

## Inhaltsverzeichnis

Die „Gretchenfrage“ als öffentliche Herausforderung. Zur Einführung .....5 <i>Harald Jung, Volker Gäckle, Jürgen Schuster</i>	
Wie frei darf Religion sein? Religionsfreiheit als Alternative zur religionsfreien Gesellschaft ..... 15 <i>Klaus Vellguth</i>	
Chancen und Grenzen des modernen Religionsbegriffs für die Wahrnehmung heutiger Entwicklungen ..... 37 <i>Thorsten Dietz</i>	
„Abkehr von der Armut der Modernität“ (P.L. Berger). Was Religionssoziologie und -philosophie von Glaube und Religion erwarten..... 55 <i>Heinzpeter Hempelmann</i>	
Woher die Angst vor Gott (in Europa)? ..... 73 <i>Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz</i>	
Auf der Suche nach dem guten Leben. Säkularisiert glauben in Europa..... 89 <i>Michael Biehl</i>	
The religious roots of political ideologies and their impact on Europe..... 109 <i>David T. Koyzis</i>	
Der Islam in Deutschland..... 119 <i>Heinrich Kreft</i>	
Philosophischer Neopaganismus. Von der „modernen Sorge um die Opfer“ bei René Girard ..... 137 <i>Daniel Straß und Miriam Heffter</i>	

Alle werden glücklich – Religionsphilosophische Beobachtungen am Beispiel des gesellschaftstransformativischen Engagements der buddhistischen Laienorganisation Soka Gakkai International Deutschland.....	155
<i>Tobias Schuckert</i>	
Glaube, der standhält (Apg 4,1-21).....	181
<i>Roland Deines</i>	
Die Autoren.....	187

## **Die „Gretchenfrage“ als öffentliche Herausforderung Zur Einführung**

*Harald Jung, Volker Gäckle, Jürgen Schuster*

Lange schien es so, dass zumindest in den westlichen Gesellschaften die religiöse Überzeugung des Einzelnen ihre öffentliche, gesellschaftliche Relevanz weitgehend verloren habe. Allenfalls im privaten Bereich individueller Sinn-, Deutungs- und Trostbedürfnisse – so war vielerorts zu lesen – könne man noch Nischen des Religiösen finden. Umso überraschender zeigt sich in den vergangenen 30 Jahren, dass das Verhältnis der westlichen und v.a. europäischen Gesellschaften zu Religion im Allgemeinen und zu den Religionen im Einzelnen wieder neu als eine gesellschaftliche „Gretchenfrage“ wahrgenommen wird.

Die lange im Westen angenommene und vertretene „Säkularisierungsthese“ mit der Erwartung, dass „mit fortschreitender Modernisierung das Religiöse sich selbst erledigt“<sup>1</sup> und aus dem gesellschaftlichen Leben verschwindet, hat sich auch nach 300 Jahren Aufklärung nicht erfüllt. Vielmehr hat umgekehrt die Notwendigkeit einer Verständigung über die Bedeutung von Religion und die Neubesinnung auf ihr Verhältnis zur Gesellschaft eine neue Dringlichkeit gewonnen. Das gilt im Blick auf religiöse Vielfalt und unterschiedliche Vorstellungen von Gesellschaft und Politik ebenso, wie für die grundsätzliche Rolle von Transzendenz für die Menschenwürde und die Grundlagen des Zusammenlebens (vgl. dazu etwa den politikwissenschaftlichen Beitrag von David Koyzis in diesem Band).

