

Ordnungen religiöser Pluralität

Schriftenreihe »Religion und Moderne«

Band 3

Herausgegeben im Auftrag des Centrums für Religion und Moderne (CRM) der Westfälischen
Wilhelms-Universität Münster von Thomas Großbölting, Detlef Pollack,
Barbara Stollberg-Rilinger und Ulrich Willems

Wissenschaftlicher Beirat

Thomas Bauer, Matthias Casper, Marianne Heimbach-Steins, Mouhanad Khorchide,
Judith Könemann, Hans-Richard Reuter, Perry Schmidt-Leukel, Martina Wagner-Egelhaaf,
Hans Joas (Berlin) und Hugh McLeod (Birmingham)

Ulrich Willems ist Professor für Politikwissenschaft an der Universität Münster.

Astrid Reuter ist wissenschaftliche Geschäftsführerin des Centrums für
Religion und Moderne (CRM) an der Universität Münster.

Daniel Gerster ist dort wissenschaftlicher Mitarbeiter.

Ulrich Willems/Astrid Reuter/Daniel Gerster (Hg.)

Ordnungen religiöser Pluralität

Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Exzellenzclusters »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne« an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster aus Mitteln der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-50343-1 Print
ISBN 978-3-593-43410-0 E-Book (PDF)
ISBN 978-3-593-43554-1 E-Book (EPUB)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2016 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Umschlagmotiv: Wegweiser zu den Gebetsräumen am Flughafen Frankfurt am Main
© Daniel Gerster, Berlin
Satz: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach
Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Ordnungen religiöser Pluralität. Eine Einleitung	9
<i>Daniel Gerster/Astrid Reuter/Ulrich Willems</i>	
I. Wirklichkeit und Wandel religiöser Pluralität in historischer Perspektive	
Wie viel Pluralismus kann sich eine Religion leisten? Zum Umgang mit religiöser Vielfalt im Alten Israel	53
<i>Rainer Albertz</i>	
Organisierter Pluralismus. Vereins-, Stadt- und Reichsreligion im antiken östlichen Mittelmeerraum	73
<i>Benedikt Eckhardt</i>	
Prozesse religiöser Pluralisierung und Depluralisierung im normannisch-staufischen Königreich Sizilien: Das Problem der Ambiguität	101
<i>Benjamin Scheller</i>	
»Miteinander trotz und in der Trennung«: Das Zusammenleben von Protestanten und Katholiken in Augsburg, 1648–1806	127
<i>Étienne François</i>	
Religion und amerikanischer Pluralismus	143
<i>Michael Hochgeschwender</i>	

›Religiöser Pluralismus‹ im Kaiserreich? Konfessionelle Koexistenz und Konflikt in der Kulturkampfzeit in begriffs- und sozial- geschichtlicher Perspektive	183
<i>Olaf Blaschke</i>	
 The Pluralism of Everyday Life: Religion in England from the Victorian Era to the 21st Century	225
<i>Hugh McLeod</i>	
 Warum sich die deutsche Gesellschaft mit religiöser Vielfalt so schwer tut – eine (zeit-)historische Erkundung	245
<i>Thomas Großbölting</i>	
 II. Wahrnehmung und Reaktion unterschiedlicher Religionskulturen auf religiöse Pluralität	
 Moderner Katholizismus und religiöser Pluralismus: Von der Abwehr zur Versöhnung – und wieder zurück?	271
<i>Karl Gabriel</i>	
 Pluralismus als protestantisches Prinzip	297
<i>Christian Polke</i>	
 Religiöse Pluralität in zeitgenössischen islamischen Diskursen. Konkurrierende Ansätze und ihre Konsequenzen in der Praxis	321
<i>Menno Preuschhof</i>	
 Pluralität zwischen Inklusion und Grenzziehung: Responsa zu jüdisch-nichtjüdischen Ehen als Spiegel religiöser Vielfalt im gegenwärtigen amerikanischen Judentum	345
<i>Regina Grundmann</i>	
 Der Hinduismus – eine pluralistische Religion?	377
<i>Perry Schmidt-Leukel</i>	

Das Harmoniemodell religiöser Pluralität in China	399
<i>Joachim Gentz</i>	

III. Aktuelle Debatten um die Gestaltung religiöser Pluralität

Religiöse Paralleljustiz im Rechtsstaat?	439
<i>Fabian Wittreck</i>	

Religiöse Akteure in der Öffentlichkeit. Kirchliche Positionierungen und Interessenvertretung unter Bedingungen von Pluralität	495
<i>Judith Könemann</i>	

Religiöse Pluralität als Herausforderung: Öffentlicher Rundfunk zwischen Krise und Neudefinition	523
<i>Tim Karis</i>	

Zur Pluralisierung religiöser Identität(en)	553
<i>Christel Gärtner</i>	

Religionspolitische Konstellationen und wissenschaftsethische Folgerungen im Zusammenhang mit der Etablierung von Zentren für Islamische Theologie	581
<i>Arnulf von Scheliha</i>	

Interkulturelle Perspektiven auf den Umgang mit religiöser Vielfalt: Grundlinien der aktuellen politiktheoretischen Debatte zum Säkularismus in Indien	601
<i>Ulrike Spohn</i>	

American Civil Religion in a Multipolar World	631
<i>Thomas Banchoff</i>	

Danksagung	651
Abkürzungen	652
Autorinnen und Autoren	656

Ordnungen religiöser Pluralität. Eine Einleitung

Daniel Gerster/Astrid Reuter/Ulrich Willems

Das Stichwort ›religiöse Pluralität‹ ist in aller Munde. Die aktuellen öffentlichen Debatten sind vielfach von der Annahme getragen, dass die Vielfalt von Religionen ein spezifisch modernes Phänomen sei. Historische Forschungen fördern gleichwohl ein anderes Bild zutage. Religiöse Pluralität erscheint darin nicht als Novum der Religionsgeschichte. Sie findet sich in antiken Kulturen ebenso wie im häufig als monolithisch-christlich gezeichneten europäischen Mittelalter. Wie aber unterscheidet sich die Wirklichkeit religiöser Pluralität in der Antike von der Gegenwartslage? Wie nahmen und nehmen unterschiedliche Religionskulturen religiöse Pluralität wahr? Wie verhalten sich die verschiedenen religiösen Weltvorstellungen und Lebensführungen zu nicht-religiösen, säkularen Welt- und Lebensmodellen? Und wie wirkt sich schließlich der historische Wandel von Wirklichkeit und Wahrnehmung auf die Gestaltung(smöglichkeiten) von Ordnungen religiöser Pluralität aus? Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen diesen Fragen nach. Sie nehmen exemplarisch Sondierungen in verschiedenen Epochen, Regionen und Religionskulturen vor und ordnen die Entwicklung von Wirklichkeit, Wahrnehmung und Gestaltung religiöser Pluralität in die jeweiligen sozial-kulturellen, rechtlichen, politischen und ökonomischen Kontextbedingungen ein. Die Beiträge sind überwiegend hervorgegangen aus zwei Ringvorlesungen, die der *Exzellenzcluster ›Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne‹* der *Westfälischen Wilhelms-Universität Münster* in den Wintersemestern 2010/11 und 2012/13 zu den Themen ›Integration religiöser Vielfalt‹ sowie ›Religiöse Vielfalt. Eine Herausforderung für Politik, Religion und Gesellschaft‹, letztere in Kooperation mit dem *Centrum für Religion und Moderne*, durchgeführt hat; einige Autorinnen und Autoren konnten zusätzlich gewonnen werden.

Der vorliegende Band fächert das Thema ›Ordnungen religiöser Pluralität‹ in drei Teile auf. Im ersten Teil wird eine – bis in die Antike zurückreichende – historische Perspektive auf die Wirklichkeit religiöser Pluralität,

ihre Wahrnehmung und Gestaltung eröffnet. Anhand von historischen Tiefenbohrungen wird gefragt, wie viel Pluralität sich Gesellschaften und Religionen von der Antike über das Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert leisten wollten – und geleistet haben – und welche Pfadabhängigkeiten sich daraus für den gegenwärtigen Umgang mit religiöser Pluralität ergeben. Darüber hinaus unternehmen einige der Beiträge in diesem Abschnitt Suchbewegungen, um Spuren verschütteter religiöser Vielfalt in der (europäischen) Religionsgeschichte aufzufinden. Im zweiten Teil richtet sich der Blick auf den Umgang mit religiöser Vielfalt im Horizont verschiedener Religionskulturen. Angesichts der Bandbreite religiöser Phänomene in globalgeschichtlicher Perspektive bleiben die hier vorgenommenen Sondierungen notwendigerweise Einzelbeispiele. Einblicke geben die Beiträge unter anderem in den Umgang mit religiöser Pluralität in der Geschichte Chinas sowie in die Herausforderungen, denen sich Hinduisten angesichts der Vielfalt des religiösen Lebens ausgesetzt sehen. Darüber hinaus geben sie Auskunft über zeitgenössische islamische Diskurse zum Thema und nehmen die sich wandelnden Antworten auf religiöse Pluralität im Judentum und in verschiedenen christlichen Konfessionen in den Blick. Der dritte Teil schließlich ist der Frage gewidmet, wie die religionskulturelle Gegenwartslage in ihrer historischen Prägung gestaltet werden kann und sollte. Die Beiträge fokussieren in ihrer Mehrheit die aktuelle Situation in Deutschland, werfen vereinzelt aber auch einen Blick darüber hinaus. Sie untersuchen unter anderem, wie die verschiedenen gesellschaftlichen Funktionsbereiche – das Recht, die Politik, die Medien, die Wissenschaft – die religiöse Vielfalt verarbeiten, und fragen, wie religiöse Pluralität gesellschaftlich akzeptiert wird und welche Konsequenzen die Pluralisierung für die Herausbildung religiöser Identitäten hat.

1. Wirklichkeit und Wandel religiöser Pluralität in historischer Perspektive

Keine historische Epoche wird im Allgemeinen weniger mit religiöser Pluralität assoziiert als das europäische Mittelalter. Stattdessen ist das Bild, das sich viele von der Zeit zwischen der Mitte des ersten Jahrtausends und den Jahren um 1500 machen, noch immer von der Vorstellung einer einheitlichen christlichen Kulturlandschaft geprägt. Sie wird beherrscht von einer allmächtigen katholischen Kirche, die sämtliche Bereiche des Religiösen

durchdringt und deren Päpste, Bischöfe und Priester bisweilen in die Machtbereiche der weltlichen Herrscher ausgreifen. Obwohl weitverbreitet, ist inzwischen hinlänglich bekannt, dass ein solches monolithisches Mittelalterbild keineswegs der historischen Realität entspricht. Vielmehr spiegeln sich darin unterschiedliche Vorstellungen, die sich die Menschen seit jeher, insbesondere aber im 19. und frühen 20. Jahrhundert, von der Epoche gemacht haben und die meist in einem engen Verhältnis zum Verständnis der eigenen Gegenwart standen und stehen.¹ Die Dekonstruktion holzschnittartiger und häufig düsterer Mittelaltervorstellungen hat in den letzten Jahrzehnten das Wissen über die religiöse Landschaft in dieser Epoche enorm erweitert – und zu der Erkenntnis geführt, dass sie viel diverser war als landläufig bekannt. So kann einerseits nachgewiesen werden, dass das mittelalterliche Christentum in sich sehr vielgestaltig war, und zwar nicht nur aufgrund unterschiedlicher regionaler Ausprägung. Insbesondere für das 11. und 12. Jahrhundert lässt sich darüber hinaus eine Pluralisierung von Gemeinschaftsformen und Praktiken feststellen, die unter anderem in der cluniazenischen Reformbewegung markant zum Ausdruck kam.² Zusätzlich zur inneren Pluralität des europäischen Christentums nehmen neuere Mittelalterstudien die Existenz verschiedener religiöser Gruppen und Vorstellungen in den Blick und fragen nach den Begegnungssituationen zwischen ihnen.³ Neben der Grenze von westlich-lateinischem und östlich-orthodoxem Christentum bietet sich hier die Beschäftigung mit der jüdischen Minderheit und mit dem Islam im Mittelmeerraum an. Im vorliegenden Sammelband ordnet sich der Beitrag von *Benjamin Scheller* in die Reihe solcher Untersuchungen ein, der nach dem Umgang mit religiöser Pluralität von Christen, Juden und Muslimen im normannisch-staufischen Königreich Sizilien fragt. Er legt dabei eine »dialektische Wechselbeziehung zwischen religiöser Pluralität und ihrem Niedergang« (121) frei.

Der skizzierte Perspektivenwechsel ermöglicht nicht nur eine neue Sichtweise auf das europäische Mittelalter. Er legt zugleich offen, worauf es allgemein ankommt, wenn heutzutage in historischen Arbeiten nach der

1 Grundlegende Überlegungen der deutschen Mediävistik zur Konstruktion und Dekonstruktion von historischen wie gegenwärtigen Mittelaltervorstellungen bieten: Althoff (Hg.) 1992 und Oexle 1997, 307–364. Das Thema wurde in jüngerer Zeit unter anderem von der Geschichtsdidaktik wieder aufgegriffen, vgl. Buck/Brauch (Hg.) 2011. Für die internationale Perspektive vgl. u. a. Geary/Klaniczay (Hg.) 2013.

2 Vgl. Auffarth 2009, 193–218. Eine theoretische Durchdringung des Themas unternahm zuletzt: Steckel 2013, 307–351.

3 Vgl. u. a. Borgolte 2006.

Rolle von Religion in Gesellschaft und Politik gefragt wird. An vorderster Stelle steht dabei, vorhandene Meistererzählungen wie die von einem ›düsteren‹ und religionseinheitlichen Mittelalter in Frage zu stellen und dadurch neue Interpretationsfreiräume zu schaffen. Zu warnen ist in diesem Zusammenhang freilich davor, ›das Kind mit dem Bade auszuschütten‹ und beispielsweise religiöse Pluralität vom vormaligen »Sonderfall« zum »religionsgeschichtliche[n] Normalfall« zu erklären.⁴ Verbunden mit der Dekonstruktion herkömmlicher Großnarrative ist die Erweiterung der methodischen Zugänge. In der Geschichtswissenschaft sind diesbezüglich in den vergangenen Jahrzehnten zahlreiche Vorschläge gemacht worden, die es erlauben, die Pfade einer reinen Höhenkammerzählung zu verlassen. Zu nennen wären unter anderem die sozialhistorische Herangehensweise, die die Gesellschaft als Ganzes zu vermessen versucht, indem sie verschiedene soziale Gruppen und übergeordnete Strukturen analysiert. Ein solcher Zugang verhindert, religiöse Phänomene nur anhand von Elitendiskursen zu beschreiben. Mit dieser Absicht erforschen auch die verschiedenen kulturgeschichtlichen Ansätze alltägliche Semantiken und Praktiken und fragen, wie durch diese Sinn erzeugt wurde und wird.⁵ Im Rahmen von Untersuchungen religiöser Pluralität ermöglichen sie folglich Antworten auf die Fragen zu geben, inwiefern diese wahrgenommen und ob sie beispielsweise als Chance oder Herausforderung verstanden wurde. Sowohl die sozial- als auch die kulturhistorischen Herangehensweisen verweisen schließlich auf eine dritte Ebene, auf die es bei aktuellen historischen Untersuchungen zur Rolle von Religion ankommt: die Quellenauswahl. Wenn es auch bei älteren Epochen im Unterschied zur Neuzeit unwahrscheinlich sein dürfte, dass neue Quellen gefunden werden, so zeigen gerade auch einige Beiträge des vorliegenden Sammelbandes, wie vorhandene Bestände durch neue Fragestellungen und eine veränderte Perspektive neu erschlossen werden können.

Der Paradigmenwandel, den die historische Forschung in der Frage religiöser Pluralität für das Mittelalter vollzogen hat, hinterfragte nicht nur langgehegte simplifizierte und linear-teleologisch verlaufende Modernisierungsvorstellungen. Er schuf zugleich in allen an der Religionsforschung beteiligten Disziplinen eine neue Sensibilität für die vorgelagerte Epoche der Antike. Dabei ist religiöse Pluralität bereits in der Zeit der griechischen Polis ein bekanntes und auch von den Zeitgenossen reflektiertes Phänomen.

⁴ Kippenberg/von Stuckrad 2003, 145–162, Zitate 152 und 161.

⁵ Vgl. u. a. Hölscher 2009.

Und auch in der römischen Zeit sind sich überlagernde religiöse Phänomene von städtischen Kulturen, subkutanen Missionsbewegungen und staatlichen Einheitsbestrebungen zu beobachten. Sie sind der historischen Zukunft seit ihrer frühen Auseinandersetzung mit der Antike bekannt.⁶ Aktuelle Forschung zu dieser Epoche hat daher nicht nach dem ›Ob‹ religiöser Pluralität zu fragen, sondern lokale Schwerpunkte und zeitliche Verlaufsmodelle auszumachen. Einen solchen Versuch unternimmt in diesem Band *Benedikt Eckhardt*, der in seinem Beitrag anhand von Organisationsformen privater Vereine Konjunkturen religiöser Pluralität in griechischen Städten von der Zeit des Hellenismus bis in die Spätantike (ca. 300 v. Chr. bis 300 n. Chr.) diskutiert. Er macht deutlich, dass mit den verstärkten staatlichen Durchgriffs- und Einheitsbemühungen im 3. nachchristlichen Jahrhundert diese an Boden verloren, und schlussfolgert daraus einen fundamentalen Rückgang religiöser Pluralität zu dieser Zeit. Indem er für seine Studie auf soziologische Überlegungen Niklas Luhmanns zurückgreift, verdeutlicht Eckhardt zugleich die Spannweite der oben angemahnten Methodenerweiterung. Einen neuen Quellenzugriff präsentiert dagegen der Beitrag von *Rainer Albertz*, der zumal unsere häufig auf die griechisch-römische Antike verengte Sicht durch Einblicke in die Geschichte des alten Israels erweitert. Durch die Untersuchung hebräischer Personennamen, die in den meisten Fällen einen Gottesbezug aufweisen, gelingt es ihm, das Nebeneinander von offizieller (Staats-)Religion und Familienreligion aufzudecken. Albertz zeigt dabei, dass religionsinterne Pluralität toleriert wurde, solange sie nicht die staatliche Einheit bedrohte. Konsequenterweise kam es in Folge äußerer Bedrohungen Israels zu Versuchen, die religionsinterne Pluralität einzuschränken.

Von ›bedrohten Ordnungen‹⁷ lässt sich auch mit Blick auf die Herrschaftsgebilde der Frühen Neuzeit sprechen, die häufig als die entscheidende Periode für die Ausformung verschiedener Muster religiöser Pluralität in der westlichen Moderne angesehen wird.⁸ Tatsächlich haben Reformation und konfessionelle Spaltung sowie die mit ihnen einhergehenden religionspolitischen Konflikte die Gesellschaften Europas vor religionspluralisierende He-

⁶ Vgl. einführend Linke 2014.

⁷ Zum Begriff vgl. auch die Beiträge des Sonderforschungsbereichs 923 ›Bedrohte Ordnungen‹, der von der DFG seit 2011 an der Eberhard Karls-Universität Tübingen gefördert wird, vgl. <https://www.uni-tuebingen.de/forschung/forschungsschwerpunkte/sonderforschungsbereiche/sfb-923/ueberblick.html> (27.11.2015).

⁸ Vgl. Willems 2012, 244.

rausforderungen von bis dahin ungewohntem Ausmaß gestellt.⁹ Folge war eine recht unüberschaubare Gemengelage, die von den Zeitgenossen nicht länger als interne Pluralität *einer* christlichen Religion wahrgenommen wurde, die man aus der Zeit davor schon kannte. Stattdessen führte die Herausbildung eigener Konfessionsverständnisse von Katholiken, Lutheranern, Reformierten und anderen christlichen Gruppierungen dazu, dass diese als eigene religiöse Entitäten begriffen wurden. Versuche, diese Trennung gewaltsam rückgängig zu machen, konnten in Deutschland letztlich – wenn auch nicht vollständig – durch den Westfälischen Frieden von 1648 beendet werden. Inwiefern das Verhältnis gerade zwischen Katholiken und Protestanten auch über diese Grundsatzvereinbarung hinaus ein alltäglicher Aushandlungsprozess war, verdeutlicht *Étienne François* anhand der Geschichte der Stadt Augsburg von der Mitte des 17. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Kulturelle und symbolische Abgrenzungsvorgänge der Konfessionen lassen sich dabei nicht nur in theologischen und amtskirchlichen Akten nachweisen, sondern finden sich auch in der Alltagskultur, beispielsweise der Kleider- und Namenswahl. Indem *François* jedoch neben den konfliktiven Momenten auch Ausgleichsmechanismen für ein friedliches Zusammenleben aufzeigt, gelingt es ihm, die ›Augsburger Verhältnisse‹ als ein erfolgreiches Beispiel moderner Ordnungen religiöser Pluralität darzustellen. Ein weiteres Exempel, das in dieser Frage heutzutage gerne als Modell herangezogen wird, sind die USA. Ihrer Geschichte nimmt sich der Beitrag von *Michael Hochgeschwender* in diesem Sammelband an. Dabei macht er deutlich, dass sich der heute häufig als ein, wenn nicht *das* Wesensmerkmal der US-amerikanischen Gesellschaft gefeierte Pluralismus letztlich ebenfalls erst herausbilden musste. Entgegen landläufiger Meinung war gerade in der frühen Zeit die Konfession häufig ein entscheidender Identitätsmarker und religiöse Pluralität bis in das 19. Jahrhundert keine Normalität.

Insgesamt erweist sich der Übergang vom 18. in das 19. Jahrhundert für den transatlantischen Raum als eine Periode fundamentaler Umbrüche. Sie brachte mit Blick auf das Verhältnis von Religionen und Gesellschaften letztlich die Grundlagen für ein fast zwei Jahrhunderte gültiges Ordnungsregime hervor. Zu beobachten sind dabei verschiedene Transformationsprozesse: Zum einen, und das wird im Allgemeinen am ehesten wahrgenommen, ist seit circa der Mitte des 18. Jahrhunderts eine zunehmende und öffent-

⁹ Zur Konfessionalisierungsthese vgl. u. a. Schilling 2009. Eine kritische Diskussion und Erweiterung findet sich u. a. bei: Kluefing 2003 und von Greyerz u. a. (Hg.) 2003. Ablehnend gegenüber diesem Narrativ vgl. Hölscher 2005.

lich vorgetragene Kritik an den Kirchen und ihrer Verankerung im *Ancien Régime* zu beobachten. Sie führte – auch, aber nicht nur infolge der Französischen Revolution – zu einer Zurückdrängung des kirchlichen Einflusses aus zahlreichen Bereichen des öffentlichen Lebens. Zugleich, und das wird meist nur unzureichend wahrgenommen, ist für diesen Zeitraum ein massiver Rückgang von praktizierter Religiosität, zumindest im Kontext traditioneller Kirchlichkeit, zu verzeichnen.¹⁰ Indikatoren wie Gottesdienstbesuche und die Publikation religiöser Literatur zeigen für fast fünf Jahrzehnte einen Abschwung, der erst in den 1830er Jahren gestoppt und zum Teil wieder ausgeglichen werden konnte. In der Folge, so ist richtig beobachtet worden, haben sich die christlichen Kirchen neu erfunden.¹¹ Dass sie dennoch auch danach weiterhin vor gewaltigen Herausforderungen standen, ist unverkennbar: Zu denken wäre hier etwa an die Konkurrenz, der die Kirchen bis weit ins 20. Jahrhundert durch neue totalitäre Welterklärungsmodelle ausgesetzt waren, oder Globalisierungstendenzen, die auf vielfältige Weise zu einer religiösen Pluralisierung beigetragen haben. *Hugh McLeod* schildert diese Entwicklungen in seiner Studie zum religiösen Leben in England vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis heute. Seine Beobachtungen werden ergänzt durch den Beitrag von *Olaf Blaschke*, der nach religiösen Konfliktlinien im deutschen Kaiserreich fragt, um festzustellen, dass trotz der geschilderten grundstürzenden Umwälzungen traditionelle konfessionelle Gegensätze zunächst nicht an Bedeutung verloren haben.

Inwiefern diese Feststellung auch für eine Beschreibung der heutigen religiösen Situation noch immer Gültigkeit besitzt, darf aufgrund neuerer Studien zur Entwicklung von Religion seit der Mitte des 20. Jahrhunderts in Frage gestellt werden.¹² Tatsächlich ist für die letzten Jahrzehnte diesbezüglich erneut ein fundamentaler Wandel in vielen Ländern Europas, aber auch darüber hinaus, zu beobachten. Neben anhaltenden Abbruchtendenzen gilt es hier auch, einzelne Wachstumsphänomene und eine gesteigerte Pluralität zu erklären.¹³ Auf diese jüngeren Wandlungsprozesse und die aus ihnen resultierenden gesellschaftlichen, politischen und religionsverfassungsrechtlichen Herausforderungen geht im vorliegenden Band aus historischer Sicht *Thomas Großbölting* ein. Er schildert mit Blick auf Deutschland, wie sich die religiöse Landschaft von den 1950er Jahren bis heute verändert hat. Die von

10 Vgl. Hölscher 1990, 595–630 und ders. (Hg.) 2001.

11 Vgl. Schlögl 2013.

12 Vgl. u. a. Großbölting 2013.

13 Vgl. Pollack/Rosta 2015.

ihm herangezogenen Zahlen belegen deutlich den Rückgang von etablierter Kirchlichkeit bei gleichzeitiger Säkularisierung und Pluralisierung der Gesellschaft. Aus diesem sozialen Wandel ergeben sich nach Großbölting nicht nur Anfragen an die verschiedenen Religionsgemeinschaften, vielmehr sieht er die deutsche Gesellschaft als Ganzes in die Pflicht genommen. Insbesondere das Verhältnis von Staat und religiösen Gemeinschaften gelte es angesichts der Veränderungen zu überprüfen und gegebenenfalls neu zu ordnen. Damit eröffnet Großbölting ein Fragen- und Themenfeld, das nicht zuletzt in den Beiträgen des dritten Teils dieses Sammelbandes noch einmal aufgegriffen wird, die sich mit aktuellen Fragen von religiöser Pluralität und deren Herausforderung auseinandersetzen.

2. Wahrnehmung und Reaktion unterschiedlicher Religionskulturen auf religiöse Pluralität

Im zweiten Teil des vorliegenden Bandes wird der Blick auf die Frage gerichtet, wie verschiedene Religionskulturen mit der Pluralität von Religionen umgehen und in der Vergangenheit umgegangen sind. Wie wird diese Pluralität im religiösen Feld selbst wahrgenommen und verarbeitet? Weisen die verschiedenen religiösen Traditionen aus sich heraus verschiedene Grade der Offenheit gegenüber alternativen Heilsangeboten sowie gegenüber nicht-religiösen, säkularen Lebenshaltungen auf? Oder bestimmen die sozialen, ökonomischen oder politischen Kontextfaktoren, die rechtlichen Konstellationen, die kulturellen Prägungen und historischen Muster, wie Religionen auf Pluralisierungsprozesse reagieren? Verschiedene Religionen haben in der Vergangenheit verschiedene Vorstellungen von der richtigen, der guten, der gottgefälligen Ordnung religiöser Pluralität entwickelt. Aber auch innerhalb von Religionsgemeinschaften konkurrieren unterschiedliche Vorstellungen davon, wie mit religiöser Pluralität umzugehen ist, welche – eventuell auch religiösen – Praktiken des Umgangs Glaubende verschiedener Religionen miteinander pflegen dürfen, können und sollen. Auch theologisch wurde und wird die religiöse und weltanschauliche Pluralität als Herausforderung wahrgenommen. Erheben Religionen exklusive Wahrheitsansprüche gegenüber alternativen Religionen und ihren Heilsvorstellungen und gestehen die-

sen lediglich widerwillig ein Existenzrecht zu?¹⁴ Neigen sie zu einer inklusivistischen Vereinnahmung der religiösen Konkurrenz, deren Vorstellungen und Praktiken lediglich als alternative Ausdrucksgestalten der gleichwohl *einen* Wahrheit toleriert werden? Oder anerkennen sie verschiedene Wahrheitsansprüche und wertschätzen diese für die eigene Wahrheitssuche? Im Laufe der Zeit hat sich der Umgang mit der Herausforderung, vor die sich die Religionen durch die religiöse Vielfalt gestellt sehen, gewandelt. Es ist deshalb zu untersuchen, was diesen Wandel jeweils in Gang gesetzt hat. Die Beiträge des zweiten Teils stehen im Horizont dieser Fragen. Sie erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern nehmen lediglich exemplarische Sondierungen in verschiedenen Religionskulturen, zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Regionen der Welt vor.

Der Beitrag von *Karl Gabriel* zeichnet den langen Weg der katholischen Kirche im Umgang mit religiöser Pluralität nach, der von strikter Ablehnung über widerwillige Akkomodation und die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil schließlich autoritär vollzogene Versöhnung reicht, die jedoch seither sowohl seitens des Lehramtes immer wieder in Frage gestellt als auch in der kirchlichen Praxis unterlaufen wird. Zwar hat sich die katholische Kirche in ihrer in der Schlussphase des Konzils 1965 verabschiedeten Erklärung *Dignitatis Humanae* (1965) zu einer theologischen Fundierung der Religionsfreiheit durchgerungen, indem sie diese mit der Würde der menschlichen Person als Geschöpf Gottes begründete. Diese theologische Grundentscheidung aber – die, wie Gabriel darlegt, auf Druck der kirchlichen Peripherien gegenüber der römischen Zentralgewalt zustande kam – hat sie in der Folge nicht daran gehindert, in ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis an einer heilsexklusiven Position festzuhalten, wie sie etwa in der päpstlichen Erklärung *Dominus Jesus* (2000) zum Ausdruck kommt.

Der Katholizismus steht für den Anspruch, die Vielfalt, auch und gerade die interne Vielfalt, der Einheit unterzuordnen, wenn nicht zu opfern. Dieses katholische Prinzip der (kontrollierten und reglementierten) ›Vielfalt in der Einheit‹ hat der Protestantismus aufgebrochen, ja gleichsam zum Prinzip der ›Einheit in der Vielfalt‹ umgekehrt. *Christian Polke* sieht im Pluralismus das protestantische Prinzip und beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dessen theologischer Herkunft und den konkurrierenden Deutungsangeboten. Im vorliegenden Band nicht thematisiert werden ökumenische Initiativen als

14 Vgl. zur Frage der Toleranz in geistesgeschichtlicher Tiefenschärfe: Forst 2003; ferner in diesem Zusammenhang die Studien von Schmidt-Leukel 2013a und ders. 2013b.

Versuche, die konfessionelle Pluralität innerhalb des Christentums zu gestalten oder auch zu überwinden. Auch der Umgang der orthodoxen Kirchen mit der Pluralität des Religiösen wird nicht behandelt. Ebenso wenig werden Bemühungen um den christlich-jüdischen oder den christlich-islamischen Dialog oder den Trialog der drei ›abrahamitischen‹ Religionen in den Beiträgen thematisiert.

Zur Sprache kommt hingegen die hochaktuelle Frage, wie religiöse Pluralität im zeitgenössischen Islam verarbeitet wird. *Menno Preuschaft* untersucht konkurrierende Ansätze im Umgang mit religiöser Pluralität – vor allem mit innerislamischer Pluralität – in der gegenwärtigen arabisch-islamischen Welt.¹⁵ Er zeigt, wie sich ausgehend von den fundamentalen islamischen Glaubensüberzeugungen des strikten Monotheismus sowie der Uner-schaffenheit des Korans frühzeitig eine innerislamische Vielfalt entwickelte, der über viele Jahrhunderte mit theologischer wie alltagspraktischer »Ambiguitätstoleranz« (Thomas Bauer) begegnet wurde.¹⁶ Im gegenwärtigen islamischen Diskursfeld hat diese wenig Resonanzraum. In der öffentlichen Wahrnehmung drängt sich der pluralitätsfeindliche salafistische Diskurs nach vorne. Doch gibt es, wie Preuschaft zeigt, durchaus (teils eher politisch motivierte, teils genuin theologische) Bemühungen, die Pluralitätstoleranz des Islams zu erweisen und zu stärken.

Dass religiöse Vielfalt zu ganz praktischen Herausforderungen führen kann, zeigt der Beitrag von *Regina Grundmann*, die Gutachten jüdischer Gelehrter zu Fragen der ›Mischehe‹, der Ehe also zwischen einem jüdischen und einem nicht-jüdischen Partner, im zeitgenössischen amerikanischen Judentum untersucht. Stets eng an ihre Quellen angelehnt, zeigt Grundmann darin nicht nur auf, vor welche religiös-theologische Herausforderung die religiöse Pluralität sowie die Koexistenz von religiösen und nicht-religiösen Bürgerinnen und Bürgern eine minoritäre Religionsgemeinschaft wie das Judentum in den USA stellt. Indem sie rekonstruiert, wie die verschiedenen Richtungen in der jüdischen Religionsgemeinschaft der USA miteinander um die Frage der Mischehe und damit um das Verhältnis der jüdischen Religion zur modernen Gesellschaft ringen, zeigt sie auch die interne Pluralität des amerikanischen Judentums auf. Dass die Frage der ›Mischehe‹ nicht nur für minoritäre religiöse Gemeinschaften brisant sein kann, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass – wenn auch unter anderen

¹⁵ Vgl. dazu weiter Krämer 2011.

¹⁶ Vgl. Bauer 2011.

theologischen Voraussetzungen – in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts ganz ähnliche Debatten auch in der katholischen Kirche in Deutschland geführt wurden.¹⁷

Mit den Beiträgen von *Perry Schmidt-Leukel* und *Joachim Gentz* wird der Fokus von den konkurrierenden monotheistischen Offenbarungsreligionen Judentum, Christentum und Islam – deren Fähigkeit zur Akzeptanz religiöser Pluralität seit den vieldiskutierten Thesen des Ägyptologen Jan Assmann über das Monotheismen inhärente Gewaltpotenzial grundsätzlich in Frage gestellt scheint¹⁸ – hin zu vermeintlich selbstverständlich pluralitätsoffenen religiösen Formationen verschoben. *Perry Schmidt-Leukel* stellt in seinem Beitrag den ›guten Ruf‹ des Hinduismus als ›pluralistische Religion‹ *par excellence* auf den Prüfstand. Dazu differenziert er zunächst drei mögliche Bedeutungen der Qualifikation des Hinduismus als ›pluralistisch‹: eine deskriptive (nach der der Hinduismus vielzählige religiöse Lehren, Praktiken et cetera vereint) sowie zwei sowohl deskriptive als auch präskriptive (der ersten zufolge anerkennt der Hinduismus alle *internen* religiösen Traditionen, der zweiten zufolge auch *andere Religionen* als gleich gültig und gleichwertig). In einem historischen Rückblick sowie mit Blick auf die Gegenwarts-lage problematisiert Schmidt-Leukel sodann den Charakter des Hinduismus als ›pluralistische Religion‹. *Joachim Gentz* beschäftigt sich mit verschiedenen historischen ›Harmoniemoellen‹ im Umgang mit religiöser Pluralität in China, indem er zentrale Texte der drei großen religiösen Traditionen in China (Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus) sowie kaiserliche Schriften untersucht. Er argumentiert, dass diese zwar relativ erfolgreich vermochten, das religiöse Konfliktpotential zu entschärfen, zeigt jedoch, dass die verbreitete Vorstellung, diese ›Harmonie‹ basiere auf einer synkretistischen Vermischung der verschiedenen religiösen Traditionsstränge oder ihrer wechselseitigen Tolerierung, in die Irre geht. Die ›Harmonie‹ komme vielmehr, so die These von Gentz, durch eine Zuordnung der verschiedenen Religionen in einem hoch differenzierten Klassifikationssystem zustande, das von einem außenstehenden autoritären politischen Machtzentrum gelenkt werde. Gentz kommt deshalb zu dem Schluss, dass die von ihm untersuchten Harmoniemodelle religiöser Pluralität in China religiöse Pluralität »regulieren ohne pluralistisch zu sein« (430).

¹⁷ Vgl. Bendikowski 2001. Es ist jedoch zu beachten, dass es in diesen Debatten um ›Mischehen‹ zwischen katholischen und evangelischen Partnern und Partnerinnen ging, nicht um ›Mischehen‹ zwischen Christen und Nicht-Christen.

¹⁸ Zur breiten Debatte vgl. stellvertretend Assmann 2003 sowie Schieder 2011.

Nur am Rande zur Sprache kommt in den Beiträgen die Herausforderung, die sich für Religionen durch die wachsende Konkurrenz nicht-religiöser, säkularer Angebote im religiösen Feld ergibt. Die Fragen, die sich damit verknüpfen, werden teilweise im dritten Teil des Bandes in den Blick genommen.

3. Aktuelle Debatten um die Gestaltung religiöser Pluralität

In der Bundesrepublik Deutschland wie in den meisten anderen westeuropäischen Ländern sind spätestens zu Beginn der 1990er Jahre die etablierten Ordnungen religiöser Pluralität unter Druck geraten. Das zeigt die Vielzahl religionspolitischer und religionsrechtlicher Konflikte in den letzten 25 Jahren, die Fragen des Umgangs mit religiöser Pluralität betreffen. In diesen Konflikten ging es zum einen um die gleichberechtigte Integration eingewanderter religiöser Traditionen in die jeweilige religionspolitische Ordnung. In der Bundesrepublik standen hier vor allem die Forderungen von Muslimen nach Zugang zum Religionsunterricht an öffentlichen Schulen oder zum Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts im Fokus. Des Weiteren ging es um den Umgang mit Elementen religiöser Lebensführung und Riten. Hier bildeten vor allem das islamische Kopftuch, die Burka und andere Formen der Kopf- und Körperbedeckung im Islam, aber auch Schächten, Beschneidung und Speisevorschriften Gegenstände des Streits. Schließlich gab es auch Kontroversen über die Sicht- und Hörbarkeit des Islam im öffentlichen Raum, die sich am Bau von Moscheen, der Höhe von Minaretten und dem Ruf des Muezzins entzündet haben. Diese Konfliktgeschichte spiegelt sich auch auf der Ebene individueller Einstellungen wieder. So sind inzwischen 65 Prozent der westdeutschen und 59 Prozent der ostdeutschen Bundesbürger der Auffassung, dass die zunehmende religiöse Vielfalt eine Ursache von Konflikten ist. Der Islam wird dabei in besonderem Maße als bedrohlich wahrgenommen.¹⁹ Zwischen knapp der Hälfte und

¹⁹ Pollack/Müller 2013, 35–38; Pickel 2013, 28–29; Hafez/Schmidt 2015, 16. Zudem fällt die Skepsis gegenüber dem Islam in der Bundesrepublik, aber etwa auch in der Schweiz und in Spanien deutlich größer aus als in anderen westeuropäischen Ländern wie Frankreich oder Großbritannien; vgl. Pollack u. a. 2014; Pickel 2013, 29; Hafez/Schmidt 2015, 17. Die praktische Kehrseite dieser Skepsis sind die zunehmenden Diskriminierungserfahrungen von Muslimen. Vgl. dazu den ersten europäischen Islamophobie-Bericht: Bayrakli/Hafez (Hg.) 2016.

knapp zwei Dritteln der Bevölkerung in westeuropäischen Ländern geht zudem davon aus, dass der Islam nicht in die westliche Welt passt.²⁰

Fragt man nach den Ursachen dieser Entwicklung, liegt der Verweis auf die schnelle religiöse Pluralisierung seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts nahe. Dazu hat eine Reihe von Entwicklungen beigetragen.²¹ Der Anteil nicht-christlicher religiöser Traditionen in den mehrheitlich christlichen Gesellschaften Westeuropas hat sich vor allem durch den Anstieg der (Arbeits-)Migration seit den 1960er Jahren dramatisch erhöht.²² Die Zunahme von Flucht und Vertreibung aufgrund von Kriegen und Bürgerkriegen in den letzten zwanzig Jahren hat die Effekte der Migration noch einmal verstärkt. In der Bundesrepublik hat sich im Zuge dieser beiden Entwicklungen der höchst vielgestaltige Islam neben den beiden christlichen Kirchen zur drittgrößten Religionsgemeinschaft entwickelt.²³ Aber auch das europäische Christentum hat sich durch die Einwanderung nicht-westlicher christlicher Traditionen pluralisiert, auch wenn dieser Prozess bisher noch nicht so ausgeprägt ist und weit weniger wahrgenommen wird als der Fall des Islams. Neben (Arbeits-)Migration, Flucht und Vertreibung trägt aber auch die massive Individualisierung religiöser Überzeugungen zur schnellen religiösen Pluralisierung bei. Die nachlassende Prägekraft konfessioneller Traditionen und kirchlicher Hierarchien auf die religiösen Überzeugungen der Gläubigen gilt nicht nur für den Bereich der katholischen Familien- und Sexualethik, sondern betrifft auch zentrale Dogmen und Glaubensinhalte. Diese Entwicklung ist aber auch einem zunehmenden religiösen Alpha-

20 Pickel 2013, 29–30; Hafez/Schmidt 2015, 25. Eine weitere Konsequenz dieser vielen Konflikte ist die zunehmende Essenzialisierung sowohl des Westens als auch der Muslime bzw. des Islams, die die reale Pluralität sowohl innerhalb des Westens als auch innerhalb des Islams verdeckt: Cesari 2013, xiv.

