

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

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

---

Author: Elsas, Christoph  
Title: "Symbolische Repräsentation und religiöse Identität in  
Traditionsabbruch und Religionsbegegnung"  
  
Published in: Prüft alles, und das Gute behaltet!: Zum Wechselspiel von  
Kirschen, Religionen und säkularer Welt; Festschrift für Hans-  
Martin Barth zum 65 Geburtstag.  
Frankfurt am Main: Lembeck  
  
Year: 2004  
Pages: 359 – 384  
ISBN: 3-87476-466-4

---

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## **Symbolische Repräsentation und religiöse Identität in Traditionsabbruch und Religionsbegegnung**

### **1 Anleitung zum Traditionsabbruch in den Grundurkunden des Glaubens**

Hans-Martin Barth und mich verbindet seit meiner Berufung nach Marburg die gemeinsame Gestaltung der Rudolf-Otto-Symposien. Letztes Jahr, bei einer zweiten Dialogtagung mit Amida-Buddhisten aus Japan<sup>1</sup>, hat Professor Yasushi Kigoshi mit seinem Satz „Die Wahrheit spricht sich selbst aus“ den Anstoß für den hier zu Ehren des Jubilars ausformulierten Beitrag gegeben. Denn Kigoshi thematisierte hier die mit verschiedener Darstellung vermittelte Essenz religiöser Identität und, wie in christlicher Tradition die historisch-kritische Bibelwissenschaft, Mythos und Diskurs als unterschiedliche Ausdrucksformen, in denen es um die Bedeutung geht.

Der Mythos ist ein Ausweichen vom Gefühl in die Darstellung, die den Bereich der Vorstellungskraft als das Prinzip ihrer immanenten Logik entwickelt. Ziel ist die Verankerung gefundener Ordnung. Voraussetzungen sind deshalb göttliche Ordnungsgaranten, die für den Menschen verständlich handeln. Dabei erheben die Erzählungen keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, da der Mythos nur Ausdruck und Teilaspekt der erkannten religiösen Wahrheit ist. Indem der Mythos die dem Denken verschlossene, nur erfahrbare Offenbarung des „Seins“ der Dinge kommunikel macht, unterscheidet er sich von anderen Redeformen dadurch, dass er nicht argumentiert, sondern „präsentiert“. Auch wenn der Mythos „gebrochen“ wird, wo man sich auf eine geschichtlich verstandene Weltzeit einlässt, hat er zugleich mehr Sinn als eine nach der historisch-kritischen Methode wirkliche Geschichte, indem das Symbol „zu

---

<sup>1</sup> Hans-Martin BARTH/Michael PYE (Hg.), *Buddhismus und Christentum vor der Herausforderung der Säkularisierung* (Internationale Fachkonferenz 29. 4.- 5. 5. 2003), Schenefeld 2004.

denken gibt“ (Paul Ricœur). Und da die Weltdeutung des Mythos nicht der wissenschaftlichen Rationalität unterlegen, sondern ganzheitlich ist, hat sie „Anspruch auf Verbindlichkeit“ (Wolfhart Pannenberg) für die jeweilige Kultur- und Kultgemeinde.<sup>2</sup>

Daraus ergibt sich die Anerkennung als „Gemeinschaftsglaube“ (Max Weber), für den in christlicher Tradition nebeneinander die vier kanonischen Evangelien des Neuen Testaments herangezogen werden. Ich wähle als Beispiel die Darstellung der Evangelien, wie Gottes Gegenwart in Christus in Dunkel und Chaos Ruhe und Sicherheit bringt. Die frühen Evangelien erzählen es als Wunder, wie Jesus inmitten des Sturms auf dem Schiff im Galiläischen Meer ruhig schläft und nur angesichts der Angst der Jünger auf dem Schiff Wind und Wasser bedroht und still werden lässt (Mk 4,35-41; Mt 8,23-27; Lk 8,22-25). Und sie erzählen, wie Jesus trotz äußerem Chaos auf dem Wasser gehen kann (Mk 6,45-56) – und Petrus auch, solange er glaubt mit ihm im Zentrum der Ruhe zu sein (Mt 14,22-36). Etwas später bei Joh 6,16-21 spricht sich diese Wahrheit des Glaubens bereits mit Traditionsabbruch aus: Für das Johannesevangelium ist schon damit, dass die Jünger in Seenot Jesus auf dem Meer ihnen nahe kommen sahen, das Ziel der Fahrt erreicht: „Sie fürchteten sich. Er aber sprach: Ich bin’s; fürchtet Euch nicht! Da wollten sie ihn in das Schiff nehmen, und alsbald war das Schiff am Lande, da sie hin fuhren.“ Kein Wort davon, dass Jesus den Sturm bedrohte. Kein Wort vom unvollkommenen Glauben des Petrus, der ihn sinken lässt, weil er doch Angst bekommt.

Historisch-kritisch vergleichende Bibelwissenschaft hilft dann, wenn man sie mit theoretischen Überlegungen nach dem von der Darstellung Intendierten verbindet, durchaus die Wahrheit des Glaubens näher zu erkennen. Schon der Wortbedeutung nach ist Symbol ein Zeichen der Zusammengehörigkeit in gemeinsamer Sinngebung durch die Erinnerung der Beteiligten. Dabei gehört zum Symbol die Fähigkeit der Konzentration, einschließlich der Repräsentation von Erscheinungen, die nicht unmittelbar zu seiner sinnfälligen Gestalt gehören, und zwar in einem Verhältnis der strukturellen Entsprechung unter Zuhilfenahme der Vorstellung von etwas, was über sich hinausverweist und deshalb einen Zusammenhang voraussetzt, der als solcher nur symbolisch gedacht werden kann.<sup>3</sup> Der Religionswissenschaftler Wilfred Cantwell Smith<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Christoph ELSAS, Art. Mythos, in: EKL<sup>3</sup> III (1993), 586-592.

<sup>3</sup> Dietmar MIEß, Art. Symbol, in: HRWG V (2001), 134-143.

<sup>4</sup> Wilfred Cantwell SMITH, Faith and Belief, Princeton <sup>2</sup>1987.

unterschied hier Glaubensüberzeugung und kumulative Tradition, als die zu deren Ausdruck zusammengetragenen äußeren Formen. D.h. jede Glaubensüberzeugung bedarf äußerer Formen, aber schon die Grundurkunden des christlichen Glaubens betreiben Traditionsabbruch, damit die tragende Grunderfahrung bestmöglich klar wird, wobei die Identifikation des geschichtlichen Jesus als des Christus, in dem Gott begegnet, zum Wesen dieses Glaubens gehört. Solange diese Grunderfahrung samt ihrem Geschichtsbezug überzeugt, kommt es zu keinem Verlust.

Deutlicher noch als bei der mythisch-bildhaften Darstellungsweise in religiösen Texten, zeigen sich Gefahren bei der Veranschaulichung von Religion durch ein sichtbares Symbolsystem, das für die bildnerische Gestaltung weitgehend statisch ist – jedenfalls im westlichen Verständnis, während es in indisch-fernöstlicher Tradition als unwirklich-fließend empfunden wird, wie alles in der Welt. Selbst bei Szenenfolgen oder Filmdarstellungen erscheinen die Vorstellungen stärker festgelegt als Worte, je mehr sich die Darstellung von der Abstraktion entfernt und Konkretion gewinnt. Dahinter steht als allgemein menschliches Bedürfnis, sich der lebensbestimmenden Kräfte so weit nur möglich zu vergegenwärtigen, indem man erfahrene Mächtigkeit im Bild vergegenwärtigt. Parallel dazu sind die Tendenzen zu sehen, das verhallende gesprochene Wort zu verschriftlichen und in Buchform bzw. als Schriften-Kanon fest zu kodifizieren, es dann den Schriftgelehrten vorzubehalten, die Schriften gültig auszulegen und in fixierte Dogmen einzubinden, oder auch in den Schriftzügen göttliche Mächtigkeit sich zuzueignen und festzuhalten – ein Versuch, der bis hin zur Verwendung als Amulett u.ä. reicht. Bilderstürmerischen Bewegungen entsprechen die tendenziell gleichartigen Bemühungen, das schriftlich interpretativ und dogmatisch Festgelegte wieder zu „verflüssigen“ auf dessen Ausgangspunkt im gesprochenen Wort hin, das immer ein Wort ist, das Menschen in Zeit und Raum zugesprochen ist.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Dazu einerseits Gerardus VAN DER LEEUW, *Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh 1957, 161ff. und etwa die Autoren des Artikels „Bild“ und „Bilderverbot“ im Wörterbuch der Religionen, hg.v. Hans WALDENFELS, Freiburg u.a. 1988, 57ff. sowie meine Beiträge „Bild und Bildlosigkeit in außerbiblischen Religionen. Eine Einführung“ und „Interreligiöser Dialog mit Außen- und Innensicht zu Bild und Wort: Personalisierung in der Religionswissenschaft“, in: *Bild und Bildlosigkeit. Beiträge zum interreligiösen Dialog*, hg.v. Hans-Martin BARTH/Christoph ELSAS, Hamburg 1994, 84-89 und 177-189; andererseits William Albert GRAHAM, *Beyond the Written Word*, Cambridge 1987, und meine Einleitung „Vom Aufnehmen zum

Hilfreich könnte hier die an Alfred North Whiteheads Prozessphilosophie und die unten näher darzustellende Theorie von Susanne Langer über das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst sein, die sie mit Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen verknüpft:<sup>6</sup> Für Whitehead hat es Religion mit dem eigenen Grund der Identität innerhalb der Zeit zu tun, weshalb sie stets im Werden ist. Sie bezieht ihr Leben aus historischer Erfahrung, beansprucht andererseits universale Gültigkeit für diese Einsichten und muss deshalb immer neu den Ausdruck zu finden suchen, der mächtig genug ist, zur Interpretation allen Geschehens zu taugen. Dass die Welt einen Charakter beständiger Rechtmäßigkeit hat und einen derart von logischen Gesetzen beherrschten Organismus allen dessen bildet, was der Fall ist, ist für Whitehead ein Glaube, der auch alle Wissenschaft erst ermöglicht.<sup>7</sup>

## 2 Traditionsabbruch durch Reformation und Säkularisierung als Chance für persönlich bewährte Identität

Im Christentum brachte die an die Reformation anschließende protestantische Diskussion im Rückgriff auf das alttestamentliche Bilderverbot und die Mystik<sup>8</sup> die Unangemessenheit aller Bilder für das Geheimnis der Gottheit z.T. radikal ins öffentliche Bewusstsein und initiierte doch für den Ausdruck der Glaubenserfahrung neue Bildlichkeit: Sie griff auf die Originalsprache der Glaubensurkunden zurück und suchte nach ko-

---

Weitergeben und Übertragen“ zur von mir u.a. hg. Festschrift für Carsten Colpe, Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene, Berlin – New York 1994.