Was sich im internationalen Maßstab schon über Jahrzehnte immer wieder punktuell durch das Erstarken religiöser Selbstverständnisse als Grundlage kultureller und politischer Identitäten abgezeichnet hat (man denke an die ägyptischen Muslimbrüder oder Teile der iranischen Exilbewegung), ist nach dem Niedergang betont säkularer politischer Ideologien, wie z.B. dem Sozialismus als einer dominierenden Legitimationsbasis von Staaten und Staatensystemen im 20. Jahrhundert, deutlich angewachsen. Das religiöse Selbstverständnis oder zumindest das religiöse Fragen vieler Menschen lässt sich für das öffentliche Leben nicht ausblenden und auch der

---

<sup>1</sup> Vgl. Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Weltreligionen*, Frankfurt 2008, 13.

Wunsch, „Europa eine Seele (zu) geben“, um die herum sich das gesellschaftliche Miteinander entfalten kann und gestalten lässt (Romano Prodi), meldet sich immer wieder.

Die in verschiedenen Gesellschaften recht virulente, erneute Heranziehung islamischer, aber auch hinduistischer, buddhistischer, teils auch konfuzianischer Traditionen und Wertbegründungen sowie ein über den politischen Kontext hinaus verbreitetes Anwachsen des persönlichen Interesses an Religion und Spiritualität in weiten Teilen der Welt stellt auch westlichen Gesellschaften die „Gretchenfrage“ nach dem Verhältnis zur Religion vor Augen. Sie entpuppt sich als eine Frage von größter öffentlicher und nicht nur persönlich-existenzieller Relevanz, denn auch das Motiv der gemeinschafts- und identitätsstiftenden Bedeutung von Religion, wie sie beispielhaft von Émile Durkheim (1858–1917) analysiert worden war, holt uns in vielfältigen Gestalten ein (vgl. dazu auch im Gespräch mit Karl Barth und Charles Taylor den Beitrag von Thorsten Dietz in diesem Band).

Nun ist in verschiedenen Entwürfen der jüngeren Zeit (z.B. von Ulrich Beck, Peter Sloterdijk oder Jürgen Habermas) ein Ringen um die Integration religiöser Wirklichkeitsverständnisse in den gesellschaftlichen Diskurs und auch in die philosophische Theoriebildung über diese wahrnehmbar. Mit der Wiedergeburt des Islamismus wurde das Problem des religiösen Eifers und der religiösen Radikalität wieder neu auf die Agenda des politischen und philosophischen Diskurses gesetzt. Religion ist sowohl faszinierend und – zumindest in manchem und für manche – verstörend zugleich. Entsprechend bemühen sich die meisten modernen Entwürfe um Wege und Konzepte, wie Religion so gebändigt, gezähmt und zivilisiert werden kann, dass sie sich gesellschaftsverträglich, friedenfähig und deshalb gewalt- und auch möglichst konfliktfrei geriert.

Die noch unbeantwortete Frage ist freilich, ob das moderne westliche Projekt der Zivilisierung von Religion gelingen kann, solange man sich der bindenden Kraft religiöser Überzeugungen nicht stellt, die sich aufgrund der ungleich stärkeren Rückbindung an höhere Instanzen, ja an Gott als der höchst denkbaren Instanz überhaupt (ganz gleich in welcher Religion oder Konfession er bekannt wird), *eo ipso* der Domestizierung durch eine liberale Agenda verweigern muss. Ist Religion nur da akzeptabel, wo und wenn sie aufhört Religion zu sein und ihre Anhänger vom „Eiferkollektiv“ zur „Partei einer Zivilgesellschaft“ werden und bereit ist, „die Offenbarung ... zum Um-

weltbericht“ werden zu lassen?<sup>2</sup> Was aber soll mit denen geschehen, die dazu nicht bereit sind?

Hier wird auch eine Brücke zur vorausgehenden Tagung und ihrer Dokumentation in Band 5 dieser Reihe sichtbar, in dem bereits die Frage der Religionsfreiheit und ihrer zentralen Bedeutung für die Möglichkeiten unseres gesellschaftlichen Miteinanders gefragt worden war. Auch in den hier dokumentierten facettenreichen Beiträgen, die die Mitte der angeregten interdisziplinären Diskussion des zurückliegenden Symposiums bilden, werden somit ganz ähnliche und weiterführende theologische, politisch-gesellschaftliche und kulturelle Perspektiven entfaltet und in ein fruchtbares Gespräch gebracht.