21 In den ehemaligen europäischen Kolonialmächten kommt die Einwanderung aus den ehemaligen Kolonien hinzu.

22 So hat nach Angaben der Bevölkerungsabteilung der Vereinten Nationen allein im Zeitraum von 1990 bis 2015 die Zahl der Migranten weltweit von 152 auf 243 Millionen zugenommen; in Europa hat sich die Zahl der Migranten von 49 auf 76 Millionen erhöht: United Nations 2015. Nach einer Studie des *Pew Forum on Religion & Public Life* sind 49 Prozent der Migranten Christen, 27 Prozent Muslime, 5 Prozent Hindu, 3 Prozent Buddhisten, 2 Prozent Juden, 4 Prozent andere und 9 Prozent verfügten über keine religiöse Zugehörigkeit: Pew Forum on Religion & Public Life 2012, 11.

23 2010 waren je etwa 30 Prozent der bundesdeutschen Bevölkerung evangelisch oder katholisch. Knapp 5 Prozent waren muslimischen Glaubens, jeweils knapp 2 Prozent waren orthodox oder zählten zu den Mitgliedern der Freikirchen, 0,3 Prozent waren buddhistisch, 0,1 Prozent hinduistisch und 0,1 Prozent zählten zu den Mitgliedern jüdischer Gemeinden; vgl. Pollack/Müller 2013, 32.

betismus geschuldet, der sich etwa darin zeigt, dass eine wachsende Zahl der Mitglieder der beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik immer weniger in der Lage ist, Differenzen zwischen, aber auch innerhalb der beiden christlichen Traditionen mit Blick auf Fragen wie die Rechtfertigung des Sünders, das Abendmahl oder das Kirchenverständnis wahrzunehmen, geschweige denn zu verstehen oder zu erklären. Zur Individualisierung trägt darüber hinaus der Synkretismus zumindest bei einem Teil der Gläubigen bei.²⁴ Die Pluralisierung religiöser Traditionen wird auch durch die Entstehung transnationaler religiöser Identitäten und Bewegungen und ihre lokale Rezeption begünstigt. Schließlich hat die Zahl der Konfessionslosen dramatisch zugenommen. Diese Entwicklung ist vor allem durch die deutsche Wiedervereinigung der damals noch mehrheitlich christlichen Bundesrepublik mit der weitgehend »entchristlichten« Deutschen Demokratischen Republik beschleunigt worden. Inzwischen sind die Konfessionslosen in der Bundesrepublik zur größten religionspolitischen Gruppe avanciert.²⁵ Angesichts dieser Entwicklungen dürfte daher außer Frage stehen, dass Ausmaß und Intensität religiöser Pluralität in Deutschland wie in ganz Westeuropa in einem historisch unbekanntem Maße zugenommen haben.²⁶ Diese grundlegende Veränderung kann und wird nicht ohne Folgen für die Konstitution der sozialen Wirklichkeit bleiben. In welcher Weise jedoch die erhöhte Pluralität religiöser Überzeugungen, Akteure und Praktiken die soziale Wirklichkeit verändert und wie sich religiöse Überzeugungen, Akteure und Praktiken unter diesen Bedingungen konstituieren oder reproduzieren sowie auf welche Art und Weise sie agieren, ist noch weitgehend unerforscht.

Drei der Beiträge des dritten Teils tragen hier jedoch zu einer Klärung bei. *Christel Gärtner* untersucht, wie sich die Prozesse der Herausbildung

24 Vgl. Pollack/Müller 2013, 12–13. So ergab etwa eine Studie Anfang der 1980er Jahre, dass 21 Prozent der befragten Protestanten und 23 Prozent der befragten Katholiken an Reinkarnation in Form von Wiedergeburt oder Seelenwanderung glaubten. Unter den regelmäßigen Kirchgängern teilten sogar 31 Prozent diese Glaubensüberzeugung, vgl. Friedli 1986, 23 und 25, nach Ruch 2009, 224; vgl. auch Petersen 2012.

25 2010 waren knapp 30 Prozent der bundesdeutschen Bevölkerung konfessionslos, in den fünf neuen Bundesländern beträgt ihr Anteil sogar über 70 Prozent, vgl. Pollack/Müller 2013, 32–33.

26 Vgl. Schmidt-Leukel 2016, 6. Diese neue historische Situation spiegelt sich auch in neuen Begriffsprägungen wie »Hyperdiversität« oder »Superdiversität« wider. Mit Hyperdiversität wird eine Form übersteigerter und letztlich unregierbarer Pluralität bezeichnet; Grillo 2015, 6. Superdiversität kennzeichnet demgegenüber die Überlagerung unterschiedlicher Dimensionen von Pluralität, also etwa ethnischer, religiöser, sozio-kultureller, rechtlicher, politischer und moralischer, vgl. Vertovec 2007.

religiöser Identitäten seit der Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend aus einem religiös eng umfassten Herkunftsmilieu herausgelöst haben und zu einer Frage von persönlichen biografischen Entscheidungen avanciert sind. Dazu setzt sie sich zunächst mit der soziologischen Grundlagenforschung zum Phänomen ›Identität‹ auseinander und fragt, inwiefern von einer spezifisch religiösen Dimension von Identität die Rede sein kann. Im Anschluss zeigt sie auf, wie die religiöse Pluralisierung in Europa die Identitätsbildung insgesamt seit den 1960er Jahren beeinflusst hat. Anhand ausgewählter Fallbeispiele veranschaulicht sie in der Folge eine von ihr entwickelte Systematik von Dimensionen, die die Herausbildung religiöser Identität beeinflussen: die zeitliche Perspektive; die unterschiedlichen Spannungslinien und Asymmetrien im religiösen Feld; die Vielfalt religiöser Selbstverständnisse der Angehörigen von Religionsgemeinschaften und die Vielfalt der Identitäten von institutionell ungebundenen Religiösen sowie der Nichtreligiösen. Insgesamt kommt Gärtner zu dem Fazit, dass westliche Gesellschaften sich von christlichen zu religiös und kulturell pluralen Gesellschaften transformiert haben und sich daher zunehmend ein reflexiver Umgang mit religiösen Fragen als dominanter Modus der (religiösen) Identitätsbildung etabliert.

Eine weitere Herausforderung für religiöse Akteure in pluraler gewordenen Gesellschaften stellt sich auf dem Feld der Politik. Denn unter Bedingungen religiöser Pluralität wird die öffentliche Begründung und Rechtfertigung der aus den jeweiligen religiösen Traditionen gespeisten Positionen zu gesellschaftlich kontrovers diskutierten moralischen Problemen wie Schwangerschaftsabbruch oder Migration, Flucht und Asyl zum Problem. Dabei geht es insbesondere um die Frage, ob beziehungsweise inwieweit diese Akteure mit religiösen oder säkularen Argumenten operieren. Denn auf der einen Seite nimmt mit zunehmender religiöser, kultureller und moralischer Pluralisierung die Anschluss- und Überzeugungsfähigkeit religiöser Argumente ab. Zum anderen ist es auch politiktheoretisch hoch umstritten, ob religiösen Gründen in pluralen liberal-demokratischen Gesellschaften Legitimationswirkung zugesprochen werden kann. *Judith Könemann* stellt ihren Beitrag explizit in den Kontext dieser normativen politiktheoretischen Debatte. Sie untersucht empirisch das kommunikative Handeln sowie die religiösen und nicht-religiösen Argumente der beiden großen christlichen Kirchen in den Debatten um Schwangerschaftsabbruch und Migration/Asyl, wie sie in den vergangenen Jahrzehnten in Deutschland geführt wurden. Im Ergebnis zeigt sich laut Autorin ein weiterhin hohes Vorkommen religiöser Argumente trotz der beobachtbaren religiösen und weltanschaulichen Pluralisierung. Allerdings wird ebenfalls deutlich,

dass von den kirchlichen Akteuren auch in hohem Maße ›säkulare‹ Argumente aus Politik, Recht et cetera vorgetragen werden, um ihre Positionen im öffentlichen Diskurs darzulegen. Verantwortlich dafür sind nicht allein strategische Gründe. Vielmehr scheinen sie hier auch einer (Selbst-)Verpflichtung auf den »öffentlichen Vernunftgebrauch« (John Rawls) oder dem Gebot der »Übersetzung religiöser Gründe« (Jürgen Habermas) zu folgen, die sich im Übrigen auch in der Kommunikation nach innen, zu ihren Mitgliedern, wiederfindet. Charakteristische Unterschiede beim Rückgriff auf religiöse oder nicht-religiöse Argumente lassen sich auf Fokus und Logik der jeweils genutzten Medien sowie den jeweiligen Debattengegenstand zurückführen.

Auch der Beitrag von *Thomas Banchoff* widmet sich den Folgen religiöser Pluralisierung auf die Politik. Er untersucht mithilfe des Konzepts der ›Zivilreligion‹ die Außenpolitik der USA in den vergangenen Jahrzehnten. Ihm geht es darum zu klären, welchen Einfluss Religion und religiöse Vorstellungen auf die US-Außenpolitik und die internationalen Beziehungen besaßen und in welchem Zusammenhang beides mit Fragen politischer Legitimität steht. Dazu skizziert er in einem ersten Schritt das ›säkulare‹ Fundament des aktuellen internationalen Systems. In einem zweiten Teil stellt er das Konzept und Elemente der amerikanischen Zivilreligion vor. Dieses sei, so Banchoff, hervorragend geeignet, die konstitutive Rolle des Religiösen für das Politische in den USA, aber auch in vielen anderen Ländern aufzuzeigen. Vor allem ermögliche es zu zeigen, wie der quasi-religiöse Anspruch der USA, für Freiheit auf der ganzen Welt einzutreten, ihre Außenpolitik beeinflusst hat. Unter der Bedingung einer sich pluralisierenden Weltordnung, so argumentiert Banchoff abschließend, steht eine solchermaßen fundierte Außenpolitik aber in einer zunehmenden Spannung zu einem multipolaren internationalen System.

Die schnelle und dramatische Veränderung der religiösen Landschaft und die dadurch bewirkten Veränderungsprozesse allein erklären jedoch noch nicht das hohe religionspolitische Konfliktniveau. Wie bereits eingangs erwähnt, stellt religiöse Pluralität ein durchgängiges Phänomen der Religionsgeschichte dar, ist aber keineswegs immer als problematisch wahrgenommen worden oder gar mit Konflikten verbunden gewesen. Vor allem Asien und Afrika zeichneten sich über lange Phasen durch eine unproblematische Koexistenz religiöser Traditionen aus.²⁷ Religiöse Pluralität wird etwa in dem Fall kaum zu einer Herausforderung, solange die Gläubigen ihr gegenüber in-

²⁷ Zu den entsprechenden Befunden in Afrika vgl. Ammerman 2010, 156, mit Verweis auf Amoah 2004.

different sind oder sie sogar begrüßen. Das gilt erst recht, wenn religiöse Pluralität als Ressource der individuellen Bewältigung alltäglicher Herausforderungen wahrgenommen und genutzt wird.²⁸ Allerdings kann ein solcher vielfach beobachtbarer praktischer Synkretismus Spannungen mit den institutionellen Ausprägungen religiöser Traditionen, mit religiösen Experten und religiösen Hierarchien hervorrufen.²⁹ Auch die Daten jüngster Umfragen in der Bundesrepublik zeigen, dass religiöse Pluralität nicht notwendig als Problem wahrgenommen werden muss. So erklären über 87 Prozent der westdeutschen und 78 Prozent der ostdeutschen Bundesbürger, dass man gegenüber allen Religionen offen sein sollte. Darüber hinaus nehmen immerhin 61 Prozent der westdeutschen und 57 Prozent der ostdeutschen Bundesbürger die zunehmende religiöse Vielfalt sogar als kulturelle Bereicherung wahr.³⁰

Damit stellt sich die Frage nach den Bedingungen und den Kontexten, die dazu führen können, dass religiöse Pluralität als Problem wahrgenommen wird und zu Konflikten führt. Eine solche Bedingung ist die Existenz religiöser Traditionen (genauer: von Ausprägungen religiöser Traditionen), die – wie etwa die abrahamitischen Religionen – exklusive Wahrheitsansprüche erheben oder die Überlegenheit ihrer Wahrheitsansprüche reklamieren und ihren Wahrheitsansprüchen mit missionarischen Mitteln universale Geltung zu verschaffen trachten.³¹ Denn aus der Perspektive solcher religiöser Traditionen stellt religiöse Differenz dann, wenn sie nicht Folge bloßer Unkenntnis ist, ein bewusstes Beharren auf dem Irrtum dar. Als bedrohlich kann ein solcher Irrtum vor allem dann wahrgenommen werden, wenn er mit einer aktiven Bestreitung oder gar Bekämpfung der Wahrheit einhergeht. Denn dann steht das ›Seelenheil‹ der Gläubigen oder gar aller Menschen auf dem Spiel. In solchen Konstellationen können religiöse Hierarchien wie auch Gruppen innerhalb religiöser Traditionen danach trachten, religiöse Differenz innerhalb wie außerhalb der eigenen religiösen Gemein-

28 Zu entsprechenden aktuellen Befunden aus den USA auf der Basis qualitativer Untersuchungen vgl. McGuire 2008.

29 Vgl. Ammerman 2010, 156.

30 Vgl. Pollack/Müller 2013, 35–38. Vgl. auch Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2016. Ähnlich stellt sich die Lage in anderen westeuropäischen Ländern dar. In der Regel hält sich die Wahrnehmung religiöser Pluralität als Bereicherung und als Bedrohung in etwa die Waage. Ausnahmen sind Spanien – dort überwiegt die positive Einschätzung religiöser Pluralität deutlich die Skepsis – und die Schweiz, wo die Skepsis gegenüber religiöser Pluralität deutlich größer ist als ihre Wahrnehmung als bereichernd, vgl. Pickel 2013, 32–34.

31 Letzteres gilt nicht für das Judentum.

schaft zu beseitigen, gegebenenfalls auch mit gewaltsamen Mitteln.³² Gelingt es diesen Akteuren dann sogar noch, sich der Instrumente und Mittel politischer Herrschaft zu bedienen, sind die Folgen zumeist desaströs. Die religionspolitischen Konflikte der Frühen Neuzeit in der Folge der Reformation sind ein Beispiel für eine solche Konstellation. Religiöse Pluralität kann aber umgekehrt auch dann als Problem wahrgenommen werden und zu Konflikten führen, wenn einzelne religiöse Traditionen als zentrale Elemente politischer Projekte genutzt werden, die auf die Erzeugung der Identität oder gar die Verbürgung der Homogenität politischer Gemeinwesen gerichtet sind beziehungsweise die zur Sicherung der Legitimität und Stabilität politischer Herrschaft einzelne religiöse Traditionen exklusiv als (unverzichtbare) Ressource politischer Kultur in Regie zu nehmen trachten. In Europa sind die Konfessionalisierungspolitiken der sich formierenden Staaten der Frühen Neuzeit wie auch die enge Verschwisterung von Projekten der Nationalstaatsbildung mit religiösen Traditionen im 19. Jahrhundert Ausdruck solcher Prozesse.³³

Nun haben sich die mehrheitsreligiösen Traditionen Westeuropas, sprich die Kirchen des lateinischen Christentums, trotz ihrer Reklamierung exklusiver Wahrheitsansprüche längst auf die Situation religiöser Pluralität eingestellt. Und auch die Staaten Westeuropas haben trotz mancher Spuren einer mehrheitsreligiösen Prägung der politischen Kultur längst Modelle der Ordnung religiöser Pluralität entwickelt, die bei aller Unterschiedlichkeit auf den Prinzipien der Gleichheit (oder Nichtdiskriminierung), der Religionsfreiheit, der Neutralität (oder eines gleichen Abstandes des Staates zu allen Religionsgemeinschaften) und der Trennung von Staat und Kirche (oder der wechselseitigen Autonomie von Staat und Religionsgemeinschaften) beruhen.³⁴

Die gegenwärtige Wahrnehmung religiöser Pluralität als Problem und die daraus resultierenden Konflikte bedürfen daher anderer Erklärungen. In besonderer Weise erklärungsbedürftig ist der Umstand, dass vor allem der Islam als problematisch wahrgenommen wird und sich daher viele der ge-

32 Ob und in welchem Ausmaß religiöse Akteure auf solche Strategien der Grenzziehung und Grenzerhaltung rekurrieren, ist abhängig von den kontingenten gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen und ihrer Wahrnehmung, vgl. Ammerman 2010, 162.

33 Man könnte vor diesem Hintergrund sogar die These formulieren, dass auffällige Formen religiöser Homogenität oder der Dominanz religiöser Traditionen sich in der Regel dem Einsatz oder der Unterstützung politischer Macht verdanken, vgl. Ammerman 2010, 162, mit Verweis auf Beckford 2009.

34 Vgl. Bouchard/Taylor 2008, 134–138.

genwärtigen religionspolitischen Konflikte an der Frage nach den Möglichkeiten und den Grenzen seiner Integration in die westeuropäischen Ordnungen religiöser Pluralität entzünden. Vier solcher Erklärungsfaktoren sollen hier im Folgenden vorgestellt werden: (1) die historischen Ausprägungen der religionspolitischen Ordnungen, (2) die religionspolitischen Reaktionen auf die Herausforderung religiöser Pluralisierung, (3) die erneute und verstärkte Wahrnehmung von Religion als Problem- und Konfliktursache und (4) die mit der religiösen Pluralisierung aufbrechenden normativen Fragen der Gerechtigkeit sowie der Interpretation, Gewichtung und Verhältnisbestimmung grundlegender normativer Prinzipien.

(1) Ein erster Faktor sind die religionspolitischen Ordnungen selbst. Denn im Rahmen der oben genannten religionspolitischen Prinzipien – Gleichheit, Religionsfreiheit, staatliche Neutralität und Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften – lassen sich höchst unterschiedliche religionspolitische Ordnungsmodelle realisieren. Diese unterschiedlichen religionspolitischen Ordnungsmodelle westlicher Demokratien verfügen über sehr verschiedene Fähigkeiten zur Adaption religiöser Pluralisierung. Durch eine besonders hohe Fähigkeit zur Adaption religiöser Pluralität zeichnet sich etwa das religionspolitische System der USA aus, welches auf einer eher strikten, aber gleichwohl freundlichen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften beruht.³⁵ Weil es dort so gut wie keine institutionellen Verbindungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften (wie etwa einen öffentlich-rechtlichen Status für Religionsgemeinschaften oder Religionsunterricht an öffentlichen Schulen) gibt, gelingt die Integration neuer religiöser Traditionen vergleichsweise problemlos. Diese Fähigkeit hat aber auch ihren Preis. Denn diese Form der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften bedeutet auch, dass der religiöse Sektor im Wesentlichen auf sich selbst gestellt ist. Ebenso wenig wie institutionelle Verbindungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften gibt es nämlich in den USA eine öffentliche Förderung oder Unterstützung für die Wahrnehmung des Rechts auf Religionsfreiheit. Demgegenüber zeichnet sich die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik durch eine enge Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften aus. Weil es hier viele institutionelle Verbindungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften (wie etwa die Verleihung des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an Religionsgemeinschaften oder den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen) gibt, müssen neu hinzukom-

³⁵ Vgl. Kuru 2009, Teil I.

mende Religionsgemeinschaften in dieses System der Kooperation eingefügt werden. Das erfordert in der Regel Umbauten und Anpassungsprozesse auf Seiten des Staates wie der neu hinzukommenden Religionsgemeinschaften. Aber auch eine solche enge Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften muss keine prinzipiellen Hürden für einen angemessenen Umgang mit religiöser Pluralisierung aufrichten. Im Falle der Bundesrepublik ist es vielmehr die sich einer spezifischen historischen Konstellation verdankende charakteristische Ausgestaltung dieser engen Kooperation, die einen wesentlichen Teil der gegenwärtigen religionspolitischen Probleme verursacht. Denn das bundesdeutsche religionspolitische Ordnungsmodell weist Asymmetrien auf.³⁶ Diese Asymmetrien haben vor allem zwei Gründe.

Zunächst einmal sind religionspolitische Ordnungen durch die spezifischen religionspolitischen Herausforderungen und Problemkonstellationen zur Zeit ihrer Verfassung geprägt. So ist eben auch ein erheblicher Teil des Regelungsgehaltes der religionspolitischen Ordnung der Bundesrepublik dadurch charakterisiert, dass er auf einen spezifischen Kreis von Akteuren, nämlich auf die beiden großen christlichen Kirchen, auf christliche Minderheiten, auf jüdische Gemeinden und auf (nicht-religiöse) Weltanschauungsgemeinschaften bezogen war. Das hat Hürden für die Integration neuer religiöser Minderheiten wie etwa des Islams aufgerichtet. Denn die Gewährung eines gleichberechtigten Zugangs des Islams etwa zum Religionsunterricht an staatlichen Schulen (samt ihrer Voraussetzungen in Form der Ausbildung von islamischen Religionslehrerinnen und -lehrern an staatlichen Universitäten) oder zu den im Wesentlichen von den freien Wohlfahrtsverbänden, darunter vor allem den kirchlichen, betriebenen wohlfahrtsstaatlichen Einrichtungen wie Kindergärten, Krankenhäuser oder Altersheime erforderte zunächst einmal erhebliche staatliche Investitionen. Darüber hinaus würde angesichts begrenzter sozialstaatlicher Budgets der Ausbau muslimischer Einrichtungen vermutlich auch mit einem Rückbau der nach den oben skizzierten religionsdemografischen Veränderungen inzwischen deutlich überrepräsentierten kirchlich betriebenen Institutionen einhergehen

³⁶ Dabei ist, auch unter den Autoren und der Autorin dieser Einleitung, umstritten, wie ausgeprägt diese Asymmetrien sind und welche Effekte sie für die Integration religiöser Pluralität zeitigen. Einer der Ko-Autoren dieser Einleitung diagnostiziert erhebliche Asymmetrien und hat dafür die Formel von einer »religiös-christlich-großkirchlichen Schlagseite« der religionspolitischen Ordnung der Bundesrepublik geprägt (Willems 2004; ders. 2008). Vgl. zum Folgenden Willems 2001, 140–148, mit weiteren Nachweisen.

müssen (und entsprechende Proteste von Seiten der Kirchen provozieren). Zudem sind die Voraussetzungen für Zugang und Funktionsweise von Einrichtungen wie dem Religionsunterricht an staatlichen Schulen oder dem Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts der Struktur der christlichen Kirchen entlehnt:³⁷ Der Körperschaftsstatus setzt wie der bekennnisgebundene Religionsunterricht an öffentlichen Schulen Religionsgemeinschaften mit klarer Mitgliedschaftsstruktur voraus; der Religionsunterricht erfordert darüber hinaus Religionsgemeinschaften, die über Autoritätsstrukturen verfügen, die eine verbindliche Festlegung von Glaubensinhalten erlauben. Beide Voraussetzungen sind im Falle des Islams historisch nicht gegeben. Die damaligen Regelungen waren schlicht nicht mit Blick auf eine Religionsgemeinschaft formuliert, die wie der Islam über keine mitgliederschaftliche Struktur verfügt und in der auch keine allgemein anerkannten Autoritäten zur verbindlichen Festlegung von Glaubensinhalten existieren. Das lässt sich auch umgekehrt formulieren: Hätte man bei der Abfassung des Grundgesetzes den Islam schon im Blick gehabt, dann hätte man unter dem Gesichtspunkt der gleichen Religionsfreiheit entweder die Zugangsregeln zu diesen Instituten so ausgestalten müssen, dass sie auch der Islam erfüllen kann oder – in dem Falle, in dem die Zugangsvoraussetzungen sich als nicht substituierbar erwiesen hätten – nach anderen Formen der Anerkennung von Religionsgemeinschaften oder der Sicherstellung religiöser Erziehung in Rahmen des Schulwesens suchen müssen, deren notwendige Zugangsvoraussetzungen auch der Islam hätte erfüllen können.

Doch es gibt noch einen zweiten, gewichtigeren Grund für die Asymmetrien der religionspolitischen Ordnung der Bundesrepublik, der in gewisser Weise die Religionspolitik der Bundesrepublik bis heute prägt. Denn diese Ordnung ist auch Ergebnis eines religionspolitischen Konfliktes in der Gründungsphase der Bundesrepublik. Die eine Konfliktpartei bildeten diejenigen gesellschaftlichen und politischen Kräfte, die eine strikte Trennung von Staat und Kirche und die Verweisung der Religion in den Bereich des Privaten zu realisieren trachteten. Dazu zählten vor allem die SPD und die KPD. Die andere Konfliktpartei, zu der vor allem die CDU und das Zentrum, aber auch große Teile der Hierarchien der beiden Kirchen zählten, trachtete nicht nur danach, die in Deutschland historisch enge Verbindung von Staat und Kirchen wieder zu etablieren. Vielmehr verfügten sie über eine klare Diagnose von den Ursachen des Nationalsozialismus. Dieser sei letzt-

37 Vgl. Campenhausen 1994, 50.

lich eine Folge der Säkularisierungsprozesse seit dem 19. Jahrhundert, also die Konsequenz einer Gesellschaft ohne Gott. Das notwendige Therapeutikum bestand für sie in einer erneuten Verchristlichung der Gesellschaft. Das aber bedeutete, den Kirchen einen möglichst großen Handlungsspielraum zur Prägung oder gar Missionierung der Gesellschaft einzuräumen. Im parlamentarischen Rat wurde der Konflikt mit einem Kompromiss beigelegt. Man einigte sich darauf, die Religionsfreiheit im Grundrechtsteil zu verankern, den Religionsunterricht an staatlichen Schulen zu garantieren und den Großteil der religionsrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung ins Grundgesetz zu übernehmen. Die Konfessionsschule jedoch, der zentrale Baustein des Programms einer erneuten Verchristlichung der Gesellschaft, war nicht durchsetzbar, und zwar nicht nur, weil diejenigen Parteien, die auf eine stärkere Trennung von Staat und Kirchen setzten, über die Mehrheit verfügten, sondern auch, weil eine kompromisslose Durchsetzung dieses Programmpunktes keineswegs von allen Protagonisten auf Seiten der CDU geteilt wurde. Dementsprechend wurde der Konflikt auf Länderebene weiter ausgetragen. Überall dort, wo die Verfechter des Programms einer Verchristlichung der Gesellschaft über entsprechende Mehrheiten verfügten – das waren vor allem die mehrheitlich katholischen Länder im Westen und Süden der Republik –, fand es seinen Niederschlag in den Gottesformeln der Präambeln der Länderverfassungen, in christlichen Erziehungszielen in Länderverfassungen und Schulgesetzen und in der Erklärung der Konfessionsschule zur Regelschule. Während die Asymmetrien im Grundgesetz eher Folge eines zeitbedingten Problemhorizontes sind, zeugen die Asymmetrien in den Verfassungen der genannten Länder im Ergebnis von einer bewussten Privilegierung des Christentums. Dass diese bewusste Privilegierung des Christentums kein bloß historisches, sondern auch ein gegenwärtiges Phänomen ist, zeigen in aller Deutlichkeit die selektiven Verbote religiöser Bekundungen für das Lehrpersonal in eben diesen Bundesländern, die der muslimischen Lehrerin das Tragen des Kopftuchs, nicht jedoch anderen Lehrerinnen und Lehrern das Tragen von Kreuz und Kippa untersagten.³⁸

³⁸ In der Begründung des Gesetzentwurfes für die Einführung eines selektiven Kopftuchverbotes in das niedersächsische Schulgesetz von CDU und FDP wird explizit auf die Gottesformel in der niedersächsischen Verfassung sowie die Regelung in § 2 des niedersächsischen Schulgesetzes Bezug genommen, nach der die Erziehung auch auf der Grundlage des Christentums erfolge (Niedersächsischer Landtag, 15. Wahlperiode, Drucksache 15/720, 8). Die Asymmetrien in den Verfassungen und Schulgesetzen der genannten Länder erweisen sich daher nicht als bloßes historisches Ornament, sondern werden explizit zur Legitimation von Verstößen gegen das Gebot der Nichtdiskriminierung genutzt.

Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Urteil vom 27. Januar 2015 zum selektiven Verbot des Kopftuchs im nordrhein-westfälischen Schulgesetz in aller Deutlichkeit gesagt, worum es sich aus der Perspektive gleicher Religionsfreiheit bei dieser Regelung handelt, nämlich um eine verfassungswidrige »Privilegierungsvorschrift«.³⁹

(2) Ein zweiter Faktor ist der Umgang der zentralen religionspolitischen Akteure mit der Herausforderung religiöser Pluralisierung. Spätestens seit 1990 wäre angesichts der grundlegenden Veränderungen der religiösen Landschaft – die langsam und stetig gewachsene Zahl der Muslime wie die schlagartig vergrößerte Zahl der Konfessionslosen – eine Debatte über die Reform der religionspolitischen Ordnung der wiedervereinigten Bundesrepublik, vor allem über den Umgang mit ihren historisch konstituierten Asymmetrien, erforderlich gewesen. Doch die großen Parteien haben sich den religionspolitischen Herausforderungen überwiegend nicht gestellt. Am augenfälligsten wird dies bei Fragen der Integration des Islams und der Muslime in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik. Seit mehr als 25 Jahren fordern Musliminnen und Muslime einen gleichen Zugang zum Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts und dem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Die Antworten der Politik zeichneten sich jedoch lange durch eine große Zögerlichkeit aus, auf diese Bedürfnislage zu reagieren. Dementsprechend fällt die bisherige Bilanz der Integration des Islams und der Muslime in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik mit Blick auf das Verfassungsgebot der gleichen Religionsfreiheit nach mehr als 25 Jahren ausgesprochen bescheiden aus,⁴⁰ auch wenn im letzten Jahrzehnt durchaus erste Veränderungen auf Landes- und Bundesebene erkennbar sind.⁴¹

Diese lange vorherrschende religionspolitische Zögerlichkeit hatte und hat durchaus Folgen. Eine erste Folge besteht darin, dass sie zusammen mit einer Reihe anderer Faktoren dazu beigetragen hat, eine Heuristik des Verdachts und des Misstrauens gegenüber den Muslimen zu etablieren und zu befördern. Denn die ausbleibende Integration des Islams in die religionspoli-

39 BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 27. Januar 2015, 1 BvR 471/10, das Zitat in Randnummer 78. Angegriffen war die Regelung in § 57, Abs. 4 des Schulgesetzes von Nordrhein-Westfalen. Vgl. dazu die Kommentierung von Reuter 2015.

40 Vgl. die Befunde in Spielhaus/Herzog 2015.

41 Ein Beispiel ist etwa die vom Bund geförderte Einrichtung islamisch-theologischer Studiengänge an staatlichen Hochschulen, mit denen die Voraussetzungen für die Einrichtung islamischen Religionsunterrichts nach Art. 7 Abs. 3 GG geschaffen wurden; vgl. dazu im vorliegenden Band den Beitrag von Arnulf von Scheliha.

tische Ordnung der Bundesrepublik signalisiert, dass diese religiöse Tradition beziehungsweise ihre Repräsentanten entweder als (noch) nicht hinreichend kompatibel mit den Prinzipien unserer politischen wie religionspolitischen Ordnung betrachtet werden oder aber den Willen und die Bereitschaft vermissen lassen, sich zu integrieren. Zumindest einen Teil der im Vergleich zu anderen westeuropäischen Ländern in der Bundesrepublik deutlich größeren Skepsis gegenüber dem Islam wird man dieser Politik und ihrer impliziten Botschaft zuschreiben dürfen.

Eine zweite Folge dieser Zögerlichkeit besteht darin, dass die Muslime und ihre Repräsentanten sich herausgefordert sehen, ihre Forderungen politisch immer vehementer vorzutragen und schließlich auch mit Hilfe von Gerichten durchzusetzen. Das wiederum verstärkt den Eindruck, hier versuche eine gesellschaftliche Gruppe, ihre Anliegen kompromisslos durchzusetzen oder gar – wie in den Fällen des Schächtens, der Beschneidung und von Speisevorschriften – Ausnahmen von allgemeinen Gesetzen oder Sonderrechte zu erwirken, ohne selbst zu Zugeständnissen, Veränderungen oder Anpassungen bereit zu sein.⁴² Das hat schließlich eine Logik von Mobilisierung und Gegenmobilisierung in Gang gesetzt, in der auch Teile der ›indigenen‹ Bevölkerung ihre hergebrachte kulturelle Identität bedroht sehen und zu verteidigen suchen, ein Umstand, der Gelegenheit zur politischen Instrumentalisierung und Ausbeutung bietet.

Es ist gleichwohl nicht zu bestreiten, dass die Heuristik des Verdachts und des Misstrauens gegenüber den Muslimen und dem Islam auch durch den islamisch motivierten Terrorismus, die konflikthafter Entwicklungen im Nahen und Mittleren Osten sowie in Afrika, die Salafisierung islamischen Denkens, die den Islam in einem polaren Gegensatz zum Westen positioniert,⁴³ aber auch die transnationale muslimische Mobilisierung (wie im Fall der Konflikte um die *Satanischen Verse* oder die Mohammed-Karikaturen) befördert wird.⁴⁴ Doch auch diese Entwicklungen werden durch die politische ›Versicherheitlichung‹ der Debatte um die Integration der Muslime und des Islams verstärkt, die die Abwehr möglicher Bedrohungen und damit Präven-

42 Im Rahmen einer solchen Wahrnehmung können Muslime auch zum Opfer eigener Erfolge werden. Denn je erfolgreicher sie etwa bei der Nutzung des Rechtssystems sind, desto deutlicher werden sie auch als separate Gruppe und von der Öffentlichkeit als problematisch wahrgenommen, vgl. Joppke/Torpey 2013, 160.

43 Vgl. Cesari 2013, 139–140.

44 Samuel Huntingtons These in seinem Buch *Clash of Civilizations*, dass der Islam mit der Demokratie inkompatibel sei und zudem blutige Grenzen aufweise, erscheint wie eine Verdichtung dieser Wahrnehmungen, vgl. Huntington 1993; ders. 1996.

tion statt Integration zum zentralen Orientierungspunkt des Umgangs mit dieser spezifischen Herausforderung religiöser Pluralisierung macht.

Zu den politischen Kontextbedingungen zählt aber auch, dass sich die Wahrnehmung kulturell pluraler Gesellschaften in den letzten Jahren verändert hat. Der sogenannte »backlash against multiculturalism/multiculturalism backlash«⁴⁵ beruht auf einer Wahrnehmung gescheiterter Integration, die ihren Ausdruck darin findet, dass sich Parallelgesellschaften herausbilden, in denen Immigranten sich weitgehend gegenüber den Immigrationsgesellschaften abschotten und die religiösen und moralischen Traditionen ihrer Herkunftskontexte weiter pflegen, die zudem als unvereinbar mit den liberalen, demokratischen, individualistischen und säkularen Werten der Immigrationsgesellschaften wahrgenommen werden.⁴⁶

(3) Ein weiterer Aspekt, warum religiöse Pluralisierung als Problem wahrgenommen wird, besteht darin, dass Religion selbst insgesamt wieder verstärkt als Problemursache wahrgenommen wird.⁴⁷ Das ist eine Folge des Umstandes, dass Religion nach wie vor in hohem Maße identitätsprägend ist und auch zu den wesentlichen Quellen der ethisch-moralischen Haltungen und Einstellungen religiöser Menschen zählt. Soziale Probleme und politische Forderungen, die ihre Ursache auch in ethnischen, ökonomischen oder kulturellen Bedingungen haben, werden in einem Akt der Komplexitätsreduktion und der Essenzialisierung der Religion zugeschrieben. Der religiöse Identitätsbestandteil ist so zunehmend zu einem Wesenselement geltend gemachter oder zugeschriebener Identität avanciert.⁴⁸ Im britischen Kontext

45 Vgl. Vertovec/Wessendorf (Hg.) 2010.

46 Das hat (vgl. Beckford 2012, 122) zu einer Transformation von wahrgenommenen äußeren Bedrohungen hin zu Bedrohungen der Lebensweise von Gesellschaften geführt. In Reaktion darauf hat sich in vielen westeuropäischen Gesellschaften zum einen ein »muskulöser« Liberalismus entwickelt, der selbst zu einer starken Identität geworden ist und sich als Lebensweise begreift und mit Blick auf die religiöse Traditionen anstrebt, sie mit dem Liberalismus kompatibel zu machen (vgl. Joppke/Torpey 2013, 14, 153, 154). Zum anderen lässt sich auch die Entstehung eines neuen nationalen Partikularismus beobachten, der die spezifischen nationalen Identitäten auch durch expliziten Rekurs auf mehrheitsreligiöse Traditionen – wie etwa dem Kreuz als Symbol des Christentums – zu behaupten sucht (vgl. ebd., 154–155).

47 Hinzu kommt eine wachsende generelle Skepsis gegenüber der Religion, die durch die in beinahe allen religiösen Traditionen zu beobachtende Entstehung konservativer oder gar fundamentalistischer Bewegungen genährt wird. Religion wird vor diesem Hintergrund von Teilen der Intellektuellen wie der Öffentlichkeit wieder als gefährlich und unvernünftig wahrgenommen.

48 Vgl. Beaman 2012, Introduction, 1–12, hier 1.

hat diese diskursive Veränderung im Motto »from race to faith« ihren Ausdruck gefunden.⁴⁹ Eine solche Wahrnehmung von Religion als umfassendes und verhaltensrelevantes System von Werten und Überzeugungen hat zu einer Fokussierung auf Konflikte zwischen Religionen geführt, die sowohl die internen Divergenzen aus dem Blick verliert als auch den Manövrierraum religiöser Traditionen mit Blick auf ihre Anpassung an veränderte externe Umwelten unterschätzt.⁵⁰ Die Konsequenz ist eine Überdramatisierung des Ausmaßes religionspolitischer Konflikte.

(4) Dass religiöse Pluralität als Problem wahrgenommen wird, ist aber auch eine Folge des Umstandes, dass die Bewältigung der Herausforderungen religiöser Pluralisierung in der Regel mit normativen Fragen der Gerechtigkeit sowie der Interpretation, Gewichtung und Verhältnisbestimmung normativer Prinzipien verbunden ist – Fragenkomplexe, die in der Regel höchst umstritten sind. Weil religiöse Pluralisierung diesen normativen Dissens sichtbar machen und so historisch eingespielte Lösungen solcher Fragen problematisieren und auf den Prüfstand stellen kann, kann sie auch als Problemgenerator erscheinen.

Fragen der Gerechtigkeit stellen sich etwa mit Blick auf den Umgang mit den historischen Prägungen der Alltags- wie der politischen Kultur durch die mehrheitsreligiösen Traditionen, in Europa also durch das Christentum. Hier bedarf es der sorgfältigen Unterscheidung zwischen unvermeidlichen Asymmetrien, einem Recht der Mehrheit auf Ausdruck ihrer mit der Geschichte und Kultur des Landes verwobenen kulturellen Identität sowie Diskriminierungen.⁵¹ Unvermeidliche Asymmetrien existieren bei der Festlegung von Sonn- und Feiertagen, die sich in Europa in der Regel am christlichen Wochen- und Festkalender orientieren. Ein Beispiel für legitime For-

49 Vgl. Grillo 2015, 4. Dieses Motto trifft aber zugleich auch die veränderten diskursiven Mobilisierungsstrategien vieler Einwanderer der zweiten und dritten Generation in europäischen Ländern.