<sup>6</sup> Dazu unten Kapitel 6. Susanne LANGER, Philosophie auf neuen Wegen, Frankfurt a.M. 1965 (amerikanisch 1942).

<sup>7</sup> Alfred N. WHITEHEAD, Symbolism. Its meaning and effect, New York 1959 (1927). Vgl. meine problemgeschichtliche Einleitung, 40f. zum von mir herausgegebenen Reader mit u.a. einem ins Deutsche übersetzten Text von Whitehead, in: Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze, München 1975.

<sup>8</sup> Dazu Hans-Martin BARTH, Bild und Bildlosigkeit im Judentum und Christentum. Zur Einführung, in: Bild und Bildlosigkeit (s. Anm. 5), 24-27; Christoph ELSAS, Art. Mystik, in: EKL<sup>3</sup> 3 (1993), 570-577; DEFS. Religion und Mystik in der deutschsprachigen protestantischen Diskussion des 20. Jahrhunderts, in: Frömmigkeit, hg.v. Bernd JASPERT, Paderborn 25-30.

gnitiv und ästhetisch eindrucksvollen Ausdrucksformen für die Bevölkerung, in denen sich die Wahrheit des Glaubens aussprechen konnte als „lebendige Stimme des Evangeliums“. Damit diese christliche Grunderfahrung nicht verloren gehe, war an der gewohnten Bildlichkeit von Sprache, Ritus, Tonkunst, Malerei und Architektur nicht länger festzuhalten, wenn sie das Wesentliche verdunkeln könnte.

Luther hat darüber hinaus neuen Zeiten den Weg bereitet, indem er angesichts der Türken vor Wien 1529 keinen Heiligen Krieg wollte, sondern einerseits vom Kaiser Schutz durch die Reichsheere gegen die feindlichen Heere, andererseits von der Christenheit die innere Auseinandersetzung des Glaubens. In diesen Umbruchszeiten hat es Luther den Gläubigen ermöglicht, glaubensfremder Verweltlichung zu entgehen und die der Welt von Gott gegebenen Regeln in ihrer Eigenständigkeit und Vernunftbezogenheit wahrzunehmen, ohne sie von Gott und dem Glauben lösen zu müssen: In dieser Tradition ist die Wahrnehmung der Weltlichkeit der Welt Aufgabe zur Bewahrung des Glaubens.

Bis heute kam es trotz harter Konflikte europaweit, wenn auch in den Abläufen verschieden, zu einem von Staaten und Religionsgemeinschaften auch immer mehr positiv genutzten Prozess der Trennung von Staat und Kirche. Das meint eine ihrem unterschiedlichen Wesen entsprechende Aufteilung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, wobei Verfassungstexte die Zusammenarbeit zwischen den beiden Bereichen organisieren. Nach anfänglicher Aufteilung allein auf privaten und öffentlichen Bereich hat sich erwiesen, dass die Religion über die Privatsphäre hinaus auch in einen Zwischenbereich gehört, in dem sich privates Handeln und behördliches Eingreifen vermischen: Religionsgemeinschaften können sich deshalb genauso öffentlich äußern und dieselben Freiheiten genießen wie alle anderen Teile der bürgerlichen Gesellschaft. Haben sie nicht fraglos die Macht und sind auch nicht völlig entmachtet, so können sie als öffentliches Engagement aus transzendenter Inspiration ein „Ferment“ von Bürgersinn darstellen. Das impliziert, dass sie den religiösen Pluralismus als positive Existenzform für ihren Auftrag bewußt vorziehen gegenüber einer staatlichen Sanktionierung von spezifischen Glaubenswahrheiten.<sup>9</sup>

Das ist das Erbe einer christlichen Entgegnung auf Religionskritik und Totalitarismus, die ideologischen Säkularismus ablehnt und zugleich Sä-

---

<sup>9</sup> René RÉMOND, *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart*, München 2000, 26 u. 286; Otto KALLSCHEUER, *Gottes Wort und Volkes Stimme: Glaube – Macht – Politik*, Frankfurt a.M. 1994, 60f. u. 72f.

kularisierung positiv wertet als Möglichkeit für freien Ausdruck religiöser Identität. Es wird uns heute in Erinnerung gerufen durch unbestritten tiefgläubige Christen Asiens und Afrikas. Der äußere Grund dafür ist, dass man sich als Minderheit gegen jede Bevorzugung einer religiösen Mehrheit schützen will und sich deshalb – analog Hobbes' Argumentation nach den Konfessionskriegen in Europa – für eine radikale Verweltlichung des sozial-politischen Lebens einsetzt. Der innere Grund ist, dass man – analog Luthers Proklamation der Freiheit eines Christenmenschen – im Evangelium neu die Botschaft der Verweltlichung der Welt entdeckt hat, die allerdings keinen Zwang unter sachlich und berechenbar gewordene verselbständigte Eigengesetzlichkeiten bedeutet. Man begreift Säkularisierung vielmehr als Hilfe zur Freiheit von religiösem Zwang und zugleich zur Gestaltung aus dem in Gott als dem Ursprung der Welt gebundenen Gewissen. Die bisher bevorzugte religiöse Mehrheit kann Traditionsabbruch angesichts allgemeiner positiver und auch negativer Religionsfreiheit hinnehmen, bedauern und auch als Chance für Regeneration des Glaubensausdrucks und für persönlich bewährte Identität sehen.

Christliche Fundamentalisten und ihnen vergleichbare religiöse Gruppen allerdings werfen dem säkularen Staat vor, die mit ihm verbundene funktional-differenzierte Gesellschaft ordne sich der Vernunft der Menschen unter, statt auf Gottes Wort und Gottes Gesetz zu hören. Diese wie jene Fundamentalisten fordern die Gläubigen auf, sich von den Ungläubigen zu trennen und in gläubigen Gemeinschaften und unter der Anleitung charismatischer Führungsfiguren Religion als Lebensführung und Lebensstil zu praktizieren. Sie vereinnahmen Gott für ihre Politik, indem sie das hermeneutische Problem der Auslegung ihrer Heiligen Schrift weitgehend verdrängen und ihre Auslegung als allein zulässige für identisch mit Gottes Wort erklären, wobei sie anderen Interpretationsmöglichkeiten die Berechtigung absprechen.<sup>10</sup>

Symboltheoretisch macht sich das Lebenswichtige, wo es von Menschen erfahren wird, an eindrucksvollen Zeichen fest. Da Menschen Gemeinschaftswesen sind, stehen wir heute in einer langen Kette von Traditionsgemeinschaften solcher eindrucksvollen Zeichen, die an lebenswicht-

---

<sup>10</sup> Christoph ELSAS, Europäische-säkularstaatliche Tradition als Rahmen christlich-muslimischer Begegnungen, in: *Muslime und ihr Glaube in kirchlicher Perspektive*. Freundesgabe für Heinz Klautke, hg.v. Ralf GEISLER und Holger NÖLLMANN, Schenefeld 2001, 75-89.

tige Erfahrungen erinnern, die menschliches Dasein deuteten.<sup>11</sup> Die Gefahren lauern bei allen religiösen Traditionen in der abschließenden Verfestigung der jeweiligen Lesart der Zeichen, an denen sich das religiöse Erleben festmacht. Die mit dem Symbolisieren des Lebenswichtigen verbundene Offenheit macht den Menschen kulturell erfinderisch, lässt ihn dabei auch Institutionen, feste Ordnungen und gedankliche Systeme schaffen, aber bei wechselnden Situationen immer wieder auch durch neuentwickelte ersetzen. Auch wenn eine Regression auf ein Sicherheitsprinzip durch Erschließung verschütteter Potentiale eine Progression vorbereiten kann, werden Bilder gefährlich ausgrenzend in der selbstsicheren Monopolisierung alles Lebensentscheidenden für die eigene Gruppe, wenn man das Symbol für das Symbolisierte nimmt. Weil religiöse Erfahrung mit ihrem Ausdruck als etwas, das lebenswichtig und deshalb weiterzugeben ist, und die Traditionsgemeinschaft zusammengehören, hängt ihre Deutung immer auch von aktuellen Entwicklungen in der eigenen Gesellschaft und von deren Beziehungen zu anderen ab. Zu Überfremdungsängsten vor der Moderne oder vor Fremden aber gehört – heute wie immer schon in der Abgrenzung von Gruppen gegeneinander in der Religionsgeschichte – die abschließende Verfestigung der „Lesarten“. Dabei sind Bilder und Texte in sich voller Sinnüberschuss und Bedeutungsvielfalt: Jede neue Beschäftigung mit ihnen setzt ihr Aussagepotential in Kraft, wobei sich dementsprechend, wie man die in ihnen gespeicherten Hinweise auswählt, die Sinn-Möglichkeiten aufturn kraft der Struktur, die sie in sich haben.<sup>12</sup>

Wer Säkularisierung positiv versteht und verschiedene Formen von Gemeinschaftsglauben anerkennt, geht davon aus, dass mit zunehmender Orientierung an direkter Gottesbeziehung der Einzelnen und der Konzeption der Menschenrechte dem Subjekt die Freiheit zugestanden wurde, erst zu werden, was zu sein es bestimmt war. Religion bezeichnet damit – so die Wissenssoziologie – im Überschreiten der natürlichen Ausstattung des Menschen diejenigen Kulturbestandteile, die die Sinnhaftigkeit des Weltganzen verbürgen und so die Identitätsfrage beantworten sollen. Indem durch einen Prozess der Sakralisierung etwas heilig (gemacht) wird, kommt es zu einer tierischer Instinktsicherheit nahekommenden Verhaltensstabilisierung auf der Ebene von Symbolsysteme-

---

<sup>11</sup> Hans MOL, *Identity and the Sacred*, Oxford 1976.