Exemplarisch knüpft der katholische Theologe, Religionspädagoge und Missionswissenschaftler **Klaus Vellguth** in seinem Beitrag „Wie frei darf Religion sein“ an die Diskussion um Religionsfreiheit als fest mit der Würde des Menschen verknüpftem Grundwert und der Präsenz von praktizierter Religion in der Gesellschaft an, und präsentiert ein profiliertes Modell von Religionsfreiheit als Alternative zur Idee einer „religionsfreien Gesellschaft“. Er sucht dabei sowohl das Gespräch mit dem theologischen Selbstverständnis der Kirchen als auch der politischen Menschenrechtstradition. Seine in grundsätzlich anthropologischen Überlegungen verankerte Sicht wird durch konkrete Konfliktbeispiele und ihre kontroverse Diskussion wie die „Kruzifix-Debatte“, die Kopftuch- und Burka-Frage oder die Diskussion um die Zulässigkeit religiös begründeter Beschneidung bei Kindern profiliert. Dabei verweist Vellguth auf die bleibende Aufgabe eines lebendigen gesellschaftlichen Diskurses, der als ein notwendiges Ringen um diesen zentralen Wert einer humanen und freiheitlichen Gesellschaft zwar wohl nicht zu unkritisierbaren und endgültigen, perfekten Antworten führen mag, aber gerade im Ringen seine Bedeutung hat. Das engagierte Eintreten für und Abwägen der berechtigten Ansprüche gelebten religiösen Glaubens befähigt immer wieder neu zu einem friedlichen Zusammenleben in Anerkennung von Interreligiosität in einer globalisierten Zeit und in Achtung vor der Person des anderen.

Einen weiten Gesprächsbogen öffnet auch der Marburger evangelische Theologe **Thorsten Dietz** in seiner Erkundung der Chancen und Grenzen des modernen Religionsbegriffs. Ausgehend von der aktuellen politischen Thematisierung von Religionen lenkt er zunächst den Blick zurück auf den Aufstieg des Religionsbegriffs in der Neuzeit und seine kontroverse Diskussion in der Theologie des 20. Jahrhunderts (Tillich, Barth, Gogarten u.a.). Von

---

<sup>2</sup> Vgl. Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt 2007, 182.217.

dort her führt Dietz seine Untersuchung in religionssoziologischer und religionsphilosophischer Perspektive weiter und rekurriert insbesondere auf die von Charles Taylor in Anknüpfung an Émile Durkheim und William James vorgenommene Unterscheidung von Paläo-Durkheimscher, Neo-Durkheimscher und Post-Durkheimscher Interpretation von Religion im Verhältnis zum Selbstverständnis von Gesellschaft und den Grundlagen ihres Zusammenhalts. Taylors Analyse im Rücken skizziert Dietz die Gefahren eines hegemonialen Machtmissbrauchs gesellschaftlich starker religiöser Positionen und der gesellschaftlichen Desintegration von sich marginalisiert fühlenden Minderheiten in der Absolutsetzung ihrer religiösen Sonderidentität, die sich schlimmstenfalls wechselseitig verstärken können. Dagegen plädiert Dietz dafür, grundlegende Prinzipien der Menschenwürde mehrheitsfähig zu halten und in der Freiheit der Religion begründete Rechte in ein konstruktives Verhältnis zum Erhalt von Grundrechten und Menschenwürde zu setzen. Diese gesellschaftliche und politische Aufgabe kann freilich nur in einem konstruktiven Zusammenwirken mit Religionsgemeinschaften gelingen, die sich auf normativen Grundlagen religiöser Freiheiten in demokratischen Gesellschaften einlassen.