50 Vgl. Blijdenstein 2015, 78–79. Ein Ergebnis solcher Prozesse ist die problematische Esenzialisierung der Muslime, die auf doppelte Weise erfolgt: der »gute« Muslim/die »gute« Muslimin ist säkular und verwestlicht, der »schlechte« Muslim/die »schlechte« Muslimin doktrinär und antimodern. Spiegelbildliche Bestimmungen werden auch auf Seiten der Salafisten vorgenommen: Danach sind »gute« Muslime religiös konservativ, tragen Schleier, praktizieren Geschlechtertrennung, vermeiden Promiskuität und begrenzen die Kontakte zu Nichtmuslimen; diesen »guten« stehen »schlechte« Muslime gegenüber, die durch den westlichen Lebensstil »verdorben« wurden und dementsprechend der »Reinigung« bedürfen, vgl. Cesari 2013, 139, 141.

51 Vgl. Parekh 1997.

men der Präsenz mehrheitsreligiöser Traditionen in öffentlichen Räumen und Institutionen ist das Kreuz in der britischen Nationalflagge. Zu den Diskriminierungen zählen etwa die selektiven Kopftuchverbote für muslimische Lehrerinnen in einigen deutschen Bundesländern.⁵² Aber diese Unterscheidungen sind in der Praxis keineswegs einfach zu treffen, Dissens und Streit sind daher programmiert.

Solchen unvermeidlichen oder legitimen Asymmetrien kann unter dem Gesichtspunkt der Gleichbehandlung durch Ausgleichsmaßnahmen – etwa spezielle Urlaubsregelungen für die Feiertage religiöser Minderheiten – teilweise gegengesteuert werden; dies aber kann wiederum als Einklagen und Vergabe von Sonderrechten wahrgenommen werden.

Eine weitere Gerechtigkeitsfrage stellt sich hinsichtlich der Verteilung der Anpassungsleistungen bei der Integration eingewanderter Religionsgemeinschaften in die religionspolitische Ordnung. Diese Frage stellt sich insbesondere bei denjenigen regionspolitischen Ordnungssystemen, die sich wie die Bundesrepublik für eine enge Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften und eine umfangreiche Unterstützung und Förderung der religiösen Sphäre entschieden haben. Das zeigt sich etwa bei den Zugangsvoraussetzungen für den Erwerb des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts nach Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 5 WRV oder den Erfordernissen für den Zugang zum Religionsunterricht an öffentlichen Schulen nach Art. 7 Abs. 3 GG. Wie oben bereits erläutert, setzt die Gewährung des Körperschaftsstatus voraus, dass Religionsgemeinschaften über klare Mitgliedschaftsregeln verfügen, was auch für den Religionsunterricht gilt, für den darüber hinaus verlangt wird, dass Religionsgemeinschaften über Autoritäten verfügen, die zu verbindlichen Auskünften über Fragen der Lehre berechtigt sind. Beides ist mit Blick auf den Islam nicht gegeben. Der Islam war aber, auch darauf wurde oben bereits hingewiesen, bei der Abfassung des Grundgesetzes auch noch nicht im Blick. Nun stellt sich die Frage, ob sich die Muslime in der Bundesrepublik eine Verfassung geben müssen, die diese Anforderungen erfüllt, wenn sie Zugang zu diesen beiden Institutionen erlangen wollen, oder ob die staatlichen Institutionen im Dialog mit

52 Das Verbot religiöser Bekundungen in § 57 Abs. 4 des nordrhein-westfälischen Schulgesetzes, welches das Kopftuch, nicht aber das Kreuz oder die Kippa verbot, hat das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung vom 27. Januar 2015 als »Privilegierungsschrift« beurteilt, die »nicht im Einklang mit dem Verbot der Benachteiligung aus religiösen Gründen« steht (BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 27. Januar 2015, 1 BvR 471/10, Rdnr. 78).

den Muslimen eine alternative Organisationsform entwickeln, die dem muslimischen Selbstverständnis entspricht und die, wie der Körperschaftsstatus, öffentliche Anerkennung verschafft. Gefordert sind in diesem Prozess Fantasie und Bewegung auf beiden Seiten,⁵³ die Suche nach pragmatischen (Zwischen-)Lösungen und Kompromissbereitschaft, aber vor allem der Wille, zu einer fairen Lösung dieser Fragen zu gelangen.

Fragen der Interpretation, der Gewichtung und der Verhältnisbestimmung normativer Prinzipien sind unvermeidlich, weil die vier oben genannten Prinzipien westlicher Religionspolitik – Gleichheit, Religionsfreiheit, staatliche Neutralität und Trennung von Staat und Kirche – Spannungen aufweisen. Darauf hat zuletzt noch einmal der Bericht der von Gérard Bouchard und Charles Taylor geleiteten Kommission zur Bewältigung der Herausforderungen religiöser Pluralität in der kanadischen Provinz Québec nachdrücklich hingewiesen.⁵⁴ Solche Spannungen existieren etwa zwischen den Prinzipien der Religionsfreiheit und der staatlichen Neutralität. Das zeigen die Diskussionen um das Kopftuch bei staatlich Bediensteten.⁵⁵ Betont man die Religionsfreiheit, so wird man für Lösungen plädieren, die es staatlich Bediensteten erlauben, ihrer religiösen Identität Ausdruck zu geben, erst recht, wenn sie plausibel machen können, dass es sich um von religiösen Traditionen gebotene Bekleidungs Vorschriften handelt. Betont man demgegenüber die staatliche Neutralität, wird man eher das Ziel verfolgen, staatliche Institutionen und Funktionen von jeglicher ›Kontamination‹ mit religiösen Traditionen frei zu halten.⁵⁶ Ganz gleich jedoch, für welche der beiden Optionen man sich entscheidet: Ausgeschlossen ist mit Blick auf das Prinzip der Gleichheit eine einseitige In- oder Exklusion einzelner religiöser Traditionen.⁵⁷

Das Bündel der vier genannten Prinzipien der Religionspolitik vermag sogar höchst unterschiedliche religionspolitische Ordnungssysteme zu legi-

53 Vgl. auch Spielhaus/Herzog 2015.

54 Vgl. Bouchard/Taylor 2008, 136–137.

55 Vgl. zum Folgenden ebd.

56 Vgl. ebd., 137.

57 Der Aspekt der Gleichheit gerät jedoch nicht zuletzt deshalb häufig aus dem Blick, weil der Diskurs etwa über die Integration der Muslime in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik auf der impliziten, den Referenzrahmen der Gleichheit neutralisierenden Unterscheidung von ›uns‹ und den ›anderen‹ beruht; vgl. zu einer entsprechenden Analyse der Debatte über den Umgang mit der Herausforderung religiöser Pluralität in Kanada: Beaman 2012, Conclusion, 208–223, hier 208, 211.

timieren.⁵⁸ Betont man die Religionsfreiheit und begreift staatliche Neutralität und Trennung von Staat und Kirche eher als Instrumente zur Realisierung dieses Ziels, wird man das religionspolitische Ordnungssystem auf eine Art und Weise ausgestalten, die eine möglichst weitgehende Nutzung des Rechts auf Religionsfreiheit ermöglicht, indem sie die Beziehungen zu den Religionsgemeinschaften kooperativ ausgestaltet und die individuellen wie kollektiven Formen religiöser Lebensführung unterstützt und fördert. Versteht man hingegen staatliche Neutralität und Trennung von Staat und Kirche als institutionelle Imperative, die aus den Prinzipien der Gleichheit und Religionsfreiheit abgeleitet sind und die allein die Realisierung dieser Prinzipien verbürgen, wird man die Handlungssphären von Staat und Religionsgemeinschaften so weit wie möglich zu separieren trachten und das Feld der Religion im Wesentlichen sich selbst überlassen, weil nur so eine möglichst weitgehende Nutzung des Rechts auf Religionsfreiheit ermöglicht werden kann. Von daher steht am Beginn jeder Konstitution einer religionspolitischen Ordnung eine grundlegende Entscheidung. Das hat aber auch zur Folge, dass jeder einzelne religionspolitische Konflikt immer auch dazu führen kann, dass diese grundlegende ordnungspolitische Frage erneut gestellt und thematisiert wird und die historischen Kompromisse aus den Gründungsakten der religionspolitischen Ordnung brüchig werden. So ist es auch nicht verwunderlich, dass sich im Rahmen der Herausforderungen der religionspolitischen Ordnung der Bundesrepublik durch die religiöse Pluralisierung in den letzten 25 Jahren in den Bundestagsparteien neben den Arbeitskreisen, in denen sich Christinnen und Christen versammeln – die in der Regel die kooperative Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften in der Bundesrepublik befürworten –, auch Gruppierungen wie die *Laizistischen SozialdemokratInnen* oder die *Säkularen Grünen* gebildet haben, die für einen Systemwechsel hin zu einer strikten Trennung von Staat und Kirche plädieren.⁵⁹

Schwierige normative Fragen stellen sich aber auch mit Blick auf die Bestimmung der Reichweite und Grenzen von Religionsfreiheit. Hier sind es

⁵⁸ Vgl. zum Folgenden Bouchard/Taylor 2008, 137.

⁵⁹ Im Hintergrund steht nicht selten ein Konflikt über Vorstellungen von der angemessenen Gestalt von Gesellschaft. Denn aus der Perspektive der Idee von einer Gesellschaft als Versammlung freier Individuen erscheinen feste Bindungen an religiöse Traditionen und ihre Autorität eher als Hindernis. Wird dagegen das Ideal einer Gesellschaft als Konstellation von Kulturen oder kulturellen Gemeinschaften verfochten, ist eine Diversität von religiösen Traditionen eher willkommen: Riis 2012, 204.

vor allem Spannungen zwischen dem Prinzip der Religionsfreiheit und anderen grundlegenden normativen Prinzipien oder Zielen der Politik. Ein Beispiel für einen solchen Konflikt ist der Umgang mit dem religiösen Ritual der Beschneidung. Hier konkurrieren oder kollidieren das Recht auf Religionsfreiheit, das Recht der Eltern, über die religiöse Erziehung ihrer Kinder zu bestimmen, auf der einen und der Anspruch eines jeden auf körperliche Unversehrtheit auf der anderen Seite. In der Bundesrepublik wurde in der Debatte in der Folge der Entscheidung der *1. Kleinen Strafkammer des Landgerichts Köln* vom 7. Mai 2012,⁶⁰ das die Praxis der Beschneidung als Verstoß gegen das Recht auf körperliche Unversehrtheit und damit als strafbar bewertet hatte, vielfach der absolute Vorrang eines der beiden Prinzipien behauptet und eingefordert.⁶¹ Damit wies dieser Konflikt die typischen Kennzeichen von Wertkonflikten auf, in denen die Konfliktparteien die unbedingte Achtung oder die absolute Vorrangigkeit der von ihnen verfochtenen moralischen Prinzipien oder Werte reklamieren, was nicht nur zu einer besonderen Intensität und Dynamik der folgenden Konflikte führt, sondern auch sehr schnell die Leistungsfähigkeit demokratischer Institutionen und Verfahren der Konfliktbeilegung überfordern kann.⁶² Dieser Konflikt wurde zwar durch die Verabschiedung des Gesetzes über den *Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes* am 12. Dezember 2012⁶³ relativ schnell befriedet, wenn auch nicht gelöst, wie die fortlaufende Diskussion zeigt. Er macht auch deutlich, dass die Lösung solcher normativer Dissense und Konflikte eine stärkere Entwicklung der Fähigkeit und Bereitschaft erfordert, in solchen Situationen nach Formen eines schonenden Ausgleich der berücksichtigungswerten Prinzipien oder gar nach tragfähigen Kompromissen zu suchen.

Wertkonflikte brechen aber auch noch in einer weiteren Hinsicht auf und sorgen dafür, dass religiöse Pluralisierung als Problem wahrgenommen wird. Denn nach wie vor haben religiöse Traditionen zumindest bei Teilen ihrer Anhängerschaft eine hohe Prägekraft auf die individuellen moralisch-

60 Aktenzeichen 151 Ns 169/11.

61 Bei Teilen der Gegner einer weiteren Zulassung der Beschneidung wurde zudem eine generelle antireligiöse Militanz sichtbar, die den normativen Konflikt um eine weitere Dimension angereichert und damit weiter verschärft hat.

62 Vgl. Willems 2016, Kap. 5.

63 Bundesgesetzblatt, Jahrgang 2012, Teil I Nr. 61, vom 27. Dezember 2012, 2749.

ethischen Haltungen und Praktiken. Daher geht religiöse Pluralisierung nicht selten auch mit einer moralisch-ethischen Pluralisierung einher.⁶⁴

Das zeigt sich etwa in den vielfältigen Kontroversen über den Umgang mit der Scharia, also dem islamischen Korpus rechtlicher und ethischer Vorstellungen.⁶⁵ Ein aktuelles Beispiel für solche Konflikte ist die derzeitige Debatte über den Status und die Stellung von Frauen und Mädchen in Teilen der islamischen Tradition. Jenseits des Umgangs mit einzelnen solcher Konfliktfälle stellt sich auch die grundsätzliche Frage, welchen Stellenwert solche religiös-ethischen Vorstellungen im Rechtssystem der Einwanderungsgesellschaften haben sollen, also ob beziehungsweise in welchem Umfang etwa eingewanderten religiösen Gruppen ein Recht zugestanden werden soll, ihr Leben vor allem im Bereich des Ehe-, Familien- und Erbrechts nach eigenen Normen zu regulieren – eine Thematik, die *Fabian Wittreck* im vorliegenden Band aufgreift.⁶⁶

Vor dem Hintergrund der Wahrnehmung religiöser Pluralität als Herausforderung – darunter nicht zuletzt der Wahrnehmung bestimmter religiöser Traditionen und Gruppen als nur schwer in die Ordnungen religiöser Vielfalt zu integrierender – und den mit religionspolitischen Fragen verbundenen normativen Dissensen und Konflikten stellt sich mit Blick auf die politische Bewältigung der Herausforderung religiöser Pluralisierung eine Reihe von Fragen. Zunächst geht es um die Frage, wie westliche Gesellschaften politisch mit den Herausforderungen religiöser Pluralität umgehen, das heißt wie sie die konkreten Probleme praktisch zu lösen versuchen und welchen normativen Orientierungen sie dabei folgen.⁶⁷ Das schließt den Blick auf das

64 So hat etwa David Jenkins auf charakteristische Unterschiede zwischen dem westlichen Christentum und dem Christentum der Länder der Südhälfte verwiesen. Während ersteres sozialpolitisch konservativ und sozialmoralisch progressiv sei, verhalte es sich mit letzterem genau umgekehrt. Religiöse Pluralisierung in Form der Einwanderung von Traditionen eines südlichen Christentums in den Westen birgt daher das Potenzial von Wertkonflikten. Auch Teile des Islams zeichnen sich durch einen extremen sozialmoralischen Konservatismus aus, vgl. Jenkins 2002a und ders. 2002b.

65 Vgl. Eisenberg 2012; Possamai u. a. (Hg.) 2015.

66 Länder wie Indien oder Israel haben in diesen Bereichen sogar paralleles Recht geschaffen. In Westeuropa findet diese Herausforderung bisher im Wesentlichen in der Praxis von Gerichten ihren Niederschlag, etwa beim Umgang mit im Ausland nach anderen Rechtsvorstellungen geschlossenen Ehen, vgl. Turner/Richardson 2015, 309.

67 Diese Fragen müssen mit Blick auf unterschiedliche Bereiche wie etwa die Arbeitswelt, Schulen, Krankenhäuser und den öffentlichen Rundfunk untersucht werden, weil sich die Inklusion und Exklusion religiöser Traditionen, die Formen der Anerkennung, Förderung und Zusammenarbeit, aber auch die Kontrolle von Religion bereichsspezifisch

Politisierungsniveau, die Intensität und Dynamik religionspolitischer Konflikte, die Positionierung der unmittelbaren Konfliktparteien wie der nicht direkt betroffenen gesellschaftlichen und politischen Gruppen, aber auch die mit den Reformen oder Neujustierungen der religionspolitischen Ordnungen einhergehenden inkludierenden und exkludierenden Intentionen und Effekte ein. Denn der politische Streit um die Bewältigung der Herausforderungen religiöser Pluralität dreht sich immer auch darum, die Grenzen der Toleranz zu bestimmen.⁶⁸ Schließlich ist auch von Interesse, mithilfe welcher Verfahren und Institutionen westliche Gesellschaften den in der Regel mit der politischen Regulierung religiöser Pluralität verbundenen Dissens und Konflikt zu zivilisieren versuchen und wie erfolgreich sie bei diesem Vorhaben sind. Viele dieser Fragen sind bisher nur unzureichend beantwortet. Die vier weiteren Beiträge des dritten Teils werfen einige Schlaglichter auf diese Fragenkomplexe.

Der Beitrag von *Fabian Wittreck* über religiöse Paralleljustiz im Rechtsstaat setzt sich mit der Frage auseinander, ob und in welchem Rahmen das geltende deutsche Recht religiöse Gerichtsbarkeit zulässt und welche Reichweite der säkulare Staat geistlicher Gerichtsbarkeit einräumen kann, muss und sollte. Die Untersuchung bezieht sich in erster Linie auf das aktuell öffentlich vieldiskutierte Phänomen der sogenannten islamischen ›Friedensrichter‹, bettet es aber in den weiteren Kontext religiöser Gerichtsbarkeit ein. Dazu werden zunächst verschiedene Typen religiöser Gerichtsbarkeit und ihr unterschiedliches Konfliktpotenzial mit einer säkularen Rechtsordnung vorgestellt sowie konkrete Rechtsprobleme benannt, die eine religiöse Gerichtsbarkeit hervorrufen kann. Schließlich wird in den Blick genommen, inwiefern das geltende deutsche Recht Lösungen solcher Probleme ermöglichen kann und in welchem Umfang es religiöse Gerichtsbarkeit zulässt oder gar fördert. Wittreck kommt zu dem Schluss, dass sich religiöse Gerichtsbarkeit grundsätzlich als unproblematisch erweist, sofern sie sich auf diejenigen inneren Angelegenheiten dieser Religionsgemeinschaften bezieht, die innerhalb solcher Gemeinschaften anerkannt sind. Sie kann in Deutschland nicht

unterscheiden können, vgl. Beckford 2014, 23. Vor allem im Rahmen des europäischen Religare-Projektes sind hier erste Bestandsaufnahmen zu Arbeitswelt, Familienleben, der Unterstützung von Religion und der Präsenz von Religion und religiösen Symbolen im öffentlichen Raum im europäischen Ländervergleich erstellt worden; vgl. u. a. Alidadi u. a. (Hg.) 2012; Ferrari u. a. 2013; Fornerod (Hg.) 2015; Messner (Hg.) 2015; Shah u. a. (Hg.) 2014; vgl. auch Foblets u. a. (Hg.) 2014.

68 Vgl. Beaman (Hg.) 2012.

angewandt werden, wenn die Betroffenen keinen Bezug zur entsprechenden Religion haben. Religiöse ›Paralleljustiz‹ kann in Deutschland grundsätzlich auf den Schutz der Glaubensfreiheit rekurrieren. Statt einer ›Hermeneutik des Verdachts‹ muss daher bereichs- und fallspezifisch untersucht werden, ob es zu Verletzungen von Grundrechten oder Strafgesetzen kommt und wie es um die Freiwilligkeit der Unterwerfung unter die Rechtsprechung religiöser Gerichtsbarkeit bestellt ist.

Thema des Beitrags von *Arnulf von Scheliha* ist die Verarbeitung von religiöser Pluralität im System der deutschen Universitätstheologie am Beispiel der Einrichtung islamisch-theologischer Lehrstühle analog zu katholisch- und evangelisch-theologischen Lehrstühlen an staatlichen Universitäten in Deutschland. Die mit der Etablierung der islamischen Theologie verbundenen Probleme diskutiert er exemplarisch anhand einer Betrachtung des Prozesses der Etablierung des *Zentrums für Islamische Theologie* an der Universität Münster, der durch eine Reihe von Konflikten gekennzeichnet war. Von Scheliha macht in seinem Beitrag zunächst deutlich, dass die Schaffung einer islamischen Universitätstheologie politisch gewollt war und von zentralen Akteuren aus Religions- und Wissenschaftspolitik initiiert wurde. Im Anschluss daran skizziert er den allgemeinen rechtlichen Rahmen der Einrichtung von entsprechenden islamisch-theologischen Zentren und Lehrstühlen und veranschaulicht die konkrete Umsetzung anhand der Beispiele Münster und Osnabrück, wobei er vor allem die verschiedenen Konfliktlinien des Münsteraner Falls um Mouhanad Khorchide rekonstruiert. Den Kern dieses Konflikts bildete die Spannung zwischen den staatskirchenrechtlich verbürgten Mitwirkungsrechten des islamischen Beirats und der Wissenschaftsfreiheit. Von Scheliha plädiert am Ende seines Beitrages dafür, neben religionsrechtlichen Fragen vor allem auch wissenschaftsethische Perspektiven in die Bewertung einzubeziehen, und votiert für eine gezielte ›Theologisierung‹ der Diskussion.

Tim Karis untersucht in seinem Beitrag, wie öffentliche Rundfunkanstalten in westeuropäischen Ländern – Deutschland, Niederlande und Frankreich – auf die Herausforderungen reagieren, die die Pluralisierung der religiösen Landschaft mit sich bringt. Er diskutiert die damit einhergehenden Veränderungen und Konflikte vor dem Hintergrund des doppelten Auftrags des öffentlichen Rundfunks: einerseits für den Pluralismus als zentralen Wert der westlichen liberal-demokratischen Gesellschaften zu werben und die Pluralität der Gesellschaft abzubilden und andererseits integrierend zu wirken. Zusätzliche Brisanz resultiert in diesem Zusammenhang aus der Frage, ob

der öffentliche Rundfunk diesen Auftrag überhaupt noch erfüllen kann, ob es daher überhaupt öffentlicher Sendeanstalten bedarf und ob und wie sich ihre Existenz begründen lässt. Karis diskutiert die Folgen dieser Problemlage mit Blick auf die Konstitutions-, die Programm-, die Organisations- und die Rezipientenebene. Er attestiert – trotz einzelner positiver Entwicklungen wie der Einrichtung von neuen Sendeformaten und der Neubesetzung von Rundfunkräten – dem System des öffentlichen Rundfunks in Deutschland eine anhaltende Privilegierung der beiden christlichen Großkirchen in allen Bereichen, warnt aber zugleich angesichts knapper Ressourcen vor einfachen Neuregelungsversuchen. Mit Blick auf das Spannungsverhältnis zwischen Pluralitäts- und Integrationsauftrag plädiert er dafür, dieses nicht so sehr als Problem oder Herausforderung, sondern vielmehr als Chance zu begreifen, die in pluralen Gesellschaften geforderte permanente Neujustierung von Institutionen und Praktiken durch eine kritische Thematisierung von hegemonialen Verfestigungen zu fördern.

Der Beitrag von *Ulrike Spohn* thematisiert schließlich noch einmal die normative Frage nach den politischen und rechtlichen Ordnungsmodellen für den Umgang mit der Herausforderung religiöser Pluralität. Wie oben bereits deutlich wurde, lassen die normativen Grundprinzipien westlicher Religionspolitik – Gleichheit, Religionsfreiheit, staatliche Neutralität und Trennung von Staat und Kirche – sehr unterschiedliche Ordnungsmodelle zu. Die Diskussion in Europa bewegt sich dabei in der Regel zwischen den Spannungspolen von Kooperations- und Trennungssystem. Es stellt sich daher die Frage, ob es Alternativen zu diesen Ordnungsmodellen für den Umgang mit religiöser Pluralität gibt. Ulrike Spohn thematisiert in ihrem Beitrag eine solche Alternative, nämlich die Diskussionen um den indischen ›Säkularismus‹, der um eine ›Logik der Balancierung von Vielfalt‹⁶⁹ zentriert ist. Spohn skizziert zunächst die Herkunft dieses normativen Konzepts aus der europäischen Staatslehre und seine Übertragung und Transformation in den akademischen Debatten Indiens. Im Anschluss ordnet sie das Konzept in die aktuellen Debatten um die ›Moderne‹ ein, wobei insbesondere die Positionen des politischen Theoretikers Rajeev Bhargava, dem wichtigsten Vertreter eines spezifischen ›indischen Säkularismus‹, nachgezeichnet werden. In der abschließenden Diskussion fragt Spohn nach der Anschlussfähigkeit und dem Anregungspotenzial der indischen Diskussion an die Problemlagen der westlichen politiktheoretischen Debatten. Sie weist insbesondere auf

69 Burchardt/Wohlrab-Sahr 2013.

zwei Elemente hin, deren Rezeption für die europäischen Debatten über die angemessenen Ordnungsmodelle für den Umgang mit religiöser Pluralität produktiv und hilfreich sein könnten. Das erste Element ist die Ausrichtung auf kontextuelle Lösungen, also eine Kasuistik der Regelung religiöser Pluralität. Das zweite Element besteht in dem Hinweis, dass angesichts der faktischen religiösen und weltanschaulichen Pluralisierung westlicher Gesellschaften die »Kultivierung einer postsäkularen Mentalität«, also einer Haltung »selbstverständlicher Akzeptanz gegenüber Religion als Quelle der Orientierung menschlichen Denkens und Handelns auch mit Blick auf öffentliche Belange« (626), die Religion bei moralischen Fragen nicht mit Irrationalismusverdacht, sondern mit einer Rationalitätsvermutung gegenübertritt, zumindest förderlich, wenn nicht gar unumgänglich sei. Dazu könne, so Spohn, eine Rezeption des indischen Säkularismusmodells einen wichtigen Beitrag leisten.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Religiöse Vielfalt wird als eine drängende Herausforderung der Gegenwart wahrgenommen. Die Beiträge des Bandes veranschaulichen, dass das Phänomen als solches – die Konkurrenz im religiösen Feld – an sich nicht neu ist. Auch frühere Epochen und andere Religionskulturen waren und sind religiös plural und haben diese Pluralität geordnet und gestaltet. Die Sondierungen, die im vorliegenden Band in Geschichte und Gegenwart vorgenommen werden, lassen – bei aller Diversität – einige Gemeinsamkeiten in der Verarbeitung der Herausforderung durch religiöse Vielfalt erkennen. So wird etwa vielfach zwischen religionsinterner und externer Religionspluralität unterschieden. Inwiefern diese in einer Gesellschaft toleriert und praktiziert wird, hängt, so wird ersichtlich, neben der theologischen Haltung der jeweiligen Religionsgemeinschaften wesentlich von externen Faktoren und Kontextbedingungen ab. In Zeiten politischer und sozialer Stabilität lässt sich religiöse Pluralität, so scheint es, eher aushalten als in Zeiten von Krise und Umbruch. Es verwundert daher letztlich auch nicht, dass gerade in den Epochenumbrüchen – von der Antike zum Mittelalter zur Frühen Neuzeit und zur Moderne – eher Konflikte auftraten. Auch deshalb sind wesentliche Schwerpunkte der Erforschung von religiöser Pluralität in diesen Umbruchzeiten angesiedelt. Auch die Gegenwart erscheint, nicht zuletzt angesichts

weltweit anwachsender Migrationsströme, als eine solche Umbruchphase, in der religiöse Vielfalt als Herausforderung wahrgenommen wird und der Druck steigt, sich gesellschaftlich über Möglichkeiten der Ordnung und Gestaltung zu verständigen.

Literaturverzeichnis

- Alidadi, Katayoun/Foblets, Marie-Claire/Vrielink, Jogchum (Hg.), *A Test of Faith? Religious Diversity and Accommodation in the European Workplace*, Farnham/Burlington: Ashgate 2012.
- Althoff, Gerd (Hg.), *Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter*, Darmstadt: WBG 1992.
- Ammerman, Nancy T., *The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity*, in: *Social Compass* 57 (2010), S. 154–167.
- Amoah, Elizabeth, *African Spirituality, Religion and Innovation*, in: Sutcliffe, Steven (Hg.), *Religion. Empirical Studies*, Aldershot/Burlington: Ashgate 2004, S. 217–229.
- Antidiskriminierungsstelle des Bundes, *Akzeptanz religiöser und weltanschaulicher Vielfalt in Deutschland. Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage im Auftrag der Antidiskriminierungsstelle des Bundes*, Berlin: Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2016.
- Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München: Hanser 2003.
- Auffarth, Christoph, *Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit*, in: Kippenberg u. a. (Hg.) 2009, Bd. 1, S. 193–218.
- Bauer, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag 2011.
- Bayrakli, Enes/Hafez, Farid (Hg.), *European Islamophobia Report 2015*, Istanbul: SETA 2016.
- Beaman, Lori G. (Hg.), *Reasonable Accommodation. Managing Religious Diversity*, Vancouver: UBC Press 2012.
- Beckford, James A., *Social Theory and Religion (Reprinted)*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2009.
- Beckford, James A., *Public Responses to Religious Diversity in Britain and France*, in: Beaman (Hg.) 2012, S. 107–138.
- Beckford, James A., *Re-Thinking Religious Pluralism*, in: Giordan, Giuseppe/Pace, Enzo (Hg.), *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Cham u. a.: Springer 2014, S. 15–29.
- Bendikowski, Tillmann, *»Eine Fackel der Zwietracht«*. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Blaschke, Olaf (Hg.), *Konfessionen*

- im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, S. 215–241.
- Blijdenstein, Anna, Egalitarian Theories of Religious Freedom and the Black Box of Religion, in: Bardón, Aurélie/Birnbaum, Maria/Lee, Lois/Stoeckl, Christina (Hg.), *Religious Pluralism. A Resource Book*, Florence: European University Institute 2015, S. 76–82.
- Borgolte, Michael, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes, 300 bis 1400 n. Chr. (Siedler Geschichte Europas), München: Siedler 2006.
- Bouchard, Gérard/Taylor, Charles, *Building the Future. A Time for Reconciliation*, o. O.: Commission de consultation sur les pratiques d'accomodement reliées aux différences culturelles 2008.
- Buck, Thomas Martin/Brauch, Nicola (Hg.), *Das Mittelalter zwischen Vorstellung und Wirklichkeit. Probleme, Perspektiven und Anstöße für die Unterrichtspraxis*, Münster: Waxmann 2011.
- Burchardt, Marian/Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), *Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age* (International Sociology 28,6, Special Issue), 2013.
- Campenhausen, Axel Freiherr von, Der heutige Verfassungsstaat und die Religion, in: Listl, Joseph/Pierson, Dietrich (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1,2., neubearbeitete Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1994, S. 47–84.
- Cesari, Jocelyne, *Why the West Fears Islam. An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*, New York: Palgrave Macmillan 2013.
- Eisenberg, Avigail, Identity Quietism and Political Exclusion, in: Beaman (Hg.) 2012, S. 51–69.
- Ferrari, Alessandro/Pastorelli, Sabrina/Ferrari, Silvio, *The Burqa Affair Across Europe Between Public and Private Space*, Farnham/Burlington: Ashgate 2013.
- Foblets, Marie-Claire/Alidadi, Katayoun/Yanasmayan, Zeynep/Nielsen, Jørgen S. (Hg.), *Belief, Law and Politics. What Future for a Secular Europe?*, Farnham/Burlington: Ashgate 2014.
- Fornerod, Anne (Hg.), *Funding Religious Heritage*, Farnham/Burlington: Ashgate 2015.
- Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Friedli, Richard, *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch*, Fribourg: Universitäts-Verlag 1986.
- Geary, Patrick J./Klaniczay, Gábor (Hg.), *Manufacturing Middle Ages. Entangled History of Medievalism in Nineteenth-Century Europe*, Leiden/Boston: Brill 2013.
- Grillo, Ralph D., *Reflections on Super-Diversity by an Urban Anthropologist, or Super-Diversity, So What?*, 2015 <https://www.researchgate.net/publica->

- tion/275155983_Reflections_on_Super-Diversity_by_an_Urban_Anthropologist_or_Super-Diversity_So_What (31.3.2016).
- Großbölting, Thomas, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.
- Hafez, Kai/Schmidt, Sabrina, *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Religionsmonitor – verstehen was verbindet*, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung 2015.
- Hölscher, Lucian, *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und Protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), S. 595–630.
- Hölscher, Lucian (Hg.), *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg*, 4 Bde., Berlin: de Gruyter 2001.
- Hölscher, Lucian, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005.
- Hölscher, Lucian, *Religiöse Begriffsgeschichte. Zum Wandel der religiösen Semantik in Deutschland seit der Aufklärung*, in: Kippenberg u. a. (Hg.) 2009, Bd. 2, S. 723–746.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72 (1993), S. 22–49.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster 1996.
- Jenkins, Philip, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford u. a.: Oxford University Press 2002a.
- Jenkins, Philip, *The Next Christianity*, in: *The Atlantic Monthly* 290 (2002b), S. 53–68.
- Joppke, Christian/Torpey, John, *Legal Integration of Islam. A Transatlantic Comparison*, Cambridge/London: Harvard University Press 2013.
- Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku, *Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland. Eine Öffnung der Perspektiven*, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), *Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte*, Göttingen: Wallstein 2003, S. 145–162.
- Kippenberg, Hans G./Rüpke, Jörg/von Stuckrad, Kocku (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.
- Klueting, Harm, *„Zweite Reformation“ – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren*, in: *Historische Zeitschrift* 277 (2003), S. 309–341.
- Krämer, Gudrun, *Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*, München: C.H. Beck 2011.
- Kuru, Ahmet T., *Secularism and State Policies Toward Religion. The United States, France, and Turkey*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2009.

- Linke, Bernhard, *Antike Religion* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 13), München: Oldenbourg 2014.
- McGuire, Meredith B., *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford/New York: Oxford University Press 2008.
- Messner, Francis (Hg.), *Public Funding of Religions in Europe*, Farnham/Burlington: Ashgate 2015.
- Oexle, Otto Gerhard, *Die Moderne und ihr Mittelalter. Eine folgenreiche Problemgeschichte*, in: Segl, Peter (Hg.), *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Kongressakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995*, Sigmaringen: Jan Thorbecke 1997, S. 307–364.
- Parekh, Bhikhu, *Religion and Public Life*, in: Modood, Tariq (Hg.), *Church, State and Religious Minorities*, London: Policy Studies Institute 1997, S. 16–22.
- Petersen, Thomas, *Christentum und Politik*, in: FAZ, 26.9.2012.
- Pew Forum on Religion & Public Life, *Faith on the Move. The Religious Affiliation of International Migrants*. Washington: Pew Forum on Religion & Public Life 2012.
- Pickel, Gerd, *Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich*, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung 2013.
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf, *Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung 2013.
- Pollack Detlef/Rosta, Gergely, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1)*, Frankfurt/New York: Campus 2015.
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Friedrichs, Nils/Yendell, Alexander, *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, Wiesbaden: Springer VS 2014.
- Possamai, Adam/Richardson, James T./Turner, Bryan S. (Hg.), *The Sociology of Shari'a Case Studies From Around the World*, Cham et al.: Springer 2015.
- Reuter, Astrid, *Ein Kopftuch voll Angst*, in: FAZ-Blog: Ich. Heute. 10 vor 8, 30.3.2015; <http://blogs.faz.net/10vor8/2015/03/30/ein-kopftuch-voll-angst-4252/> (6.6.2016).
- Riis, Ole, *Religion as a Multicultural Marker in Advanced Modern Society*, in: Beaman (Hg.) 2012, S. 187–207.
- Ruch, Christian, *Reinkarnationsglaube als Alternative?*, in: *Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen* 72 (2009), S. 224–229.
- Schieder, Rolf, *Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert, 2., erweiterte Auflage*, Berlin: Berlin University Press 2011.
- Schilling, Heinz, *Das konfessionelle Europa*, in: Kippenberg u. a. (Hg.) 2009, Bd. 1, S. 289–338.
- Schlögl, Rudolf, *Alter Glaube und neue Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*, Frankfurt a. M.: Fischer 2013.

- Schmidt-Leukel, Perry, *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme* (Beiträge zu einer Interreligiösen Theologie 11), Zürich: TVZ 2013a.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Christianity and the Religious Other*, in: Cheetham, David/Pratt, Douglas/Thomas, David (Hg.), *Understanding Interreligious Relations*, Oxford: Oxford University Press 2013b, S. 118–147.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Religious Pluralism in Thirteen Theses*, in: *Modern Believing* 57 (2016), 5–18.
- Shah, Prakash/Foblets, Marie-Claire/Rohe, Mathias (Hg.), *Family, Religion and Law. Cultural Encounters in Europe*, Farnham/Burlington: Ashgate 2014.
- Spielhaus, Riem/Herzog, Martin, *Die rechtliche Anerkennung des Islams in Deutschland: ein Gutachten für die Friedrich-Ebert-Stiftung*, hg. von Dietmar Molthagen, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, Forum Berlin 2015.
- Steckel, Sita, *Differenzierung jenseits der Moderne. Eine Debatte zu mittelalterlicher Religion und moderner Differenzierungstheorie*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 47 (2013), S. 307–351.
- Turner, Bryan S./Richardson, James T., *The Future of Legal Pluralism*, in: Possamai, Adam/Richardson, James T./Turner, Bryan S. (Hg.), *The Sociology of Shari'a: Case Studies From Around the World*, New York: Springer 2015, S. 305–313.
- United Nations, Department of Social and Economic Affairs, Population Division, *Trends in International Migrant Stock: The 2015 Revision* (United Nations database, POP/DB/MIG/Stock/Rev. 2015), <http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/estimates2/estimates15.shtml> (22.5.2015).
- Vertovec, Steven, *Super-Diversity and its Implications*, in: *Ethnic and Racial Studies* 30 (2007), S. 1024–1054.
- Vertovec, Steven/Wessendorf, Susanne (Hg.), *The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices*, London: Routledge 2010.
- von Greyerz, Kaspar/Jakubowski-Tiessen, Amnfred/Kaufmann, Thomas/Lehmann, Hartmut (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungstheorie* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003.
- Willems, Ulrich, *Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1999. Die politische Regulierung der öffentlichen Stellung von Religion und Religionsgemeinschaften*, in: ders. (Hg.), *Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949–1999*, Opladen: Leske + Budrich 2001, S. 137–162.
- Willems, Ulrich, *Weltanschaulich neutraler Staat, christlich-abendländische Kultur und Laizismus: Zu Struktur und Konsequenzen aktueller religionspolitischer Konflikte in der Bundesrepublik*, in: Walther, Manfred (Hg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden: Nomos 2004, S. 303–328.
- Willems, Ulrich, *Reformbedarf und Reformfähigkeit der Religionspolitik in Deutschland*, in: *Zeitschrift für Politik* 55 (2008), S. 65–85.

- Willems, Ulrich, Religiöse Pluralität, religiöser Pluralismus und Religionsfreiheit in westlichen politischen Gemeinwesen in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn u. a.: Schöningh 2012, S. 243–268.
- Willems, Ulrich, Wertkonflikte als Herausforderung der Demokratie, Wiesbaden: Springer VS 2016.

I. Wirklichkeit und Wandel religiöser Pluralität in historischer Perspektive

Wie viel Pluralismus kann sich eine Religion leisten? Zum Umgang mit religiöser Vielfalt im Alten Israel

Rainer Albertz

Religiöse Vielfalt wird heute in Deutschland intensiver wahrgenommen als noch vor zwei Jahrzehnten. Auch wird sie weniger als Bereicherung erfahren denn als Beunruhigung oder gar als Bedrohung. Auch für die Führer der Religionsgemeinschaften und ihre Theologen stellt die religiöse Pluralisierung eine Herausforderung dar, die häufig als bedrohlich empfunden wird – kann doch die Vielfalt von Religionsgemeinschaften in einer Gesellschaft den Wahrheitsanspruch ihrer theologischen Lehraussagen und ihren öffentlichen Einfluss in Frage stellen und droht doch ein zu großer religiöser Pluralismus innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft den Zusammenhalt der Gruppe zu schwächen und eine Relativierung ihrer Normen zu begünstigen. Auch die Kirchenführer und Theologen hängen dem Homogenisierungsmythos nach. Doch ist eine solche einseitig negative Einschätzung des religiösen Pluralismus berechtigt? Könnten die multireligiöse Situation und die innere Pluralität der Religionen nicht auch eine Bereicherung für alle Religionsgemeinschaften sein?