<sup>12</sup> Christoph ELIAS, *Religionsgeschichte und Theologie der Religionen*, in: *Wahrheit und Religion* (FS Gernot Wießner), hg.v. Bärbel KÖHLER, Wiesbaden 1998, 3-11.

men.<sup>13</sup> Traditionell konstituiert sich religiöse Identität in den Weltreligionen als ererbte und vorgeschriebene Identität. Heute ist die Entwicklung religiöser Identität im Lebenszyklus der pluralistischen Moderne – nach dem Abbruch traditionaler sinnstiftender religiöser Systeme – zu einer Lebensaufgabe des Individuums geworden.<sup>14</sup>

### 3 Religiöse Identität im Pluralismus

Wenn man der aktuellen religionswissenschaftlichen Diskussion entsprechend Religion ergebnisoffen als sinnstiftendes Symbolsystem versteht, sind jeweils Neuinterpretationen in interkulturellem Lernen und Dialog in Anschlag zu bringen, die das gesamte Leben einzubeziehen und zugleich andere kulturelle Identitäten anzuerkennen sowie die eigene weiter zu fassen vermögen. Im Zusammenhang damit wird nach ihrer Bedeutung für personale und kollektive, Ich- und Wir-, Bewusstseins- und Zugehörigkeits-Identität gefragt. Im Zuge der Säkularisierung und Globalisierung werden immer weniger traditionelle Lebensmuster von einer Generation in die andere übernommen. Doch scheint unter näher zu klärenden Bedingungen das freie Einbeziehen von alltagsüberschreitenden Elementen aus den religiösen Traditionen einen besonderen Beitrag für eine identitätswahrende Lebenslinie zu ermöglichen und entgegen fundamentalistischer Ambiguitätsintoleranz<sup>15</sup> mitzuhelfen, auf emotionaler und kognitiver Ebene wahrgenommene Mehrdeutigkeiten von Lebensgestaltung zu ertragen.

Personale Identität konstituiert sich – nach Einsichten der Kommunikationstheorie – als Wechselbeziehung der Person mit ihren sozialen

---

<sup>13</sup> Identity and Religion. International Cross-Cultural Approaches, hg.v. Hans MOL, London 1978; Identity Issues and World Religions, hg.v. AASR, Netley 1986.

<sup>14</sup> Religion in der Lebenswelt der Moderne, hg.v. Kristian FECHTNER/Michael HASPEL, Stuttgart 1998; Friedrich SCHWEITZER, Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh 2002; DERS., Postmoderner Lebenszyklus und Religion. Eine Herausforderung für Kirche und Theologie, Gütersloh 2003.

<sup>15</sup> Christoph ELSAS, „Fundamentalismus“, Kritik und dialogische Verständigung, in: Living Faith. Lebendige religiöse Wirklichkeit (FS Hans-Jürgen Greschat), hg.v. Reiner MAHLKE:/Renate PITZER-REYL/Joachim SÜSS, Frankfurt a.M. 1997, 293-305; Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, hg.v. Heiner KEUPP und Renate HÖFER, Frankfurt a.M. 1997.

Partnern.<sup>16</sup> Sozialisation ist dabei als fortschreitende Identifikation mit verschiedenen Bezugspersonen zu verstehen, wobei es für die Entwicklung der Identität wichtig ist, dass sich das Ich auch von der Gruppe, die mit Angeboten für Rollenidentität<sup>17</sup> den Rahmen für die Ich-Identität bildet, abhebt.<sup>18</sup> Kollektive Identität resultiert aus einem Prozess der Identifikation, bei dem die Angehörigen einer Gruppe sich solcherart mit Basiswerten und -institutionen identifizieren, dass sie Angriffe auf diesen normativen Kern als Bedrohung ihrer eigenen Identität empfinden. Als soziale Identität schließlich wird die Kompetenz der Person verstanden, heterogenen Bezugsgruppen angehören zu können. Erst durch Bewusstmachen (z.B. mittels Ritualen) oder Bewusstwerden (z.B. auf Grund der Begegnung mit unterschiedlichen Lebensformen) können sich Zugehörigkeitsempfindungen zu einer Wir-Identität steigern.<sup>19</sup>

Narrative Psychologen verstehen unter personaler Identität eine als Selbst-Erzählung präsentierte geschichtenförmige Konstruktion<sup>20</sup> zur emotionalen Selbstverankerung in einer mit anderen geteilten sozialen Wirklichkeit. Wer sich nun eines positiven Bezugspunkts außerhalb seiner religiösen Zugehörigkeitsidentität bewusst wird, stellt ihn in seiner Bewusstseinsidentität in den Vordergrund, so dass es zu sozialer Integration als dynamischem Geschehen mit teilweiser Wahrung alter und Gewinnung neuer Identität kommt. Insgesamt gehören zur religiösen Bewusstseinsidentität der metaphysische, der historische und der gesellschaftliche Bezugspunkt, womit sich für Menschen eine bestimmte Religion als eigene historische Identität konstituiert.<sup>21</sup> Aus einer Außenperspektive lassen sich derartige Systeme an einer gewissen Geschlossenheit und Dauer erkennen, zumindest muss jedes System sich selbst identifi-

---

<sup>16</sup> Jürgen HABERMAS, *Kultur und Kritik*, Frankfurt a.M. 1973; DERS., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976; DERS., *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981; *Religion als Kommunikation*, hg.v. Hartmann TYRELL/Volker KRECH/Hubert KNOBLAUCH, Würzburg 1998.

<sup>17</sup> Hjalmar SUNDEN, *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, Berlin 1966.

<sup>18</sup> Erik H. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a.M. 1970.

<sup>19</sup> Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992.

<sup>20</sup> *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*, hg.v. Jürgen STRAUB, Frankfurt a.M. 1998.

<sup>21</sup> Young-Kyung KIM, *Die Identitätsfrage der Muslime in der Diaspora*, Hildesheim u.a. 1994.

zieren können, um seine Grenzen aufrechtzuerhalten für das, was ihm kraft anerkannter Autorität zugehört.<sup>22</sup> Nachdem die traditionell religiös verankerte Wir-Identität seit napoleonischer Zeit überwölbt wurde, durch die – etwa Juden und Christen verschiedener Konfession verbindende – gemeinsame Identifikation als Bürger eines Vaterlands, spricht man heute von einem Epochenwandel von nationaler zu kultureller Identität. So stehen die auf dem universellen Prinzip der Menschenrechte beruhenden Gesellschaften vor der Aufgabe, Gleichheit auf der Basis von Differenz organisieren zu müssen.<sup>23</sup>

Religion als Differenzerfahrung zur empirischen Gesellschaftsgestalt ermöglicht dabei eine identitätswahrende Lebenslinie. Als Gemeinschaft gibt sie emotionalen Halt im Rahmen eines Netzwerks, das dem Individuum erlaubt, auch sein Scheitern immer neu zur Sprache zu bringen und zu einer zusammenhängenden Deutung des Geschehenden zu finden. Sie ermöglicht ihm dieses durch die Interaktion mit Mensch(en) und Gottheit(en), in der es von ihnen verwendet, was es aus sich allein heraus nicht haben kann und was den Alltag unterbricht.<sup>24</sup>

Vor allem in der Verhältnisbestimmung von symbolischer Repräsentation und religiöser Identität ist für den Einzelfall zu ermitteln, was die Identitätskonstruktion hier jeweils an Integration oder Polarisation leistet. Indem Konstruktionen im Vergleich als solche erkennbar werden, erweist sich der Stress, der entsteht, wenn verallgemeinernd in einem scheinbar unabwendbaren „Kulturkonflikt“ zwei Kollektividentitäten erst in ihrer Dynamik stillgestellt werden, um dann umso unversöhnli-

---

<sup>22</sup> Hubert SEIWERT, *Identity of a Religion*, in: *Identity Issues*, 1-7; Walter SPARN, „Religionsmengerei“? Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff, in: *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*; hg.v. DERS./Volker DREHSEN, Gütersloh 1996, 255-284.

<sup>23</sup> *Ethnizität, Wissenschaft und Minderheiten*, hg.v. Eckhard J. DITTRICH/Frank-Olaf RADTKE, Opladen 1990; *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, hg.v. Helmut BÉRDING, Frankfurt a.M. 1994; *Kollektive Identitäten in Krisen. Ethnizität in Religion, Nation, Europa*, hg.v. Robert HETTLAGE, Opladen 1997.