**Heinzpeter Hempelmann** fragt als evangelischer Theologe und Religionssoziologe vor dem Hintergrund der modernen Religionskritik und des „Neuen Atheismus“ nach den Chancen der Religion in der gegenwärtigen Umbruchszeit, die vom Zusammenbruch des Konstantinischen Paradigmas gekennzeichnet ist.

Im Anschluss an Peter L. Berger beschreibt Hempelmann zunächst die „Armut der Modernität“, die sich erschöpft hat und nicht mehr zu wirklichen Innovationen in der Lage, sondern vielmehr von einem großen „Hunger nach Erlösung und Transzendenz“ geprägt ist. Was bei Berger noch mehr thetisch konstatiert wird, entfaltet Hempelmann anhand der präzisen Darlegungen von Jürgen Habermas, der in seinem Hauptwerk danach fragt, wie in einer freiheitlichen Demokratie unterschiedliche und gleichberechtigte Menschen so miteinander umgehen können, dass es zu einem möglichst konfliktarmen Miteinander kommt, in der unterschiedliche Interessen und Prägungen möglichst weitgehend berücksichtigt werden können. Dabei ist Habermas in den vergangenen 20 Jahren zur Überzeugung gelangt, dass dies nicht nur durch die Kraft des rationalen Argumentes geschehen kann, denn die moderne Vernunft ist vielmehr von einem Defätismus geprägt, einer „motivationalen Armut“ und einem Versagen der normativen Kraft.

Analog zum sog. Böckenförde-Theorem des früheren Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts kommt auch Habermas zum Ergebnis, dass gerade die säkulare Gesellschaft die Stimme der Religion braucht, weil der demokratische und säkulare Staat von „vorpolitischen Grundlagen“ und Quel-

len praktischer Moralität lebt, die er selbst nicht schaffen kann. Die säkulare Gesellschaft und der säkulare Staat leben eben gerade auch von dem, was nicht im Rahmen eines neuzeitlich modernen Wissenschaftsbegriffs unter Ausklammerung oder Zurückstellung des Gottesgedankens gesagt werden kann. „Die Religion bietet offenbar Sinn- und Motivationsreserven, über die eine Vernunft, die sich restlos über sich selbst aufgeklärt hat, nicht (mehr) verfügt.“

Hempelmann zeigt schließlich, dass sich bereits bei Max Weber ähnliche Überlegungen nachweisen lassen. Während Weber auf der einen Seite entfaltete, wie die Säkularisierung in Form der technischen Weltdurchdringung und Weltgestaltung zu einer „Entzauberung der Welt“ führt, machte er auf der anderen Seite gleichzeitig deutlich, dass der Glaube an die „Berechenbarkeit der Welt“ und ihre Beherrschbarkeit durch diese Berechenbarkeit nur ein „Glaube“ ist und damit nicht mehr als ein „uneingelöster Scheck auf Zukunft“.

In ihrer Kulturanalyse der europäischen Gesellschaften diagnostiziert die katholische Religionsphilosophin **Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz** eine „Angst vor Gott“ in Europa. Im Anschluss an Luc Boltanski beschreibt sie die gegenwärtige geschichtliche Verfassung des Kontinents und die gottneutrale Lebenswelt der heutigen Generation als eine „Vorhölle“, die weder dunkel noch hell, weder schrecklich noch schön, weder Hölle noch Himmel ist und in der nicht die Sehnsucht, sondern das Vergessen, die Belanglosigkeit und Nichtigkeit vorherrscht. In der postsäkularen Religiosität geht es nicht mehr um Gott oder Götter, sondern nur noch um die Inszenierung des eigenen, beziehungslosen Ichs. Am Ende der Utopien totaler Selbstentwürfe in fließenden Identitäten ohne wirkliche Festlegung und in der ständigen Dekonstruktion des Subjekts wartet nach Gerl-Falkovitz allerdings nicht die ersehnte Erlösung, sondern die Angst. Die Wiederkehr der Religion ist geprägt von heil-loser Angst vor den Lebens- und Todesmächten, was die postsäkulare Religiosität mit den archaischen Göttermythen verbindet. Die moderne Angst vor Gott ist nach Gerl-Falkovitz' Diagnose letztlich die Furcht vor einer starken Beziehung zu Gott, die in einer Flucht vor seinem unbedingten Anspruch mündet. Solange der Mensch sein Leben aber als Habe statt als Gabe lebt und nicht bereit ist, „dem Gott standzuhalten, der mich will“, kann er dieser Angst nicht enttrinnen. Dagegen findet er in der Begegnung mit Jesus Christus den Trost des Gottes, der nicht der Vernichter, sondern der Vollender seiner Identität ist. Das Evangelium ist deshalb im Gegensatz zu Analyse der alten und neuen Religionskritik nicht der Ursache der Angst, sondern die Grundlage der Angstüberwindung.