Zur Beantwortung dieser Fragen möchte ich mich im vorliegenden Beitrag als christlicher Theologe auf die christlichen Kirchen beschränken und gut protestantisch nach den biblischen Traditionen fragen, auf die sich diese berufen. Dabei möchte ich aber in die Rolle des Religionshistorikers schlüpfen, der diese Traditionen vornehmlich von außen betrachtet und aus historischer Perspektive interpretiert. Folgt man dieser Sicht, so ist es aus heutiger Perspektive immerhin erstaunlich, dass das Neue Testament nicht ein, sondern gleich vier Evangelien enthält, die auf recht unterschiedliche Weise von Jesus Christus erzählen. Und neben den Paulusbriefen wurde auch der Jakobusbrief aufgenommen, der in der zentralen Frage christlicher Rechtfertigung eine konträre Haltung vertritt. Offenbar haben die Kirchenführer und Theologen der Alten Kirche, die im 4. Jahrhundert n. Chr. das Neue Testament als zweiten Teil ihrer Heiligen Schrift kanonisierten, diese spannungsreiche Vielfalt nicht als Bedrohung empfunden, sondern als sachgemäßen Ausdruck ihrer religiösen Gemeinschaft.

Sind die vielstimmigen neutestamentlichen Schriften immerhin noch auf ein Zentrum, nämlich Jesus Christus, bezogen, so fehlt den 39 beziehungsweise 48 Büchern, die im hebräischen beziehungsweise griechischen Alten Testament als erster Teil des christlichen Kanons gesammelt worden sind, eine solche sachliche Mitte. Krampfhaftige Versuche christlicher Theologen, innerhalb dieser stark divergierenden Bücher, die über einen Zeitraum von mehr als 500 Jahren entstanden sind, eine solche theologische Mitte zu finden, führten zu fragwürdigen Generalaussagen wie ›die Erwählung des Volkes Israels‹ oder ›der Gott JHWH‹, doch gibt es Bücher, die entweder Israel (Hiob) oder JHWH (Esther) gar nicht erwähnen. Die Spannweite interner Pluralität, die das Judentum und ihm folgend das Christentum im Alten Testament als Grundlage ihrer religiösen Gemeinschaft kanonisiert haben, ist ganz erstaunlich. Sie sträubt sich erfolgreich gegen die Konstruktion einheitlicher dogmatischer Systeme und eindeutiger Normen. Aus dieser Beobachtung stellt sich die religionshistorische Frage: Wie konnten sich die altisraelitische Religion und das frühe Judentum dieses Ausmaß an innerer Pluralität leisten, das uns heute fremd oder sogar bedrohlich erscheint?

Ich möchte die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Pluralismus innerhalb der Religion des Alten Israel an einem interessanten Phänomen diskutieren, das noch nicht allgemein wahrgenommen worden ist: am religionsinternen Pluralismus von Familienreligion und offizieller Religion, der sich nicht nur im Alten Testament selbst, sondern auch in vielen archäologischen und epigraphischen Zeugnissen niedergeschlagen hat.

1. Die Divergenz familiärer und offizieller Religion

Es ist ein auf den ersten Blick überraschender Befund, dass das, was die alten Israeliten in ihren Familien geglaubt und religiös praktiziert haben, teilweise weit von den Glaubensinhalten und Riten der offiziellen Religion abwich, welche die Priester, Propheten und königlichen Schreiber – in sich durchaus facettenreich – als ›den Glauben Israels‹ beschrieben und zunehmend festgelegt haben. Zu diesem Befund gelangt man schon auf der Grundlage des biblischen Materials.¹ Es zeigt sich erst recht, wenn man auch das archäolo-

¹ Vgl. Albertz 1978, 23–198.

gische, ikonographische und epigraphische Material umfassend in die Untersuchung mit einbezieht.²

Zunächst zum biblischen Befund: In den Volksklagepsalmen ist zu beobachten, dass sich die versammelte Kultgemeinde in ihrer Not häufig auf Heilsereignisse aus der Geschichte des Volkes Israel zurückbezog,³ um Gott zum rettenden Eingreifen zu bewegen. So erinnert das Volk JHWH in Ps 80,9–12 etwa daran, dass er es aus Ägypten herausgerissen und im verheißenen Land eingepflanzt habe. Darum könne er jetzt doch Israel nicht einfach seinen Feinden preisgeben (Ps 80,13–14). In den individuellen Klagebeten des Psalters jedoch fehlen solche heilsgeschichtlichen Rückblicke so gut wie ganz.⁴ Die an sich naheliegende Argumentation ›Du hast doch Israel aus Ägypten befreit, nun rette auch mich aus meiner Not‹, kommt in keinem einzigen individuellen Klagepsalm vor. Das ist insofern erstaunlich, als diese Psalmen längst keine Privatgebete aus den Familien mehr darstellen, sondern Gebetsformulare, die meist von Priester- und Laientheologen, das heißt Trägern der offiziellen JHWH-Religion, in der überlieferten Form ausformuliert und den Betern zur Verfügung gestellt sind. Die individuellen Klagepsalmen spiegeln nur noch auf indirekte Weise die israelitische Familienreligion.⁵

Dieser soeben aufgezeigte Befund findet nun eine eindrucksvolle Bestätigung durch eine ganz andere Textgruppe, deren familiäre Herkunft außer Frage steht: Die Personennamen. Die hebräischen Personennamen sind – wie die Personennamen der umliegenden alten Kulturen – zu einem hohen Prozentsatz *theophor* (›Gott tragend‹), das heißt: Sie stellen kleine Dankgebete, Bittgebete, oder religiöse Bekenntnisse dar (zum Beispiel *'Eliša'* ›Mein Gott hat [mich] gerettet‹, *Yēberēkyāhū* ›JHWH möge segnen‹ oder *'Abi'ezer* ›Mein [göttlicher] Vater ist [meine] Hilfe‹) und bezeugen so auf direkte Wei-

² Vgl. Albertz/Schmitt 2012.

³ So Ps 74,2; 80,9–12; 89,20–38; Jes 63,7–14. Bei den im Folgenden zitierten Bibelstellen handelt es sich um eigene Übersetzungen aus dem hebräischen Text.

⁴ Es gibt nur drei Ausnahmen in den 39 individuellen Klagepsalmen, die sich alle als solche erklären lassen. Der Rückblick auf das nicht enttäuschte Vertrauen der Väter (Ps 22,4–6) geht auf eine Verwendung des Klagepsalms in einer frommen Armengemeinde zurück (vgl. Ps 22,24–27). Der Bezug auf Gottes frühere Heilstaten in der Geschichte Israels in Ps 77,6.12.14–21 hängt mit dem Umstand zusammen, dass hier ein Beter in der Exilszeit über die ›geistliche‹ Not der Gottesferne klagt. Im Fall von Ps 143,5 scheint die Erinnerung an Gottes frühere Wunder in der Geschichte in den Text nachträglich eingeschoben zu sein, da sie die Klage des Psalms (Ps 143,4,6) unterbricht.

⁵ Vgl. Albertz 1978, 23–32.

se die religiösen Erfahrungen, welche die Eltern eines Kindes, insbesondere die Mütter, im Umfeld der Geburt gemacht haben. Eine neuere Untersuchung der Namen von rund 3.000 Personen, die auf Siegeln, Siegelabdrücken, Tonscherben oder in Steininschriften aus dem 9. bis 6. Jahrhundert v. Chr. (also sämtlich in außerbiblischen Quellen) überliefert sind,⁶ lieferte nun folgendes Ergebnis: In keinem einzigen fand sich ein eindeutiger Bezug auf einen der zentralen Glaubensinhalte der offiziellen Religion Israels, weder auf den Exodus, noch auf die Landnahme, die Sinai-Offenbarung, die Erwählung des davidischen Königs oder JHWHs Präsenz auf dem Zionsberg in Jerusalem. Das ist ein bemerkenswerter Befund.

Es gibt nur ganz wenige Fälle, die diesen Befund relativieren könnten. Zwei möchte ich hier vorführen.⁷ Sechzehn Mal ist der Name *Hiššilyāhū* epigraphisch belegt. Das darin verwendete Verb *nāšal* bedeutet im Kausativstamm ›herausreißen, retten‹. Man könnte den Namen also mit ›JHWH hat herausgerissen‹ oder ›JHWH hat gerettet‹ übersetzen. Da nun das Verb *nāšal* mehrfach im Zusammenhang der Rettung Israels aus der ägyptischen Fron gebraucht wird,⁸ könnte man denken, der Name wolle auf den Exodus anspielen. Dass Israel nicht genannt ist, wäre kein Hinderungsgrund, da in den nordwestsemitischen Namen – im Unterschied zu den ostsemitischen – generell die Objekte fehlen. Doch spricht gegen eine solche Annahme die Tatsache, dass entsprechende Namen auch in Nachbarkulturen vorkommen, so *Hiššil’ēl* ›El hat herausgerissen‹ in Ammon und *Yaššilba’al* ›Baal hat herausgerissen‹ in Moab, den beiden Nachbarn im Ostjordanland. Diese Völker können sich kaum auf den Exodus Israels bezogen haben und sie haben – soweit wir wissen – auch keinen eigenen Exodus erlebt. So beziehen sich die Namen sehr wahrscheinlich gar nicht auf ein politisches Ereignis, sondern auf die Geburt eines Kindes: JHWH hat das Baby aus dem Mutterleib herausgerissen, das heißt zur Welt gebracht. Diese Schlussfolgerung wird durch die Tatsache unterstützt, dass die beiden Hauptverben für den Exodus, nämlich *yāšā’* im Kausativ ›herausführen‹ und *‘ālāh* im Kausativ ›heraufführen‹ in der Namengebung fehlen.

Der zweite Fall betrifft den Namen *Šēkanyāhū*, den man mit ›JHWH hat Wohnung genommen‹ übersetzen kann. Die Vorstellung, dass JHWH

6 Vgl. Albertz/Schmitt 2012, 245–386. In den Tabellen (S. 534–609) finden sich auch alle Belege. Ein großer Teil von ihnen ist erschienen in den Editionen von Avigad/Sass 1997; Renz/Röllig 1995–2003; Deutsch 2003.

7 Vgl. dazu ausführlicher Albertz/Schmitt 2012, 262–269.

8 So zum Beispiel Ex 3,8; 6,6; 18,9–10; Jos 24,10 u. ö.

in seinem Tempel wohnt, ist in der Jerusalemer Tempeltheologie geläufig⁹ und wird mit dem gleichen Verb *šākan* ›wohnen‹ ausgedrückt. So hat Martin Noth diesen Namen, der auch in der Bibel – dort aber nur in späten Texten – vorkommt, auf den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels nach dem Exil bezogen.¹⁰ Das wäre ein klarer Bezug auf die Volksgeschichte Israels! Doch ist der Name inzwischen acht Mal aus der vorexilischen Zeit bezeugt, er müsste sich also auf den ersten Jerusalemer Tempel beziehen. Da der Name aber darüber hinaus auch noch einmal in der typisch nordisraelitischen Lautung *Šškanyau* oder *-yô* in den Inschriften aus Kuntillet Ajrud aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. erscheint,¹¹ ist ein Bezug auf das Jerusalemer Heiligtum ganz unwahrscheinlich. Wahrscheinlich bezieht er sich gar nicht auf ein etabliertes Heiligtum, in dem die Anwesenheit Gottes etwas so Außergewöhnliches nicht wäre, dass man es extra erwähnen müsste, sondern auf den Hauskult, in dem JHWH seine passagere Präsenz dort, etwa aufgrund einer glücklich gewährten Schwangerschaft, bewiesen hat. JHWH war im familiären Bitritual wirklich anwesend. Das ist eine erwähnenswerte Tatsache! Eine solche Deutung wird dadurch unterstützt, dass andere typische Begriffe priesterlicher Heiligtumstheologie, wie ›heilig sein‹, ›rein sein‹, ›sühnen‹ oder ›Herrlichkeit‹ (Gottes) in der Namengebung fehlen.

Ähnlich gelagerte Fälle weisen alle in die gleiche Richtung: All die großen heilsgeschichtlichen Daten in der Geschichte JHWHs mit Israel und all die theologischen Konzeptionen über JHWHs Anwesenheit in den großen Tempeln des Landes, welche für die Priester, Propheten und königlichen Schreiber von grundlegender Bedeutung für die Gottesbeziehung Israels waren, spielten ganz offenbar in der von den Familien in ihren Häusern und an ihren Wohnorten praktizierten Religion während der monarchischen Zeit keine Rolle. Dem entspricht die Tatsache, dass auch keines der aus der israelitischen Familienreligion bekannten Rituale mit der Heilsgeschichte Israels zu tun hatte. Selbst das Passahritual, bei dem im Frühjahr die Türbalken des Hauses mit dem Blut des Passahlammes bestrichen wurden, und die Familie das geröstete Fleisch des Tieres in einem nächtlichen Mahl verzehrte, hatte vor der Josianischen Reform noch nichts mit dem Exodus zu tun. Es war ein apotropäischer, ein Unheil abwehrender Ritus, der den Zusammenhalt der

⁹ Vgl. etwa 1. Kön 8,12–13; Jes 8,18 u. ö.

¹⁰ Vgl. Noth 1928, 215.

¹¹ Zu dieser Karawanenstation im südöstlichen Negev vgl. jetzt Meshel 2012.

Familie stärken und sie vor dämonischen Angriffen schützen sollte.¹² Nun ist es ganz unwahrscheinlich, dass den Familien die offiziellen Traditionen der israelitischen Religion unbekannt gewesen sein sollten, immerhin nahmen sie dreimal im Jahr an den großen Wallfahrtsfesten an den regionalen und staatlichen Heiligtümern teil und konnten – wie wir aus vielen Anspielungen etwa in den Prophetenworten wissen – dabei öffentlich auf diese Heilstraditionen Israels hin angesprochen werden.¹³ Beim Mazzotfest, dem Fest der Gerstenernte im Frühjahr, wurde spätestens seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. ausdrücklich des Exodusereignisses gedacht (Ex 23,15)! Aber im familiären Hauskult, bei dem es – wie etwa bei der Krankheit eines Familienmitglieds oder der Geburt eines Kindes – um das Überleben der Familie und ihrer Mitglieder ging, bezogen sich die Familien offenbar weniger auf die kollektiven heilsgeschichtlichen Ereignisse als vielmehr lieber auf ihren eigenen Schatz familiär geteilter religiöser Erfahrungen.

2. Wichtige Kennzeichen der älteren Familienreligion

Soweit aus den religiösen Aussagen der Personennamen erkennbar, kreiste die ältere israelitische Familienreligion vor dem Ende des 7. Jahrhunderts um die göttliche Zuwendung, Rettung, Hilfe, sowie den Beistand und Schutz für die Familie und ihre Mitglieder. Die Dank- und Bekenntnisnamen wie *Ba'alzākar* ›Baal hat (meiner) gedacht‹, *Yēša'yāhū* ›JHWH hat gerettet‹, *'Aḥī'ezer* ›mein (göttlicher) Bruder ist (meine) Hilfe‹, *'Immādiyāhū* ›JHWH ist bei mir‹ oder *'Elī'oz* ›mein Gott ist (mein starker) Schutz‹ seien hierfür ein Beleg. Ein spezifisches Zentrum der Familienreligion bildete offenbar die Geburt eines Kindes. Nicht weniger als knapp 30 Prozent aller Personennamen lassen sich ihm zuordnen. Dabei wurden alle Akte dieses unter den damaligen medizinischen Verhältnissen nicht ganz ungefährlichen und oftmals als wundersam erfahrenen Vorgangs mit dem Handeln Gottes in Verbindung gebracht: Die Beseitigung der Schmach der Kinderlosigkeit, Gebete,

12 Vgl. Albertz/Schmitt 2012, 399–400; der Ritus ist erst im letzten Drittel des 7. Jahrhunderts v. Chr. im Zuge einer Verbindung mit dem Mazzotfest, das nun am zentralen Heiligtum gefeiert werden sollte, auf den Exodus bezogen worden (vgl. Dtn 16,1–8). Dieser Bezug blieb dem Fest auch bei der Restitution des familiären Ritus seit der Exilszeit erhalten (Ex 12,1–13.20–27).

13 Vgl. etwa in Hos 9,10–13; Jes 5,1–7; Jer 2,1–13 u. ö.

Gelübde, Geburtsorakel, Zeugung, Empfängnis, Schwangerschaft, Entbindung, Sorge um das Neugeborene und dessen Aufnahme in die Familie. Auch hierfür seien als Beispiele einige Personennamen genannt: *'Asapyāhū* ›JHWH hat weggenommen (die Schande der Kinderlosigkeit)‹,¹⁴ *Ten'ēl* ›Gib, oh Gott‹, *Šā'ūl* ›der Erbetene‹, *Dērašyāhū* ›JHWH hat die (Erfüllung des Gelübdes) nachgefragt‹,¹⁵ *Ba'alnaḥaš* ›Baal hat (durch ein Omen) vorhergesagt‹, nämlich das Kind beziehungsweise mich, den Namensträger, *Pētah[yāh]* ›(JHWH) hat (den Mutterleib) geöffnet‹, *Sēbakyāhū* ›JHWH hat (das Kind/mich im Mutterleib) gewebt‹, *Bēnā'ānat* ›(die Göttin) Anat hat geschaffen‹, nämlich das Kind beziehungsweise mich, den Namensträger, *Daltāyāhū* ›Du, JHWH, hast (mich) herausgezogen‹, *Pēqahyau* ›JHWH hat (dem Kind/mir) die Augen geöffnet‹, *'Amasyāhū* ›JHWH hat (das Kind/mich) auf den Arm genommen‹, *'Elnātan* ›El hat (das Kind/mich) geschenkt‹.

Die Auswahl an Beispielen ließe sich erweitern, doch machen bereits die genannten Beispiele deutlich, mit welcher Detailliertheit denkwürdige Stadien des Geburtsprozesses im familiären Kontext religiös nachgezeichnet werden. In der offiziellen JHWH-Religion hingegen sucht man solche Aussagen vergeblich; dazu war für die Großgruppe des Volkes die Geburt eines Kindes – wenn es sich nicht um eine für Israel wichtige Person handelte – viel zu unerheblich. Die Detailliertheit erklärt sich daraus, dass für die Kleingruppe der Familie die Geburt eines Kindes von elementarer Bedeutung war, sogar noch elementarer als heute. Wurden doch die Kinder als Arbeitskräfte für den familiären Wirtschaftsbetrieb benötigt und bildeten die einzige soziale Absicherung für das Alter. Zudem war das Leben der damaligen Frauen häufig durch eine dauernde Abfolge von Schwangerschaften und Geburten ausgefüllt und gefährdet. Durch die starke Ausrichtung auf die Geburt war die Familienreligion direkt auf die Reproduktions- und Sozialisationsfunktion der Familie bezogen, die sie ganz wesentlich als Kleingruppe eigenen Typs definieren.

Unter den Geburtsnamen begegnen auch einige, die Gott für den erfahrenen Segen danken beziehungsweise ihn für die Zukunft erbitten (zum Beispiel *Berekyāhū* ›JHWH hat gesegnet‹ oder *Yēberekyāhū* ›JHWH möge segnen‹). Segen ist im Alten Testament die Kraft der Fruchtbarkeit, die sich in der Fruchtbarkeit von Mann und Frau äußert (vgl. Gen 1,28 »Seid fruchtbar und mehret euch!«). Allerdings ist diese geheimnisvolle Kraft nicht auf

14 Zu diesem Sinn vgl. die Verwendung des Verbs in Gen 30,23.

15 Zu diesem Sinn vgl. die Verwendung des Verbs in Dtn 23,22.

den Menschen beschränkt, sondern umfasst ebenso auch die Fruchtbarkeit der Tiere und des Ackers; sogar der Erfolg menschlicher Arbeit ist einbezogen (Dtn 28,3–6). Auf diesen Segen im weiteren Sinn sind eine ganze Reihe familiärer Rituale bezogen, so das Erstlingsopfer in Bezug auf die ackerbäuerlichen Erträge,¹⁶ das Erstgeburtsoffer in Bezug auf die Haustiere¹⁷ – die menschliche Erstgeburt wurde durch ein Tieropfer ausgelöst¹⁸ – und die rituelle Ackerbrache jedes siebte Jahr (Dtn 23,10–11). Durch alle diese Opfergaben und Verzichtsleistungen sollten der göttliche Geber des Segens geehrt und die Segenskräfte für die Zukunft gesichert werden. So war ein zweites Zentrum der Familienreligion direkt auf die wirtschaftlichen Funktionen der Familie, nämlich Ackerbau und Viehzucht, bezogen, ebenfalls ein überlebenswichtiger Bereich, da die israelitischen Familien in dieser Zeit weitgehend autarke kleine Wirtschaftseinheiten darstellten. Mit ihren beiden Zentren war somit die israelitische Familienreligion unmittelbar auf zentrale Lebensbedürfnisse (Reproduktion, Produktion) dieser sozialen Gruppe ausgerichtet. Von dort her bezog sie einen Teil ihrer Eigentümlichkeiten.

Doch reichten die Bezüge zwischen der Familie als soziale Gruppe und der von ihr praktizierten Religion sogar noch weiter, bis in die sozialen und religiösen Strukturen hinein. Die Gottesbeziehung ist in der Familienreligion durch ein enges personales, emotionales Verhältnis geprägt. Der hier verehrte Gott wird gerne als ›mein Gott‹ titulierte, wie nicht nur aus einigen Personennamen (zum Beispiel *'Elisāmak* ›mein Gott hat mich unterstützt‹), sondern auch den individuellen Klagepsalmen eindeutig hervorgeht.¹⁹ Der Familiengott wird somit als ein persönlicher Schutzgott verstanden. Diese enge personale Gottesbeziehung ist auf der einen Seite durch das Gefühl des Vertrauens gekennzeichnet, wie wiederum einige Namen (*Mibtāhyāhū* ›[mein] Vertrauen ist JHWH‹) und Klagepsalmen (Ps 71,5 »JHWH ist mein Vertrauen [*mibtāhī*] von meiner Jugend an«) verdeutlichen. Auf der anderen Seite ist das personale Gottesverhältnis von dem Gefühl der Abhängigkeit und Loyalität geprägt, wie dies etwa die Personennamen mit dem Begriff *'abad* ›Knecht, Diener‹ ausdrücken (zum Beispiel *'Abdiyau* ›Diener JHWHs‹, schon aus dem 9. Jahrhundert; vgl. Ps 143,12). Da die Eltern solche Namen ihren Kindern bei der Geburt gaben, noch bevor diese ein reli-

¹⁶ Vgl. dazu Ex 22,28a; 23,19; 34,22.26.

¹⁷ Vgl. dazu Ex 13,12; 34,19–20; Dtn 15,19–20.

¹⁸ So eindeutig in Ex 13,13.15; 22,28b; 34,20.

¹⁹ Vgl. zum Beispiel Ps 22,2: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Die Bezeichnung begegnet nicht weniger als 29 Mal in 39 individuellen Klagepsalmen.

göses Bekenntnis ablegen konnten, und diese solche Namen bis zu ihrem Lebensende trugen, wurde das persönliche Vertrauens- und Abhängigkeitsverhältnis zum Familiengott offenbar als unbedingtes und unaufkündbares verstanden, das ein ganzes Leben lang andauern sollte. Nimmt man nun noch die Beobachtung hinzu, dass der Familiengott in den Personennamen selber gerne als ›Vater‹ oder (älterer) ›Bruder‹, möglicherweise sogar als ›Mutter‹ titulierte wurde,²⁰ deren Aufgabe es war, für die Kinder zu sorgen, dann wird die Analogie vollends klar: Das enge persönliche, unbedingte und unkündbare Verhältnis zum Familiengott wurde analog zu der sozialen Beziehung konstruiert, die kleine Kinder zu ihren Eltern, beziehungsweise – bei deren Tod – zu ihren ältesten Geschwistern haben. Auch diese soziale Beziehung zeichnet sich durch emotionale Nähe und ein Gefühl von Vertrauen und Abhängigkeit aus und auch sie wird weithin als unbedingt und unkündbar erlebt. Die Soziologin Rosemarie Nave-Herz hat herausgestellt, dass es sich bei dem Kooperations- und Solidaritätsverhältnis innerhalb der Familie, so sehr es sich auch kulturell und historisch wandeln mag, »immer um ein spezifisch erklärtes und von anderen Interaktionsbeziehungen in der jeweiligen Gesellschaft abgehobenes Verhältnis handelt.«²¹ Es sind die ganz spezifisch erklärten Interaktionsbeziehungen zwischen den Eltern und ihren kleinen Kindern, welche die innere Struktur der Familienreligion geprägt haben. Weil sie von allen anderen Interaktionsbeziehungen der Gesellschaft abgehoben sind, darum hat auch die Familienreligion ihr ganz besonderes Gepräge. Der religionsinterne Pluralismus zwischen Familienreligion und offizieller Religion hat mit soziologischen Strukturdifferenzen zwischen familiärer Kleingruppe und politischer Großgruppe zu tun.

Fragt man nach der theologischen Basis, auf die sich das lebenslange persönliche Vertrauens- und Abhängigkeitsverhältnis zum Familiengott gründet, so stößt man auf die Vorstellung, dass jeder einzelne Mensch von Gott geschaffen wird. Nach alttestamentlicher Vorstellung findet dieses göttliche Schöpfungshandeln im Mutterleib während der Schwangerschaft und bei der Entbindung der Mutter statt.²² In den Personennamen drückt sich dieser

20 Insgesamt in 13 Prozent aller theophorer Namen. Ob sich die wenigen Namen mit dem Bildungselement ›em‹ ›Mutter‹ auf die göttliche Mutter beziehen, ist bezüglich der hebräischen Namen unsicher; sicher lässt sich ein solcher Bezug bei einigen phönizischen Namen nachweisen, vgl. Albertz/Schmitt 2012, 576–578.

21 Vgl. Nave-Herz 2002, 148–149.

22 So explizit in Jer 1,5; Ps 139,13; Hi 10,8–11; 31,15.

Glaube in einer großen Zahl sogenannter ›Schöpfungsnamen‹ aus,²³ die immerhin ein Viertel aller Geburtsnamen ausmachen. Als Beispiele seien hier nur *ʿAsāʿel* ›El hat (das Kind/mich) gemacht‹ oder *Miqnēyāhū* ›Geschöpf JHWHs‹ angeführt. Der unmittelbare Zusammenhang zwischen Erschaffung und Gottesbeziehung wird durch Bekenntnisse der Zuversicht zweier Klagepsalmen hergestellt:

- Ps 22,10 Ja, du warst es, der mich aus dem Mutterleib zog,
 der mir Vertrauen einflößte an meiner Mutter Brust.
- 11 Auf dich bin ich geworfen von Mutterleib an
 vom Leib meiner Mutter an bist du mein Gott.
- Ps 71,5 Ja, du bist meine Hoffnung, Adonaj
 JHWH, mein Vertrauen von meiner Jugend an.
- 6 Von Mutterleib an habe ich mich auf dich gestützt,
 du bist es, der mich vom Leib meiner Mutter abgeschnitten hat.
 Auf dich ging mein ständiges Loblied.
- 7 Ich wurde zu einem erschreckenden Zeichen für viele,
 aber du bist meine starke Zuflucht.

Der persönliche Schöpfungsakt wird hier als Entbindung vorgestellt, bei der Gott wie eine Hebamme den Beter aus dem Mutterleib zog oder seine Nabelschnur abtrennte. Indem Gott sein Geschöpf zu einer eigenen Person machte, begründete er zugleich seine persönliche Beziehung zu ihr, die von Vertrauen und Abhängigkeit geprägt ist. Beruhte aber die persönliche Gottesbeziehung der einzelnen Familienmitglieder auf ihrer persönlichen Erschaffung, dann hatte sie eine völlig andere Basis als die Gottesbeziehung des Volkes Israel: War jene durch geschichtliche Heilstaten JHWHs, etwa durch die Befreiung aus Ägypten oder die Erwählung Jerusalems begründet, so ruhte diese auf einem kreatürlichen göttlichen Schöpfungshandeln. Dies ist der theologische Kern des religionsinternen Pluralismus zwischen der familiären und der offiziellen Religion Israels.

Verfügte die familiäre Frömmigkeit über einen eigenen, von der Religion des Volkes weithin unabhängigen Glaubensgrund, so verwundert es nicht, dass in den israelitischen Familien auch andere Götter als der Nationalgott JHWH verehrt werden konnten. Nach Ausweis der Bibel machte der Anteil der JHWH-haltigen Namen in der frühen Königszeit gerade einmal circa 25 Prozent aus. Der Anteil der Namen, die den syrisch-kanaanäischen

²³ Es sind 63 verschiedene Namen belegt, die insgesamt 227 Mal vorkommen, vgl. Albertz/Schmitt 2012, 277–281 und 587–590.

Götterkönig El enthielten, war mit 24 Prozent nur unwesentlich geringer; aber auch die Baal-Namen waren zu dieser Zeit keine Seltenheit. Im 8. bis 7. Jahrhundert, aus dem die meisten epigraphischen Belege stammen, hatte sich der Anteil der JHWH-Namen auf circa 60 Prozent erhöht, der Anteil der El-Namen auf 13 Prozent reduziert, aber daneben wurden immer noch in etwa zehn Prozent der Fälle in den israelitischen Familien 15 verschiedene kanaanäische, ägyptische und mesopotamische Gottheiten in der Namensgebung gewürdigt, darunter auch einige wenige Göttinnen (Anat, Isis).²⁴ Es dauerte also zwei Jahrhunderte, bis der Nationalgott Israels auch in den israelitischen Familien zum bevorzugten persönlichen Gott aufrückte. Allerdings drückte er bis in das 7. Jahrhundert hinein der Familienreligion keinerlei spezifischen Stempel auf. Vielmehr wurde von JHWH in den Familien das Gleiche erwartet und erfahren, was auch von allen übrigen Göttern erhofft und erlebt wurde. Auf der Familienebene verloren die Götter und Göttinnen alle Charakteristika, die sie auf der Ebene der offiziellen Religion gewonnen hatten, und wurden funktional auf die Bedürfnisse der Familien hin umdefiniert. So ist es kein Wunder, dass sich die israelitische Familienreligion bis ins späte 7. Jahrhundert v. Chr. hinein kaum von den Familienreligionen der Nachbarkulturen unterschied. Zwar wurden in Edom, Moab, Ammon, Syrien und Phönizien mehrheitlich andere Gottheiten verehrt, teilweise auch in höherer Anzahl (Syrien, Phönizien), aber von ihnen wurde auf die gleiche vertrauensvolle Weise Schöpfung, Rettung, Beistand, Schutz und Segen für die Familien erhofft und erfahren. Vonseiten der Vertreter der offiziellen Religion scheint kein einziger es als nötig befunden zu haben, regulierend in diese polytheistisch strukturierte Familienreligion einzugreifen, was wohl damit zusammenhängen mag, dass auch Israels offizielle Religion selbst noch – wiewohl von eigenem Profil – polytheistische Züge aufwies. Der religionsinterne Pluralismus, der mit den soziologischen Differenzen zwischen politisch organisierter Großgruppe und familiärer Kleingruppe und deren recht unterschiedlichen Bedürfnissen zusammenhängt, wurde im alten Israel offenbar lange Zeit als selbstverständlich hingenommen.

24 Vgl. dazu genauer Albertz/Schmitt 2012, 339–367 und 508–514.

3. Der religionsinterne Pluralismus in der späten Königszeit und seine Bekämpfung

Die Situation änderte sich allerdings grundlegend mit den Invasionen des Neuassyrischen Reiches nach Westen im 8. und 7. Jahrhundert, durch die das Nordreich Israel zusammenbrach (722 v. Chr.) und das Südreich Juda in seinen Grundfesten erschüttert wurde. Mit ihr geriet ganz Palästina unter einen massiven kulturellen Druck, der sich auch archäologisch in der Auflösung der zuvor bestehenden »Nationalkulturen« nachweisen lässt.²⁵

Nach dem polemischen Zeugnis des Alten Testaments scheint sich während der etwa hundertjährigen assyrischen Besatzungszeit, die Juda erlebte, insbesondere die Familienreligion widerstandslos den religiösen Einflüssen aus Mesopotamien und Syrien geöffnet zu haben. Unter Einfluss der babylonischen Astralkulte verlegten die judäischen Familien offenbar ihre Gebetsrituale auf die Flachdächer ihrer Häuser,²⁶ nahmen die höher entwickelten babylonischen Omentechiken in Anspruch (zum Beispiel Leberomina; vgl. 2. Kön 21,5) und vertrauten sich dazu ausländischen Experten an (vgl. Zeph 1,4; 2. Kön 23,5). Sie betrieben den sogenannten »Molochkult«, der allerdings wohl kein Kinderopfer war, wie teilweise in den biblischen Texten polemisch behauptet wird (vgl. Dtn 12,31; Jer 7,31), sondern eher ein aus Syrien importiertes Weiheritual darstellte (2. Kön 17,31), mit dem kleine Kinder anstelle des traditionellen Erstlingsopfers dem Tempel übergeben wurden. Schließlich nahmen die judäischen Familien unter assyrischem Einfluss scheinbar begeistert die Verehrung der Himmelskönigin Ischtar auf. Nach Jer 7,18 beteiligte sich die ganze Familie eifrig daran, Ischtar Aschekuchen in Form eines Sterns zu backen; nach Jer 44,15–18 waren es besonders die Frauen, die der Göttin ihre alltäglichen familiären Nöte anvertrauten.

Natürlich hatten sich auch die offizielle JHWH-Religion und der Jerusalemer Tempelkult ein Stück weit dem assyrischen Einfluss öffnen müssen, so wurde etwa im Tempelbereich ein Pferdegespann für den Sonnengott Schamasch aufgestellt (2. Kön 23,11), aber diese Öffnung geschah doch mehr notgedrungen und immer von den Priestern und Hoftheologen kontrolliert. Die familiäre Frömmigkeit jedoch, die von Hause aus keinerlei Abgren-

²⁵ Vgl. zum Folgenden Keel/Uehlinger 2010, 323–429; Albertz 1996, 291–304 und 327–337.

²⁶ So Zeph 1,5–6; 2. Kön 23,12; Jer 19,13; 32,29.

zungstendenzen kannte, wurde in der Assyrerzeit zu dem breiten Einfallsstor für einen Synkretismus, dessen fremdreligiöse Herkunft offen zutage lag.

Mit dem Niedergang der assyrischen Macht in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts ergab sich für den kleinen Vasallenstaat Juda noch einmal die Chance zu einer nationalen und religiösen Erneuerung. Angesichts der erlebten Gefahr einer kulturellen Überfremdung und politischen Auflösung tat sich unter dem jungen König Josia (639–609 v. Chr.) eine Reformkoalition aus königlichen Schreibern, Priestern und einigen Propheten zusammen, um die Einheit und Identität Israels auf betont religiöser Basis zu sichern. Ihre Reformparole »Höre, Israel, JHWH, unser Gott, JHWH ist einer!« (Dtn 6,4) zielte zugleich auf die Exklusivität der JHWH-Verehrung gegen alle fremdreligiösen Einflüsse von außen und die Einheit der JHWH-Verehrung gegen alle lokal und strukturell bedingten Differenzierungen im Innern. Dazu mussten sich die deuteronomischen Reformer auch mit dem Phänomen des religionsinternen Pluralismus auseinandersetzen.

Die veränderte Einschätzung zeigt sich in einem Wort des Propheten Jeremia, der in seinen jungen Jahren ein Propagandist der Reform war. Er klagt im Namen Gottes seine jüdischen Mitbürger an:

- Jer 2,27 Die zum Holz sprechen: »Du bist doch mein Vater!« und zum Stein: »Du hast mich geboren!«, denn sie kehren mir den Rücken zu und nicht das Gesicht. Aber in der Zeit der Not sprechen sie: »Steh auf und hilf uns!«
- 28 Wo sind denn deine Götter, die du dir gemacht hast? Sie mögen aufstehen, ob sie dir wohl helfen in der Zeit deiner Not!

Der Jahrhunderte lang geduldete Zustand, dass die Israeliten zwar in nationalen Nöten selbstverständlich JHWH um Hilfe baten, doch bei ihren persönlichen Nöten vertrauensvoll an ihre eigenen männlichen und weiblichen Familiengötter appellierten, von denen sie sich geschaffen wussten, wird von Jeremia erstmals als ein unerträglicher Vertrauensbruch gegenüber JHWH gebrandmarkt, den dieser nicht mehr hinnehmen werde. Die strenger ausformulierte Exklusivität der offiziellen JHWH-Religion ließ einen Pluralismus dieses Ausmaßes nicht mehr zu.

Die deuteronomischen Reformer unternahmen daher erhebliche Anstrengungen, die familiäre Frömmigkeit stärker zu reglementieren und enger in die offizielle JHWH-Religion einzubinden. Erst einmal verboten sie alle fremdländischen Omenpraktiken und Beschwörungsriten (Dtn 18,10b-14) samt dem damit verbundenen Gestirnskult (Dtn 17,2–7) und dazu den Molochkult (Dtn 18,10a). Sodann forderten sie dazu auf, jede heimliche Fremd-

götterverehrung in den Familien ohne Rücksicht auf Verwandtschafts- und Liebesbände anzuzeigen (Dtn 13,7–12).

- Dtn 13,7 Wenn dich dein Bruder, der Sohn deiner Mutter, oder dein Sohn oder deine Tochter oder die Frau an deiner Brust oder dein Freund, der dir wie dein Leben ist, heimlich verführen will und sagt: »Auf, lass uns anderen Göttern dienen...!«,
- 9 dann sollst du ihm nicht zustimmen und nicht auf ihn hören. Du sollst kein Mitleid mit ihm empfinden, ihn nicht schonen und ihn nicht decken,
- 10 sondern sollst ihn »anzeigen«. ²⁷ Du sollst als erster Hand an ihn legen, um ihn zu töten und danach das ganze Volk.

Die Bekämpfung der religiösen Pluralität zeitigte schon im Alten Testament durchaus inquisitorische Züge.

Zusätzlich schränkten die Reformen durch die sogenannte »Kultzentralisation«, das heißt die Forderung, dass alle blutigen Opfer nur noch am Jerusalemer Tempel dargebracht werden durften, die kultische Autonomie der Familien bewusst ein. Um die Mahlopferfeiern der Familien, die zuvor an den kleinen lokalen Heiligtümern stattgefunden hatten, auf diese Weise besser kontrollieren zu können, nahmen die Reformen sogar eine teilweise Entsakralisierung des familiären Lebens in Kauf: Sie erlaubten den Familien gegen alle Tradition erstmals das profane Schlachten (Dtn 12,8–18). Säkularität war für die deuteronomischen Reformen eher zu tolerieren als falscher Gottesdienst! Schließlich bemühten sich die Reformen, die offiziellen religiösen Traditionen Israels in den Familien zu verankern. Sie verfassten kleine heilsgeschichtliche Kompendien, welche die Familienväter ihren Kindern erzählen (Dtn 6,21–24) oder selber bei der Darbringung ihrer familiären Erstlingsopfer rezitieren sollten (Dtn 26,5–10). Indem sie das Passahmahl, das einmal ein familiärer apotropäischer Ritus zum Schutz von Haus und Familie vor dämonischen Mächten gewesen war, zu einem Wallfahrtsfest zum Gedächtnis an den Exodus umgestalteten (Dtn 16,1–8), schufen sie erstmals einen familiären Ritus, welcher des Gründungsdatums der offiziellen JHWH-Religion gedachte. Andererseits suchten die Reformen auch der offiziellen JHWH-Religion etwas von der sehr persönlichen, emotionalen Gottesbeziehung, die bislang für die Familienreligion typisch gewesen war, zu vermitteln. Sie wurden nicht müde, Israel insgesamt und jedem Israeliten

²⁷ So die Septuaginta. Der masoretische Text überliefert dagegen »du sollst ihn töten«; dies wäre eine Verdoppelung der Aussagen der zweiten Vershälfte.