<sup>24</sup> Ulrike WAGNER-RAU, *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart u.a. 2000; im Anschluss an Donald W. Winnicott und Victor W. Turner.

cher aufeinander zu treffen, als künstlich:<sup>25</sup> Zur festliegenden Natur des Menschen gehört nur, dass er auf Kultur angewiesen ist.<sup>26</sup>

Kulturidentitäten sind dabei keine unabänderlichen Naturtatsachen, denn die Lernfähigkeit des Menschen kann Kulturgrenzen durchbrechen, wenn der interkulturelle Kontakt es erfordert. Der Mensch ist ein „weltoffenes“ und in Kommunikation „weltöffnendes“ Wesen,<sup>27</sup> weshalb kulturelle Kompetenz und Identität auch bei relativ stabilem Kern variieren: Was für identisch gehalten wird, muss in den Kontexten erst „ausgehandelt“ werden.<sup>28</sup> Wenn allerdings Komplexität und Freiheit als Orientierungskrise erlebt werden, erzeugt Angst Wünsche nach Rückkehr zur fraglosen Übereinstimmung mit den Werten und Normen der ursprünglichen Gemeinschaft. Das ist die Kehrseite einer Zeit der Globalisierung, die – angesichts vieler Parallelen zur Spätantike als einem „Zeitalter der Angst“ (Eric Robertson Dodds) – statt mit „Postmoderne“ mit „Spätmoderne“ bezeichnet werden sollte.<sup>29</sup> Mit der Kritik am Subjektbegriff der Aufklärung und der Moderne<sup>30</sup> ist eine innere Pluralitätskompetenz der Gegenpol zu Fundamentalismus und geschlossenen Lebensmodellen aller Art.

Bei den unter den gesellschaftlichen Bedingungen dieser pluralistischen Moderne zu konstruierenden eigenen Identitäten<sup>31</sup> finden Menschen

---

<sup>25</sup> Samuel HUNTINGTON, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Welt-politik im 21. Jahrhundert*, München – Wien 1998; *Gebrochene Identitäten. Zur Kontroverse um kollektive Identitäten in Deutschland, Israel, Südafrika, Europa und im Identitätskampf der Kulturen*, hg.v. Werner GEBHART/Karl-Heinz SAURWEIN, Opladen 1999; Martin RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000.

<sup>26</sup> ASSMANN, *Gedächtnis* (s. Anm. 19).

<sup>27</sup> HABERMAS, *Theorie* (s. Anm. 16); *Gebrochene Identitäten* (s. Anm. 25).

<sup>28</sup> Heinz-Günter VESTER, *Kollektive Identitäten und Mentalitäten*, Frankfurt a.M. 1996.

<sup>29</sup> So schon Anthony GIDDENS, *Kritische Theorie der Spätmoderne*, Wien 1992, der in DERS., *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M. 1997 auch von Hochmoderne oder Zweiter Moderne spricht.

<sup>30</sup> Jean François LYOTARD, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1986; Wolfgang WEIßSCH, *Subjektsein heute. Überlegungen zur Transformation des Subjektes*, in: *DZPh* 39 (1991), 347-365; *Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie*, hg.v. Heiner KEUPP, Frankfurt a.M. 1994.

<sup>31</sup> Carsten WIPPERMANN, *Religion, Identität und Lebensführung*, Opladen 1998; Hans G. KIPPENBERG/Kocku von STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003.

ihre Authentizität im Brückenschlag zwischen Traditionen, auf die sie explizit zurückgreifen. Obwohl in hohem Maße sozial mitbeeinflusst, entscheiden hier die Individuen kraft eigener Autorität.

#### **4 Begegnungen christlicher und anderer religiöser Symbolsysteme im Bemühen um spiritueller körperliche Integrität und Identität**

Für die Zuordnungen von Individuum, Sozialwesen, Kosmos kommt neben dem Schöpfungsglauben, dessen vielfältige Traditionen in der Geschichte Europas in den Formen des Christentums, aber auch des Judentums und des Islam, aufgenommen wurden, der Hermetik<sup>32</sup> eine Schlüsselrolle zu. Denn sie bietet in großer Kontinuität ein umfassendes kosmisch-anthropologisches Konzept, das auf der Basis der Analogie „Wie oben, so unten“ sowohl die esoterische Astrologie-Szenerie bedient, als auch in der etablierten Psychologie und in der christlichen Theologie beider großer Konfessionen diskutiert wird.<sup>33</sup> Das wird aktu-

---

<sup>32</sup> Unter dem Verfassernamen des griechisch-ägyptischen Hermes Trismegistos sind seit der Antike eine Vielzahl von esoterischen Schriften überliefert, die ohne erkennbar systematische Ordnung parallel zur jüdisch-christlichen Überlieferung Lehren über Weltentstehung, Kosmos, Natur und Mensch, über Seele und Unsterblichkeit, Krankheit und Heilung enthalten. Im Zentrum dieser hermetischen Lehren steht das Zusammenspiel von Kosmos, Natur und Mensch nach den Gesetzen der Analogie. Dazu: Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times, hg.v. Roelof VAN DEN BROEK/Wouter J. HANEGRAAFF, New York 1998; Antoine FAIVRE, Esoterik, Braunschweig 1996; Christoph ELSAS, Eine theologische Begründung der Nachhaltigkeit. Christliche Traditionen im Umgang mit Natur, in: Generationengerechtigkeit und Zukunftsfähigkeit. Philosophische, juristische, ökonomische, politologische und theologische Konzepte für die Umwelt-Sozial- und Wirtschaftspolitik, hg.v. Felix EKARDT, Münster, i.E.

<sup>33</sup> In Verbindung mit der Tatsache, dass zu wenig zwischen einer „vulgären“ (populären) Astrologie als Wahrsagerei und einer ernstgemeinten, naturphilosophisch wie physiologisch/psychologisch begründeten Astrologie unterschieden wird (dazu Helmut GEBELEIN, Hermetische Philosophie, Alchemie und Astrologie, in: Roerich Forum 11/1998, 16ff. und 12/1998, 11ff.; DERS., Alchemie, Kreuzlingen – München <sup>3</sup>2000), verortet bisherige theologische wie auch wissenschaftliche Kritik sie häufig als fehlgeleitetes Randphänomen der Naturwissenschaften (dazu Friedrich-Wilhelm HAACK, Astrologie, München <sup>5</sup>1988; Otto PROKOP/Wolf WIMMER, Der moderne Okkultismus, Stuttgart 1976; Claude BENSKI/Dominique CAUDRON/Yves

ell in wiederentdeckten Verbindungen von symbolischer Repräsentation und religiöser Identität für ein umfassendes Gesundheitsverständnis, das auch nicht rational fassbare Phänomene einbezieht.

An die hermetischen Traditionen symbolischer Repräsentation können angesichts heutiger Religionsbegegnung im Westen auch etwa die Neuentdeckung von asiatischen Körpertechniken und ihrer spirituellen Auffassung von Gesundheit wie bei Qigong oder auch, um weitere Beispiele repräsentativer Art zu nennen, die Neuentdeckung und Wiederkehr von Körperlichkeit und Spiritualität in buddhistischen und nichtkonfessionellen Ritualen anknüpfen. Dass der ganze Mensch von Gott geschaffen ist und von ihm für sein ganzes Verhalten Orientierung findet, tritt mit der sich im Neubau vieler Moscheen stabilisierenden Präsenz des Islam neben dessen Bezeugung in Kirchen und Synagogen in den Blick. Angesichts von Traditionsabbruch im Blick auf explizite Religion überhaupt ist aber auch die Theorieproduktion der Neurobiologie als Teil der heute herrschenden Naturwissenschaft zu beachten. Hier ist der These nachzugehen, dass sie entgegen dem Vorwurf, den Menschen in Fragmente zu zerlegen, implizite religiöse Bestandteile beinhaltet, und zwar durch einen wenn auch verborgenen Bezug zur ganzheitlichen Identität des Menschen, sei es, dass dies dem um „Ganzheitlichkeit“ bemühten Zeitgeist oder dass es einer anthropologischen Konstante entspricht.

---

GALFRET, Review of the „Mars Effect“. A French Text of over 1.000 Sports Champions, London 1996). In diesem Zusammenhang muss herausgearbeitet werden, wie astrologische Argumentationen aufgebaut sind, um herauszufinden, wo die Trennlinien (oder Konvergenzmöglichkeiten) zur Theologie und zu den Naturwissenschaften tatsächlich verlaufen. Von besonderem Interesse sind auch solche astrologischen Positionen, die im Kontext der christlichen Theologie und im Kontext anerkannter wissenschaftlicher Forschung argumentieren. Dazu Christoph SCHUBERT-WELJER, Spricht Gott durch die Sterne? Astrologie, Gesellschaft und christlicher Glaube, München 1993; DERS., Wege der Astrologie – Schulen und Methoden im Vergleich, Mössingen 1996; Gerhard VOSS, Astrologie christlich, Regensburg 1980, 21990 und in diesem Band DERS., 557-575 bzw. Klaus-Peter ENDRES/Wolfgang SCHAD, Biologie des Mondes – Mondperiodik und Lebensrhythmen, Leipzig 1997; Suitbert ERTEL/Kenneth IRVING/Jim LIPPARD, The Tenacious Mars Effect, London 1996; Hans Jürgen EYSENCK/David NIAS, Astrologie – Wissenschaft oder Aberglaube?, München 1984. Und zu alledem Gustav-Adolf SCHOENER, Rezeptionsformen des Astrologischen Weltbildes im deutschsprachigen Raum, in: Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikte und Frieden, hg.v. Hans-Martin BARTH/Christoph ELSAS, Schenefeld 2004, 304-321.