Die beiden folgenden Beiträge richten ihr Augenmerk auf Europa als kulturellen, politischen und religiösen Raum. Der evangelische Theologe und

Missionswissenschaftler **Michael Biehl** zeigt auf, wie christliches Zeugnis sich in einem Kontext, in dem Säkularisierung und Religion nebeneinander existieren, neu orientieren muss, um in der gemeinsamen Suche nach dem „Guten Leben“ sprachfähig und anschlussfähig zu sein. Das Projekt Europa als politische und kulturelle Vision für ein gutes Leben ist aus den politischen und kriegerischen Auseinandersetzungen dieses Kontinents heraus geboren, droht jedoch heute in einer Art Regression zu zerfallen, indem durch nationalistisch orientierte Prozesse des „Othering“ Europa als kultureller Raum abgegrenzt werden soll. Kulturelle Souveränität und ökonomische Teilhabe (bzw. ökonomischer Ausschluss der „Anderen“) werden im Diskurs miteinander verknüpft. Dies geschieht vor dem Hintergrund eines Prozesses der Säkularisierung, der seinerseits Möglichkeiten eröffnet, sich für ein gutes Leben einzusetzen ohne religiöse Bindungen einzugehen, und der auch die Rolle von Religionsgemeinschaften selber verändert. Biehl plädiert dabei mit Nussmann für eine „vage starke Konzeption des Guten“, die auf Erzählungen unterschiedlicher Traditionen zurückgreift und kulturübergreifende Übereinstimmungen von Visionen des guten Lebens herausarbeitet, die Europa als politisches und kulturelles Projekt bestärken und fördern. Dabei ist das jeweilige Geflecht von Geschichte und kulturell-religiösen Diskursen in den verschiedenen europäischen Ländern zu berücksichtigen. Religion und Säkularisierung bestehen im gesellschaftlichen Diskurs weithin nebeneinander. Auch individuelle Lebensentwürfe von Menschen, die sich von religiösen Institutionen gelöst haben, weisen religiöse Züge auf in ihrer jeweiligen Konzeption von Ganzheit und authentischer Selbstpräsentation und Selbstreflexion. Allerdings genügen individuelle Lebensentwürfe nicht für das Gelingen des Projekts Europa. Religionsgemeinschaften sind herausgefordert, in den Zwischenräumen zu leben, die sich aus dem Nebeneinander von Säkularisierung und Religion ergeben. Das christliche Zeugnis vom Gott des Lebens hat hier seinen Platz. Eine Kompetenz für die Einordnung von Religion(en) in säkularen und multireligiösen Gesellschaften zu entwickeln ist heute gleichermaßen Aufgabe für Religion und Gesellschaft.