JHWH als seinen persönlichen Gott nahezubringen²⁸ und suchten die Beziehung zu ihm ganz bewusst zu emotionalisieren. Zu ihrer Reformparole, welche die Einzigkeit JHWHs herausstellte, gehörte auch die Forderung: »Und du sollst JHWH, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft« (Dtn 6,5). Somit stellte die theologisch motivierte Eingrenzung des religionsinternen Pluralismus nicht nur eine Beschränkung der Familienreligion dar, sondern führte auch zu einer gegenseitigen Bereicherung beider Religionssegmente. Allerdings lockerte diese stärkere Homogenisierung der Religion Israels ihren unmittelbaren Bezug auf die konkreten unterschiedlichen Lebensbedürfnisse von Klein- und Großgruppe. Die Deuteronomiker taten auf der einen Seite einfach so, als sei ganz Israel eine große Familie. Auf der andere Seite suggerierten sie den Familienvätern, sie seien bei den großen heilsgeschichtlichen Ereignissen der Volksgeschichte selber dabei gewesen.²⁹

4. Das stützende Potenzial des religionsinternen Pluralismus in der Exilszeit

Dass die wechselseitige Angleichung von familiärer und offizieller Religion durch die deuteronomischen Reformen aber keineswegs die zentralen Differenzen zwischen den beiden Religionssegmenten hat einebnen können, zeigte sich während der Zeit des babylonischen Exils. Während nämlich durch den politischen Zusammenbruch Judas im Jahr 587 v. Chr. die offizielle JHWH-Religion – ihrer geschichtlichen Glaubensgrundlagen, des verheißenen Landes, des davidischen Königtums und des Jerusalemer Tempels beraubt – in eine tiefe Krise geriet, war die kreatürlich fundierte Familienreligion durch ihn nicht ins Herz getroffen. Schon das nackte Überleben konnten die der politischen Katastrophe Entronnenen als Beistand ihres Gottes begreifen; und nachdem sich die Lebensverhältnisse für die Deportierten und die Zurückgebliebenen einigermaßen konsolidiert hatten, fanden viele Familien durchaus wieder ihr privates Glück. Auch im Exil wurden Kinder geboren! Während JHWH für Israel als ganzes lange Zeit unerreichbar schien,

²⁸ Die Wendung »JHWH, dein Gott« begegnet im Buch Deuteronomium nicht weniger als 234 Mal.

²⁹ Vgl. Dtn 5,3; 6,21; 15,15; 24,18.22; 26,9–10 u. ö.

war sein schützendes und segnendes Handeln im familiären Lebensbereich schon bald wieder spürbar. Das heißt aber: Die Tatsache, dass die israelitischen Familien jahrhundertlang Träger einer eigenständigen Religiosität gewesen waren, wurde nun ein wichtiger Faktor, der die angeschlagene JHWH-Religion über ihre tiefe Krise hinüberzuretten half.³⁰

So wurde auf verschiedene Weise der Versuch unternommen, das unzerstörte kreatürliche Vertrauenspotenzial der familiären Frömmigkeit für Israel als Ganzes nutzbar zu machen. Man fügte etwa in die exilischen Volksklagen Vertrauensmotive ein, die eigentlich aus der Familienreligion stammten:

Jes 64,7 Doch nun, JHWH, du bist ja unser Vater,
wir sind der Ton, doch du unser Bildner,
und das Werk deiner Hände sind wir alle.

Die Familiengott-*Titulatur* ›Vater‹ und das Motiv der persönlichen Erschaffung wurden hier auf die Gottesbeziehung des ganzen Volkes übertragen. Weil JHWH nicht nur der Schöpfer jedes einzelnen Familienmitglieds, sondern aller Israeliten ist, solle er jetzt in der Katastrophe seinen Zorn gegenüber Israel begrenzen und zu seinen Gunsten eingreifen. Desgleichen nahm der anonyme Prophet der Exilszeit, den wir Deuterоjesaja nennen, in seinen Heilsworten ausdrücklich auf das Motiv von der persönlichen Erschaffung Bezug:

Jes 43,1a Doch nun, so spricht JHWH,
der dich geschaffen, Jakob, und dich gebildet hat, Israel.
1b Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst
ich habe dich bei deinem Namen gerufen, mein bist du.

Hier wie auch an anderen Stellen (Jes 44,2.21.24) ging es dem Propheten bei der Übertragung des Schöpfungsmotives auf ganz Israel darum, bei den angesprochenen Exilierten Vertrauen für seine unerwartete Heilsbotschaft zu wecken. JHWH verfügte, so verkündete er, über eine tiefere Bindung zu Israel, die von der geschichtlichen Katastrophe nicht tangiert war. Wie schon gesehen, wagten es die exilischen Propheten sogar, JHWH, den die Jerusalemer Hoftheologen zum majestätischen Weltschöpfer (Ps 24,2), König über die Völker (47,7) oder himmlischen König (29,10) erhoben hatten, vertrauensvoll als Vater (Jes 63,16; 64,7) oder sogar als Mutter zu charakterisieren (46,3–6; 49,15; 66,13), um mithilfe dieser familiären Symbolwelt seine unzerstörbare kreatürliche Bindung an Israel zu beschwören.

³⁰ Vgl. dazu Albertz 1997, 415–427.

Schließlich übernahmen die Familien in der Exilszeit, nachdem die institutionellen Träger der JHWH-Religion weggebrochen waren, stellvertretend die Verantwortung für den Bestand des Ganzen. Im wieder zur familiären Feier umgestalteten Passahmahl hielten sie die Erinnerung an die Befreiungsgeschichte Israels wach (Ex 12,1–13). Der familiäre Brauch der Beschneidung, dem zuvor nur eine apotropäische Funktion zugekommen war, erhielt in der fremdkulturellen Umwelt Mesopotamiens die Funktion eines Bekenntniszeichens der Zugehörigkeit zum Bund JHWHs mit Israel (Gen 17,10–14). Ähnliches galt für bestimmte Essgewohnheiten, die nun als verfestigte Diätregeln den israelitischen Familien im Alltagsleben die Bewahrung ihrer Identität in der Fremde ermöglichten (Dtn 14,3–21). Nachdem die familiären Erstlingsopfer mit der Zerstörung des Tempels nicht mehr dargebracht werden konnten, wurde die wöchentliche Sabbatfeier, in der die Familie JHWH durch Arbeitsruhe und damit durch Einkommensverzicht ehrte, das entscheidende Bekenntniszeichen, mit dem sie ihre Zugehörigkeit zur israelitischen Volksgruppe und Religion öffentlich in der Fremde demonstrieren konnte (Dtn 5,12–15).

Es waren somit die jüdischen Familien, die mit ihren spezifischen Glaubensinhalten und der Ausbildung neuer familiärer Rituale ganz wesentlich dazu beigetragen haben, dass die Religion des alten Israel ihre tiefste Krise überlebte. Auf der einen Seite konnte die Familienreligion diese stützende Funktion nur übernehmen, weil sie über einen eigenen Schatz religiöser Erfahrungen verfügte, der an entscheidender Stelle von der offiziellen JHWH-Religion deutlich abwich, nämlich hinsichtlich einer kreatürlichen anstelle einer geschichtlichen Begründung der Gottesbeziehung. Auf der anderen Seite führte der Umstand, dass die israelitischen Familien mit unter die Träger der offiziellen Religion Israels aufrückten, zu dem Ergebnis, dass sich die von ihnen praktizierte Religion nochmals weiter an die offizielle JHWH-Religion annäherte und damit ein unverwechselbares israelitisches Profil gewann. Wenn das Judentum heute als eine Religion erscheint, die stark von den jüdischen Familien getragen und gestaltet wird, dann hat das ganz wesentlich mit der Exilskrise zu tun, die eine Reduktion des religionsinternen Pluralismus und eine Verschränkung der beiden Religionssegmente erzwang.

5. Chancen und Gefahren des religionsinternen Pluralismus

Die vorangehenden Beobachtungen seien abschließend in drei Thesen zusammengefasst:

(1) Die erste Antwort auf die eingangs aufgeworfene Frage ›Wie viel Pluralismus kann sich eine Religion leisten?‹ lautet: Die Religion des alten Israel konnte sich – selbst wenn man nur den strukturell bedingten religionsinternen Pluralismus in Betracht zieht – eine Menge Pluralismus leisten, weit mehr jedenfalls, als heutzutage die christliche Religion zu tolerieren bereit wäre. Dass es in Israel ein Mehrzahl von Bezugs- und Trägergruppen gab, die zumindest zwei deutlich verschiedene und lange Zeit sogar teilweise voneinander unabhängige religiöse Symbolwelten entwickelten, war grundsätzlich ein Reichtum und in schweren Krisen – wie in der Exilszeit – sogar überlebenswichtig. Der Reichtum war aber immer dann für die Gesamtion am ertragreichsten, wenn Klein- und Großgruppenreligion nicht einfach nebeneinander herliefen, sondern aufeinander bezogen wurden und sich gegenseitig befruchteten, wie dies in der Zeit der deuteronomischen Reformbewegung und des Exils der Fall war.

(2) Es gibt gleichwohl eine Grenze, von der an der religionsinterne Pluralismus zu einer Gefahr für die Religion Israels werden konnte, wie sich in der Zeit der assyrischen Besatzung herausstellte. Diese Grenze ist mit der Möglichkeit des Zerfalls einer Religion oder ihrer Trägergruppe mitgegeben. Sie ist nicht generell definierbar, sondern hängt von der Entwicklung der offiziellen Religion und den geschichtlichen Herausforderungen ab. In einer Periode starken fremdkulturellen Druckes und politischer Auflösungserscheinungen, gerade wenn – wie nach dem Untergang des Nordreiches – die Identität des Volkes nicht mehr einfach territorial und durch seine politische Organisation gegeben ist, sondern nach Eindruck der Beteiligten religiös gesichert werden muss, müssen die Grenzen offenbar enger gezogen werden als in den Zeiten des gesicherten Bestandes. Die Grenze wurde in Israel nach der langen assyrischen Besatzungszeit konkret definiert in der Einheit und Einzigkeit JHWHs und der Verpflichtung auf eine verbindliche religiöse und ethische Praxis. Das schloss eine Verehrung anderer Familiengötter neben JHWH aus. Israel leistete sich also nur soviel religionsinternen Pluralismus, dass die Identität stiftende und das Überleben sichernde Funktion der Religion nicht gefährdet wurde.

(3) Wie schon die deuteronomische Vereinheitlichung der JHWH-Religion zeigt und wie die nachexilischen Entwicklungen noch deutlicher zeigen soll-

ten, führte die wechselseitige Annäherung der beiden Religionssegmente nicht nur zu einer Stärkung des Zusammenhalts, sondern trug auch die Gefahr des Realitätsverlustes der Religion in sich. Einer Großgruppenreligion, die sich zu stark an den individuellen Glaubenserfahrungen orientiert, droht die geschichtlich-politische Dimension ihres Glaubens verloren zu gehen. Eine Familienreligion, die sich zu stark an den theologischen Einsichten und Theorien aus der Volksgeschichte orientiert, kann die alltäglichen Lebenserfahrungen immer weniger unverstellt wahrnehmen. Offensichtlich muss sich eine Religion so viel religionsinternen Pluralismus leisten, dass die wichtigen Lebensbereiche ihrer Trägergruppen religiös abgedeckt bleiben und diese ihre zentralen religiösen Erfahrungen unverkürzt artikulieren können.

Literaturverzeichnis

- Albertz, Rainer, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Calwer Theologische Monographien 9), Stuttgart: Calwer Verlag 1978.
- Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Grundrisse zum Alten Testament 8,1/2), 2. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996/1997.
- Albertz, Rainer/Schmitt, Rüdiger, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake: Eisenbrauns 2012.
- Avigad, Nahman/Sass, Benjamin, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1997.
- Deutsch, Robert, *Biblical Period Hebrew Bullae. The Josef Chaim Kaufman Collection*, Tel Aviv: Archaeological Center Publications 2003.
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, 5. Auflage, Fribourg: Academic Press Fribourg 2010.
- Meshel, Zeev, *Kuntiller Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem: Israel Exploration Society 2012.
- Nave-Herz, Rosemarie, Art. *Familiensoziologie*, in: *Wörterbuch der Soziologie*, hg. von Günter Endruweit/Gisela Trommsdorff, 2. Auflage, Stuttgart: UTB 2002, S. 148–152.
- Noth, Martin, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 46), Stuttgart: Kohlhammer 1928.
- Renz, Johannes/Röllig, Wolfgang, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, 4 Bde., Darmstadt: WBG 1995–2003.

Organisierter Pluralismus. Vereins-, Stadt- und Reichsreligion im antiken östlichen Mittelmeerraum

Benedikt Eckhardt

Denkt man an das Schicksal des Sokrates und anderer Opfer athenischer Prozesse gegen vermeintliche Gottlosigkeit, ist man versucht, die Frage nach religiöser Vielfalt in den Städten des östlichen Mittelmeerraums rundheraus zu verneinen. Tatsächlich lassen diverse literarische Quellen, etwa die Gerichtsreden des 4. Jahrhunderts v. Chr., eher an religiöse Uniformität ohne Spielraum für Abweichungen denken. Ein verbreitetes Modell erklärt deshalb die griechische Stadt zum uneingeschränkten Souverän über jegliche religiöse Aktivität, die stets entweder auf die Stadt selbst oder auf eine ihrer Gliederungseinheiten bezogen sei; jede Form von Religion ist demnach »Polisreligion«.¹ Wo dieses Modell kritisiert wird, geht es meist – allerdings nicht immer stichhaltig – um die vermeintliche Marginalisierung individueller Wahlmöglichkeiten. Hier soll dagegen versucht werden, über einen sehr langen Zeitraum hinweg, nämlich vom Hellenismus bis in die Spätantike (323 v. Chr. bis circa 300 n. Chr.), das Problem der religiösen Vielfalt in griechischen Städten auf der Organisationsebene zu diskutieren. Im besagten Zeitraum standen die Städte stets im Kontext eines größeren Reichsgefüges – erst der hellenistischen Großreiche, dann des römischen Weltreichs –, dessen Regelungskapazität in Fragen religiöser Organisation erheblichen Veränderungen unterworfen war.² Im Fokus des Beitrags wird zwar nicht die über der Polis angesiedelte Reichsebene stehen, sondern die deutlich darunter situierte Vereinsebene. Speziell in römischer Zeit ist aber eine Berücksichtigung aller drei Faktoren erforderlich, um die Frage nach einem ›organisierten Pluralismus‹ beantworten zu können.

Als ›Vereine‹ werden hier mitgliedschaftsbasierte Gruppen innerhalb einer Stadt begriffen, die um einen gemeinsamen Kult herum organisiert waren, sich aus Mitgliedsbeiträgen finanzierten, eigene Verhaltensregeln, gemein-

1 Sourvinou-Inwood 1990.

2 Eine ›Reichsreligion‹ im modernen Sinn hat es in der vorchristlichen Zeit natürlich nicht gegeben (vgl. für Rom: Rüpke 2011); der Begriff meint hier vor allem das mögliche Eingreifen in religiöse Angelegenheiten durch die Reichsverwaltung.

samen Besitz und eine eigene Gerichtsbarkeit hatten und selbstständig Beamte ernannten.³ Die Zusammensetzung der Mitglieder war vor allem in hellenistischer Zeit oft homogen; so lassen sich in Athen in vielen Fällen Vereine von Fremden von solchen unterscheiden, die von athenischen Bürgern gebildet werden. Bereits in dieser und dann verstärkt in der römischen Zeit findet man aber auch heterogene Zusammensetzungen: Sklaven und Freie, Männer und Frauen konnten zusammen einen Verein bilden, der also die hierarchischen Strukturen der Gesellschaft nicht abbildete. Anders als bei den klassischen Untergliederungen einer griechischen Polis – d. h. den auf fiktiven Verwandtschaftsbeziehungen beruhenden politischen Unterabteilungen der Bürgerschaft oder auch den Altersklassen – beruhte die Mitgliedschaft in einem Verein auf freiwilligem Entschluss sowohl des Mitglieds als auch des Vereins (der niemanden aufnehmen musste). Vereine verfügten über eigene Gesetze, eigene Verwaltungs- und Kultbeamte, eigene – meist demokratische – Modalitäten der Beschlussfassung und autonome rechtliche Verfahren. All diese Elemente einschließlich ihrer inschriftlichen Repräsentation (durch die sie uns erst zugänglich werden) waren zugleich eng an das Modell der Polis angelehnt. Vereine präsentierten sich gleichsam als Miniaturnachbauten der jeweiligen Stadt. Sie konnten damit ein Höchstmaß an Integration ausdrücken, traten aber doch zugleich zumindest auf manchen Gebieten in Konkurrenz mit der Stadt.⁴ Die Postulate zur Polisreligion können also hier nicht *a priori* gelten.

Im Folgenden soll der Beitrag des antiken Vereinswesens zur religiösen Vielfalt der jeweiligen Stadt in systematischer Absicht und diachroner Perspektive untersucht werden.⁵

3 Grundlegend bleibt auch für das Folgende Poland 1909. Eine einheitliche antike Terminologie für dieses Phänomen gab es nicht (übliche, aber nicht verbindliche Begriffe waren griechisch *koinon*, *thiasos* und lateinisch *collegium*, *corpus*). Die gemeinten Gruppen erfüllen aber alle Kriterien, die moderne Organisationssoziologen (etwa Müller-Jentsch 2008) für den ›Verein‹ als Organisationstyp aufgestellt haben. Zugrundegelegt wird hier eine soziologische Definition von Verein als einer Organisation mit definierten Mitgliedschaftsrollen und generalisierten Verhaltenserwartungen; vgl. etwa Luhmann 1995. Nach verbreiteten historischen Postulaten der Organisationssoziologie dürfte es antike Vereine allerdings gar nicht geben, da die Entstehung mitgliedschaftsbasierter Sozialformen erst ein frühneuzeitliches Phänomen sei. Bereits ein flüchtiger Blick auf die antiken Quellen widerlegt diese Annahme.

4 Vgl. besonders Gabrielsen 2009.

5 Es ist dabei allzu oft eine summarische Darstellung notwendig; direkte Quellenbezüge werden nur exemplarisch hergestellt. Dabei wird das in jüngster Zeit veröffentlichte Material bevorzugt, auch um zu zeigen, dass selbst nach über 100 Jahren Forschung unser Wissen über antike Vereine stetig erweitert wird.

1. Poliskult und Kultvereine in hellenistischer Zeit

Das Vereinswesen wird hier als ursprünglich griechisch-hellenistisches Phänomen behandelt. Das ist eine zweckdienliche Vereinfachung. Denn erst in der hellenistischen Zeit erscheint das Vereinswesen als ein in Terminologie und Organisationsform in der gesamten östlichen Mittelmeerwelt weitgehend einheitliches Phänomen. Besonders in den großen Hafenstädten Griechenlands ist die Uniformität bemerkenswert. Es ist dieses Modell eines griechischen Vereinswesens, auf das dann auch die römische Verwaltung traf. Dass es Hinweise auf die Bildung von mitgliedschaftsbasierten Organisationen religiöser Prägung bereits in klassischer Zeit gibt, dass ferner in Ägypten schon in deutlich vorhellenistischer Zeit Organisationsformen bekannt sind, die dem griechischen Vereinswesen zumindest ähnlich sehen, ist für den hier versuchten systematischen Zugriff nicht erheblich.⁶

Griechische Vereine benannten sich in der Regel nach Gottheiten, deren Namen teilweise im Genitiv an eine übergeordnete Gruppenbezeichnung angehängt wurden (›Verehrer des Dionysos‹, ›Opfernde des [sc. für] Zeus‹, et cetera), oft aber auch einfach den Grundstamm des Vereinsnamens bildeten: ›Dionysiasten‹, ›Athenaisten‹ oder ›Poseidoniasten‹ begegnen in der inschriftlichen Dokumentation sehr häufig. Oft verfügten die Vereine über eigene Heiligtümer, die sie verwalteten und als Treffpunkte nutzten. Hier bestehen allerdings gelegentlich Unklarheiten, da Vereinsheiligtümer von den Heiligtümern der Stadt terminologisch nicht unterschieden waren und archäologische Kriterien zur Identifizierung von Vereinsheiligtümern weitgehend fehlen. Es ist deshalb in einigen Fällen nicht zu entscheiden, ob ›das Heiligtum‹ in einer Vereinsinschrift dem Verein tatsächlich gehört hat, oder ob es sich um ein städtisches Heiligtum handelte, in dem sich der Verein regelmäßig traf. Was sich für die moderne Forschung als Problem darstellt, hatte für die Vereine selbst wohl einen positiven Nebeneffekt: Gerade das Fehlen einer terminologischen Differenzierung zwischen privaten und öffentlichen Heiligtümern ermöglichte eine lückenlose Anpassung der Vereine an den Sprachgebrauch und die Organisationsmuster der Polis, die offenbar auch angestrebt wurde.

Mit der Nutzung eines Gebäudes als Heiligtum konnten Erwartungen an Vergemeinschaftung einhergehen, wie sehr deutlich das – allerdings spät

⁶ Vgl. zu orphisch-dionysischen Gruppen des 5. Jahrhunderts (Cuma, Olbia) einführend Henrichs 2010; zu ägyptischen Vereinen (die sich aber jedes Jahr bei hoher Mitgliederfluktuation neu konstituierten) Cenival 1972.

überlieferte – Testament des Theophrast zeigt: Der Philosoph überließ einer namentlich genannten Gruppe von Schülern den Garten und das Schulhaus, aber »nur unter der Bedingung, dass sie es nicht veräußern und keiner es für sich allein in Besitz nimmt, vielmehr soll es wie ein Heiligtum gemeinsamer Besitz sein, und sie sollen wie Verwandte und Freunde zu ihrem Verkehr miteinander Gebrauch davon machen, wie es ziemend und billig ist«. ⁷ Die so entstandene Gruppe wird bezeichnet als ›die Gemeinschaft miteinander haben‹ (*koinōnountes*); wer über den Kreis der namentlich Genannten hinaus Interesse an der Philosophie hat, soll ›teilhaben‹ dürfen (*metechein*). Sehr ähnlich wird man sich die Gründung eines Kultvereins vorstellen können. Die Formulierung ›am Heiligtum teilhaben‹ (*metechein tou hierou*) konnte Vereinsmitgliedschaft ausdrücken, und der häufigste Begriff, der abstrakt einen Verein bezeichnete, war *koinon*, ›das Gemeinsame‹. Heiligtümer bildeten also den Kristallisationspunkt von Gruppenbildungsprozessen; sie waren das räumliche und ideelle Zentrum jeglicher Vereinsaktivität. Namen wie ›die gemeinsam Opfernden‹ (*synthytai*) stellten den Kultvollzug als vorrangigen Daseinszweck eines Vereins heraus. Unter bestimmten Bedingungen waren Vereinsheiligtümer allerdings auch Nichtmitgliedern zugänglich. ⁸

Vereinsinterne Ämter hatten oft einen direkten Bezug zum Heiligtum. Das gilt etwa für die besonders in Athen oft belegten ›Verwalter‹ (*epimelētai*), die häufig in erster Linie Verwalter des Heiligtums waren und etwa die Instandhaltung des Gebäudes, die Vorbereitung von Zeremonien, aber auch die Durchsetzung eines dem Ort angemessenen Verhaltens zur Aufgabe hatten. Vor allem aber sind hier die Kultassistenten (*hieropoioi, zakoroï*) und die Priester zu nennen. Letztere hatten in der Regel erhebliche Autorität innerhalb des Vereins, was nicht zuletzt daran zu sehen ist, dass Vereine ihre Beschlüsse teilweise durch die Nennung des gerade amtierenden Priesters datieren. ⁹ Die Rekrutierung von Priestern folgte ganz unterschiedlichen Maßgaben. So gab es in einigen Vereinen regelrecht dynastische Verhältnisse; ansonsten hört man von einer Ernennung des Priesters durch das Los oder von jährlichen Wahlen. Ein ›Verein der traditionellen Götter‹ auf Astypalagia gab etwa an, die (syrische) Göttin Atargatis selbst habe den Priester durch

⁷ Diogenes Laertius 5,53 (Übs. O. Apelt); vgl. Baslez 1996, 289.

⁸ Die athenischen Bendisorgoneen legen fest, dass ein Nichtmitglied opfern darf, aber die Priesterin bezahlen muss: *Inscriptiones Graecae* (IG) II² 1361. Vgl. auch die ›Kopie‹ des pergamenischen Asklepieions in einem westlich von Pergamon gelegenen Dorf durch einen Verein von Asklepiastai; ed. pr. Müller 2010.

⁹ Vgl. Poland 1909, 348.

das Los ausgewählt, womit vielleicht bewusst eine besondere Gottesnähe als Alleinstellungsmerkmal behauptet wird; ein Zwölfgötterverein in Kalchedon dagegen verkaufte sein Priestertum meistbietend.¹⁰ Damit passte er sich den Regeln des religiösen Feldes in Kalchedon an, wo praktisch dasselbe Formular auch für den Verkauf von Polis Priestertümern verwendet wurde. In gewisser Weise trat der Verein auf diesem Gebiet in Konkurrenz zur Polis. Das war nur möglich, weil er für antike Beobachter ein insgesamt gleichberechtigtes Angebot machte.

An diesem Beispiel lässt sich eine allgemeine Tendenz illustrieren: Auch die Selbstverwaltung von Vereinen entnahm oft die wesentlichen Elemente dem Muster, das die Organisation öffentlicher Religion bereitstellte. Ämterbezeichnungen und -kompetenzen konnten ebenso an die in der Polis – oder auch nur in einem bestimmten Kult der Polis – üblichen Regeln angepasst werden wie die Ämtervergabe. Auch in der Sprache ihrer Inschriften orientierten sich Vereine so weit wie möglich an städtischen Modellen. Gerade in dieser gelegentlich beklagten Formelhaftigkeit spiegelt sich auch eine Verhältnisbestimmung zum Poliskult. So finden sich in Ehreninschriften räumliche Angaben, die genau so auch den sakralen Raum der Polis definieren (›aufzustellen im Vorhof des Heiligtums‹, ›aufzustellen am sichtbarsten Ort im Heiligtum‹ et cetera). Sie waren auf die Wahrnehmung der Leser berechnet, die den Wortlaut aus anderen Inschriften kannten und ihn dem religiösen Feld der Polis zuordneten; man kann von einer Strategie der Selbstdarstellung sprechen, die im Zusammenspiel mit dem Erfahrungshorizont des Lesers Legitimität konstruiert. Ein weiteres Beispiel ist die Rolle der Frömmigkeit (*eusebeia*) in Vereinsinschriften. Beamte und Wohltäter wurden auch dann wegen ihrer Frömmigkeit ›gegenüber den Göttern‹ geehrt, wenn der Verein nur einer Gottheit gewidmet war. »*Eusebeia* gegenüber den Göttern« war also ein generalisiertes Konzept, das über den Regelungsbereich des Vereins hinauswies und auf Polisstrukturen Bezug nahm. *Eusebeia* war eine Grundvoraussetzung für das Wohl einer Polis. Ein Verein konnte selbst Frömmigkeit walten lassen und deshalb Anerkennung verdienen; er konnte aber auch Wohltaten, die ihm erwiesen wurden, als *eusebeia* deklarieren und damit die eigene Bedeutung für das religiöse Leben der Polis betonen.

Der Anspruch, einen aktiven Beitrag zum Kultwesen der Stadt zu leisten, wurde indes kaum je direkt formuliert. Bei aller Bereitwilligkeit, mit

¹⁰ Vgl. IG XII, 3 178 (3./2. Jh. v. Chr.); Sokolowski, Franciszek, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris: de Boccard 1955 (LSAM) 2 (3. Jh. v. Chr.).

der die Vereine ihre Integration in städtische Strukturen vorantrieben, waren sie doch in erster Linie den Interessen ihrer Mitglieder verpflichtet. Als ein athenischer Verein für Aphrodite im Jahr 138/137 v. Chr. einen Beamten ehrte, weil er »gute Omina für den Verein der Orgeonen, für die Kinder und Frauen und für den Demos der Athener eingeholt hat«,¹¹ war diese explizite Verknüpfung von Vereins- und Stadtreligion ein ungewöhnliches und sicher bewusst gewähltes Statement. Es gibt aber Hinweise auf eine Partizipation von Vereinen an der Festkultur ihrer Stadt.¹² Die Initiative wird in der Regel von den Vereinen selbst ausgegangen sein. Von einer Verpflichtung der Vereine auf Teilnahme sollte man nicht ausgehen; direkte Belege für ein griechisches Vereinsrecht oder für eine Kontrolle von ›Vereinsreligion‹ durch die Stadt gibt es jedenfalls nicht.¹³ Allenfalls lässt sich sagen, dass städtische Institutionen zumindest bei solchen Vereinen, die mehrheitlich oder vollständig aus Fremden bestanden und deshalb ohne offizielle Erlaubnis zum Beispiel keinen Tempel errichten konnten, gewusst haben dürften, wer dort Mitglied war.

Da die Existenz eines Vereins im Regelfall nur durch eine einzige Inschrift belegt ist, lässt sich kaum feststellen, ob es auch Transformationen von Vereins- in Stadtkulte oder umgekehrt gegeben hat. Für den Dionysoskult in Kallatis am Schwarzen Meer, der seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. in immer engerer Kooperation zwischen der Stadt und einem Dionysosverein vollzogen wurde, lassen sich beide Entwicklungsrichtungen denken.¹⁴ Mögliche, aber im Einzelnen umstrittene Fälle finden sich darüber hinaus vor allem in Athen. Der Kult der thrakischen Göttin Bendis ist für das 5. Jahrhundert v. Chr. als offizieller Stadtkult, in der hellenistischen Zeit dann nur noch als Vereinskult belegt – hier könnte also die Organisation eines Kultes

11 Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung (Ath. Mitt.) 1941, 228 Nr. 4.

12 Gesammelt von Suys 2005; in manchen Fällen sind die dort genannten ›Vereine‹ aber eher Poliskulte.

13 Die drei üblichen Belege überzeugen nicht: Die *Digesten*, eine spätantike, im Codex Justinianus enthaltene Sammlung römischer Rechtstexte aus der Kaiserzeit, überliefern (47,22,4) ein Vereinsgesetz Solons (594 v. Chr.); dabei handelt es sich aber wohl um eine spätere, vielleicht erst kaiserzeitliche Erfindung. Eine Inschrift aus dem Heiligtum der Demeter Thesmophoros in Athen (IG II² 1177; Mitte 4. Jh. v. Chr.) verbietet das Versammeln von *thiasoi* im Heiligtum in Abwesenheit der Priesterin, während in Milet niemand »den *thiasos* versammeln« darf, bevor die städtische Dionysospriesterin den städtischen *thiasos* versammelt hat (LSAM 48; 276/5 v. Chr.); m. E. handelt es sich jeweils um Festabteilungen, nicht um Vereine.

14 Vgl. Avram 2002.

von der Stadt- auf die Vereinsebene übertragen worden sein. Eine umgekehrte Entwicklung hat man gelegentlich für den Kult der ›Göttinmutter‹ postuliert, der demnach zuerst von Vereinen, dann von der Stadt Athen organisiert worden sei.¹⁵ Eine neu gefundene Inschrift erlaubt vielleicht auch für den in einem städtischen Heiligtum vollzogenen Kult der Artemis Kalliste die Annahme einer im Laufe des 3. Jahrhunderts v. Chr. immer engeren Verzahnung eines dort ansässigen Vereins mit der städtischen Kultverwaltung, die nicht ohne Folgen für die innere Struktur des Vereins blieb.¹⁶

Das alles wirft die Frage auf, wozu Vereine eigentlich gut waren, wenn sie im Grunde alles taten, um sich von den etablierten Ausprägungen städtischer Religion nicht zu unterscheiden. Eine klassische Erklärung ist, dass sie das religiöse Angebot der Polis erweiterten. So hätten Vereine vor allem solchen Gottheiten Kulte gewidmet, die im Poliskult nicht oder kaum vorkamen. In der Tat gab es in Athen zum Beispiel keine Athenaistai; eine allgemeine Regel ist das allerdings nicht.¹⁷ Ferner kann man eine integrative Funktion der Vereine postulieren.¹⁸ Die Vielzahl von Kultvereinen gerade in den großen Handelszentren legt die Vermutung nahe, dass eine Vereinsgründung zumindest dort als stabilisierender Mechanismus wirkte, der Personen (die zahlreichen Fremden) und Verfahren (Kontaktaufnahmen, Verhandlungen, Transaktionen) in einen zur Isomorphie anhaltenden religiösen Rahmen integrierte. Für Delos ist die religiöse Grundlage der dortigen Handelsordnung und ihre fortwährende Reproduktion durch die italischen und ostmediterranen Kultvereine bereits ausführlich beschrieben worden; Gleiches gilt für Rhodos; selbst auf einer Insel überschaubarer Größe wie Kos sind 69 Vereine inschriftlich nachgewiesen.¹⁹ Zweifellos ließen sich für den Piräus ähnliche Beobachtungen machen. Vor diesem Hintergrund wird auch klar, warum die Polis kein Interesse an einer stärkeren Reglementierung des

15 Beide Fälle diskutiert Ismard 2010, 261–274, 355.

16 Die neue Inschrift ist von Tsirigoti-Drakotou 2006 publiziert worden, Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG) 56,203. Der Verein ist womöglich bereits in zwei weiteren Inschriften belegt; es ergäbe sich folgende Reihung: IG II² 1298 (248/7 v. Chr.); IG II² 1297 (236/5 v. Chr.); SEG 56,203 (214/3 v. Chr.). Alle drei Inschriften stammen aus derselben Gegend in der Nähe des Heiligtums der Artemis; die beiden letztgenannten weisen wörtliche Parallelen auf, die in keiner anderen Vereinsinschrift begegnen.

17 Um nur ein Beispiel zu nennen: In der böotischen Stadt Anthedon machten die *synthytai* (gemeinsam Opfernde) des Zeus Karaios und des Anthas wohl kaum ein alternatives religiöses Angebot; der Kult des Zeus Karaios ist in der Gegend gut bezeugt, und Anthas war der legendäre Gründer der Stadt. Vgl. Roesch 1982, 91–115.

18 Vgl. für Athen Arnaoutoglou 1998.

19 Vgl. für Delos Rauh 1993; für Rhodos Gabrielsen 2001; für Kos Maillot 2013.

Vereinswesens hatte. Die Anpassung an als erfolgreich wahrgenommene Organisationsmodelle innerhalb eines gesellschaftlichen Feldes ist eine Form von Selbstregulierung, die sich gerade aus dem Fehlen strikter Reglementierung ergibt.²⁰ Aufgrund ihrer gemeinsamen religiösen Ausrichtung konnten Vereine verschiedene Aufgaben erfüllen, die über die Grenzen des religiösen Feldes hinausgingen, ohne dass die Polis sich damit befassen musste.

An die persönlichen Bedürfnisse der Beteiligten kommt man mit solchen Erklärungen natürlich nicht heran, doch hier lässt uns das Material im Stich. Am ehesten in eine solche Richtung führt wohl der Blick auf Bestattung und Totenkult. Die Bestattungsfunktion der Vereine, die in römischer Zeit rechtlich relevant wird, ist bereits im Hellenismus für einige Städte auf breiter Basis nachzuweisen.²¹ Mit der Bestattung muss man nicht unbedingt auch Totenkult verbinden. Wo er in den Vereinsinschriften erwähnt wird, gilt er als Besonderheit, etwa in der großen rhodischen Ehreninschrift für Dionysodoros von Alexandria, dem gleich mehrere Vereine Trankopfer am Grab versprochen; das Ziel war hier ausdrücklich die Ehrung des Wohltäters über den Tod hinaus.²² Vereine boten auch außergewöhnliche Kultformen an. Gründer und Wohltäter konnten als Heroen verehrt werden, woraus sich ganze Heroendynastien ergeben konnten, wie im Fall der jetzt in Südwestlydien belegten Heroistai.²³ In eine ähnliche Richtung gehen Stiftungen. Man konnte einen Verein von Familienangehörigen gründen, dessen Daseinszweck die Wahrung des eigenen Andenkens und der Totenkult mit einer Tendenz zur Heroisierung waren; man konnte aber auch einen bestehenden Verein mit der Verwaltung des Totenkults beauftragen.²⁴

Die Einbeziehung von Vereinen in Bestattungswesen und Totenkult ist von jeher der wichtigste Baustein einer ›Dekadenzhypothese‹ gewesen, die das griechische Vereinswesen als Reaktion auf eine postulierte Auflösung familiärer und religiöser Bindungen in hellenistischer Zeit begreift.²⁵ Vereine erfüllten demnach ganz allgemein Bedürfnisse, die in der idealisierten klassischen Zeit von Polis und Familie erfüllt wurden. Doch geht es, um beim Bestattungswesen zu bleiben, wohl nicht um eine Ersetzung familiärer Be-

20 Vgl. das für moderne Organisationen entworfene Modell von DiMaggio/Powell 1983.

21 Vgl. Roesch 1982, 124–125 (Tanagra, Eretria); Kontorini 2001; Maillot 2013 (Kos).

22 Vgl. IG XII, 1 155; Gabrielsen 1994.

23 Vgl. Jones 2008.

24 Zu den Familienstiftungen vgl. Ziebarth 1896, 6–12; ein gutes Beispiel für die Beauftragung eines bestehenden Vereins ist die Stiftung des Symmasis: Parker 2010.

25 Vgl. z.B. Ziebarth 1896, 192–193; Poland 1909, 516; Sommer 2006, 29 und 158.

stattungsformen, sondern um eine Erweiterung des Spektrums möglicher Ehrungen, also um eine zunehmende Differenzierung der Memorialkultur, nicht um ihren Niedergang. Vereine nahmen dabei schon aus finanziellen Gründen eine Mittelstellung zwischen familiärem und städtischem Gedenken ein. Richtig ist aber die grundsätzliche Einsicht, dass die Herauslösung privater Kultvereine aus einem durch Polis und Familie konstituierten religiösen Feld das klassische Bild der ›Polisreligion‹ zumindest verkompliziert.

Bisher ist allein das Verhältnis von Vereins- und Stadtreligion in den Blick genommen worden, und zwar deshalb, weil in der hellenistischen Zeit die Verwaltung von Heiligümern durch Reichsbeamte in aller Regel nicht – oder jedenfalls nicht in für uns nachvollziehbarer Weise – mit Vereinen in Kontakt kam. Ein Verhältnis zur ›Reichsreligion‹ (im oben definierten Sinn) gab es nur in Ausnahmefällen: Zu denken ist hier vor allem an solche Kultgruppen, die in die herrscherliche Selbstdarstellung eingebunden waren. In Pergamon und in Ägypten gab es Vereine, die als Mediatoren von herrscher-nahen Kulte oder auch des Herrscherkults selbst auftraten.²⁶ Die dionysischen Künstler korrespondierten mit Königen, fallen aber trotz terminologischer und organisatorischer Überschneidungen aus dem hier untersuchten Vereinswesen heraus; sie agierten koordiniert in der gesamten griechischen Welt und konstituierten sich zeitweise praktisch als eigener Staat mit Sitz in Teos.²⁷ Als Ausnahme von der Regel mag ein Fall aus der Nähe von Sardeis gelten, wo der Priester einer Gruppe von ›Eingeweihten‹ (*mystai*) beim Hohepriester der Satrapie um die Erlaubnis bittet, eine Namensliste aufstellen zu dürfen. Doch hier dürfte eher der Prestigegewinn, den die Korrespondenz mit der höchsten Verwaltungsebene des Reiches brachte, im Vordergrund gestanden haben als eine tatsächlich bestehende Konzessionspflicht, für die es jedenfalls keine weiteren Belege gibt.²⁸

Fassen wir den Befund zusammen, der sich aus den hier nur ausschnittsweise behandelten Inschriften ergibt: Die griechischen Städte im östlichen Mittelmeerraum waren in hellenistischer Zeit gerade im religiösen Bereich äußerst vielfältige Gesellschaften, in denen sich diverse individuelle Optionen boten, die auch auf der Organisationsebene in der Gründung zahlreicher Kultvereine Ausdruck fanden. In diesem Sinne kann man von religiösem Pluralismus sprechen, was indes nicht zu Verwechslungen führen

26 Vgl. für Ägypten Pfeiffer 2008, 401–402; für Pergamon etwa Müller/Wörrle 2002; Le Guen 2007.

27 Zu ihnen vgl. Aneziri 2003.

28 Zu den drei Inschriften der *mystai* des Apollon Pleurenos vgl. Herrmann 2004.

sollte: Zum einen war Religion als Funktionssystem in der hellenistischen Welt nicht ausdifferenziert; es bestimmten also immer auch andere Aspekte, nicht zuletzt wirtschaftliche und politische Interessen, die Herausbildung von religiösen Vereinen.²⁹ Zum anderen traten in den hellenistischen Städten nicht Religionen mit divergierenden Wahrheitsansprüchen einander gegenüber, wie es für die Moderne kennzeichnend ist, sondern verschiedene, einander oft sehr ähnliche Götterkulte. Sie bedienten sich eines einheitlichen Organisationsmodells, was besonders fremden Kulturen dabei half, als legitimer Teil des religiösen Feldes wahrgenommen zu werden; damit waren aber eben auch Angleichung und Assimilation verbunden. Das antike Vereinswesen oszilliert zwischen Vielfalt der ›Religionen‹ und Vervielfältigung des immer Gleichen; für beide Beschreibungen gibt es Argumente.