Die älteste dieser Begegnungsgeschichten ist die mit hermetisch-astrologischer Symbolik:<sup>34</sup> Nach astrologischen Annahmen weisen, verschlüsselt im „Messbild“ (Horoskop), geometrische Positionsbestimmungen und transzendente Inhalte auf Natur- und Seelenvorgänge hin. Diese sollen – persönlichkeitsbezogen entschlüsselt – zu gesteigerter Selbst- und Weltwahrnehmung und, gemäß der hermetischen Tradition, letztlich zur Harmonisierung von Kosmos, Natur und Mensch beitragen. Am Beispiel des Mondes lässt sich hier etwa fragen, wie die astrologische Interpretation als kognitiver Prozess zur individuellen und sozialen oder auch zur christlich-traditionsgebundenen religiösen Identitätsbildung beiträgt und wie stark sich das analoge Denken der hermetisch-astrologischen Tradition auf die Lebensberatung auswirkt, wenn die Astrologie Umwelt, Lebensereignisse und Krankheit als symbolischen Spiegel des individuellen Seelenlebens betrachtet. Die prinzipielle Verschränkung von Kosmos/Natur und Religion lässt sich auch in außereuropäischen Astrologien ausmachen. Entsprechendes gilt für die Verhältnisbestimmung von Gestirnen und umfassender Heilung u.a. über die Alchemie. Manche alchemistischen Werke unterstrichen die Beziehung zwischen dem alchemistischen Hantieren mit der Materie und der inneren Erfahrung des Alchemisten und forderten zusätzlich zur Laboratoriumsarbeit vom Alchemisten Qualitäten wie Bescheidenheit, Geduld, freien Geist und Harmonie mit dem Werk. Die Gewissheit, dass die Alchemie in der Lage sei, die Natur zu unterstützen, gewann dabei im neuplatonisch-hermetischen Christentum der Renaissancegelehrten eine Erlösungsbedeutung für die Natur. Im 16. Jahrhundert identifizierte so der berühmte Alchemist Heinrich Kunrath den Stein der Weisen mit Jesus Christus als dem „Sohn des Makrokosmos“.

Heute sind Bemühungen von Interesse, die moderne Astronomie einzubeziehen und gleichzeitig eine bleibende Gültigkeit hermetischer Prinzipien nicht von vornherein auszuschließen,<sup>35</sup> um insbesondere die

---

<sup>34</sup> Religionsgeschichtlich ist davon auszugehen, dass die hermetische Verbindung von Naturgesetzen und religiöser Deutung derselben die historisch greifbaren Wurzeln europäischer Astrologie ausmacht. Eine damit verbundene naturwissenschaftsgeschichtliche Perspektive zeigt, dass Astrologie über das hermetische Prinzip der Analogie Transzendenz und Kosmos/Natur miteinander verschränkt, statt monokausal physische Einflüsse zugrunde zu legen.

<sup>35</sup> Die seit dem 19. Jahrhundert proklamierte Unvereinbarkeit mit den Naturwissenschaften hat dem Hermetismus und der Astrologie ihre Rolle als sinnstiftende Konzepte nicht genommen. Daher wurden eigene Lehrstühle

Annahme transzendenter, Natur und Kosmos durchdringender „Ganzheitskräfte“ nachzuvollziehen. Dem entspricht eine Lebensberatung auf der Grundlage, dass Transzendenz und Naturgesetz analog über „Deutungssymbole“ in Beziehung stehen.<sup>36</sup> Denn es gehört zum hermetischen Prinzip, u.a. zwischen dem Universum als geistiger Schöpfung und dem geistigen Schaffen des Menschen Analogien herzustellen, Identität und Gesundheit in Harmonie mit der Natur anzustreben und letztere wiederum durch Partizipation beeinflussen zu wollen.

An solche Beachtung der Wiederkehr spätantik-hermetischer Symbolik lassen sich Fragen nach der Art der Neuentdeckung etwa der ostasiatischen Körpertechnik des Qigong im Westen anschließen, die den Menschen mit Geist, Seele und Leib in den Kosmos einordnet. Dazu gehören Überlegungen, inwieweit hier über ein esoterisch-alternatives Angebot hinaus eine Form des interkulturellen und interreligiösen Lernens stattfindet und diese Aspekte von Körperlichkeit und religiöser Identität von der christlichen Theologie aufgenommen und verarbeitet werden?<sup>37</sup> Qigong ist ja zunächst eine im Westen primär unter gesundheitlichen Gesichtspunkten als Ergänzung hinzugenommenen Tradition aus anderen Kulturkontexten. Es wird interessant sein, dass sich hier in relativ neuer Religionsbegegnung erst näher klärende Verhältnis von symbolischer Repräsentation und religiöser Identität bei einer im Westen primär unter gesundheitlichen Gesichtspunkten als Ergänzung hinzugenommenen Tradition aus anderen Kulturkontexten zu vergleichen mit dem entsprechenden Verhältnis bei der Begegnung mit dezidiert alternativ-religiösen Ritualen der Verbindung von Heilung und Heil:

Die durch die Popularität des gegenwärtigen Dalai Lama Beachtung findenden tibetischen Meditationsrituale beziehen sich stets explizit auf „Körper, Rede und Geist“ der Praktizierenden bzw. der Gottheiten, und daher wird ihnen auf allen Ebenen reinigende und heilende Wirkung zugeschrieben. Besonders erfolgreiche derartige Methoden sind von buddhistischen Lehrern und Lehrerinnen unter Einbeziehung psychotherapeutischer Ansätze für westliche Bedürfnisse weiterentwickelt worden,

---

für die Erforschung der hermetischen Traditionen an der Sorbonne in Paris und an der Freien Universität Amsterdam eingerichtet.

<sup>36</sup> Thomas RING, *Astrologische Menschenkunde*, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1990.

<sup>37</sup> Christoph ELSAS, *Die schöpferischen Kräfte im Naturerleben – eine Anfrage an westliche Theologie*; in: *Vom Zentrum des Glaubens in die Weite von Theologie und Wissenschaft* (FS Dietrich Braun), hg.v. Klaus BAJOHREMAU u.a., Rheinfelden 1998, 211-223.

so dass sie teilweise auch unabhängig von einer buddhistischen Religionszugehörigkeit angewendet werden können.<sup>38</sup> Bei solchen angepassten tibetisch-buddhistischen Ritualen legt es sich nahe zu fragen, inwieweit die Befragten die Arbeit mit dämonischen Gottheiten, also mit religiösen Symbolen, die der ererbten abendländischen religiösen Identität stark zuwiderlaufen, als Bereicherung oder aber Beeinträchtigung ihrer religiösen Identität erleben. Im Blick auf nichtkonfessionell-alternativreligiöse Heilungsrituale wäre dann nach dem Zusammenhang von religiöser Selbstidentifikation und Heilungswegen zu fragen, besonders hinsichtlich Chancen und Risiken der Arbeit mit veränderten Bewusstseinszuständen. Für die Verhältnisbestimmung von symbolischer Repräsentation in Ritualen und religiöser Identität in heutigen westlichen Kontexten erscheint besonders der Ansatz des angelsächsischen Ethnologen Victor Turner geeignet,<sup>39</sup> der sich nicht auf die Erforschung „primitiver“ Rituale beschränkte, sondern schon in den siebziger Jahren ein Instrumentarium für die Analyse von Ritualen in „komplexen“ Industriegesellschaften bereitstellte. Turner deutet Rituale nicht als Ausdruck von Mythologie, sondern analysiert sie schrittweise in ihrem unmittelbaren Bedeutungsgehalt für die Mitglieder einer Kultur. Seine bevorzugte Methode ist die vergleichende Symbolforschung und die Prozessanalyse. Von besonderem Interesse ist daneben die Analyse sprachlicher Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und ritueller Organisation.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Einige der bekanntesten Methoden sind Kum Nye nach Tarthang Tulku (USA), Tara Rokpa nach Akong Rinpoche (Schottland) sowie Chö- und Dakini-Meditationen nach Tsultrim Allione (USA). Zu alledem Adelheid HERRMANN-PIFANDT, *Geschlechterkrieg in Shangri-La? Beobachtungen zur Inkulturation des Tibetischen Buddhismus im Westen*, in: *Religiöse Minderheiten* (s. Anm. 33), 352-365.

<sup>39</sup> Victor TURNER, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M. 1989; DERS., *Vom Ritual zum Theater*, Frankfurt a.M. 1989.

<sup>40</sup> Ingmar PAUL, *Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals*, Tübingen 1990.