Der kanadische Politikwissenschaftler **David Koyzis** untersucht in seinem Beitrag den Einfluss politischer Ideologien und ihrer religiösen Wurzeln auf die Bemühungen um die Einheit Europas. Reicht das Bestreben Europa zu einen zurück in die römische Zeit, markiert die Französische Revolution (1789) einen radikalen Einschnitt. Anders als in der englischen Revolution, die sich im Spannungsfeld von Bewahren und Verändern bewegte, zielt die Revolution in Frankreich auf eine radikale gesellschaftliche Neuordnung. Diverse ideologische Visionen wie Liberalismus, Konservatismus, Nationalismus, Demokratismus oder Sozialismus propagieren ihre jeweils eigene Basis für gesellschaftlichen Zusammenhalt. Dabei bringt auch „das Ende der



Geschichte“ keine ideologisch und religiös neutrale Welt hervor. Europa steht somit heute vor der Frage, wie eine politische Entität dieser Größe eine gemeinsame Vision entwickeln und sinnvoll politisch handeln, und dabei gleichzeitig religiöse Freiheit sichern und bewahren kann. Anstelle einer einheitlichen ideologischen Grundlage betont Koyzis das Prinzip der Subsidiarität und einen asymmetrischen Föderalismus. Einer auf diese Weise dezentralisierten europäischen Union wird es besser gelingen, den weltanschaulichen Differenzen in ihren Mitgliedsstaaten Rechnung zu tragen, religiöse Freiheit zu bewahren und dabei gleichzeitig politisch handlungsfähig zu sein.

Eine eher politische Übersicht über Entwicklung und Situation des Islam in Deutschland bietet der ehemalige Bundesbeauftragte für den Dialog der Kulturen, Botschafter **Heinrich Kreft**. Er ist insofern von besonderer, exemplarischer Bedeutung, als er nicht nur zahlenmäßig ein neben den traditionellen christlichen Konfessionen in Deutschland erhebliches Gewicht aufweist und zudem eine erhebliche Wachstumsdynamik. Der Islam ist zudem der für die deutsche Situation in der Ära nach dem Zweiten Weltkrieg wesentliche, neue Beispielfall des Umgangs mit einer religiösen Tradition über die eingespielten und über Jahrhunderte ausgehandelten Kompromisse und Spielregeln hinaus zwischen den verschiedenen konfessionellen Ausprägungen des Christentums und eher Glaubensdistanzierten oder -kritischen, agnostischen oder dezidiert atheistischen Strömungen. Entsprechend lange war zunächst auch der Weg, die Wahrnehmung dieses Themas bewusst anzunehmen, von einem zunächst als temporäres Phänomen paralleler Sondernilieus zu einer Fragestellung, der man sich auf Dauer stellen muss. Kreft gibt einen informativen Überblick über die Strukturdaten des Islams in Deutschland, Herkunftsländer, kulturelle und theologische Prägungen, Organisationsstrukturen usw. und bietet kenntnisreiche Einblicke in die Entwicklung einer „Islam-Politik“ in Deutschland.

Neben der Beobachtung des muslimischen Lebens in Europa bzw. Deutschland rücken dann auch eher randständige religiöse Strömungen ins Blickfeld, die der Liebenzeller Erziehungswissenschaftler **Daniel Straß** und die Pädagogin **Miriam Heffter** unter dem Begriff des „Neopaganismus“ thematisieren. Die Autoren haben aber weniger die spezielle Verbreitung von „neuheidnischen“ Überzeugungen und Glaubensspraxen im Blick als vielmehr eine untergründige „neopagane“ Denkweise, die in ihren Augen stark das europäische Gegenwartsdenken mitbestimmt. Sie fragen nach wichtigen Merkmalen eines solchen „philosophischen“ Neopaganismus als Kennzeichen gegenwärtiger postchristlicher Kultur. Dafür liefert ihnen der bekannte französische Kulturanthropologe René Girard wichtige Deutungsschlüssel. Girard hatte explizit von „Neopaganismus“ gesprochen und eine verborgene geistige Linie zwischen Nietzsche, Heidegger und dem Gegenwartsdenken