2. Kontinuität und Verbreitung des Vereinsmodells unter römischer Herrschaft

Über das ostmediterrane Vereinswesen unter römischer Herrschaft lassen sich zwei sehr unterschiedliche Geschichten erzählen. Die eine führt immerhin bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. und handelt vor allem von Kontinuität; sie beruht wie die Darstellung der hellenistischen Zeit auf den Inschriften. Die andere führt noch etwas weiter, bis in das christliche Imperium des 4. Jahrhunderts, und beschreibt einen tiefgreifenden Wandel des Vereinswesens durch ›Verrechtlichung‹; die Grundlage bilden hier in erster Linie normative Texte römischer Juristen. Hier soll zunächst der erstgenannte Weg besprochen werden, bevor einige Probleme angesprochen werden, die sich mit dem zweiten verbinden.

Auch in Rom gab es eine Tradition von Vereinen (lateinisch meist *collegia*). Die ältesten soll nach kaiserzeitlichen Überlieferungen der mythische König Numa Pompilius eingerichtet haben.³⁰ Inschriftlich sind sie allerdings erst seit dem späteren 2. Jahrhundert v. Chr. belegt; wirklich greifbar wird das Phänomen erst in der Kaiserzeit ab dem 1. Jahrhundert n. Chr.

Größe und interne Organisation römischer *collegia* ähnelten jedenfalls in dieser Zeit den oben besprochenen griechischen Vereinen. In der jüngeren

²⁹ Vgl. die Skizze von Gabrielsen 2009.

³⁰ Vgl. Gabba 1984 zu den Traditionen.

Forschung sind deshalb Modelle entwickelt worden, die zwischen griechischen und römischen Vereinsformen überhaupt nicht mehr unterscheiden.³¹ Das mag zwar zu weit gehen, trifft aber auch etwas Richtiges, denn tatsächlich erklärt sich die Blüte des Vereinswesens im 2. und 3. Jahrhundert aus einem von den Provinzbewohnern und der römischen Verwaltung geteilten Interesse an formaler Organisation heraus, für die in diesem Teil des Reiches das hellenistische Vereinsmodell eine tragfähige Grundlage bot, während es im Westen das römische war.

In Städten mit etablierter Vereinstradition änderte sich durch die römische Kontrolle oft wenig. Terminologie und Verfahrensformen blieben etwa in Athen bemerkenswert stabil. Aus dem Athen der 170er Jahre n. Chr. stammt die bekannteste und ausführlichste Satzung eines Kultvereins, die oft als Ausgangspunkt für Darstellungen des antiken Vereinswesens überhaupt herangezogen worden ist: Das ›Gesetz‹ (*nomos*) der Iobakchen, eines Dionysosvereins mit eigenem Heiligtum am Westhang der Akropolis. Manche Details der Vereinsorganisation sind hier schon aufgrund des ungewohnten Detailgrads erstmals belegt; andere hingegen – wie die vorgängige Prüfung (*dokimasia*) eines Aufnahmekandidaten oder die Verpflichtung zur Teilnahme an Vereinstreffen mit den zugehörigen Ausnahmeregelungen (Krankheit, Todesfall in der Familie) – lassen sich in praktisch identischer Formulierung bereits in hellenistischen Vereinsinschriften aus Athen nachweisen. Die soziale Zusammensetzung zumindest der athenischen Kultvereine scheint sich insofern verschoben zu haben, dass Angehörige der lokalen Elite nun dominierten, Vereinsmitgliedschaft also stärker als Mittel der Distinktion – und der Statusreproduktion – genutzt wurde.³² Diese Tendenz ist allerdings allgemein kennzeichnend für die römische Zeit und betrifft nicht nur Kultvereine, sondern etwa auch die *Ephebie* (ursprünglich eine allen Bürgern zugängliche Ausbildungsstätte, die in römischer Zeit zunehmend von lokalen und fremden Eliten dominiert wurde).³³ Für die Frage nach einem religiösen Pluralismus fallen diese Neuerungen daher weniger ins Gewicht als die Kontinuität in Form und Auftreten der Kultvereine.

Die römische Verwaltung brachte das Vereinswesen aber auch in ländliche und andere Gebiete, für die es vorher nicht belegt ist.³⁴ Neu ist dabei vor

31 Vgl. etwa Harland 2003.

32 Vgl. Baslez 2004.

33 Vgl. zur Entwicklung der *Ephebie* Wiemer 2011.

34 Zur Verbindung von Romanisierung und Vereinswesen im Westen vgl. Verboven 2012; für den Osten ist Sommer 2006 unzureichend.

allem die Vielzahl von Berufsvereinen, also Gruppen, die sich offiziell über Berufszugehörigkeit definieren. Sie sind oft die einzige in einer Stadt belegte Vereinsform und standen in römischer, nicht griechischer Tradition – in der hellenistischen Welt hatten Götter und Rituale als namengebende Faktoren klar dominiert.³⁵ Die Berufsvereine der römischen Zeit waren multifunktionale Organisationen, die freilich oft nur aus Weihinschriften bekannt sind. In vielen Fällen ist also alles, was wir von ihnen wissen, ihr Auftreten im religiösen Feld.³⁶ Auch sie trugen somit zur religiösen Vielfalt der Stadt bei, indem sie zusätzliche Organisationskontexte für die Ausübung von Religion schufen; festzustellen ist allerdings häufig, dass ihre religiöse Aktivität sich auf die Hauptgottheiten einer Stadt konzentrierte. Die Bedeutung von Religion als Grundlage von Organisationsbildung unterhalb der Polisebene zeigt sich hier einmal mehr; eigene Akzente – etwa durch die Wahl einer im städtischen Pantheon nicht oder unterrepräsentierten Gottheit – setzten Berufsvereine jedoch in der Regel nicht.

Unter römischem Einfluss scheinen gelegentlich auch lokale Kulttraditionen in eine ›organisierte‹ Form überführt worden zu sein, die dem griechischen Kultverein mehr oder weniger exakt entsprach. So bezeichnete das phrygische Wort *doumos* offenbar im weitesten Sinne eine Kultgemeinschaft und konnte in einer phrygisch-griechischen Bilingue als Synonym für ein ganzes Dorf verwendet werden; im romanisierten Thessalonike nannte sich so aber ein Berufs- und Kultverein nach griechisch-römischem Muster.³⁷ In Phrygien und Bithynien findet sich in kaiserzeitlichen Inschriften das *ben-nos* – wohl ursprünglich eine Festbezeichnung, aber in den erhaltenen Belegen auch äquivalent zu *thiasos* als Begriff für eine organisierte Kultgruppe verwendet.³⁸ Dieser Aspekt der ›Romanisierung‹ des Vereinswesens ist für die Frage nach organisierter Religionsvielfalt hochinteressant, aber insgesamt zu schlecht belegt, um weitreichende Schlüsse zu ziehen.

Die Vereine blieben in die religiöse Landschaft der Stadt integriert, vielleicht mit dem im Vergleich zur hellenistischen Zeit zusätzlichen Aspekt,

35 Ausnahmen findet man erst ab der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. unter römischem Einfluss: Gabrielsen 2009, 188. Dagegen sieht Cracco Ruggini 1976 in den kleinasiatischen Berufsvereinen der Kaiserzeit Relikte aus vorderorientalischen Traditionen beruflicher Organisation; sie postuliert daher eine umgekehrte Einflussrichtung (die italienischen Berufsvereine als Imitate der kleinasiatischen), die aber chronologisch nicht plausibel ist.

36 Zu den Berufsvereinen Kleinasiens vgl. Van Nijf 1997.

37 Die Belege sind bei Polito 2004 gesammelt (26–29 zur Bilingue aus Dorylaion).

38 Vgl. Drew-Bear/Naour 1990, 1956–1961, 1988–1991.

dass sie gelegentlich ältere, vorrömische Traditionen weiterführten.³⁹ Wenn dies auch schwer zu quantifizieren ist, lässt sich zudem wohl eine noch stärkere Tendenz zur Verschmelzung mit dem öffentlichen Kult beobachten. Ein Verein in Pergamon etwa nahm am städtischen Dionysosfest teil und verband zudem schon sehr früh Dionysos- und Kaiserkult.⁴⁰ Der Kaiserkult – als diejenige religiöse Praxis, die einem konventionellen Verständnis von Reichsreligion noch am nächsten kommt – war eine Bühne für die Selbstdarstellung diverser, öffentlicher wie privater Organisationen.⁴¹ Er war zugleich ein Schnittpunkt von Vereins- und Stadtkult, der immer wieder zur Bildung vereinsartiger Gruppen führte, die bei näherem Hinsehen städtische oder gar provinzielle Institutionen waren – etwa die Sängergruppen (Hymnoden), die in mehreren Städten belegt sind, oder die vielen neuen Mysterienkulte, die nicht näher definierte ›Mysterien und Opfer‹ mit dem Kaiserkult verknüpften und oft von den Städten finanziert wurden.⁴²

Die Inschriften erlauben also bis etwa zur Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. – danach brach die Produktion von Inschriften auf fast allen Gebieten stark ein – die Rekonstruktion einer griechisch-römischen Vereinskultur im östlichen Mittelmeerraum, die in der *longue durée* seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. zwar gewissen Veränderungen unterworfen war, aber im Wesentlichen bemerkenswert stabil blieb. Die stärkere Bedeutung des Kaiserkults gegenüber dem hellenistischen Herrscherkult und das Hinzutreten der Berufsvereine (die zahlenmäßig schnell überhandnahmen) sind noch die auffälligsten Modifikationen an dem Gesamtbild, das oben anhand des hellenistischen Materials entworfen worden ist; hinzu kommt die Verbreitung des Modells auch in Regionen, in denen vereinsartige Organisation nicht bereits seit Jahrhunderten bekannt war.

Diese Kontinuität einer traditionellen, auf die Stadt bezogenen Vereinskultur hat wohl ihren Teil dazu beigetragen, dass eine wichtige Entwicklung der kaiserzeitlichen Religionsgeschichte den östlichen Mittelmeerraum zunächst kaum betroffen hat. Die Rede ist von der Verbreitung translokaler Religionsgemeinschaften. In der Kaiserzeit breiteten sich mit teils erstaunlicher

39 Sowohl im Falle des bekanntesten griechischen Vereins, der Iobakchen in Athen (IG II² 1368): Deubner 1932, 149–151.

40 Vgl. Schwarzer 2007.

41 Betont von Harland 2003.

42 Zu vier Fällen, in denen diese Finanzierung zum Konflikt führt, vgl. Petzl 2009; er hält alle Beispiele (aus Milet, Ephesos und – zweimal – Sardeis) für Vereine, was aber in keinem Fall zu belegen ist.

Schnelligkeit Kulte ›orientalischer‹ Gottheiten wie Mithras, Attis, Isis oder Jupiter Dolichenus aus, deren jeweils lokale Ausprägungen eine bemerkenswerte Uniformität aufweisen.⁴³ Diese Entwicklung hatte zwar Vorstufen – die ägyptischen Kulte waren bereits in hellenistischer Zeit in einer Reihe von Städten in Form von Vereinen (Sarapiastai, Anoubiastai et cetera) präsent und zeigten bereits Ansätze zu einer einheitlichen Organisation. Doch finden sich organisierte Gruppen von Anhängern des Mithras oder des Jupiter Dolichenus nur in der Kaiserzeit und fast ausschließlich im Westen des Reiches. Ihre plötzliche und gerade in den Grenzregionen des Reiches nahezu flächendeckende Verbreitung bleibt erklärungsbedürftig, zumal älteren Modellen, die ein vermeintliches Bedürfnis der Römer nach vorderorientalischer Erlösungstheologie postulierten, das völlige Fehlen eschatologischer Bezüge in diesen Kulturen entgegensteht.⁴⁴ Die ›orientalischen Kulte‹ orientierten sich im jeweiligen Lokalkontext am klassischen Vereinsmodell.⁴⁵ Dennoch stellten sie zweifellos eine bedeutende Innovation dar, und zwar sowohl in der praktischen Ausprägung von Religion (›exzentrische‹, teils spektakuläre Rituale und Ikonographie) als auch in ihrer organisatorischen Dimension. In den Städten des östlichen Mittelmeerraums konnte diese Innovation – mit der gewichtigen Ausnahme des Christentums – hingegen kaum Fuß fassen; hier herrschte ein ›organisierter Pluralismus‹ vor, dessen Grundlage gerade der lokal begrenzte Charakter der immer enger an die Stadt gebundenen Kult- und (inzwischen auch) Berufsvereine war.

3. Verrechtlichung und Professionalisierung

Eine ganz andere Geschichte erzählen diejenigen Quellen, die Auskunft über die rechtlichen Rahmenbedingungen von Vereinsbildung im römischen Reich geben. Die erste bekannte Auseinandersetzung Roms mit dem Vereinswesen fand im Kontext des sogenannten Bacchanalienskandals 186 v. Chr. statt, als aus nicht mehr sicher zu erhebenden Gründen – Livius berichtet von Sexorgien und Ritualmorden – die Anhänger einer in Rom und Italien verbreiteten Form des Bacchuskultes angeklagt und verfolgt wur-

⁴³ Die Bezeichnung ›orientalische Religionen‹ gilt heute als veraltet: Auffarth 2008.

⁴⁴ Die Analyse von Verbreitungswegen und Innovationsträgern verspricht hier mehr Erfolg: Collar 2014.

⁴⁵ Vgl. für Jupiter Dolichenus: Rüpke 2003.

den.⁴⁶ Verboten wurde in der Folge nicht der Bacchuskult, sondern seine bisherige Organisation: Es sollte keine Beamten (*magistratus*) mehr geben, kein gemeinsames Vermögen, keine vertragliche Bindung aneinander, keine geheimen Kulthandlungen, keine ungenehmigten Heiligtümer.⁴⁷ Begriffe wie *collegium*, *corpus* oder *sodalitium*, die im kaiserzeitlichen Rechtsdiskurs zur Beschreibung des Vereinswesens dienen, tauchen in diesem Zusammenhang nicht auf.⁴⁸ Aber im Jahr 186 v. Chr. dürfte bei einem als griechisch wahrgenommenen Kult das griechische Vereinswesen der wesentliche Bezugspunkt des Senatsbeschlusses gewesen sein, der ja praktisch genau das verbietet, was hellenistische Vereine ausmacht: den Nachbau einer Polis mit eigenen Beamten, eigenem Vermögen und eigenen Kulthandlungen. Der Versuch, einen in dieser Form neuen Kult in Rom ebenso wie in Griechenland auf Vereinsbasis zu organisieren, war also vorerst gescheitert; der Spielraum für einen auf privater Organisationsbildung beruhenden religiösen Pluralismus war in Rom offensichtlich erheblich geringer als in griechischen Städten.

Auch die weitere Entwicklung der Vereinsgesetzgebung lässt von der Erfolgsgeschichte, die die Inschriften zeigen, wenig ahnen. In den 50er Jahren v. Chr. wurden im Kontext des spätrepublikanischen Bürgerkriegs offenbar verschiedene *collegia* politisch instrumentalisiert, was erst Caesar und dann Octavian/Augustus zu einem generellen Verbot aller Vereine motivierte, die nicht seit alters her bestanden.⁴⁹ Dass diese restriktiven Maßnahmen auch außerhalb Italiens zumindest als Analogie dienen konnten, zeigt ein bei dem römisch-jüdischen Historiker Josephus überlieferter Brief Octavians an die Insel Paros (oder die Stadt Parion am Hellespont) zur Wahrung der Rechte der dortigen Juden, in dem betont wird, dass ja auch in Rom alle *thiasoi* aufgelöst worden seien bis auf diejenigen der Juden.⁵⁰ Römische Juristen des 2. und 3. Jahrhunderts, vor allem Gaius und Marcian, betonen in den Digesten, dass Vereinsgründung in Rom und den Provinzen prinzipiell verboten sei und nur diejenigen *collegia* als erlaubt (*licita*) gelten könnten, denen von Kaiser oder Senat das *ius coeundi* (Recht auf Zusammenkunft) verliehen worden sei. Privilegiert wurden Vereine von öffentlichem Nutzen und Or-

46 Vgl. einführend Nippel 1997; umfassend Pailler 1988.

47 Vgl. Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL) I² 581.

48 Betont von Bendlin 2005, 85/86 gegen eine Forschungstradition, die am besten bei North 1979, 92/93 zum Ausdruck kommt. Tatsächlich gibt es für diese frühe Zeit keine Belege für *collegia*, man sollte daher an die griechischen *thiasoi* denken.

49 Vgl. den Überblick bei Sommer 2006, 56–59.

50 Vgl. Josephus, *Antiquitates Judaicae* 14, 214–216.

ganisationsformen, die der monatlichen Sammlung von Geld zur Finanzierung von Begräbnissen diente.⁵¹ Dieses Bild wird durch italische Inschriften aus dem 1. und 2. Jahrhundert bestätigt; hervorzuheben sind ein Verein von Musikern, der auf seinen öffentlichen Nutzen und seine Konzession durch Augustus hinwies, sowie ein Kultverein aus Lanuvium (für Antinoos und Diana) und ein namentlich nicht bekannter Verein aus Ostia, die jeweils einen Senatsbeschluss aus offenbar hadrianischer Zeit zitierten, der bis in die Formulierungen hinein Parallelen bei Marcian findet.⁵²

Diese Regelungen richteten sich nicht gegen bestimmte Inhalte, sondern gegen die Instrumentalisierbarkeit nichtöffentlicher Organisationen. Der Verein als Organisation geriet also nur im Hinblick auf sein Potenzial als unruhestiftende Versammlung in den Blick.⁵³ Mit Religion hatte das zunächst nichts zu tun. Religiöser Pluralismus war im römischen Reich bis zur Christianisierung im 4. Jahrhundert eine nicht hinterfragte Realität; die römische Haltung gegenüber fremden Riten und Göttern war, wenn nicht im modernen Sinne tolerant, so doch jedenfalls von Gleichgültigkeit geprägt.⁵⁴ Problematisch und prinzipiell genehmigungspflichtig war aus römischer Sicht aber jede Form von nichtstaatlicher Organisation. Da in hellenistischer Zeit nichtstaatliche Organisation grundsätzlich eine religiöse Grundlage hatte und gerade deshalb Anerkennung fand, ergibt sich für den östlichen Mittelmeerraum unter römischer Herrschaft eine zumindest theoretische Konfliktlage zwischen Recht und Religion, die aber als Folge und nicht als Grund für die Vereinsgesetzgebung zu sehen ist. Vereine gerieten also nicht deshalb in den Blickpunkt des Interesses römischer Kaiser und Juristen, weil sie etwa eine unerwünschte religiöse Vielfalt förderten, sondern weil sie Menschen mit einem zusätzlichen, weder durch Herkunft noch durch staatliche Ordnung begründeten Komplex von sozialen Bindungen ausstatteten, der zumindest theoretisch auch gegen den Staat gewendet werden konnte.

Zwei weitere Beobachtungen sind geeignet, das auf den ersten Blick plausible Bild eines Konflikts zwischen Vereins- und Reichsreligion weiter zu differenzieren. Zum einen enthalten die in den Digesten überlieferten Kommentare Marcians im Anschluss an das allgemeine Vereinsverbot auch eine

51 Vgl. Digesten 47,22,1–3; 50,6,6,12 (Callistratus).

52 Vgl. Symphoniaci: CIL VI 2193; Lanuvium: CIL XIV 2112, dazu grundlegend Bendlin 2011; Ostia: Laubry/Zevi 2012 (ed. pr.).

53 Gut zu sehen in der Lex Irnitana (L'Année épigraphique [AE] 1986, 333 §74); vgl. Mentxaka 1995/96; Bendlin 2005, 91–92.

54 Vgl. Ando 2012.

sehr umstrittene Regelung, die noch heute oft als eine Art Magna Carta für Kultvereine gelesen wird: »Aber der Götterverehrung wegen sich zu versammeln ist ihnen nicht verboten, solange dadurch nicht gegen den Senatsbeschluss gehandelt wird, mit dem unerlaubte *collegia* verhindert werden.«⁵⁵ In diesem Fall gibt es keine inschriftliche Parallele zum Digestentext, was sogar zu der allerdings ganz unbeweisbaren Vermutung geführt hat, erst die justinianische Redaktion im 6. Jahrhundert habe *religionis causa* an die Stelle des zu erwartenden *funeris causa* gesetzt.⁵⁶ Die Vereinsforschung an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert hat angenommen, mit diesem Gesetz sei allen religiösen Korporationen ein legitimierter Öffentlichkeitsstatus zugesprochen worden, da die Pflege der Religion aus römischer Sicht dem Gemeinwohl gedient habe.⁵⁷ Doch *religio* lässt sich nicht mit ›Religion‹ übersetzen, sondern bezeichnet legitime Kultausübung im Gegensatz zur *superstitio*, also etwas, das alle Vereine gleich welcher Art für sich beanspruchen würden. Da der Unterschied zwischen *religio* und *superstitio* nicht verbindlich festgelegt war und im Konfliktfall leicht neu definiert werden konnte, hatte das Gesetz wohl nicht den Anspruch (und jedenfalls nicht den Effekt), rein religiöse Organisationsformen zu privilegieren.⁵⁸ Der Text spricht zudem nicht explizit von der Bildung eines *collegium religionis causa*; man muss ihn nicht so verstehen, dass ein Zusammenkommen, aus dem kein unerlaubtes *collegium* entsteht, im Gegenzug ein erlaubtes *collegium* konstituiert.⁵⁹ Es wird also keine allgemeine Lizenz für ›Religionsvereine‹, die es als Organisationstyp gar nicht gab, erteilt, wohl aber das Bedürfnis der Menschen nach regelmäßiger Kultausübung auch jenseits des Stadtkults anerkannt.

Die zweite Beobachtung betrifft spezieller den östlichen Mittelmeerraum. Obwohl nach den Digesten alle Vereine verboten sind mit Ausnahme derer, die über eine Konzession verfügen, findet sich hier im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. eine kaum übersehbare Vielzahl von Vereinen. Von Unkenntnis kann man nicht ausgehen; das römische Recht war im Osten bekannt und wurde bei der Provinzverwaltung angewandt.⁶⁰ Zu erinnern ist ferner an den schon genannten Brief an Paros sowie an eine Korrespondenz zwischen Plinius und Trajan: Plinius erbat die Erlaubnis, im bithynischen Nikome-

55 Vgl. Digesten 47,22,1,1.

56 Vgl. De Robertis 1988.

57 Zur Forschungsgeschichte vgl. Bendlin 2005, 65–68.

58 So richtig Bendlin 2005, 80–82.

59 So aber Bendlin ebd.

60 Vgl. Kantor 2009.

deia ein Handwerkerkollegium einzurichten, die Trajan mit Verweis auf die Unberechenbarkeit solcher Organisationen jedoch nicht erteilte.⁶¹ Zu dem längst bekannten Material gesellt sich jetzt ein im Hafen von Milet an offenbar gut sichtbarer Stelle angebrachter Brief Hadrians: Gemäß einer Bitte der Stadt erlaubt er dem örtlichen Verein der Schiffseigner (*oikos nauklērōn*), sich auf der Grundlage eines eigenen Statuts zu konstituieren.⁶² Die sehr knappe Form lässt darauf schließen, dass es sich um einen üblichen Verwaltungsakt handelte, was die Bedeutung des Fundes erheblich steigern würde.

Auswirkungen des Vereinsrechts auch in den östlichen Provinzen hat es also gegeben, aber welche Gruppen waren betroffen? Schiffseigner gehören laut Gaius zu den erlaubten *collegia*; Callistratus nennt als Beispiel die *fabri*, also einen Verein der Art, wie Plinius ihn in Nikomedeia einrichten wollte; hinzu kommen noch die offiziellen Konzessionen der *neoi* von Kyzikos und der *gerousia* von Sidyma, also städtischer Korporationen junger (Kyzikos) und alter (Sidyma) Männer. Wie in Milet stellte auch in diesen Fällen die jeweilige Stadt selbst den Antrag.⁶³ Aus den wenigen Belegen ergibt sich, dass die Konzessionspflicht von Organisationen auch im Osten bekannt war, jedoch nur bei Gruppen zur Anwendung kam, die eher städtische Institutionen als private Vereine waren. Man kann daraus schließen, dass es solche Gruppen waren, die als ›erlaubte *collegia*‹ Eingang in den Rechtsdiskurs der Digesten fanden. Das Vereinswesen der hellenistischen Zeit, also die Bildung privater Organisationen auf der Grundlage eines gemeinsamen Kultes, spielte sich in einem ganz anderen Rahmen ab.

Die Frage, inwiefern dieser Rahmen durch rechtliche Vorgaben bestimmt war, lässt sich nach all dem auf verschiedene Weisen beantworten. Eine verbreitete Einschätzung geht von einer in das System eingebauten Paradoxie aus: Die Kultvereine des östlichen Mittelmeerraums wurden demnach offiziell als ›unerlaubte Vereine‹ (*collegia illicita*) klassifiziert; die römische Verwaltung ergriff aber keine Maßnahmen gegen sie, da sie nicht negativ auffielen.⁶⁴ Man könnte aber auch weiter gehen und die Ansicht vertreten, dass sich zumindest seit Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. das römische Vereinsrecht in eine Richtung entwickelte, die die Kultvereine hellenistischer Prä-

61 Vgl. Plinius, Epistulae 10,34,1.

62 Vgl. die Erstedition Ehrhardt/Günther 2013.

63 Vgl. Digesten 3,4,1pr. (Gaius); 50,6,6,12 (Callistratus); CIL III 7060 (Kyzikos); Tituli Asiae Minoris (TAM) II 175 (Sidyma).

64 Vgl. z.B. Arnaoutoglou 2002.

gung schon aufgrund ihres fehlenden Öffentlichkeitsstatus überhaupt nicht als *collegia* irgendeiner Form ansah.

Die Entwicklung der Berufsvereine kann diese Vermutung unterstützen. Besonders im 3. Jahrhundert erscheinen sie oft als Teil des städtischen Verwaltungsapparats. Sie wurden berücksichtigt, wenn ein Wohltäter die Institutionen der Stadt begünstigte, und erfüllten öffentliche Aufgaben.⁶⁵ Sie verschafften sich auf diese Weise einen Platz in der durch das römische Recht geschaffenen neuen Ordnung, die Vereine von öffentlichem Nutzen als öffentliche Institutionen behandelte und als solche privilegierte. Die Kehrseite des Prozesses war dann allerdings bereits im frühen 4. Jahrhundert die Verpflichtung der Angehörigen eines Berufsstandes, Mitglied in einem entsprechenden *collegium* zu sein – diese weitgehende Verstaatlichung muss als das Ende des freien Vereinswesens in der Antike gelten, wenn auch in jüngerer Zeit wichtige Modifikationen am Bild des spätantiken ›Zwangsstaates‹ vorgenommen worden sind.⁶⁶ Die Grundlage für eine solche Regelung war aber wohl – neben einer allgemeinen Stärkung staatlicher Kontrolle der Wirtschaft; zu denken ist an das Höchstpreisedikt Diokletians – die im 3. Jahrhundert aus eigener Initiative heraus unternommene Angleichung der Berufsvereine an die städtischen Institutionen.

Das römische Interesse daran, das Vereinswesen in eine nicht nur ungefährliche, sondern auch für den Staat nützliche Richtung zu lenken, sowie das Interesse lokaler Mittelschichten, ihren eigenen Status durch die Aufnahme in das städtische Institutionengefüge zu erhöhen, schufen die Grundlage für die speziell im 3. Jahrhundert in Thrakien und Kleinasien zu beobachtende Verbreitung der Berufsvereine. Für die klassischen Kultvereine war diese Situation eher nachteilig, da sie in das so entstandene System nicht integriert waren und daher an Attraktivität verloren. Je stärker der römische Einfluss auf das Vereinswesen einer Stadt war, desto geringer ist in der Regel der Anteil der Inschriften, die noch Kultvereine hellenistischen Stils bezeugen.

Damit war der religiöse Pluralismus, den Vereine seit hellenistischer Zeit in den griechischen Städten in immer neuen Formen gewährleistet hatten, zwar nicht verschwunden – ein wichtiger Aktionsbereich von Berufsvereinen war ja gerade die Religion. Es fehlte den Berufsvereinen jedoch die Innovationskraft, die auch ungewöhnlichen, in der Stadt kaum oder gar nicht vertretenen Kulte eine Plattform hätte geben können. Die Selbstdarstel-

⁶⁵ Vgl. zur Entwicklung Van Nijf 1997.

⁶⁶ Vgl. dazu Carrié 2002.

lung als Teil des institutionellen Inventars einer Stadt erforderte die weitgehende Übernahme der wichtigsten Stadtkulte. Vielleicht kann man in dieser Stagnation einen der Faktoren identifizieren, die gerade in dieser Zeit der Entwicklung ganz neuer Formen religiöser Vergemeinschaftung zum Durchbruch verhelfen. Das frühe Christentum sprengte den Rahmen des herkömmlichen Vereinswesens durch den translokalen Anspruch, die bis weit ins Privatleben ausgreifenden Forderungen an Mitglieder, die viel stärkere Ausdifferenzierung religiöser Rollen und die dezidierte Opposition zu Stadt- und Reichsreligion. Bestimmte Aspekte lassen sich auch in anderen ›orientalischen Kulturen‹ – bei Mithras oder Isis, vor allem aber im Manichäismus – finden. Womöglich hat also die Lücke, die der Wandel des Vereinswesens zumindest in den großen Städten im Bereich der privaten Organisation von Religion erzeugt hatte, neue Formen der religiösen Organisation aufgenommen, die dem, was wir heute als religiöse Organisation kennen, deutlich näher kommen.

4. Ausblick

Im 3. Jahrhundert n. Chr. wurden die Weichen für den spätantiken, christlichen Staat gestellt, der religiösen Pluralismus nicht mehr kannte. Es ist hier vermutet worden, dass eine wichtige und bisher nicht als solche beachtete Weichenstellung die Entwicklung des antiken Vereinswesens gewesen ist. Im Laufe des 2. und 3. Jahrhunderts wurde einem seit langem funktionierenden Mechanismus der Integration ganz verschiedener Kulte in die jeweiligen Stadtgesellschaften nach und nach die Grundlage entzogen, als das private Vereinswesen teils durch gesetzlichen Druck, teils durch Eigeninitiative mehr und mehr unter politische Kontrolle geriet. An die Stelle der alten Kultvereine traten neue Vorstellungen der Organisation von Religion, die dann der Motor der tiefgreifenden Umgestaltung des Kaiserreichs in der Spätantike gewesen sind. Im späten 3. Jahrhundert gerieten erstmals religiöse Inhalte in den Fokus kaiserlicher Gesetzgebung, was im Verbot von Magiern und Haruspi-

ces, aber auch ganzer Religionen wie des Manichäismus sichtbar wird.⁶⁷ Die christlichen Kaiser seit Konstantin haben diese Tendenz natürlich verstärkt. Das Christentum war die erste echte Reichsreligion der Antike.

Aufgrund des drastischen Einbruchs der Inschriftenproduktion im späteren 3. Jahrhundert liegt die weitere Geschichte des Vereinswesens weitgehend im Dunkeln. Vereine für Dionysos oder Poseidon hat es im christlichen Reich natürlich nicht mehr gegeben. Es gibt aber Anzeichen dafür, dass gerade die Berufsvereine – die, wie gesehen, inzwischen der obligatorische Kontext für die Ausübung handwerklicher Berufe waren – jetzt durch das Festhalten an alten Traditionen zumindest in Einzelfällen einen eigenständigen Beitrag zum Erhalt religiöser Vielfalt im lokalen Kontext leisteten. Faszinierende Einblicke geben einige spätantike Wandinschriften aus dem Tempel der Hatschepsut im ägyptischen Deir el-Bahari.⁶⁸ Der Verein der Metallarbeiter aus Hermonthis pilgerte offenbar regelmäßig am Neujahrsfest (27./28. Dezember) zu diesem altherwürdigen, an die Pharaonenzeit erinnernden Heiligtum, blieb dort über Nacht, opferte einen Esel und verewigte den Vorgang in einer Inschrift, die auch eine Liste der Mitglieder enthielt. Erhalten sind – in teils extrem fragmentarischer Form – elf Inschriften, von denen sich manche datieren lassen; die älteste stammt aus dem Jahr 283, die jüngste aus dem Jahr 333 n. Chr. Über mehrere Generationen hinweg bildete hier also ein Berufsverein den Kontext für durchaus aufwendige, bewusst archaisierende Religionsausübung – und dies auch noch in einer Zeit, in der die kaiserliche Präferenz für das Christentum als Reichsreligion bereits erkennbar war.⁶⁹

Pagane Kulte könnten auch im Westen des Reiches noch längere Zeit in Berufsvereinen vollzogen worden sein. Im Jahr 415 n. Chr. verfügte Kaiser Honorius in Ravenna einen für den ganzen Westteil des Reiches wirksamen, gegen die *pagana superstitio* gerichteten Erlass, in dem er unter anderem »alle Ausgaben, die früher für den Aberglauben angefallen sind, der (jetzt) mit Recht verboten worden ist, und alle Orte, die die Bahren- und Baumträger und die (anderen) Angehörigen heidnischen Glaubens, egal unter welchem Namen, für ihre Festmähler und Ausgaben besitzen«, dem kaiserlichen Be-

⁶⁷ Vgl. Fögen 1993.

⁶⁸ Zuerst publiziert von Łajtar 1991; vgl. inzwischen Łajtar 2006, 244–264.

⁶⁹ Dieser Aspekt hat die Debatte dominiert, zumal Łajtar 1991, 61 einen der Texte zögerlich auf 357 n. Chr., also in deutlich nachkonstantinische Zeit, datiert hatte. Die dafür angenommene Ergänzung des Textes ist allerdings unmöglich; vgl. Bagnall 2004.

sitz zuschlug. Die Interpretation des Textes ist umstritten.⁷⁰ Man sieht aber doch, dass die vorchristliche Tradition eines von Vereinen getragenen religiösen Pluralismus noch über 100 Jahre nach der vermeintlichen ›Konstantinischen Wende‹ die Christianisierung des Reiches erschwert hat.

Das bleiben allerdings Einzelfälle. Für den organisierten religiösen Pluralismus, als den wir das Vereinswesen aufgefasst haben, blieb angesichts der Verstaatlichung religiöser Wahrheitsansprüche letztlich kein Raum mehr. Man findet zwar auch in späten Quellen noch Reminiszenzen – noch der Codex Justinianus (534 n. Chr.) operiert mit Versammlungsverboten, denen etwa Häretiker unterliegen, Juden aber nicht.⁷¹ Doch insgesamt drängt sich der Eindruck auf, dass der stärkere staatliche Zugriff auf die Vereine im 3. Jahrhundert bereits das Ende der organisierten religiösen Vielfalt einläutete, die den östlichen Mittelmeerraum über Jahrhunderte charakterisiert hatte.

Quellenverzeichnis

- Digesten: Krueger, Paul/Mommsen, Theodor, Corpus Iuris Civilis. Vol. 1: Institutiones – Digesta, 10. Auflage, Berlin: Weidmann 1905.
- Diogenes Laertius: Marcovich, Miroslav, Diogenis Laertii vitae philosophorum, Stuttgart/Leipzig: Teubner 1999–2002 / Reich, Klaus, Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen [Übs. Otto Apelt], Hamburg: Meiner 2008.
- Josephus: Niese, Benedictus, Flavii Josephi Opera, Berlin: Weidmann 1885–1895.
- Plinius: Mynors, Roger A. B., C. Plini Caecili Secundi epistularum libri decem, Oxford: Clarendon 1963.

⁷⁰ Die konkreten Beispiele erschweren eine Deutung. ›Bahrenträger‹ (für Götterstatuen) ist nur eine mögliche Deutung des sonst nicht belegten Wortes *frediani*, und die ›Baumträger‹ (*dendrophori*) waren schon in der frühen Kaiserzeit eine im Westen überregional verbreitete Institution, die in die Organisation der städtischen Magna Mater-Kulte eingebunden war; inwiefern sie gleichzeitig Berufsvereine waren (oft erscheinen sie neben Bauleuten und Textilarbeitern), ist umstritten (dagegen zuletzt Van Haepelen 2012). Der hier mit ›Angehörige heidnischen Glaubens‹ übersetzte Ausdruck *professiones gentilitiae* ist auch schon als ›heidnische Berufsvereine‹ übersetzt worden, doch diesen Sinn hat *professio* sonst nie; ich folge hier Salamito 1987, 1009–1014.

⁷¹ Vgl. Sirks 2006, 32–33.

Literaturverzeichnis

- Ando, Clifford, Die Riten der Anderen, in: *Mediterraneo Antico* 15 (2012), S. 31–50.
- Aneziri, Sophia, Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine, Stuttgart: Steiner 2003.
- Arnaoutoglou, Ilias N., Between *koinon* and *idion*: Legal and Social Dimensions of Religious Associations in Ancient Athens, in: Cartledge, Paul/Millett, Paul/Reden, Sitta von (Hg.), *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 68–83.
- Arnaoutoglou, Ilias N., Roman Law and *collegia* in Asia Minor, in: *Revue Internationale des droits de l'Antiquité* 49 (2002), S. 27–44.
- Auffarth, Christoph, Religio migrans: Die ›Orientalischen Religionen‹ im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell, in: Bonnet, Corinne/Ribichini, Sergio/Stuernagel, Dirk (Hg.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Rom/Pisa: Fabrizio Serra 2008, S. 333–363.
- Avram, Alexandru, Der dionysische thiasos in Kallatis: Organisation, Repräsentation, Funktion, in: Egelhaaf-Gaiser, Ulrike/Schäfer, Alfred (Hg.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, S. 69–80.
- Bagnall, Roger S., The Last Donkey Sacrifice at Deir el-Bahari, in: *Journal of Juristic Papyrology* 34 (2004), S. 15–21.
- Baslez, Marie-Françoise, Place et rôle des associations dans la cité d'Athènes au IVe siècle, in: Carlier, Pierre (Hg.), *Le IVe siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, Paris: de Boccard 1996, S. 281–292.
- Baslez, Marie-Françoise, Les notables entre eux. Recherches sur les associations d'Athènes à l'époque romaine, in: Follet, Simone (Hg.), *L'Hellénisme d'époque romaine. Nouveaux documents, nouvelles approches (Ier s. a.C. – IIIe s. p.C.)*, Paris: de Boccard 2004, S. 105–120.
- Bendlin, Andreas, »Eine Zusammenkunft um der religio willen ist erlaubt ...«? Zu den politischen und rechtlichen Konstruktionen von (religiöser) Vergemeinschaftung in der römischen Kaiserzeit, in: Kippenberg, Hans G./Schuppert, Gunnar Folke (Hg.), *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 65–107.
- Bendlin, Andreas, Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law: The Collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (CIL 14.2112) Reconsidered, in: Öhler, Markus (Hg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, S. 207–296.
- Carrié, Jean-Michel, Les associations professionnelles à l'époque tardive: entre munus et convivialité, in: Carrié, Jean-Michel/Lizzi Testa, Rita (Hg.), »Humana sapit«. *Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Paris: Brepols 2002, S. 309–332.

- Cenival, Françoise de, *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques*, Kairo: Institut Français d'archéologie orientale du Caire 1972.
- Collar, Anna, *Religious Networks in the Roman Empire. The Spread of New Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press 2014.
- Cracco Ruggini, Lellia, *La vita associativa nelle città dell'Oriente greco: tradizioni locali e influenze romane*, in: Pippidi, Dionis M. (Hg.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, Bukarest: Editura Academiei 1976, S. 463–491.
- De Robertis, Francesco M., *Causa funeris – causa religionis: le comunità cristiane tra normativa statale e messaggio evangelico (a proposito di D. 47,22,1)*, in: *Studia et documenta historiae et iuris* 54 (1988), S. 239–249.
- Deubner, Ludwig, *Attische Feste*, Berlin: Keller 1932.
- DiMaggio, Paul J./Powell, Walter W., *The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields*, in: *American Sociological Review* 48 (1983), S. 147–160.
- Drew-Bear, Thomas/Naour, Christian, *Divinités de Phrygie*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 18,3 (1990), S. 1907–2044.
- Ehrhardt, Norbert/Günther, Wolfgang, *Hadrian, Milet und die Korporation der milesischen Schiffseigner. Zu einem neu gefundenen kaiserlichen Schreiben*, in: *Chiron* 43 (2013), S. 199–220.
- Fögen, Marie Theres, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993.
- Gabba, Emilio, *The Collegia of Numa: Problems of Method and Political Ideas*, in: *Journal of Roman Studies* 74 (1984), S. 81–86.
- Gabrielsen, Vincent, *The Rhodian Associations Honouring Dionysodoros from Alexandria*, in: *Classica et Mediaevalia* 45 (1994), S. 137–160.
- Gabrielsen, Vincent, *The Rhodian Associations and Economic Activity*, in: Archibald, Zofia H. u. a. (Hg.), *Hellenistic Economies*, London u. a.: Routledge 2001, S. 215–244.
- Gabrielsen, Vincent, *Brotherhoods of Faith and Provident Planning: The Non-Public Associations of the Greek World*, in: Malkin, Irad/Constantakopoulou, Christy/Panagopoulou, Katerina (Hg.), *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*. London u. a.: Routledge 2009, S. 176–203.
- Harland, Philip A., *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis: Fortress Press 2003.
- Henrichs, Albert, *Mystika, Orphika, Dionysiaka. Esoterische Gruppenbildungen, Glaubensinhalte und Verhaltensweisen in der griechischen Religion*, in: Bierl, Anton/Braungart, Wolfgang (Hg.), *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*, Berlin u. a.: de Gruyter 2010, S. 87–114.
- Herrmann, Peter, *Apollon de Pleura: un sanctuaire rural en Lydie entre les époques hellénistique et romaine*, in: Follet, Simone (Hg.), *L'hellénisme d'époque romaine. Nouveaux documents, nouvelles approches (Ier s.a. C.- IIIe s. p. C.)*, Paris: de Boccard 2004, S. 277–286.