## 5 Moscheen und Kirchen im Traditionsabbruch bei gleichzeitiger Begegnung verschiedener Monotheismen

Der Glaube an Gott als den Schöpfer, Wahrer und Richter des Lebens hat, wenn er als Grundlage für eine vom Evangelium her verantwortete Weltlichkeit dient, für die Gott dem Menschen als seinem Ebenbild die Vernunft schenkte, Entsprechungen in Gedanken, die vom islamischen Verständnis des Menschen als Statthalter Gottes ausgehen, der für diese Aufgabe mit Intelligenz und Kreativität ausgestattet wurde (Koran, Sure 2,30: khalifa). Um zwischen den jeweiligen religiösen Perspektiven zu vermitteln, kann unter hermeneutischer Perspektive die Rolle der Religionswissenschaft genutzt werden:<sup>41</sup> Säkularität ermöglicht Koexistenz indem sie ein sich tolerierendes Nebeneinanderleben mit verschiedenen Traditionen garantiert. Die monotheistischen Religionen können darüber hinaus auf Konvivenz im Sinne von Zusammenleben drängen, das einander in Konfrontation mit der Wahrheit der Tradition bekannt macht und diese für gemeinsames Überleben auf Konvergenz hin interpretiert.<sup>42</sup> In der deutschen Gesellschaft hat die Etablierung der zweiten und dritten Generation muslimischer Migranten neben Überlegungen in

---

<sup>41</sup> Christoph ELSAS, Religionswissenschaftliche Vermittlung gemeinsamer Arbeit von Christen und Muslimen an Texten aus Bibel und Koran, in: Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog, hg.v. DERS./Hans-Martin BARTH, Hamburg 1997, 180-196; DERS., Christentum und Islam – ein Wesensvergleich, in: Das Wesen des Christentums, hg.v. Dietrich KORSCH/Cornelia RICHTER, Marburg 2002, 75-82; DERS., Die multikulturelle und religiös-plurale Situation in Deutschland; in: Lernprozeß Christen Muslime; hg.v. Andreas RENZ/Stephan LEIMGRUBER, Münster 2002, 18-28, DERS., Interdisziplinäre Anregungen für Forschungen zu religiösen Minderheiten im Anschluß an ein Symposium zu ihren Konflikt- und Friedenspotentialen im öffentlichen Raum; in: Religiöse Minderheiten (s. Anm. 33), 7-21.

<sup>42</sup> Vgl. Rudolf OTTO, Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte, in: DERS., Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis), München 1932, 282-305; weitergeführt bei Christoph ELSAS, Human Rights, Common Traditions, Varieties of Translations and Possibilities for Convergences in Secular, Christian and Muslim Discussion, in: Tradition und Translation (s. Anm. 5), 435-451; DERS., Potentiale religiös-kultureller Traditionen zur Achtung von Menschenrechten, in: Streit um den Humanismus, hg.v. Richard FABER, Würzburg 2003, 111-119; auch schon DERS., Menschenrechte für Fremde. Religionswissenschaftliche Überlegungen zur interkulturellen Begegnung am Beispiel Islam, in: EvTheol 53 (1993), 38-55.

abrahamischer und interreligiöser Ökumene<sup>43</sup> einen Diskurs über interkulturelle Identitätsbildung hervorgebracht, der sich hauptsächlich um die Frage bewegt, wie viel kulturelles und religiöses Fremdsein zugestanden werden kann, damit der Rahmen der Zivilgesellschaft, der auf Werten der Aufklärung wie der individuellen Menschenwürde und Freiheit basiert, anerkannt und respektiert bleibt.<sup>44</sup> Das Modell der Konvivenz, praktisches Zusammenleben mit den Fremden, scheint hier ein Potential zum Fremdverstehen zu bergen, das über Verstandeswissen hinausgeht.<sup>45</sup>

So sprechen Moscheeneubauten eine architektonische Sprache, die von überaus großer Bedeutung für das Verständnis der Prozesse der Identitätsbildung im muslimischen Leben in Deutschland ist. Sie kann auf der Grundlage architekturtheoretischer Normen interpretiert werden. Gleichzeitig trägt vielfach die Nachbarschaft zu christlichen Sakralbauten eine sozialpsychologisch und religionsgeschichtlich interessante dynamische Komponente bei. Denn jeder Kultbau bedeutet die mit architektonischen Mitteln vorgenommene zeichenhafte und inszenatorische Ausgestaltung des Kultorts, und deren Selbst- und Fremdverständnis

---

<sup>43</sup> Abrahamische und Interreligiöse Teams, hg.v. Jürgen MICKSCH, Frankfurt a.M. 2003.

<sup>44</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang: Werner SCHIFFAUER, *Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz*, Frankfurt a.M. 1989 und Michael WALZIER, *Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz*, Hamburg 1998; auch schon Christoph ELSAS, *Religiöse Faktoren für Identität. Politische Implikationen christlich-islamischer Gespräche in Berlin*, in: *Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen*, hg.v. DERS., Hamburg 1983, 39-142.

<sup>45</sup> Theo SUNDERMEIER, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996; Christoph ELSAS, *Zur Hermeneutik interreligiöser Begegnungen in unserem Alltag*, in: *Interreligiöse Begegnungen*, hg.v. Hans-Christoph GOBmann/André RITTEr, Hamburg 2000, 1-18; auch schon DERS., *Ausländerarbeit (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde)*, Stuttgart u.a. 1982; DERS., *Der schwierige Weg zum Gespräch mit den Muslimen*, in: *BThZ 1* (1984), 333-351; DERS., *Islam in Religious and Theological Studies in German-Language University Education*, in: *La Convivance entre Chrétiens et Musulmans dans les Pays Méditerranéens*, hg.v. Pontificio Istituto di studi Arabi e d'Islamistica, Rom 1995, 65-73; DERS., *Religionswissenschaft als ethische Aufgabe der Kritik und der dialogischen Verständigung*, in: *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*, hg.v. Gritt-Maria KLINKHAMMER u.a., Marburg 1997, 77-92.

gehören zur Aufgabenstellung dialogischer Religionswissenschaft. Islamkundlich ist festzuhalten, dass die zum Pflichtgebet gehörigen Rituale in Richtung zur Kaaba in Mekka, die als Mittelpunkt des Erdkreises unterhalb des Throns des Allmächtigen gilt, weitgehend die innere Struktur des Raumgefäßes vorgeben, das dann Raum und Zeit entsprechend verschiedene formale Einkleidungen erhielt. Spezifisch islamisch ist dabei die Scheu, das Sakrale in materieller Gestaltung einzufangen, zugunsten einer Konzentration auf Gottes Leben gewährendes Wort.<sup>46</sup> Zum so herausgehobenen Raum gehört der für die Gültigkeit des Gebets vorausgesetzte Status der beabsichtigten Reinheit. Die dafür nach Geschlechtern getrennt vorzusehenden Anlagen für die rituelle Waschung stehen dabei auch für eine symbolische Differenzierung zwischen Gebetsraum und Raum der Handlungen und Gedanken, die mit der stofflichen Konstitution des Menschen verbunden sind. Liturgisch notwendig, weil vom Propheten vorgegeben, sind nur der Mihrab in der Form der Nische in Richtung Mekka, der Minbar als Kanzel für die Freitagsansprache an die Gemeinde und das Minarett, um von oben in die Runde den Muezzin den Beginn der fünf täglichen Gebete verkündigen zu lassen. Historisch gab es dabei besondere Bezugnahmen auf die christlichen Kirchenbauten, u.a. den Kuppelbau der Hagia Sophia.<sup>47</sup>

Für die Gegenwartssituation in Deutschland von Interesse sind darüber hinaus auch die Traditionen, dass Gebetsräume für Frauen bisher an Bedeutung hinter Verwaltungsräumen rangieren und dass jede islamische Richtung ihre eigene Moschee besitzt, wobei nicht zweierlei Moscheegemeinden, etwa verschiedener Sprache, den gleichen Raum teilen sollen, auch nicht durch eine einfache Trennwand gesondert, wie das aus praktischen Gründen etwa in den Niederlanden versucht wurde.<sup>48</sup> Hier kommen Erwartungen aus der westlichen Umwelt auf den Moscheebau zu, während umgekehrt der repräsentative Moscheebau der letzten Jahrzehnte samt Verlangen nach lautsprecherverstärktem Gebetsruf vom Minarett nach draußen die Erwartungen auf Teilhabe am öffentlichen Raum mit der Anerkennung des Islam durch die Umwelt zum Ausdruck bringen. Das stellt das Überkommene in Frage und ruft

---

<sup>46</sup> Christoph ELSAS, Art. Kultort, in: HRWG IV (1998), 32-43.

<sup>47</sup> Stefano BIANCA, Hofhaus und Paradiesgarten. Architektur und Lebensformen in der islamischen Welt, München 1991; Jonathan BLOOM, Minarett: Symbol of Islam, Oxford 1989; Robert HILLENBRAND, Islamic Architecture: Form, Function and Meaning, Edinburgh 2000.

<sup>48</sup> Nico LANDMAN, De institutionalisering van de islam in Nederland, Amsterdam 1992.

Verteidigung, aber auch Neubesinnen auf Respektierung der anderen hervor.<sup>49</sup>

Gleichzeitig bietet sich an, die Prozesse bei Moscheeneubauten in ein Verhältnis zu setzen zu Entwicklungen im Kirchenbau, wo man seit den 60er Jahren Gemeindezentren als Mehrzweckräume unter Verzicht auf eine in Jahrhunderten gewachsene bauliche Identität konzipierte und dann doch alle in Richtung auf einen Kirchenraum hin veränderte, u.a. indem man einen Glockenträger oder Turm hinzufügte.<sup>50</sup> Darüber hinaus gibt es bislang Beobachtungen, wie etwa am Beispiel der Moschee in Lauingen (Donau), dass in einzelnen Fällen sogar nichtmuslimische Deutsche beim Bau einer Moschee mit tätig geworden sind.<sup>51</sup> Dies ist zu überprüfen auf mögliche (positive) Beeinflussungen einer konflikträchtigen Situation, wie sie sich oft auch durch Anträge auf den lautsprecherverstärkten Ruf vom Minarett ergab.<sup>52</sup> Die Initiierung eines interreligiösen und interkulturellen Dialogs im Vorfeld und in Begleitung zur Bauplanung könnte in diesem sensiblen Umfeld Konfliktprävention und

---

<sup>49</sup> Martin BAUMANN, Religion und umstrittener öffentlicher Raum. Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Symbole und Stätten im gegenwärtigen Europa; in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 7/2 (1999), 187-204; Christlich-Islamische Begegnung – Dokumentationsstelle (Hg. in Zusammenarbeit mit der Islamisch-Christlichen Arbeitsgruppe [ICA]), Thema: Lautsprecherverstärkter Gebetsruf, CIBEDO 11/1997.