offengelegt. Reizvoll an der Rekapitulation dieser Denkfigur sei vor allem der zweite „neopagane“ Angriff auf das Christentum, so Girard, nachdem der offene Angriff durch den gottlosen Nationalsozialismus mit seiner Stärke-Ideologie gescheitert sei. Nun überhole das antichristliche Denken die christliche Ethik gleichsam von links, indem es behaupte, sich authentischer und wirkungsvoller um die Opfer zu kümmern als es der Glaube je tat. Der Beitrag ist also eine kritische Analyse einer vielfach auch ethisch mit sich selbst zufriedenen europäischen Gegenwartskultur, der aber nicht in der bloßen Kritik verbleibt, sondern die Erziehungswissenschaftler Straß und Heffter auch Anschlüsse für eine konstruktive *Bildung* unter den Bedingungen der erörterten weltanschaulichen und ethischen Probleme suchen lässt.

Eine in besonderer Weise interkulturelle Weitung bietet der Beitrag des Liebenzeller Missionswissenschaftlers **Tobias Schuckert**, der mit seinem vertieften Blick auf eine in der öffentlichen Diskussion in Deutschland wenig wahrgenommene und von daher auf den ersten Blick vielleicht etwas „exotisch anmutende“ Religionsgemeinschaft buddhistischer Herkunft: die Soka Gakkai Bewegung. Sein Beitrag lädt zu weiteren Vertiefung und Erweiterung der Diskussion in der Auseinandersetzung mit der Vielfalt der Wirklichkeit des Religiösen Lebens in seinen konkreten Formen über die klassischen großen Akteure hinaus ein. Hierzu gibt Schuckert zunächst einen geschichtlichen Überblick über die noch recht junge, nach dem Zweiten Weltkrieg in Japan entstandene und seit den 170er Jahren auch in Deutschland aktive religiöse Bewegung und ihre traditionsgeschichtlichen Hintergründe.

Besonderes Augenmerk legt er dabei auf den zentralen Gedanken der „Menschlichen Revolution“, der einerseits nicht unmittelbar auf politisch-gesellschaftliche Umgestaltungen zielt, aber andererseits doch von einem großen gesellschaftlichen Anliegen zeugt, als sie als Grundlage letztlich gesellschaftstransformatorischen Auftrags und Engagement von der Veränderung des Einzelnen her verstanden wird. Die innere Revolution des Einzelnen soll letztlich die Hoffnung auf die Veränderung ganzer Länder, ja in einem weiteren Schritt und in ausdrücklichem Bekenntnis zu einem Miteinander mit anderen etwa im Rahmen der UN das Schicksal der ganzen Menschheitsfamilie zum Guten verändern. Dieses Engagement wirkt sich exemplarisch in caritativen Aktivitäten etwa in der Sterbe- und Trauerbegleitung oder der Flüchtlingshilfe aus. Zudem findet es politischen Ausdruck in Bereichen der Friedenspolitik und der Bildungsarbeit. Schuckert vergleicht zudem das Menschenbild der Soka Gakkai-Bewegung mit christlichen Traditionen und präsentiert sie als eine durchaus gesprächsfähige, auf einen positiven Beitrag zur Gesamtgesellschaft ausgerichtete religiöse Gemeinschaft.

Die verschiedenen Beiträge dieses Bandes können keinen Panoramablick auf die so spannungsvolle wie interessante Gretchenfrage nach dem

Verhältnis unserer europäischen Gesellschaften zur Religion bieten. Dies kann im Rahmen des Formats eines Symposiums nicht das Ziel sein und war bei den verschiedenen Beiträgen auch von vornherein nicht gewollt. Aber die multiperspektivische Vielfalt der Beiträge ist ein Angebot von „Bausteinen“, die für die herausfordernde Suche nach Antworten auf die europäische Gretchenfrage ein hoffnungsvoller Beitrag sind.