- Ismard, Paulin, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VIe-Ier siècle av. J.-C.*, Paris: Publications de la Sorbonne 2010.
- Jones, Christopher P., A Hellenistic Cult-Association, in: *Chiron* 38 (2008), S. 195–204.
- Kantor, Georgy, Knowledge of Law in Roman Asia Minor, in: Haensch, Rudolf (Hg.), *Selbstdarstellung und Kommunikation. Die Veröffentlichung staatlicher Urkunden auf Stein und Bronze in der Römischen Welt*, München: Beck 2009, S. 249–265.
- Kontorini, Vassa, *Οι σύλλογοι στην ἀρχαία Κῶ*, in: *Dodone* 30 (2001), S. 5–24.
- Laubry, Nicolas/Zevi, Fausto, Inscriptions d'Ostie et phénomène associatif dans l'empire romain: nouveaux documents et nouvelles considérations, in: *Archeologia Classica* 63 (2012), S. 297–343.
- Łajtar, Adam, Proskynema Inscriptions of a Corporation of Iron-Workers from Hermonthis in the Temple of Hatshepsut in Deir el-Bahari: New Evidence for Pagan Cults in Egypt in the 4th Cent. A.D., in: *Journal of Juristic Papyrology* 21 (1991), S. 53–70.
- Łajtar, Adam, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, Warschau: Fundacja Taubenschlag 2006.
- Luhmann, Niklas, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, 4. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1995.
- Le Guen, Brigitte, Kraton, Son of Zotichos: Artists' Associations and Monarchic Power in the Hellenistic Period, in: Wilson, Peter (Hg.), *The Greek Theatre and Festivals. Documentary Studies*, Oxford u. a.: Oxford University Press 2007, S. 246–278.
- Maillot, Stéphanie, Les associations à Cos, in: Fröhlich, Pierre/Hamon, Patrice (Hg.), *Groupes et associations dans les cités grecques (IIIe siècle av. J.-C. – IIe siècle apr. J.-C.)*, Genève: Droz 2013, S. 199–226.
- Mentxaka, Rosa, El derecho de asociación en Roma a la luz del cap. 74 de la *Lex Irnitana*, in: *Bulletino dell'istituto di diritto romano* 37/38 (1995/1996), S. 199–218.
- Müller, Helmut, Ein Kultverein von Asklepiasten bei einem attalidischen Phrourion im Yüntdağ, in: *Chiron* 40 (2010), S. 427–457.
- Müller, Helmut/Wörrle, Michael, Ein Verein im Hinterland Pergamons zur Zeit Eumenes' II., in: *Chiron* 32 (2002), S. 191–235.
- Müller-Jentsch, Walther, Der Verein – ein blinder Fleck der Organisationssoziologie, in: *Berliner Journal für Soziologie* 18 (2008), S. 476–502.
- Nippel, Wilfried, Orgien, Ritualmorde und Verschwörung? Die Bacchanalien-Prozesse des Jahres 186 v. Chr., in: Manthe, Ulrich/Ungern-Sternberg, Jürgen von (Hg.), *Große Prozesse der römischen Antike*, München: Beck 1997, S. 65–73 und 199–202.
- North, John A., Religious Toleration in Republican Rome, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 25 (1979), S. 85–103.

- Pailler, Jean-Marie, *Bacchanalia, la répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Rom: École Française 1988.
- Parker, Robert, *A Funerary Foundation from Hellenistic Lycia*, in: *Chiron* 40 (2010), S. 103–121.
- Petzl, Georg, *Bedrohter Kultvollzug: Hilfe von höherer Stelle*, in: Martínez Fernández, Ángel (Hg.), *Estudios de Epigrafía Griega*, La Laguna: Universidad de La Laguna 2009, S. 377–386.
- Pfeiffer, Stefan, *The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt*, in: McKechnie, Paul/Guillaume, Philippe (Hg.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Leiden u. a.: Brill 2008, S. 387–408.
- Poland, Franz, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig: Teubner 1909.
- Polito, Marina, *Il δούμος. Un'associazione sacra in zone di contatto*, Napoli: Università degli Studi di Salerno 2004.
- Rauh, Nicholas K., *The Sacred Bonds of Commerce. Religion, Economy, and Trade Society at Hellenistic Roman Delos, 166–87 B.C.*, Amsterdam: Gieben 1993.
- Roesch, Paul, *Études béotiennes*, Paris: de Boccard 1982.
- Rüpke, Jörg, *Integration und Transformation von Immigrantenreligion: Beobachtungen zu den Inschriften des Iuppiter-Dolichenus-Kultes in Rom*, in: *Studia historica. Historia antiqua* 21 (2003), S. 105–118.
- Rüpke, Jörg, *Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit*, in: *Historische Zeitschrift* 292 (2011), S. 297–322.
- Salamito, Jean-Marie, *Les dendrophores dans l'empire chrétien. À propos de Code Théodosien XIV,8,1 et XVI,10,20,1*, in: *Mélanges de l'École française de Rome* 99 (1987), S. 991–1018.
- Schwarzer, Holger, *Die Bukoloi in Pergamon. Ein dionysischer Kultverein im Spiegel der archäologischen und epigraphischen Zeugnisse*, in: Nielsen, Inge (Hg.), *Zwischen Kult und Gesellschaft: Kosmopolitische Zentren des antiken Mittelmeerraumes als Aktionsraum von Kultvereinen und Religionsgemeinschaften*, Augsburg: Camelion 2007, S. 153–167.
- Sirks, A. J. Boudewijn, *Die Vereine in der kaiserlichen Gesetzgebung*, in: Gutsfeld, Andreas/Koch, Dietrich-Alex (Hg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 21–40.
- Sommer, Stefan, *Rom und die Vereinigungen im südwestlichen Kleinasien (133 v. Chr.–284 n. Chr.)*, Hefen: Claus 2006.
- Sourvinou-Inwood, Christiane, *What is Polis Religion?*, in: Murray, Oswyn/Price, Simon (Hg.), *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford: Clarendon 1990, S. 295–322.
- Suys, Véronique, *Les associations culturelles dans la cité aux époques hellénistique et impériale*, in: Dasen, Véronique/Piérart, Marcel (Hg.), *Ἱδία καὶ δημοσία. Les cadres »privés« et »publics« de la religion grecque antique*, Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique 2005, S. 203–218.

- Tsirigoti-Drakotou, Ioanna, Τιμητικό ψήφισμα από την Ιερά οδό, in: Stampolidis, Nikolaos (Hg.), Γενέθλιον. Αναμνηστικός τόμος για την συμπλήρωση είκοσι χρόνων λειτουργίας του Μουσείου Κυκλαδικής Τέχνης, Athen: Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης 2006, S. 285–294.
- Van Haepere, Françoise, Collèges de dendrophores et autorités locales et romaines, in: Dondin-Payre, Monique/Tran, Nicolas (Hg.), Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain, Paris u. a.: de Boccard 2012, S. 47–62.
- Van Nijf, Onno M., The Civic World of Professional Associations in the Roman East, Amsterdam: Gieben 1997.
- Verboven, Koenraad, Les collèges et la romanisation dans les provinces occidentales, in: Dondin-Payre, Monique/Tran, Nicolas (Hg.), Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain, Paris u. a.: de Boccard 2012, S. 13–46.
- Wiemer, Hans-Ulrich, Von der Bürgerschule zum aristokratischen Klub? Die athe-nische Ephebie in der römischen Kaiserzeit, in: Chiron 41 (2011), S. 487–537.
- Ziebarth, Erich, Das griechische Vereinswesen, Leipzig: Hirzel 1896.

Prozesse religiöser Pluralisierung und Depluralisierung im normannisch-staufischen Königreich Sizilien: Das Problem der Ambiguität

Benjamin Scheller

Das Mittelalter war ein Zeitalter religiöser Pluralität. Auf diese prägnante Formel lässt sich eine der wichtigsten Einsichten bringen, zu denen die Mittelalterforschung in den letzten zwanzig Jahren gekommen ist. Die Aussage hat geradezu den Charakter eines Paradigmenwechsels. Zwar war Europa im Mittelalter vor allem von Christen bewohnt, doch war es keineswegs »ein christliches Land«, wie Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg, genannt Novalis (1772–1801), 1799 in seiner berühmten Schrift *Die Christenheit oder Europa* geschrieben hatte.¹ Denn zum einen lebten im Europa des Mittelalters neben lateinischen Christen auch solche, die ihren Glauben nach anderen Riten praktizierten: Orthodoxe, Armenier oder Mozaraber. Vor allem aber waren im Europa des Mittelalters vielerorts auch Anhänger der beiden anderen monotheistischen Religionen, Judentum und Islam, präsent.² Allerdings war die religiöse Pluralität nicht an allen Orten, und vor allem nicht zu allen Zeiten gleich stark ausgeprägt. Zeitlich lässt sich das Mittelalter regelrecht in zwei Phasen gliedern: eine erste Phase, in der sich die religiöse Pluralität durch Prozesse der Migration und Expansion ausprägte und die bis in das 12. Jahrhundert andauerte, und eine zweite Phase ab dem späten 12. Jahrhundert, in der religiöse Pluralität durch Vertreibung religiöser Minderheiten und erzwungene Konversionen zurückging und viele europäische Reiche im Zeichen des lateinischen Christentums religiös vereinheitlicht wurden.

Auf lokaler Ebene sind Juden in Italien und auf der iberischen Halbinsel bereits seit dem 1. Jahrhundert vor beziehungsweise dem ersten Jahrhundert nach Christus belegt. Ins nordwestliche Europa wanderten sie vor allem ab der Zeit Karls des Großen ein. Mitte des 12. Jahrhunderts gab es in

¹ Vgl. Novalis 1968, 389.

² Vgl. Maser 2011 und Borgolte 2006, 9; sowie die Beiträge in Borgolte 2014.

weiten Teilen Europas jüdische Gemeinden.³ Muslime dagegen lebten während des gesamten Mittelalters nur im südlichen Europa, auf der iberischen Halbinsel, im Süden Italiens und auf dem Balkan. Sie gelangten dorthin im Zuge militärischer Eroberungen.⁴ Zu Beginn des 8. Jahrhunderts eroberten die Umayyaden weite Teile der iberischen Halbinsel. Doch auch nachdem die christlichen Königreiche, vor allem Kastilien, Aragon und Portugal, die iberische Halbinsel bis 1492 erobert hatten, lebten Muslime als sogenannte Mudéjares, von arabisch *mudağğan*/مُدَجَّجٌ oder Mudajjan (Person, der es erlaubt wurde zu bleiben), noch lange in Spanien und Portugal.⁵ Die Insel Sizilien fiel zwischen 827 und 902 an die arabische Dynastie der Aglabiden, die seit dem Jahr 800 im nordafrikanischen Ifriqiya herrschte. Im 11. Jahrhundert kam Sizilien wieder unter christliche Herrschaft, genauer unter die der normannischen Dynastie Hautville. Doch auch hier sollten Muslime noch längere Zeit ansässig bleiben.⁶ Auf dem Balkan fassten Muslime bereits zu Beginn des Hochmittelalters Fuß. Verschiedene türkische Stämme – Bulgaren, Petschenegen, Kumanen und andere – bildeten zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert im Donaugebiet muslimische Gemeinschaften aus. Im christlichen Königreich Ungarn waren sie Ende des 12. Jahrhunderts einem zeitgenössischen Chronisten zufolge »Tausende« beziehungsweise »zähllos«.⁷

Seit ungefähr derselben Zeit lassen sich aber auch Prozesse religiöser Depluralisierung beobachten. Im Jahr 1182 befahl König Philipp II. von Frankreich erstmals die Vertreibung der Juden aus seinem Reich. Dieses erste Vertreibungsedikt, wie das zweite von 1306, wurde zwar später widerrufen; die Vertreibung der Juden aus Frankreich von 1394 allerdings dann nicht mehr.⁸ Aus England waren die Juden bereits 1290 ausgewiesen worden.⁹ Aus den Reichen der »Katholischen Könige«, Ferdinand von Aragón und Isabella von Kastilien, vertrieb man sie 1492, 1510 aus dem Königreich Neapel.¹⁰ Im Verlauf des 15. Jahrhunderts hatten bereits viele deutsche Städte und Territorien ihre Juden ausgewiesen.¹¹ Gleichzeitig standen die Juden seit dem 13. Jahrhundert unter

3 Vgl. Toch 2013 und 2014 sowie Chazan 2006 und Kotowski u. a. 2001 sowie Battenberg 1990.

4 Vgl. Durand 2000 und Bresc 1979.

5 Vgl. Bossong 2007 und Watt 2001 sowie Harvey 1994.

6 Vgl. Amari 1933–1937 sowie Metcalfe 2002 und 2003 sowie Bresc/Nef 1998.

7 Hrbek 1955, 208; vgl. Berend 2001 und Balić 1964.

8 Vgl. Chazan 1973 und Dahan 2004 sowie Balasse 2008.

9 Vgl. Mundill 1999 und Stacey 1992.

10 Vgl. Beinart 2002 und Zeldes 2003, 21–26 sowie Scheller 2013, 292–306.

11 Vgl. Mentgen 2006 und Burgard u. a. 1999.

einem erhöhten Druck zu konvertieren. In den Jahren um 1292 traten fast alle bedeutenden Judengemeinden des Königreichs Neapel unter dem Druck der Inquisition kollektiv zum Christentum über.¹² Knapp hundert Jahre später, im Jahr 1391, konvertierten während einer Pogromwelle in Kastilien und den Reichen der Krone von Aragon hunderttausende von Juden. In Portugal wurden 1496 sämtliche Juden auf Anordnung des Königs zwangsgetauft.¹³ Diese Taufen waren formal gültig. Denn seit Beginn des 13. Jahrhunderts unterschied das Kirchenrecht zweierlei Typen des Zwangs: absoluten und bedingten. Nur eine Taufe, die gegen den vehementen Widerspruch des Betroffenen erfolgte, galt als Taufe unter absolutem Zwang und damit als ungültig.¹⁴ Kirchenrechtlich waren die allermeisten Zwangskonvertiten also Christen, unabhängig davon, ob sie sich zum Christentum bekennen wollten oder nicht.

Die Muslime Siziliens wurden von Kaiser Friedrich II. in zwei Kampagnen zwischen 1223/24 und 1246/47 nach Lucera auf dem süditalienischen Festland umgesiedelt. Im Jahr 1300 ließ König Karl II. von Anjou sie dort gefangen setzen und auf den Sklavenmärkten der wichtigsten Hafenstädte seines Reichs verkaufen.¹⁵ Zehn Jahre nach der Eroberung des Emirats von Granada, des letzten muslimischen Reichs auf der iberischen Halbinsel 1502, wiesen die ›Katholischen Könige‹ die Mudéjares von Granada und Kastilien aus. Da sie ihnen jedoch verboten, nach Aragon, Valencia, Katalonien oder Nordafrika auszuwandern, hatte das Ausweisungsedikt die Folge, dass die andalusischen und kastilischen Mudéjares größtenteils konvertierten. Nach der Eroberung Navarras durch Spanien mussten die dortigen Muslime ebenfalls zum Christentum übertreten, 1521 schließlich nahmen die Muslime Valencias unter pogromartigen Umständen massenhaft die Taufe. Fünf Jahre später ordnete Karl V. an, dass alle Muslime Spaniens konvertieren oder das Land verlassen müssten.¹⁶ Zwar entstand auf dem Balkan mit dem Vormarsch der Osmanen abermals eine Region, die von religiöser Pluralität geprägt war. Christen, Muslime und auch Juden, viele von ihnen Flüchtlinge oder Nachkommen von Flüchtlingen aus der iberischen Halbinsel, lebten dort jahrhundertlang in enger Nachbarschaft.¹⁷ Doch war Europa am Ende des Mittelalters ohne Zweifel weniger

12 Vgl. Scheller 2008 und 2013.

13 Vgl. Wolff 1971 und Gitlitz 1996, 6–53 sowie Nirenberg 2003.

14 Vgl. Grayzel 1955 und 1979.

15 Vgl. Scheller 2014.

16 Vgl. Harvey 2005 und Poutrin 2008.

17 Vgl. BenNaem 2008.

religiös plural als 250 Jahre zuvor. Wenn überhaupt jemals, dann war Europa also zu Beginn der Neuzeit ›ein christliches Land‹.

Wie diese Prozesse religiöser Depluralisierung zu erklären sind, soll im vorliegenden Beitrag exemplarisch am Fall der Entwicklungen im normannisch-staufischen Königreich Sizilien erörtert werden. These des Beitrags ist dabei, dass hierzu eine spezifische Ausprägung religiöser Pluralität, die religiöse Ambiguität, genauer in den Blick genommen werden muss. Im Folgenden wird hierzu zunächst das Problem der Ambiguität religiöser Identitäten im Mittelalter kurz erörtert. Danach wird in drei Abschnitten die spezifische religiöse Pluralität im Sizilien des Hochmittelalters skizziert. Darauf folgen abermals drei Abschnitte. Sie schildern die inner- und interreligiösen Konflikte, die in Sizilien seit Mitte des 12. Jahrhunderts ausbrachen und zeigen, dass diese sich an der vermeintlich uneindeutigen religiösen Lebensführung einer Funktionselite am Hof der normannischen Könige, der sogenannten Palasteunuchen beziehungsweise Palastsarazenen, entzündeten.

1. Religiöse Pluralität und Ambiguitäts(in)toleranz

»There are different opinions, of course, as to when a ›tolerant‹ European Middle Ages turned bad.«¹⁸ So hat David Nirenberg bereits 1996 lakonisch-ironisch formuliert. Das gleiche gilt, wenn man nicht nach dem ›Wann‹, sondern dem ›Warum‹ fragt. Die mediävistische Forschung hat ganz unterschiedliche Erklärungen für die religiöse ›Depluralisierung‹ gegeben, zu der es im Verlauf des Spätmittelalters in den meisten Regionen Europas kam. Nach der Ansicht vieler spielten neue Negativstereotypen hierfür eine große Rolle. Erinnert sei hier an die Ritualmord- und Hostienschändungsvorwürfe gegen Juden, die im 12. beziehungsweise 13. Jahrhundert aufkamen.¹⁹ Außerdem als Ursache benannt wurde die Entstehung von Zentralmonarchien, die in Wechselbeziehung zu Prozessen religiöser Vereinheitlichung gestanden habe.²⁰ Auch die Entstehung eines ›christlichen‹ Bank- und Kreditwesens seit dem 12. Jahrhundert soll im Zusammenhang mit der religiösen Depluralisie-

18 Nirenberg 1996, 4.

19 Vgl. Rose 2013.

20 Vgl. Menache 1987.

rung des Spätmittelalters gestanden haben. Denn diese habe die Juden ihrer Funktion beraubt und sie in den Augen der Christen ›überflüssig‹ gemacht.²¹

An diesen Ansätzen ist sicherlich viel Richtiges, auch wenn sie vor allem die zunehmende Marginalisierung von Juden seit dem Hochmittelalter und weniger den Rückgang religiöser Pluralität im Allgemeinen zu erklären versuchen. Im Folgenden soll jedoch ein anderer Aspekt im Zentrum stehen, der bisher weitgehend übersehen wurde, meines Erachtens jedoch eine große Rolle spielt, wenn wir verstehen wollen, warum Europa am Ende des Mittelalters religiös so viel weniger plural war als 250 Jahre zuvor. Es spricht einiges dafür, dass die religiöse Pluralität im Zeichen der Monotheismen und vor allem jene Prozesse des Austauschs und der Interkulturalität, auf die die jüngere Forschung so nachdrücklich hingewiesen hat, im Mittelalter vielerorts religiöse Ambiguität entstehen ließen und dass diese Ambiguität von der vorherrschenden monotheistischen Religion des Mittelalters, dem lateinischen Christentum, nicht toleriert wurde. Monotheistische Religionen sind, darauf hat Jan Assmann²² nachdrücklich hingewiesen, »Differenzreligionen«. Sie beruhen auf einer Unterscheidung, »und zwar weniger auf der Unterscheidung zwischen dem Einen Gott und den vielen Göttern« als der »Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube.« Uneindeutige religiöse Identitäten untergraben in der Konsequenz diese Unterscheidung und waren aus der Perspektive der religiösen Autoritäten daher tendenziell häretisch. Und es war vor allem eine Gruppe von Menschen, denen ihre christliche Umwelt im Europa des Hoch- und Spätmittelalters eine solche uneindeutige religiöse Identität zuschrieb: Konvertiten vom Judentum oder Islam zum Christentum.²³

In geradezu idealtypischer Deutlichkeit zeigt dies ein Beschluss des Vierten Laterankonzils von 1215, der die religiöse Lebensführung von Konvertiten und die Gefahren für den christlichen Glauben, die aus ihr vermeintlich resultierten, thematisiert:

»Manche, die freiwillig zum Wasser der heiligen Taufe hinzugetreten sind, ziehen, wie wir erfahren haben, den alten Menschen nicht ganz aus, um den neuen umso unvollkommener anzuziehen, denn sie behalten Reste der früheren Lebensform bei und entstellen durch solche Vermischung den Glanz der christlichen Religion. Da aber geschrieben steht: Verflucht, wer das Land auf zwei Wegen betritt, und da man

²¹ Vgl. Wenninger 1981.

²² Zitate bei Assmann 2003, 12–13.

²³ Vgl. Scheller 2013 sowie ders. 2016.

kein Kleid anziehen darf, das aus Leinen und Wolle gewebt ist, bestimmen wir: ›Solche Leute müssen von den Kirchenoberen unbedingt von der Observanz der alten Lebensform abgebracht werden, damit, wer durch freie Willensentscheidung zur christlichen Religion gefunden hat, durch heilsamen Zwang bei ihrer Einhaltung verbleibt [...].«²⁴

Mit Anklängen an das 3. und das 5. Buch Mose (Lev 19,19; Dtn 22,11) werden Konvertiten hier regelrecht als Mischwesen charakterisiert, die weder ihre frühere religiöse Identität bewahrt noch eine neue, sondern eine doppelte religiöse Identität angenommen haben und dadurch die Einheit des christlichen Glaubens gefährden. Wenige Jahre nach dem Vierten Laterankonzil begannen die Vertreibungen der Muslime von der Insel Sizilien. Diese stellten zwar keine direkte Reaktion auf den zitierten Beschluss desselben dar, sie müssen jedoch als Folge der gleichen Ambiguitätsintoleranz interpretiert werden, die in diesem zum Ausdruck kommt.

Auf der Insel Sizilien lebten unter der Herrschaft der Normannen und Staufer Angehörige unterschiedlicher christlicher Konfessionen und eben auch Muslime und Juden. Allerdings wurden die Muslime seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zusehends marginalisiert und, wie erwähnt, zwischen 1223 und 1246 von der Insel Sizilien vertrieben. Henri Bresc hat bereits 1990 von einer »Latinisierung« der Insel im 13. Jahrhundert gesprochen und im Hass norditalienischer Einwanderer nach Sizilien beziehungsweise ihrer Nachkommen auf Angehörige der Hofgesellschaft, denen man eine uneindeutige religiöse Lebensführung unterstellte, eine der Triebfedern interethnischer und interreligiöser Konflikte ausgemacht, die ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Sizilien ausbrachen und die durch die Deportationen auf das Festland durch Friedrich II. gewaltsam beendet wurden.²⁵ An diese Überlegungen wird im Folgenden angeknüpft.²⁶

24 Wohlmuth 2000, 266: *Quidam, sicut accepimus, qui ad sacri undam baptismatis voluntarii accesserunt, veterem hominem omnino non exuunt, ut novum perfectius induant, cum prioris ritus reliquias retinentes, christianae religionis decorem tali commixtione confundant. Cum autem scriptum sit: maledictus homo qui terram duabus viis ingreditur, et indui vestis non debeat lino lanaeque contexta, statuimus, ut tales per praelatos ecclesiarum ab observantia veteris ritus omnimodo compescantur, ut quos christianae religioni liberae voluntatis arbitrium obtulit, salutiferae coactionis necessitas in eius observatione conservet [...].*

25 Bresc 1990, 259.

26 Das Folgende in enger Anlehnung an Scheller 2012.

2. Christen und Muslime zur Zeit der normannischen Eroberung

Als die Normannen die Insel Sizilien zwischen 1060 (1057 nach hebräischen Quellen) und 1091 eroberten, bestand ihre Bevölkerung in ihrer übergroßen Mehrheit aus Muslimen. Nur im Nordosten der Insel, im Val Demone und in Palermo gab es noch griechische Christen, in der Hauptstadt sogar einen Bischof. Christen, die nach dem Ritus der römischen Kirche lebten, gab es überhaupt nicht.²⁷ Zwar verließ ein erheblicher Teil der intellektuellen Elite der sizilianischen Muslime die Insel nach der Eroberung durch die Normannen. Dies berichtet der arabische Geschichtsschreiber Ibn al-Athīr.²⁸ Außerdem sind muslimische Gelehrte sizilianischer Herkunft in Andalusien, Ägypten und Nordafrika belegt.²⁹ Doch kehrte sich dieser Prozess allem Anschein nach zumindest teilweise wieder um, nachdem Roger II. 1112 die Nachfolge seines Vaters als Graf von Sizilien angetreten hatte und 1130 zum König des neu geschaffenen Königreichs Sizilien gekrönt worden war, denn dieser zog muslimische Gelehrte wie den Geografen al-Idrisi an seinen Hof in der neuen Hauptstadt Palermo.³⁰

Zudem erwähnt abermals Ibn al-Athīr, dass eine Missernte in Nordafrika in den 1140er Jahren die Folge gehabt habe, dass viele der reicheren Familien nach Sizilien ausgewandert seien.³¹ Dass die Einwanderung aus der arabischen Welt kein Elitephänomen war, zeigen außerdem die Namen zahlreicher sizilianischer Muslime des ausgehenden 12. Jahrhunderts, die in den Abhängigenverzeichnissen der sizilianischen Kirchen, den sogenannten *Platteae*, überliefert sind. Ihre *Nisben*, also jene Namensbestandteile, die auf die geografische Herkunft, den Stamm und/oder die Vorfahren der jeweiligen Personen verweisen, belegen zahlreiche Einwanderer aus dem Mahgreb, vor allem aus Ifrīqiya, aber auch aus weiter entfernten Regionen der arabischsprachigen Welt.³² Die normannische Eroberung beendete die Verflechtung Siziliens mit den Reichen der Almohaden und Fatimiden, die durch Migration bestand, zunächst einmal also nicht. Noch Muhammad Ibn ‘Abbād, der die sizilianischen Muslime zur Zeit Friedrichs II. anführte, stammte nicht

27 Vgl. Houben 1994, 165 und 2010, 20–21.

28 Vgl. Amari 1880–1881, Bd. 1, 448–449 und Metcalfe 2002, 291.

29 Vgl. Metcalfe 2009, 122–123.

30 Vgl. Houben 1994, 175 und 2010, 108–109.

31 Vgl. Amari 1880–1881, Bd. 1, 469 sowie Metcalfe 2002, 291.

32 Vgl. Bresc 1990, 244 sowie Metcalfe 2003, 62.

von der Insel, sondern aus Nordafrika, nämlich aus Mahdiyya im heutigen Tunesien.³³

3. Einwanderung aus der islamischen Welt. Der Fall der Palastsarazenen

Eine besondere Einwanderergruppe aus der islamischen Welt bildeten während des 12. Jahrhunderts die sogenannten Palastsarazenen beziehungsweise Palasteunuchen.³⁴ Woher genau sie stammten, lässt sich nur in Einzelfällen exakt belegen. Der Palasteunuch Philipp von Mahdīa stammte seinem Namen zufolge aus Ifrīqiya. Einem anonymen Verfasser einer Marginalie zur Chronik Romualds von Salerno zufolge war er bereits als Kind an den Hof Rogers II. gekommen.³⁵ Jeremy Johns und Alex Metcalfe haben daher vermutet, dass viele der Palasteunuchen als Minderjährige auf den Sklavemärkten der normannischen Kolonie Ifrīqiya gekauft oder dort als Beute aus muslimischen Ländern erworben wurden.³⁶ Außerdem als Herkunftsort eines Palasteunuchen bezeugt ist Djerba. Von dort stammte dem arabischen Historiografen Ibn Khaldūn zufolge ein Eunuch mit Namen Petrus. Auch er soll bereits als Kind von Christen erworben worden sein.³⁷ Roger II. hatte Djerba 1135 und abermals 1153/54 nach einer Rebellion erobert. Beide Male ließ er die Bevölkerung der Insel versklaven und nach Palermo deportieren.³⁸ Es spricht daher einiges dafür, dass viele der Palasteunuchen aus Djerba kamen.

Sarazenische Diener sind bereits 1113 am Hof Rogers II. bezeugt. Doch erst nachdem der Königshof 1130 seinen neuen Palast in Palermo bezogen hatte, begannen die Palastsarazenen, eine bedeutende Rolle zu spielen.³⁹ Zwar gehörten viele von ihnen zum Gesinde des Hofes,⁴⁰ eine ganze Reihe von ihnen bildete jedoch eine neue Funktionselite des normannischen

³³ Vgl. Metcalfe 2009, 281.

³⁴ Grundlegend zu ihnen: Johns 2002, 212–256.

³⁵ Vgl. Romuald von Salerno, ed. Garufi 1935, 236.

³⁶ Vgl. Johns 1995, 139 sowie Metcalfe 2002, 304 und 2003, 46–47 sowie 2009, 194.

³⁷ Vgl. Amari 1880–1881, Bd. 2, 568.

³⁸ Vgl. Metcalfe 2003, 47, Anm. 99.

³⁹ Vgl. Johns 1995, 139.

⁴⁰ Vgl. Metcalfe 2003, 304.

Königreichs Sizilien in Finanzverwaltung, Militär und dem diplomatischen Verkehr mit der muslimischen Welt. Vor allem stellten sie die Beamten des *Dīwān*, also der zentralen Finanzbehörde, die Roger II. in den 40er Jahren des 12. Jahrhundert wohl nach fatimidischem Vorbild hatte aufbauen lassen und deren Register auf Arabisch geführt wurden.⁴¹ Auch im Gremium der *familiars regis*, also des Kronrates, das 1160 geschaffen wurde, sind bis 1187 immer wieder Palasteunuchen belegt.⁴² Sie müssen daher als politische Schlüsselfiguren an den Höfen der Könige Roger I., Wilhelm I. und Wilhelm II. betrachtet werden. Die Gesamtzahl der Palasteunuchen lässt sich nur annäherungsweise bestimmen. Einem zeitgenössischen Chronisten, dem sogenannten Hugo Falcandus, zufolge betrug sie vierzig.⁴³ Doch damit meint er offensichtlich nur die besonders exponierten unter ihnen. Ibn Dschubair, der 1183 von Andalusien nach Mekka pilgerte und auf dem Rückweg Station auf Sizilien machte, berichtet, die Eunuchen König Wilhelms II. seien »sehr zahlreich« gewesen⁴⁴. Doch darf man die Zahl der Palastsarazenen wohl kaum höher als im niedrigen dreistelligen Bereich schätzen.

Sie lebten entweder im Königspalast selbst, in dem auch die Räume des *Dīwān* lagen, oder aber in einem ummauerten Bezirk Palermos namens *Kemonia*. Ihr Aktionsradius reichte jedoch weit über den Palast und die Hauptstadt Palermo hinaus. Sie zogen Steuern ein, führten Enqueten über Besitzverhältnisse durch und überwachten die Angelegenheiten des *Dīwān*. Hochrangige Eunuchen leiteten außerdem immer wieder diplomatisch heikle und politisch gefährliche Missionen. Die arabischen Elemente des höfischen Zeremoniells und der Herrschaftsrepräsentation Rogers II. und seiner Nachfolger wurden allem Anschein nach durch die Palastsarazenen vermittelt. Dafür spricht, dass die Inschriften an der berühmten »Stalaktitendecke« der *Capella Palatina* in Palermo größtenteils in eben jener Kursivschrift geschrieben sind, in der auch die Dokumente des *Dīwān*s verfasst wurden. Auch ihr Wortschatz – wie der der meisten anderen arabischen Inschriften der normannischen Zeit – ist dem des *Dīwān*s entlehnt.⁴⁵ Die Palasteunuchen müssen also nicht nur als politische Schlüsselfiguren am Hof der normannischen Könige betrachtet werden, sondern auch als die wichtigsten *cultural broker* zwischen der arabischen Welt und dem christlichen Königreich

41 Vgl. Johns 2002, 257–283.

42 Vgl. Metcalfe 2009, 199–206.

43 Vgl. Falcando, ed. Siragusa 1897.

44 Ibn Dschubair, ed. Günther 2004, 243.

45 Vgl. Johns 2010a und 2010b sowie 2004a, 42–43 und 2002, 297–300.

Sizilien, wesentlich wichtiger als die indigene arabophone Bevölkerung der Insel. Angesichts einer Bevölkerung, die zu geschätzt neunundneunzig Prozent aus Muslimen bestand, bemühten sich die normannischen Herrscher jedoch von Anfang an auch darum, Christen zur Einwanderung nach Sizilien zu bewegen.⁴⁶

4. Christliche Einwanderung

Unmittelbar nach der Eroberung der Insel wanderten zahlreiche griechische Christen aus Kalabrien in Sizilien ein, unter ihnen viele Kleriker und Notare. Sie stellten die erste Funktionselite der neuen christlichen Herren. Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts wurden fast alle Schriftstücke in Sizilien, Privaturkunden und Dokumente der königlichen Kanzlei, auf Griechisch abgefasst.⁴⁷ Bis 1112 war Messina, das überwiegend von Griechen bewohnt war, die Residenz der normannischen Herrscher.⁴⁸ Außerdem bemühten sich die normannischen Herrscher darum, lateinische Christen zur Einwanderung nach Sizilien zu bewegen, stellten sie und ihr Gefolge um 1100 doch gerade einmal geschätzt ein halbes Prozent der Bevölkerung.⁴⁹ Als Roger I. 1090 die Inseln Malta und Gozo eroberte, fand er dort ›christliche Gefangene‹ (*captivi christiani*) vor, wahrscheinlich Pilger und Kaufleute, die in die Hand arabischer Piraten gelangt waren. Einen Teil von ihnen siedelte er in Sizilien an.⁵⁰ Außerdem gründete er Ende des 11. Jahrhunderts eine Reihe von großen lateinischen Abteien: S. Bartolomeo di Lipari (vor 1085), S. Agata di Catania (1091), S. Salvatore di Patti (1094) und S. Maria di Messina (vor 1101). Diese riefen lateinische christliche Siedler ins Land.⁵¹ So forderte der Abt von Patti in einer Urkunde, die an die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert datiert werden muss, »Menschen lateinischer Sprache, welche auch immer es seien« (*homines, quicumque sint, lingue latine*) auf, sich auf den Ländereien der Abtei niederzulassen.⁵²

46 Vgl. Houben 1994, 168–169 und Bresc 1990, 246–247.

47 Vgl. Falkenhausen 2002.

48 Vgl. Houben 2010, 29

49 Vgl. Houben 1994, 165.

50 Vgl. Gaufredus Malaterra, ed. Pontieri 1928, 95–96.

51 Vgl. White 1938, 77–78 sowie 105–106 und 153–154.

52 Rogerii II. Diplomata, ed. Brühl 1998, Nr. 23, 64–65; vgl. Houben 2010, 21.

Die größte Gruppe von lateinisch-christlichen Einwanderern stammte aus Norditalien, vor allem aus dem Piemont. Es waren die sogenannten ›Lombarden‹, die ins Land gekommen waren, nachdem Roger I. 1089 oder 1090 die Ehe mit Adelheid del Vasto geschlossen hatte, einer Tochter des Markgrafen von Savona, eines ligurischen Fürsten.⁵³ Dem Chronisten Hugo Falcandus zufolge gab es in Sizilien Mitte des 12. Jahrhunderts über 20.000 Familien dieser norditalienischen Einwanderer beziehungsweise ihrer Nachkommen.⁵⁴ Dies hätte circa einem Fünftel der Bevölkerung Siziliens entsprochen und ist immer wieder bezweifelt worden.⁵⁵ Allerdings stellten die Siedlungen der Einwanderer aus Norditalien knapp 150 Jahre später elf Prozent der auf Sizilien besteuerten Haushalte, wie sich aus den erhaltenen Steuerregistern erschließen lässt.⁵⁶ Auch wenn sich die Zahl der Einwanderer aus Norditalien nicht exakt bestimmen lässt, so ist doch deutlich, dass sich die demografischen Gewichte von Muslimen und Christen durch ihre Ankunft erheblich zugunsten letzterer verschoben.

5. Konflikte zwischen Muslimen und Christen

Henri Bresc hat in der Einwanderungspolitik der normannischen Herrscher eine bewusste Strategie gesehen, die darauf abgezielt habe, die demografischen Kräfteverhältnisse zwischen Muslimen und Christen zunächst auszugleichen und dann umzukehren. Betrachtet man die Position der ›lombardischen‹ Kolonien San Fratello Vaccaria, Sperlinga, Nicosia, Castrogiovanni (Enna), Piazza (Armerina) und Aidone, Mazzarino und Butera im Raum, dann scheinen diese in der Tat so etwas wie einen Sperrriegel zwischen den Siedlungsgebieten der Muslime im Val di Mazara und dem Val di Noto gebildet zu haben.

Im Jahr 1161 kam es dann zu pogromartigen Ausschreitungen der norditalienischen Einwanderer gegen die muslimische Bevölkerung, bei denen zahlreiche Muslime getötet wurden. Die Überlebenden wanderten in den Westen der Insel ab, wo es besser geschützte Siedlungen der Sarazenen (*tutiora Sarracenorum oppida*) auf den Ländereien der königlichen Domäne

⁵³ Vgl. Falkenhausen 1998 sowie Bresc 1992.

⁵⁴ Vgl. Falcando, ed. Siragusa 1897, 155.

⁵⁵ Vgl. Houben 1994, 183, Anm. 7.