<sup>50</sup> Horst SCHWEBEL, Kirchenbau und kirchliche Kunst, in: PThH <sup>2</sup>1975, 362-377; DERS., Ökumene als Dienst an der Polis. Das ökumenische Zentrum unter politisch-funktionalem Aspekt, in: Rainer VOLP/DERS. (Hg.), Ökumenisch planen. Dokumentation und Beiträge (SIKKG Bd. 4), Gütersloh 1973, 73-83; Planen – Bauen – Nutzen. Erfahrungen mit Gemeindezentren, hg.v. Horst SCHWEBEL, Martin GÖRBING und Hans GRAB, Gießen 1981; DERS., Art. Kirchenbau V. Moderner Kirchenbau (ab 1919), in: TRE 17 (1989), 514-529; DERS., Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, in: Reimund BLÜHM u.a., Kirchliche Handlungsfelder, GKT Bd. 9, Stuttgart u.a. 1993, 190-221; DERS., Liturgischer Raum und menschliche Erfahrung, in: Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit (FS Hans-Jürgen Greschat), hg.v. Reiner MAHLKE u.a., Frankfurt a.M. 1997, 369-385.

<sup>51</sup> Sabine KRAFT, Islamische Sakralarchitektur in Deutschland, Münster 2002; Georg BARFUB, In Gottes und in Allahs Namen. Das Zusammenleben mit Muslimen in einer kleinen Stadt, Frankfurt 2002.

<sup>52</sup> Rainer GUSKI, Deutsche Briefe über Ausländer. Ein sozialpsychologischer Beitrag zum Verständnis der Ablehnung bzw. Hilfe gegenüber Ausländern an Hand von Briefen deutscher Bürger, Bern 1986; DERS., Psychological methods for evaluating sound quality and assessing acoustic information, in: Acustica – Acta Acustica 83 (1997), 765-774.

in der Folge auch Nährboden sein für eine nachhaltige interkulturelle Verständigung.<sup>53</sup>

Muslimische Minderheiten greifen vielfach auf Identifikationsmerkmale zurück,<sup>54</sup> zu denen Bauelemente wie Minarett und Kuppel avancieren und die Stärke des Islam repräsentieren sollen. In dem sich hierin manifestierenden Konkurrenzdenken der Religionen spielen die Prozesse der Identitätsbildung mit den zugehörigen islamisch-christlichen und türkisch-deutschen Abgrenzungen und Vermittlungen eine gewichtige Rolle. Die augenfälligen Neubauaktivitäten der muslimischen, in Deutschland überwiegend aus der Türkei stammenden Arbeitsmigranten und deren Nachkommen sind ein Zeichen dafür, dass diese sich erstens hier auf Dauer niederlassen und zweitens ein neues Selbstverständnis in der deutschen Diaspora zum Ausdruck bringen wollen. Dabei ist der Moscheebaustil im Westen recht vielfältig und kann grundsätzlich vom Historismus bis hin zum Modernismus reichen, wie Beispiele aus anderen europäischen und nordamerikanischen Ländern demonstrieren. Da die gegenwärtigen Moscheegebäude zunehmend die

---

<sup>53</sup> Elisabeth ROHR, Die Herausforderung des Fremden. Überlegungen zur Supervision interkultureller Arbeitszusammenhänge, in: Dialog lernen. Konzepte und Reflexionen aus der Praxis von Nord-Süd-Begegnungen, hg.v. Monika TREIBER u.a., Frankfurt a.M 1997, 256-269; DI:ES., Interkulturelle Kompetenz als Schlüsselqualifikation moderner Gesellschaft, in: Wohlfahrtsstaat, Einwanderung und ethnische Minderheiten, hg.v. Andreas TREICHLER, Opladen 2001; Wolfgang STROEBE/Klaus JONAS, Einstellungen II. Strategien der Einstellungsänderung, in: Sozialpsychologie. Eine Einführung, hg.v. Wolfgang STROEBE u.a., Berlin – Heidelberg 1992; Brücken und Zäune. Interkulturelle Pädagogik zwischen Fremdem und Eigenem, hg.v. Christian BÜTTNER u.a. Gießen 1998.

<sup>54</sup> Für die USA gibt es einige wichtige aktuelle Beiträge, die vergleichend in die Untersuchung einbezogen werden können: Martin FRISHMAN/Hasan-Uddin KHAN, Die Moscheen der Welt, Frankfurt a.M. – New York 1995; Renata HOLOD/Hasan-Uddin KHAN, The Contemporary Mosque. Architects, Clients and Designs since the 1950s, New York 1997; Architecture of the Contemporary Mosque, hg.v. Ismael SERAGELDIN/James STEELE, London 1996; Omar KHALIDI, Approaches to Mosque Design in North America, in: Muslims on the Americanization Path?, hg.v. Yvonne Y. HADDAD/John L. ESPOSITO, Atlanta 1998, 399-424. Zu den spärlichen Beiträgen über die Architektur deutscher Moscheeneubauten zählen Ursula SPULER-STEGEMANN, Muslime in Deutschland, Freiburg u.a. <sup>3</sup>2002 und Making Muslim Space in North America and Europe, hg.v. Barbara Daly MITCALI, Berkeley – Los Angeles – London 1996.

Aufgaben von Repräsentationsbauten übernehmen, häufen sich die Kontroversen um diese Architekturgattung.<sup>55</sup> Gerade wenn es um die Genehmigung von Minaretten geht, wird der Vergleich mit dem Kirchturm aktuell. In einigen Fällen diente die Moscheearchitektur als Impuls für Konfliktlösungsversuche. Bei der Mannheimer Yavuz-Sultan-Selim-Moschee gibt es Hinweise darauf, dass die Öffentlichkeitsarbeit der Islamischen Gemeinschaft, welche an die Entstehung ihres Gebäudes geknüpft ist, in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle spielt. Jener Fall ist vor allem auch aufgrund des Standortes neben einem Kirchengebäude interessant. Der die Welt am 11. September 2001 erschütternde Terror, dessen sich radikale Muslime rühmen, galt symbolträchtigen Bauten in den USA. Schon vorher sind aus dem gleichen Grund umgekehrt Moscheebauten im deutschsprachigen Raum Ziele fremdenfeindlicher Drohungen, Gewalttätigkeiten und Anschläge geworden.

## **6 Menschliche Religiosität zwischen funktioneller Bildgebung und symboltheoretischer Religionswissenschaft**

Leider ist auch auf diesem Hintergrund eine Vermittlung von religions- und kognitionswissenschaftlichen Versuchen zu Erhellung menschlicher Religiosität geboten. Dies erscheint möglich, insoweit der in beiden Bereichen (material wie formal) zentrale Begriff der Repräsentation durch einen metadisziplinären Ansatz konvertierbar gemacht wird. Als Basis dafür empfiehlt sich eine Rekonstruktion derjenigen interpretativen Muster, die im Rahmen einer mit der Untersuchung höherer kognitiver Leistungen befassten neurobiologischen Bildgebung Verwendung finden. Werden diese in ihrer symbolischen Eigenständigkeit erfasst, so kann zum einen der neurowissenschaftliche Ausgriff auf den Bereich der Religiosität in ein symbol- bzw. repräsentationstheoretisches Modell eingetragen werden, zum anderen scheint es möglich, andere Manifestationen des Repräsentationsproblems in Hirnforschung (Bindungsproblem/Körper-Geist-Problem) und Religionswissenschaft (Transzendenz in der Immanenz/Modalität der Erfahrung religiöser Bedeutung) syste-

---

<sup>55</sup> Thomas SCHMITT, *Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung*. Unveröff. Diss., Technische Universität München 2001; Klaus LEGGEWIE, *Der Weg zur Moschee. Eine Handreichung für die Praxis*, Bad Homburg 2002; *Die neue Moschee in Mannheim*, hg.v. Rainer ALBERT/Talan KAMRAN, Mannheim 1995.

matisch anzuschließen. Besondere Beachtung findet dabei die Gefahr der Verdinglichung der Symbole, die sie ihres von sich weg verweisen- den Charakters entkleidet und sie nicht mehr auf ein anderes offen, sondern auf sich selbst fixiert sein lässt.

