antike ungefähr zeitgleich entstanden, von Konfuzius, Buddha und Zoroaster über die grossen biblischen Propheten bis zu den klassischen Philosophen (der israelische Soziologe S.N. Eisenstat in Jerusalem hat dazu einen internationalen Kongress veranstaltet, der ironischerweise gerade die Unterschiedlichkeit der Hermeneutiken und Disziplinen zutage brachte).

Wenn Theologie solcherart vergleichend arbeitet und damit transdisziplinäre Kultur- und Texthermeneutik anbietet, bringt sie als Perspektive die Wirkungsgeschichte ver-

schiedener Ideen und Ethosformen (z.B. aus jüdischen, katholischen, protestantischen, muslimischen und buddhistischen Quellen) ein; oder sie wendet sich dem Ethos der Menschenrechte aus differenten religiösen Wurzeln zu; oder sie beachtet das Nachleben und die Rezeption biblischer und weiterer Fundustexte in den Literaturen und Kunstwerken der Neuzeit bis hin in die Gegenwart. Zudem wendet eine solche Theologie den Blick den modernen politischen Religionen zu und deckt den Transfer von Symbolen auf, etwa in der Geschichte des Faschismus oder des Kommunismus. All dies gründet auf der Fähigkeit einer historisch-kulturwissenschaftlich abgestützten Theologie, die Geltung religiöser Traditionsbestände aus einer Binnenperspektive zu entschlüsseln und sie in die vergleichende, überkonfessionelle Erkenntnisarbeit einzubringen.

Zentrale Voraussetzung einer solchen Arbeit sind meines Erachtens zwei Punkte. Erstens gilt es den Hang zu einer essenzialisierten konfessionsgebundenen Selbstdeutung zu vermeiden, schon weil jede Theologie darum weiss, dass eine Kontingenz des Eigenen nur in Konkurrenz zu anderen historisch gewachsenen Konzepten beanspruchen kann. Das zwingt jede Rechtfertigungstheologie zur Einsicht, das Gottes Wort als Zeuge einer unantastbaren Würde des menschlichen Individuums gehört werden kann. Zweitens wird man deshalb auf den medialisierten Schauplätzen der Politik, der Wissenschaft und der Religionen eine Unterscheidung in Auge und Ohr behalten wollen, nämlich Gott und die Menschen nicht ineins setzen zu können. Der idolatrische bzw. götzenhafte Charakter dieser Schauplätze ist aus historischer Einsicht zur Genüge bekannt, und dies sollte dazu zwingen, religiösen Pluralismus einzig und allein unter den Bedingungen eines Menschenrechtes zu verstehen, die das Individuum vor allen Übergriffen seitens der Politik, der Religion, der Medien oder der Wissenschaft schützt.