Carsten Colpe hat in grundlegenden Überlegungen zum Begriff „Reprä- sentation“ dafür plädiert, in den theologischen und religionskundlichen Disziplinen hinsichtlich der von uns thematisierten Bilder des Trans- zendenten, um Widersprüchliches zu vermeiden, stattdessen von „Sym- bolen“ zu sprechen: Jedes Symbol besteht aus dem vordergründigen Gegenstand und der gemeinten Sinnwirklichkeit, die durch jenen reprä- sentiert wird – in dem Sinne, dass eine wirklichkeitstgetreue Abbildung zwischen den beiden Schichten ausgeschlossen wird, weil sie zur „Ver- gegenwärtigung“ (nach der Wortbedeutung von *repraesentatio*) erst „zusammenkommen“ (nach der Wortbedeutung von *symbolon*) müs- sen, wobei das Symbol als dynamisches sich durch die Zeiten verändern kann.<sup>56</sup>

Das Forschungsparadigma einer „historischen Psychologie des mensch- lichen Ausdrucks“ mit dem Raum des Symbolischen zwischen Fetisch und abstraktem Zeichen ist Anfang des 20. Jahrhunderts mit dem Wir- ken von Aby Warburg initiiert worden.<sup>57</sup> Ernst Cassirers Neukantianis- mus, der seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts im Austausch mit Warburg die ganze menschliche Kulturgeschichte als historische Phä- nomenologie symbolischer Formen (1923–1929/1994) interpretierte,<sup>58</sup> hat das bereits bei Goethe angelegte Verständnis vom Symbol als „Be- sonderes“, das ein „Allgemeines“ unmittelbar repräsentiert, für seine breite Symboltheorie aufgenommen: Sie erkannte auch Kunst, Historie und Religion je eigene Symbolgefüge und Wirklichkeitsbezüge neben der naturwissenschaftlichen Erkenntnis aufgrund der Einsicht zu, dass diese erst durch ein symbolisches Gefüge ermöglicht wird. So wie Cassirer neben der symbolischen Ausdrucksfähigkeit (wie beim Mythos oder Leib) und symbolischer Bedeutungsfunktion (wie in der symbolischen

---

<sup>56</sup> Carsten COLPE, Plädoyer für einen Verzicht auf den Begriff der Repräsen- tation in den Theologischen und Religionskundlichen Disziplinen, in: *Vom Zentrum des Glaubens in die Weite von Theologie und Wissenschaft* (FS Dietrich Braun), hg.v. Klaus BÄJOHR-MAU u.a., Rheinfelden 1998, 3-31.

<sup>57</sup> Hartmut BÖHME, Aby H. WARBURG (1866–1929), in: *Klassiker der Religi- onswissenschaft*, hg.v. Axel MICHAELS, München 1997, 324-341.

<sup>58</sup> Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Wesen und Wir- kung des Symbolbegriffs*, 5 Bde., Darmstadt <sup>8. 10.</sup>1994.

Logik) die symbolische Darstellungsfunktion hervorhebt, die (wie im Symbolsystem Sprache) die Wirklichkeit hervorbringt und nicht bloß abbildet, hat dann auch Susanne Langers „Philosophie auf neuen Wegen“<sup>59</sup> permanent „symbolische Transformationen“ im menschlichen Geist zugrunde gelegt:

Langer differenziert zwischen präsentativen Symbolen, in denen sich ein Sinngehalt „gleichzeitig“ zeigt (wie in Kunst und Mythos) und diskursiven Symbolen, die (wie die Sprache) Sachverhalte „zeitlich nacheinander“ darstellen: „Im Unterschied zum Tier gebraucht der Mensch ‚Zeichen‘ nicht nur, um Dinge anzuzeigen, sondern auch, um sie zu repräsentieren ... Wir bedienen uns im Verkehr miteinander bestimmter ‚Zeichen‘, die nicht auf etwas in unserer tatsächlichen Umgebung hinweisen ... Statt Dinge anzuzeigen, erinnern sie an sie“ (39) – als Symbole. Das Ritual als die Sprache der Religion ist „eine symbolische Transformation von Erfahrungen, die in keinem anderen Medium adäquat zum Ausdruck gebracht werden können“, und „entsteht absichtslos, ohne Anpassung an einen bewußten Zweck“ (57). Weil Symbole „Vehikel für die Vorstellung von Gegenständen“ sind und wir, wenn wir über Dinge sprechen, „Vorstellungen von ihnen, nicht aber die Dinge selber“ besitzen, ist „ein Verhalten gegenüber Vorstellungen ... der typische Denkprozeß“ (69). Die Konnotation eines Wortes ist die Vorstellung, die es vermittelt“ (72). „Was allen adäquaten Vorstellungen eines Gegenstandes gemeinsam sein muß, ist der Begriff des Gegenstandes“ – „er ist eine Form, die in allen gedanklichen oder bildhaften Versionen, die das betreffende Objekt konnotieren können, erscheint ... Was ein Symbol in Wirklichkeit vermittelt, ist der Begriff. Im selben Augenblick jedoch ... verwandelt unsere Einbildungskraft ihn in eine eigene, persönliche Vorstellung“ (79). „Es gibt zwei Grundtypen des Symbolismus, den diskursiven und den präsentativen; die Bedeutungstypen aber sind sehr viel zahlreicher ..., wengleich im Allgemeinen die wörtliche Bedeutung zu Wörtern gehört und die künstlerische zu durch Worte hervorgerufenen Vorstellungsbildern und zu präsentativen Symbolen. Aber ... Karten, Photographien und Diagramme sind präsentative Symbole mit rein wörtlichem Sinn“ (276).

Nachdem zunächst die moderne (nachklassische) Physik begonnen hatte, mit Konzepten umzugehen, die die alltäglich als unerschütterbar empfundene Fundierung menschlichen In-der-Welt-Seins radikal in Frage stellten, haben mit der Aufklärung des genetischen Codes sowie

---

<sup>59</sup> Susanne LANGER, *Philosophie auf neuen Wegen*, Frankfurt a.M. 1965.

den – auf der Basis von funktioneller Bildgebung und Neuroinformatik – zunehmend in das Blickfeld geratenden Ergebnissen der modernen Kognitionsbiologie die sog. Lebenswissenschaften in den letzten Jahren die Rolle der Physik als naturwissenschaftliche Leitdisziplin in den großen gesellschaftlichen Diskursen übernommen. Im Falle der Neurobiologie spielt dabei nicht zuletzt deren „materielle Nähe“ zu den vermuteten Schlüssel-Prozessen menschlicher Selbstkonstitution eine wesentliche Rolle. Hinzu kommt, dass auch die Biowissenschaften inzwischen ihr Potenzial zu transdisziplinärer, die Welt und den Menschen jeweils als Ganzes erschließender Theorieproduktion unter Beweis gestellt hat, so etwa im radikalen Konstruktivismus mit seinen breit rezipierten Schlüsselbegriffen (Selbstreferentialität, Autopoiesis usw.) im Anschluss an die neuere Systemtheorie Luhmanns.<sup>60</sup>

Bisher gibt es nur erste Ansätze, die gängigen transdisziplinären neurowissenschaftlichen Beschreibungsmodelle, insbesondere den radikalen Konstruktivismus, auf eine übermäßige Belastung ihrer Konzepte und Begriffe hin kritisch zu überprüfen.<sup>61</sup> Wenn die neurobiologischen

---

<sup>60</sup> Niklas LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1984; DIERS., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000. Aufgenommen bei Robert A. NEIMEYER/Michael J. MAHONEY, *Constructivism in Psychotherapy*, Washington 1995; Wolf SINGER, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt a.M. 2002; DIERS., *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a.M. 2003.

<sup>61</sup> Ernst von GLASERFELD, *Radikaler Konstruktivismus*, Frankfurt a.M. 1996; Peter HUCKLENBROICH, *Selbsteilung und Selbstprogrammierung. Selbstreferenz in medizinischer Wissenschaftstheorie und Künstlicher Intelligenz*, in: *Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes*, hg.v. Volker RIEGAS/Christian VETTER, Frankfurt a.M. 31993, 116-132; Andreas K. ENGEL/Peter KÖNIG, *Das neurobiologische Wahrnehmungsparadigma. Eine kritische Bestandsaufnahme*, in: *Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaften*, hg.v. Peter GOLD/Andreas K. ENGEL, Frankfurt a.M. 1998, 156-194; Maurice MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966; *Leibhaftige Vernunft*, hg.v. Alexandre MÉTRAUX/Bernhard WALDENFELS, München 1986; Martin KURTHEN, *Hermeneutische Kognitionswissenschaft*, Bonn 1994; Andrew NEWBERG/Eugene D'AQUILI/Vince RAUSE, *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, New York 2001; Günter RAGER/Josef QUITTERER/Edmund RUNGGALDIER, *Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*,

Theorien mit kultursemiotisch orientierten Materialanalysen und dekonstruktivistischen Lektüren hinterfragt werden, erscheint es als möglich bis wahrscheinlich, dass gewonnene Ergebnisse vermittels hirnstruktureller und hirnfunktioneller Untersuchungen (fMRI) bestätigt oder erweitert werden könnten, z.B. indem die Reaktion auf religiöse Symbole erprobt wird. Hier ist hinsichtlich einer impliziten religiösen Identität<sup>62</sup> in neurobiologischen Texten und Konzepten auf eine die proklamierte exakte Naturwissenschaftlichkeit überschreitende Autarkie der vorgebrachten Konzepte zu achten und zu fragen ob strukturelle Eigenart und semantisches Operieren bestimmter auf ein Infragestellen traditioneller Modi der Sinnzuweisung ausgehender Positionen nicht selbst in *der* Weise eigene bedeutungsstiftende Bezugssysteme ausbilden, dass deren Charakterisierung als implizit religiös religionswissenschaftlich gerechtfertigt schiene. Aufgewiesene Muster impliziter religiöser Identitätskonstitution sind dann zu expliziten, religiöse Sachverhalte betreffenden Stellungnahmen innerhalb der betrachteten Textklasse in Beziehung zu setzen, um so die Auswirkungen des konzeptionell veränderten Zugriffs auf die Körperlichkeit des Menschen an den Verschiebungen zwischen intendierter und „unterlaufender“ religiöser Identität zu bezeichnen.

---

Paderborn – München u.a. 2002; SINGER, Menschenbild (s. Anm. 60); Gerhard ROTH, Aus der Sicht des Gehirns, Frankfurt a.M. 2003.

<sup>62</sup> Jacques WAARDIENBURG, Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin – New York 1986; Günter THOMAS, Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation, Würzburg 2001.