⁵⁶ Vgl. Bresc 1992, 160.

im Hinterland der Hauptstadt Palermo gab.⁵⁷ Diese Binnenwanderung der muslimischen Bevölkerung belegen außerdem zahlreiche Namen aus Abhängigenverzeichnissen, vor allem aus Monreale.⁵⁸ Eine Generation später, im Jahr 1189, kam es auch in Palermo zu bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Christen und ›Sarazenen‹, bei denen viele Sarazenen den Tod fanden. Auch die arabischsprachige Bevölkerung der Hauptstadt zog nun in die Berge im Umland von Palermo und kehrte von dort nach 1190 nur vorübergehend noch einmal zurück.⁵⁹

König Wilhelm II. hatte 1174 die Abtei Monreale gegründet und diese 1183 zum Erzbistum erheben lassen. Ausgestattet wurde diese Gründung vor allem mit dem Krongut im Westen, auf dem sich die Muslime Siziliens seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts konzentrierten.⁶⁰ Es stellt sich daher die Frage, ob der König und seine Berater mit der Gründung von Monreale so etwas wie ein Reservat für die muslimische Bevölkerung der Insel schaffen wollten, das der lateinischen Kirche unterstellt war, um die Muslime Siziliens so vor weiterer Verfolgung zu schützen.⁶¹ Wenn dem so war, dann scheiterte dieses Vorhaben. Nach dem Tod König Wilhelms II. 1189 befanden sich die Muslime Siziliens praktisch in ständigem Aufstand gegen die christlichen Herrscher der Insel. Friedrich II. besiegte sie schließlich in zwei militärischen Kampagnen von 1222 bis 1224 und 1243 bis 1246 und ließ die Besiegten nach Lucera in Apulien deportieren.⁶² Dort genossen sie auch unter den unmittelbaren Nachfolgern der Staufer zunächst noch weitgehende Autonomie, bis die muslimische Stadt im Jahr 1300 durch die Truppen König Karls II. von Anjou gestürmt und ihre Bevölkerung in die Sklaverei verkauft wurde.⁶³ Die Umsiedlung der muslimischen Bevölkerung in eine Kolonie

57 Vgl. Falcando, ed. Siragusa 1897, 155: [...] *tam eos (sc. Sarracenos) qui per diversa oppida Christianis erant permixti, quam eos qui separatim habitantes villas proprias possidebant, nullo sexus aut etatis habito discrimine, perimebant. eius tunc gentis haud facile numerabilis cecidit multitudo, paucique qui, vel fuga furtim elapsi, vel Christianorum assumentes habitum, propitiam sensere fortunam, in australem Sicilie partem, ad tutiora Sarracenorum oppida confugerunt, et usque nunc adeo Lombardorum gentem exhorrent, ut non solum eam partem Sicilie deinceps habitare noluerint, verum etiam accessum eius omnino devitent.*

58 Vgl. Bresc 1990, 250.

59 Vgl. Annales Casinenes, ed. Pertz 1866, 314: *Panormi oritur inter Christianos et Sarracenos dissensio; Sarraceni multa suorum strage facta, exeunt et inhabitant montana*, und Falcando, ed. Siragusa 1897, 172 sowie Metcalfe 2009, 275–276 und Houben 1994, 189.

60 Vgl. Abulafia 2009 und Johns 1985 sowie Bercher u. a. 1979.

61 Vgl. Metcalfe 2009, 210.

62 Vgl. Powell 2007 sowie Abulafia 1990.

63 Vgl. Scheller 2014.

auf dem Festland bedeutete das »Ende des Muslimischen Siziliens«. ⁶⁴ Vor allem endeten mit ihr auch Prozesse kulturellen Austauschs zwischen Muslimen und Christen, die seit dem Beginn der normannischen Herrschaft eine spezifisch sizilianische Kultur der Ambiguität hatten entstehen lassen.

6. Konversionen vom Islam zum Christentum und die Entstehung religiöser Ambiguität

In den Dokumenten, in denen sizilianische Kirchen im 12. Jahrhundert ihre Abhängigen erfassten, sind zahlreiche Personen mit arabischen Namen belegt, die unter den Christen aufgelistet sind. Andere haben griechische christliche Vornamen, tragen jedoch arabische Cognomina, in der Regel Patronyme. ⁶⁵ Dieses onomastische Material hat man lange Zeit als einen Beleg dafür gesehen, dass unter normannischer Herrschaft ein Teil der muslimischen Landbevölkerung zum Christentum konvertiert und ein arabischsprachiges Christentum auf dem Land entstanden sei. ⁶⁶ Unlängst ist allerdings die These formuliert worden, Christen mit arabischen Namen beziehungsweise mit griechischen Namen und arabischen Cognomina könnten ebenso gut ein Beleg dafür sein, dass das Christentum in Sizilien auf dem Land die muslimische Herrschaft überdauert habe und die Christen sich ihrer arabophonen Umwelt hinsichtlich der Namensgebung assimiliert hätten. ⁶⁷ Doch heißt es in einer späteren Abschrift eines Abhängigenverzeichnisses aus Cefalù explizit, dass muslimische Hörige der Kirche konvertiert und Kleriker geworden seien. ⁶⁸ Eine Liste aus dem späten 12. Jahrhundert aus Monreale verzeichnet eine Verwandtengruppe, die einen muslimischen und einen christlichen Zweig hat, den Clan der Banu Abi Khubza aus Corleone. Ein Abd Allah Ibn Ani Khubza ist unter den Christen aufgezählt, drei andere männliche Oberhäupter des Clans nicht. ⁶⁹ Bereits 1117 ist in S. Bartolomeo di Lipari ein Konvertit namens Philipp der Araber bezeugt. ⁷⁰

⁶⁴ Abulafia 1990, 103.

⁶⁵ Vgl. Johns 1995, 154–157.

⁶⁶ Vgl. Bresc/Nef 1998 sowie Bresc 1990, 248–249.

⁶⁷ Vgl. Johns 1995 sowie Metcalfe 2009, 225.

⁶⁸ Vgl. Metcalfe 2009, 287.

⁶⁹ Vgl. ebd., 222.

⁷⁰ Vgl. White 1938, 59.

Dass die Historiker sich schwertun, die Abhängigen der sizilianischen Kirchen des 12. Jahrhunderts anhand ihrer Namen als Muslime, arabische Christen oder griechische Christen, die sich an eine arabische Umwelt assimiliert hatten, zu klassifizieren, ist freilich seinerseits ein Beleg für die »socio-religious, cultural and linguistic mélange in many parts of the island«. ⁷¹ Eindeutig und unzweifelhaft belegt sind Konversionen jedoch unter den Eliten und im urbanen Milieu der sizilianischen Muslime. Bereits nach der Eroberung von Enna zwang Roger I. den muslimischen Stadtherrn al Quasim b. Hammud zum Übertritt zum Christentum. ⁷² In Palermo ist 1141 ein Konvertit namens Roger belegt, der zuvor Ahmet geheißten hatte. ⁷³ Glaubt man Hugo Falcandus, dann gab es Mitte des 12. Jahrhunderts in Palermo zahlreiche Muslime, die zum Christentum übergetreten waren. ⁷⁴ Ibn Dschubair erwähnt in seinem Reisebericht einen Rechtsgelehrten namens Ibn Zur'a, der nach seiner Konversion das Amt des Richters ausgeübt und seine Moschee in eine Kirche habe konvertieren lassen. ⁷⁵ Und eine andere Passage des Reiseberichts legt nahe, dass in den urbanen Zentren der Insel, die er besuchte, Konversionen vom Islam zum Christentum nicht selten waren:

»Die Muslime auf dieser Insel erleiden eine ernste Widerwärtigkeit. Sollte ein Mann Ärger über seinen Sohn oder seine Frau zeigen oder eine Frau über ihre Tochter, so kann derjenige, der Gegenstand des Missvergnügens ist, sich in eine Kirche begeben, dort getauft und Christ werden. Dann wird es für den Vater keinen Weg geben, sich dem Sohn zu nähern, noch für die Mutter der Tochter. Man bedenke den Zustand eines Menschen, der so in seiner Familie geschlagen wird oder gar durch den eigenen Sohn. [...] Die Muslime auf Sizilien sind daher sehr behutsam im Umgang mit ihrer Familie und ihren Kindern.« ⁷⁶

Offensichtlich war der Übertritt ihrer Kinder zum Christentum für viele Muslime im Palermo des späten 12. Jahrhunderts also ein Szenario, dass sie im Fall eines Familienkonflikts für so wahrscheinlich hielten, dass sie ihren Erziehungsstil anpassten, um sein Eintrittsrisiko zu verringern.

Die prominentesten Konvertiten des Königsreichs waren jedoch die bereits erwähnten Palastsarazenen beziehungsweise Palasteunuchen. Denn diese waren allesamt getauft und trugen christliche Taufnamen wie Petrus,

⁷¹ Vgl. Metcalfe 2009, 226.

⁷² Vgl. Gaufredus Malaterra, ed. Pontieri 1928, 88.

⁷³ Vgl. Johns 1995, 137.

⁷⁴ Vgl. Falcando, ed. Siragusa 1897, 115.

⁷⁵ Vgl. Ibn Dschubair, ed. Günther 2004, 257 und Metcalfe 2009, 222–223.

⁷⁶ Ibn Dschubair, ebd., 256.

Richard, Martin und Philipp. Dies ist der Grund, warum in diesem Beitrag der Begriff ›Sarazene‹ verwendet wird, obwohl er nicht unproblematisch ist und in der Forschung oft von Muslimen gesprochen wird, wenn in den Quellen von ›Saraceni‹ die Rede ist. Im Sizilien des 12. und 13. Jahrhunderts waren nämlich nicht alle, die als Saraceni bezeichnet wurden, Muslime. Sie konnten genauso gut Konvertiten vom Islam zum Christentum sein. Allerdings wurde die neue christliche Identität, die die Palastsarazenen durch die Taufe erhalten hatten, von vielen – christlichen wie muslimischen – Zeitgenossen angezweifelt.⁷⁷ Hugo Falcandus zufolge war der Palasteunuch Petrus »wie alle Palasteunuchen dem Namen und dem Äußeren nach Christ, im Herzen (*animo*) jedoch ein Muslim (*Saracenus*)«. ⁷⁸ Ganz ähnlich äußert sich ein Anonymus in einer Marginalie zur Chronik Romualds von Salerno über den Palastsarazenen Philipp von Mahdiyya: »Nach außen tat er so, als ob er Christ sei; in Wirklichkeit dachte und handelte er wie ein Muslim (*Sarracenus* [!]). Die Christen hasste er, die Heiden schätzte er hoch.« ⁷⁹ Auch Ibn al-Athīr erzählt, am Hof zu Palermo um die Mitte des 12. Jahrhunderts habe es geheißt, alle Palasteunuchen hingen heimlich dem Islam an.⁸⁰ Ibn Dschubair schließlich berichtet, die Palasteunuchen seien Muslime gewesen, »die alle oder fast alle ihren Glauben verbergen und dabei fest im Islam verharren.« In einem persönlichen Gespräch habe ihm einer von ihnen berichtet, wie sie unter dieser Situation litten:

»Ihr könnt das ersehnte Ziel erreichen, und euer Handeln gedeiht. Doch wir müssen unseren Glauben verbergen, und – aus Angst um unser Leben – müssen wir das Gebet zu Gott und die Erfüllung unserer religiösen Pflichten geheim halten. Wir sind unter der Herrschaft eines Ungläubigen gebunden, der die Schlinge der Knechtschaft über unsere Nacken legte. Unser ganzes Ziel ist es deshalb, durch Treffen von Pilgern wie Euch Segen zu erhalten, um ihre Gebete zu bitten und glücklich zu sein über die edlen Dinge, die sie uns vom heiligen Schrein geben können, damit sie uns als Instrumente des Glaubens dienen und als Schätze auf unserer Bahre (im Zeichen des kommenden Lebens).«⁸¹

77 Vgl. Johns 1995, 139.

78 Falcando, ed. Siragusa 1897, 49: *Isque, sicut et omnes eunuchi palatii, nomine tantum habituque christianus erat, animo saracenus.*

79 Romuald von Salerno, ed. Garufi 1935, 235: [...] *et cum specie tenus se esse christianum ostenderet, totus erat mente et opere Sarracenus christianos oderat, paganos plurimum diligebat* [...].

80 Vgl. Amari 1880–1881, Bd. 1, 479–480.

81 Zitate bei Ibn Dschubair, ed. Günther 2004, 241–242.

Diesen Zeugnissen stehen jedoch andere Quellen entgegen, die dafür sprechen, dass die Palasteunuchen nicht nur oberflächlich mit dem Christentum in Berührung gekommen waren und zumindest in Teilen ihrer christlichen Umwelt auch als Christen wahrgenommen wurden. So war der Palasteunuch Richard, der bis 1187 am Hof als *familiaris regis* belegt ist, eine Gebetsverbrüderung mit den Klerikern der Kirche von Patti eingegangen. Er galt dem Bischof von Patti daher als sein »Bruder in Christo«. ⁸² Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang außerdem ein dreisprachiger, griechisch-lateinisch-arabischer Psalter, der zwischen 1132 und 1153 in Palermo entstanden ist. ⁸³ Der Text ist in drei Spalten geordnet: links die griechische Septuaginta, in der Mitte die lateinische Vulgata, rechts eine arabische (melchitische) Psalterübersetzung. Marginalien am Rand belegen, dass eine arabische Liturgie existierte, die sich an der lateinischen orientierte. Sie beziehen sich nämlich auf das für jeden Wochentag vorgesehene Stundengebet von der Matutin bis zur Vesper. Das heißt: Der Psalter war zwar nicht in der Hofkapelle in Palermo in Gebrauch, wie Jeremy Johns vermutet hat, sondern in einer religiösen Gemeinschaft (von Klerikern oder Mönchen). Die Marginalien sind allerdings in einer Schrift verfasst, die der Schrift äußerst ähnlich ist, der sich die Verfasser der Dokumente des Diwāns bedienten und das heißt: die Palasteunuchen. ⁸⁴ Diese bewegten sich also in einem urbanen, multiethnischen, griechisch-lateinisch-arabischen christlichen Milieu und müssen als dessen hervorragendste Exponenten angesehen werden.

Ein weiteres bedeutendes Zeugnis für die Existenz dieses Milieus im Umkreis des Königspalastes ist eine steinerne Memorialtafel, die ein *clericus regis* namens Grisandus für seine 1148 verstorbene Mutter Anna errichten ließ, als er ein Jahr später ihre Gebeine aus der Kathedrale von Palermo in eine Grabkapelle in der Kirche S. Michele Arcangelo überführte, die Grisandus gestiftet hatte. ⁸⁵ In diese sind vier Inschriften geschnitten, die um ein Kreuz in der Mitte des Steins angebracht sind, und zwar auf Latein (links), Griechisch (rechts), Judeo-Arabisch, also Arabisch in hebräischen Lettern (oben), und Arabisch (unten). Die lateinische Inschrift lautet übersetzt:

»An den XIII Kalenden des September [= 20. August]
 starb Anna die Mutter des Grisandus (Grisando) und wurde begraben

⁸² White 1938, 278, Nr. 3; vgl. auch Girgensohn/Kamp 1965.

⁸³ Vgl. Johns 1995, 141–142 sowie Houben 2010, 159–198 und 1994, 181–182.

⁸⁴ Vgl. Johns 1995, 141.

⁸⁵ Vgl. Johns 2004b und König 1989.

in der grösseren Kirche
 St. Maria [= Kathedrale] im Jahre 1148 in der XI Indiktion
 und an den XIII Kalenden des Juni
 [= 20. Mai], überführt in diese Kapelle, die ihr
 Sohn dem Herrn [= Gott] und sich erbaut hat,
 im Jahre 1149, in der XII Indiktion.«⁸⁶

Die arabische und die griechische Inschrift weichen inhaltlich leicht ab. In der arabischen wird König Roger I. als »Stütze des Imams von Rom«, also des Papstes, bezeichnet. Die judeo-arabische Inschrift erwähnt Maria als die »Mutter des Messias«. Die Adjektive der arabischen Inschrift zur Bezeichnung des Königs sind allesamt aus dem Wortschatz des königlichen *Dīwān* abgeleitet.⁸⁷ Der Vater des Grisandus hieß Drogo.⁸⁸ Er war also höchstwahrscheinlich normannischer Herkunft. Der Stein, den Grisandus für seine Mutter stiftete, belegt abermals, dass der Königspalast mit seinen Eunuchen Kristallisationskern eines multiethnischen christlichen Milieus war, zu dem neben arabischen, griechischen und lateinischen offensichtlich auch noch Christen gehörten, deren Sprache judeo-arabisch war, also Konvertiten vom Judentum zum Christentum.

Angesichts dieser Befunde scheint die Frage falsch gestellt, ob die Palasteunuchen denn durch die Konversion »wirklich« Christen geworden oder nicht »eigentlich« Muslime geblieben seien. Denn offensichtlich galten sie in unterschiedlichen Situationen einmal als Muslime, ein andermal als Christen. Wir haben es bei den Palasteunuchen im normannischen Königreich Sizilien also mit einem Fall kultureller, genauer religiöser Ambiguität zu tun. Thomas Bauer zufolge kann dann von kultureller Ambiguität die Rede sein, »wenn über einen längeren Zeitraum hinweg einem Begriff, einer Handlungsweise oder einem Objekt gleichzeitig zwei gegensätzliche oder mindestens zwei konkurrierende, deutlich voneinander abweichende Bedeutungen

⁸⁶ König 1989, 551:
*XIII. Kalendas septembris
 obiit Anna mater Grisandi et sepulta fuit
 in majori ecclesia sancte Marie anno MCXLVIII Ind. XI.
 et in XIII. kalendas junii translata
 est in hac cappella quam
 filius ejus Domino et sibi hedificavit, anno MCXLVIII, Ind. XII.*

⁸⁷ Vgl. Johns 2004a, 42.

⁸⁸ Vgl. Bresc 1990, 249.

zugeordnet sind.«⁸⁹ Er weist außerdem auf eine Definition hin, die Zygmunt Baumann für ›Ambivalenz‹ gibt und die starke Überschneidungen mit kultureller Ambiguität aufweist, nämlich die »Möglichkeit, einen Gegenstand oder ein Ereignis mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen«.⁹⁰ Als Personen, die ihrer Umwelt kontextabhängig als Christen oder als Muslime gelten konnten und die möglicherweise selbst je nach Kontext als Muslime oder aber als Christen auftraten, waren die Palastсаразenen geradezu die Verkörperung einer Kultur der Ambiguität in einer Gesellschaft, in der Religion sämtliche Lebensbereiche durchdrang.

7. Verfolgung von Konvertiten: Wenn religiöse Ambiguität zum Problem wird

Allerdings ließ die Ambiguität ihrer religiösen Identität sie und andere Konvertiten im Königreich Sizilien in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zunehmend zur Zielscheibe von Angriffen werden, die dem König beziehungsweise der Zentralverwaltung der Monarchie galten, deren wichtigste Beamte sie waren. Es ist auffällig, dass ein Gesetzeswerk, die sogenannten Assisen von Ariano, bereits in den in 40er Jahren des 12. Jahrhunderts Apostasie, also den Abfall vom Glauben, explizit unter Strafe stellte; ein Beleg dafür, dass man hier Klärungsbedarf sah und damit dafür, dass die christliche Identität muslimischer Konvertiten spätestens seit dieser Zeit angezweifelt wurde.⁹¹ Im Jahr 1153 fand dann der erste überlieferte Apostasieprozess gegen einen Konvertiten statt, genauer gegen einen der Palasteunuchen. Nach seiner Rückkehr von einer Flottenexpedition nach Buna (heute Annaba) im östlichen Algerien wurde der Palasteunuch Philipp von Mahdiyya vor Gericht gestellt, verurteilt und schließlich auf dem Scheiterhaufen verbrannt.⁹² Der Vorwurf lautete, er habe heimlich dem Islam angehangen. So berichten es übereinstimmend lateinische und arabische Quellen. Am ausführlichsten ist der Bericht einer Marginalie zur Chronik Romualds von Salerno, deren Verfasser anonym ist:

⁸⁹ Bauer 2011, 27.

⁹⁰ Ebd., 38.

⁹¹ Vgl. Assise, ed. Zecchino 1984, 34, Nr. 13: *De apostantibus. Apostantes a fide catholica penitus execramus, ultionibus insequimur, bonis omnibus spoliamus, a professione vel voto naufragantes legibus coartamus, successiones tollimus, omne ius legitimum abdicamus.*

⁹² Vgl. zum Prozess gegen Philipp von Mahdiya: Johns 2002, 215–218.

»Die Kirchen Gottes betrat er nur widerwillig, die Synagogen des Bösen besuchte er häufiger und lieferte ihnen Öl zum Herrichten der Lampen und was sie sonst noch brauchten. Er lehnte die christlichen Traditionen vollkommen ab und aß freitags und in der Fastenzeit Fleisch. Er schickte seine Boten mit Gaben zum Grab Mohammeds und vertraute sich den Gebeten der Priester dieses Ortes an.«⁹³

Auch Ibn al-Athīr zufolge hatten Zeugen gegen Philipp ausgesagt, er habe nicht gefastet, wenn der König fastete, und er sei in Wahrheit Muslim. Seiner Meinung nach jedoch war der wahre Grund dafür, dass Philipp in Ungnade fiel, dass er sich beim Angriff auf Buna milde gegenüber den dort lebenden Muslimen gezeigt hatte.⁹⁴

Wenige Jahre später, 1161, wurden die Palasteunuchen dann erstmals als Gruppe attackiert.⁹⁵ Während einer Rebellion von Teilen des Adels gegen den König stürmten die Aufständischen den Königspalast in Palermo, nahmen König Wilhelm I. gefangen und setzten die Register des *Dīwān*s in Brand. Dabei erschlugen sie zahlreiche der Palastsarazenen. Einigen der Palastsarazenen gelang es zwar, auf die Straßen von Palermo zu fliehen. In ihrem Bestreben, alle Palasteunuchen umzubringen, töteten die aufständischen Adligen und ihre Unterstützer daraufhin jedoch alle ›Sarazenen‹, derer sie in der Stadt habhaft werden konnten, ob getauft oder ungetauft.⁹⁶ Die Gewalt gegen die Konvertiten am Königshof griff also auf die muslimische Bevölkerung Palermos über. Einer der Anführer der Adelsrevolte war ein unehelicher Sohn des Grafen Simon von Policastro namens Roger Sclavus, der aus der Ehe Graf Rogers I. mit Adelheid del Vasto hervorgegangen war. Seine Machtbasis waren die Städte eben jener norditalienischen Einwanderer, die einst im Gefolge seiner Großmutter nach Sizilien gekommen waren. Es war auf seinen Befehl hin, so berichtet es der sogenannte Falcandus, dass

93 Romuald von Salerno, ed. Garufi 1935, 235–236: *Dei ecclesias inuitus intrabat, sinagogas malignantium uisitabat frequentius, et eis oleum ad concinnanda luminaria et que erant necessaria ministrabat. Christianas traditiones penitus respuens, in diebus Ueneris et quadragesime carnes comedere non cessabat: nuntios suos cum oblationibus ad sepulcrum Magumeth miserat, et se sacerdotum loci illius orationibus plurimum commendauerat* (die deutsche Übersetzung des Zitats nach Houben 2010, 117).

94 Vgl. Amari 1880–1881, Bd. 1, 479–480.

95 Vgl. Metcalfe 2009, 185 und 2003, 43.

96 Falcando, ed. Siragusa 1897, 56–57: *Eunuchorum vero quotquot inueniri potuerunt nullus euasit, plures autem eorum in initio rei ad amicorum domos confugerant, quorum plerosque repertos in via, milites occiderunt qui de castello maris exierant, alique qui iam ceperant per civitatem discurrere. Multi quoque Sarracenorum, qui vel in apothecis suis mercibus vendendis preerant, vel in duanis fiscales redditus colligebant, vel extra domos suas improvidi vagabantur, ab eisdem sunt militibus interfecti.*

diese Lombarden 1161 die Waffen gegen die muslimische Landbevölkerung erhoben und diese entweder ermordeten oder auf das Demanialgut im Westen der Insel vertrieben.⁹⁷ Der Konflikt um die muslimischen Konvertiten am Königshof wirkte offensichtlich also wie ein Katalysator für die Konflikte zwischen Christen und Muslimen seit den 60er Jahren des 12. Jahrhunderts.

Um 1168, also abermals nur wenige Jahre später, während der Regentschaft der Königinwitwe Margarete, kam es in Palermo dann zu einer groß angelegten Verfolgung konvertierter Muslime.⁹⁸ Besonderes Aufsehen erregte dabei allem Anschein nach der Prozess gegen den Konvertiten Robert von Calatabiano. Er war der Vorsteher des königlichen See-Gefängnisses und stand in enger Verbindung mit den Palasteunuchen. Ihm wurde unter anderem vorgeworfen, einen muslimischen Schrein wieder installiert zu haben.⁹⁹ Nach dem Prozess gegen Robert von Calatabiano kam es zu einer Allianz zwischen dem Führer der Palasteunuchen, Richard, und dem Anführer der sizilianischen Muslime, Abū l-Qāsim ibn Ḥammūd.¹⁰⁰ Die Konvertitenverfolgung der 60er Jahre des 12. Jahrhunderts hatte also den Effekt, dass Konvertiten und Muslime der Insel sich zusehends miteinander solidarisierten, angesichts einer christlichen Bevölkerung, die offensichtlich immer weniger bereit war, einen Unterschied zwischen Muslimen und konvertierten Muslimen zu machen, für die sie ohnehin nur eine Bezeichnung kannten, eben *Saracenus*. Man muss daher wohl davon ausgehen, dass zu den Sarazenen, die 1189 aus Palermo flohen und in die Berge um Monreale zogen, auch die muslimischen Konvertiten der Stadt gehörten. Nach der Deportation der Muslime nach Apulien durch Friedrich II. gibt es nur noch wenige Belege für Christen arabischer Herkunft auf der Insel.¹⁰¹ Mit den Muslimen verlor die Insel also auch den größten Teil ihrer arabischsprachigen Christen.

97 Falcando, ed. Siragusa 1897, 70: *Rogerus Sclavus cum Tancredo, ducis filio, paucisque aliis [...] Buteriam, Placiam ceteraque Lombardorum oppida, que pater eius tenuerat, occupavit, et a Lombardis gratanter avideque susceptus, cum se promitterent per quantalibet eum pericula secuturos, multique etiam ad ipsum milites confluisissent, in Sarracenos prima iussit armorum auspacia prelibari; Lombardi vero nichil unquam libentius audituri, iussionis eius non tardi sunt executores effecti; vgl. Bresc 1992, 160–161 und Metcalfe 2009, 190.*

98 Falcando, ed. Siragusa 1897, 115: *[...] multos apud eum accusaverunt apostatas de Christianis Sarracenos effectos, qui sub eunuchorum protectione diu latuerant. Quorum ille neminem quem tanti criminis reum esse constaret impunitum dimisit.*

99 Falcando, ed. Siragusa 1897, 85–86: *[...] nec deerant, qui asserent eum in castello maris antiquissimum Sarracenorum templum propriis sumptibus renovasse, quod minime testibus indigebat, cum hoc ipsa res patenter ostenderet.*

100 Vgl. Metcalfe 2009, 205.

101 Vgl. Bresc 1990, 249 sowie Metcalfe 2009, 281.

8. Schluss

Im Königreich Sizilien des 12. Jahrhunderts lässt sich eine geradezu dialektische Wechselbeziehung zwischen religiöser Pluralität und ihrem Niedergang beobachten. Die Eroberung der mehrheitlich muslimischen Insel Sizilien durch die Normannen und verschiedene Migrationsbewegungen führten im 11. und 12. Jahrhundert dazu, dass auf der Insel eine Gesellschaft mit ausgeprägter religiöser Pluralität entstand. Im Umkreis des Königshofs entwickelte sich seit der Zeit Rogers II. zudem eine Kultur der religiösen Ambiguität, deren Kristallisationskern die Funktionselite der Palasteunuchen bildete. Deren uneindeutige religiöse Identität ließ sie in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts dann zusehends zur Zielscheibe von Angriffen werden, die sich gegen die königliche Zentralverwaltung richteten, deren wichtigste Exponenten sie seit der Zeit Rogers II. waren. Mit den Palastсаразenen gerieten dann zusehends auch andere konvertierte und nicht konvertierte Muslime ins Visier jener lateinischen Christen, die seit der normannischen Eroberung nach Sizilien eingewandert waren. Dabei spielten zwei Faktoren offenkundig eine Rolle. Zum einen waren christliche und muslimische ›Sаразenen‹ äußerlich kaum zu unterscheiden, so dass Gewaltausbrüche gegen die Palastсаразenen sich auf die muslimische Bevölkerung ausweiten konnten. Zum anderen kam es angesichts der Verfolgungen der sechziger Jahre des 12. Jahrhunderts zu einer Solidarisierung von Konvertiten und Muslimen, die seit dieser Zeit in Opposition zum Königtum verharrten, das ihnen keinen Schutz mehr gewährte. Beendet wurde diese Opposition schließlich durch die Deportation der sizilianischen Muslime auf das Festland, mit der gleichzeitig das arabische Christentum von der Insel verschwand. Die religiöse Depluralisierung der Insel Sizilien seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts lässt sich also durchaus als Folge wachsender Ambiguitätsintoleranz begreifen. Allerdings zeigt das Beispiel der sizilianischen Palasteunuchen auch, dass die Toleranz für ihre religiöse Ambiguität bei unterschiedlichen Akteuren ihrer lateinisch-christlichen Umwelt sehr unterschiedlich ausgeprägt war. Bei den Königen war sie deutlich höher als bei den Adligen und den Vertretern der ›lombardischen‹ Gemeinden, die in ihnen nicht zuletzt die Repräsentanten einer Zentralverwaltung sahen, die ihr Streben nach politischer Unabhängigkeit behinderte. In vergleichender Perspektive die konkreten Umstände zu erforschen, unter denen kulturelle Ambiguität toleriert oder eben nicht mehr toleriert wurde, muss daher eine der Aufgaben künftiger Forschungen

zum Verhältnis von religiöser Ambiguität und religiöser Pluralität im Mittelalter sein.

Quellenverzeichnis

- Le Assise di Ruggerio II: I testi, ed. Ortensio Zecchino (Pubblicazioni della Facoltà giuridica dell'Università di Napoli 209), Napoli: Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene 1984.
- Annales Casinenses, ed. Georg Heinrich Pertz, in: Monumenta Germaniae Historica (MGH) Scriptores (SS) 19, Hannover: Hahn 1866, S. 303–320.
- Ibn Dschubair, Tagebuch eines Mekkapilgers, aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Regina Günther, Lenningen: Edition Erdmann 2004.
- Gaufrèdus Malaterra, De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius, ed. Ernesto Pontieri (Rerum Italicarum Scriptores 5,1), Bologna: Nicola Zanichelli 1928.
- [Falcando] La Historia o Liber de Regno Sicilie e la Epistola ad Petrum Panormitanæ Ecclesie Thesaurium di Ugo Falcando, ed. G. B. Siragusa (Fonti per la storia d'Italia 22), Rom: Istituto storico italiano per il Medio Evo 1897.
- Novalis, Werke und Briefe, hg. v. Alfred Kellertat, München: Winkler 1968.
- Rogerii II. regis diplomata Latina (Codex diplomaticus Regni Siciliae, Tom. 2,1), hg. von Carlrichard Brühl, Köln: Böhlau 1998.
- Romuald von Salerno, Chronicon, ed. Carlo Alberto Garufi (Rerum Italicarum Scriptores 7), Città di Castello: S. Lapi 1935.

Literaturverzeichnis

- Abulafia, David, The End of Muslim Sicily, in: Powell, James M. (Hg.), Muslims under Latin rule, Princeton: Princeton University Press 1990, S. 103–133.
- Abulafia, David, Monreale e la trasformazione del Regno di Sicilia, in: Naro, Cataldo (Hg.), Il Duomo di Monreale: Lo splendore dei mosaici, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009, S. 9–34.
- Amari, Michele, Biblioteca Arabo-Sicula, Versione Italiana, 2 Bde., Turin u. a.: Ermanno Loesher 1880/1881.
- Amari, Michele, Storia dei Musulmani di Sicilia, 5 Bde., Catania: Romeo Prampolini 1933–1937.
- Assmann, Jan, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München u. a.: Hanser 2003.

- Balasse, Céline, 1306. L'expulsion des juifs du royaume de France, Bruxelles: de Boeck 2008.
- Balić, Smail, Der Islam im mittelalterlichen Ungarn, in: *Südostforschungen* 23 (1964), S. 19–35.
- Battenberg, Friedrich, Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas. Bd. 1: Von den Anfängen bis 1650, Darmstadt: WBG 1990.
- Bauer, Thomas, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam, Berlin: Insel 2011.
- Beinart, Haim, The Expulsion of the Jews from Spain, Oxford: Littman 2002.
- BenNaem, Yaron, Jews in the Realm of the Sultans, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Berend, Nora, At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and ›Pagans‹ in Medieval Hungary, c. 1000–c. 1300, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- Bercher, Henri/Courteaux, Annie/Mouton, Jean, Une abbaye latine dans la société musulmane. Monreale au XIIe siècle, in: *Annales* 34 (1979), S. 525–547.
- Borgolte, Michael, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes, 300 bis 1400 n. Chr., München: Siedler 2006.
- Borgolte, Michael (Hg.), Migration im Mittelalter. Ein Handbuch, Berlin u. a.: de Gruyter 2014.
- Bossong, Georg, Das Maurische Spanien, München: Beck 2007.
- Bresc, Henri, Mudejars de pays de la Couronne d'Aragon et Sarrasins de la Sicile normande: le problème de l'acculturation, in: Dufourcq, Charles Emmanuel u. a. (Hg.), Jaime I y su época. 10 Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Bd. 3, Zaragoza: Institución Fernando el Católico 1979, S. 51–60.
- Bresc, Henri, La Formazione del Popolo Siciliano, in: ders., *Politique et Société en Sicile, xiiiie-xve siècles*, Aldershot: Variorum 1990, S. 243–265.
- Bresc, Henri, Gli Aleramici in Sicilia: alcune nuove prospettive, in: Bordone, Renato (Hg.) *Bianca Lancia di Agliano tra il Piemonte e il Regno di Sicilia*, Alessandria: Ed. dell'Orso 1992, S. 147–163.
- Bresc, Henri/Nef, Annelise, Les Mozarabes de Sicile (1100–1300), in: Cuozzo, Martin (Hg.), *Cavallieri all Conquista del Sud. Studi sull'Italia Normanna in Memoria di Leon-Robert Ménager*, Bari: Laterza 1998, S. 134–156.
- Burgard, Friedhelm/Haverkamp, Alfred/Mentgen, Gerd (Hg.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hannover: Hahn 1999.
- Chazan, Robert, *Medieval Jewry in Northern France. A political and social history*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1973.
- Chazan, Robert, *The Jews of Medieval Western Christendom: 1000–1500*, Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- Dahan, Gilbert (Hg.), *L'expulsion des Juifs de France, 1394*, Paris: Éd. du Cerf 2004.
- Durand, Robert, *Musulmans et chrétiens en Méditerranée occidentale: Xe–XIIIe siècles*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes 2000.

- Falkenhausen, Vera von, Zur Regentschaft der Gräfin Adelasia del Vasto in Kalabrien und Sizilien (1101–1112), in: Shevchenko, Ihor/Hutter, Irmgard (Hg.), *Studies in Honour of Cyril Mango*, Stuttgart u. a.: Teubner 1998, S. 87–115.
- Falkenhausen, Vera von, The Greek Presence in Norman Sicily: the Contribution of Archival Material in Greek, in: Metcalfe, Alex/Loud, Graham A. (Hg.), *The Society of Norman Italy*, Leiden: Brill 2002, S. 253–287.
- Girgensohn, Dieter/Kamp, Norbert, Urkunden und Inquisitionen aus dem 12. und 13. Jahrhundert aus Patti, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 45 (1965), S. 1–240.
- Gitlitz, David M., *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, Philadelphia: The Jewish Publication Society 1996.
- Grayzel, Solomon, The Confession of a Medieval Jewish Convert, in: *Historia Judaica* 17 (1955), S. 89–120.
- Grayzel, Solomon, Popes, Jews, and Inquisition, from ›Sicut‹ to ›Turbato‹, in: Katsh, Abraham I./Nemoy, Leon (Hg.), *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University*, Philadelphia: Eisenbrauns 1979, S. 151–188.
- Harvey, Leonard Patrick, *Islamic Spain, 1250 to 1500*, Chicago u. a.: The University of Chicago Press 1994.
- Harvey, Leonard Patrick, *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago u. a.: The University of Chicago Press 2005.
- Houben, Hubert, Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz im normannisch-staufischen Königreich Sizilien, in: *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters* (DA) 50 (1994), S. 159–198.
- Houben, Hubert, Roger II. Herrscher zwischen Okzident und Orient. Darmstadt: WBG 2010.
- Hrbek, Ivan, Ein arabischer Bericht über Ungarn (Abū Hāmid al-Andalusī al-Garnāṭī, 1080–1170), in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 5 (1955), S. 205–230.
- Johns, Jeremy, The Monreale Survey: Indigenes and Invaders in Medieval West Sicily, in: *Papers in Italian Archeology* 4 (1985), S. 215–223.
- Johns, Jeremy, The Greek Church and the Conversion of Muslims in Norman Sicily?, in: *Byzantinische Forschungen* 21 (1995), S. 133–157.
- Johns, Jeremy, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Diwan*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- Johns, Jeremy, Die arabischen Inschriften der Normannenkönige Siziliens: Eine Neuinterpretation, in: Seipel, Wilfried (Hg.), *Nobiles Officinae. Die königlichen Hofwerkstätten zu Palermo zur Zeit der Normannen und Staufer im 12. und 13. Jahrhundert*, Mailand: Skira 2004a, S. 37–59.
- Johns, Jeremy, Das Grab der Anna, Mutter des königlichen Priesters Grisandus, in: Seipel, Wilfried (Hg.), *Nobiles Officinae. Die königlichen Hofwerkstätten zu Palermo zur Zeit der Normannen und Staufer im 12. und 13. Jahrhundert*, Mailand: Skira 2004b, S. 294–297.
- Johns, Jeremy, Le pitture del soffitto della Cappella Palatina, in: Brenk, Beat (Hg.), *La Cappella Palatina a Palermo*, Modena: Panini 2010a, S. 353–386.

- Johns, Jeremy, *Iscrizioni arabe nella Cappella Palatina*, in: Brenk, Beat (Hg.), *La Cappella Palatina a Palermo*, Modena: Panini 2010b, S. 387–407.
- König, Wolfgang, *Der viersprachige Grabstein von 1148 in Palermo*, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 52 (1989), S. 550–558.
- Kotowski, Elke-Vera/Schoeps, Julius H./Wallenborn, Hiltrud (Hg.), *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*, 2 Bde., Darmstadt: WBG 2001.
- Maser, Matthias (Hg.), *Die Mozaraber: Definitionen und Perspektiven der Forschung*, Berlin u. a.: Lit-Verlag 2011.
- Menache, Sophia, *The King, the Church and the Jews: Some Considerations on the Expulsions from England and France*, in: *Journal of Medieval History* 13 (1987), S. 223–236.
- Mentgen, Gerd, *Die Judenvertreibungen im mittelalterlichen Reich: Ein Forschungsbericht*, in: *Aschkenas* 16 (2006), S. 367–403.
- Metcalfe, Alex, *The Muslims of Sicily under Christian Rule*, in: ders./Loud, Graham A. (Hg.), *The Society of Norman Italy*, Leiden: Brill 2002, S. 289–317.
- Metcalfe, Alex, *Muslims and Christians in Norman Sicily. Arabic Speakers and the End of Islam*, London u. a.: Routledge 2003.
- Metcalfe, Alex, *The Muslims of Medieval Italy*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2009.
- Mundill, Robin R., *Medieval Anglo-Jewry: Expulsion and Exodus*, in: Burgard, Friedhelm/Haverkamp, Alfred/Mentgen, Gerd (Hg.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früherer Neuzeit*, Hannover: Hahn 1999, S. 75–97.
- Nirenberg, David, *Enmity and Assimilation. Jews, Christians, and Converts in Medieval Spain*, in: *Common Knowledge* 9 (2003), S. 137–155.
- Nirenberg, David, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press 1996.
- Poutrin, Isabelle, *La Conversion des musulmans de Valence (1521–1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés*, in: *Revue Historique* 310 (2008), S. 819–856.
- Powell, James M., *Frederick II. and the Rebellion of the Muslims of Sicily 1200–1224*, in: ders., *The Crusades, the Kingdom of Sicily, and the Mediterranean*, Aldershot: Variorum 2007, S. 13–22.
- Rose, E. M., *Royal Power and Ritual Murder: Notes on the Expulsion of the Jews from the Royal Domain of France, 1182*, in: Jansen, Katherine Ludwig/Geltner, Guy/Lester, Anne Elisabeth (Hg.), *Center and Periphery: Studies on Power in the Medieval World in Honor of William Chester Jordan*, Leiden: Brill 2013, S. 51–64.
- Scheller, Benjamin, *Assimilation und Untergang: Das muslimische Lucera in Apulien und sein gewaltsames Ende im Jahr 1300 als Problem der Globalgeschichte des Mittelalters*, in: ders./Lohse, Tillman (Hg.), *Europa in der Welt des Mittelalters. Ein Colloquium für und mit Michael Borgolte*, Berlin u. a.: de Gruyter 2014, S. 141–162.

- Scheller, Benjamin, Die Stadt der Neuchristen. Konvertierte Juden und ihre Nachkommen im Trani des Spätmittelalters zwischen Inklusion und Exklusion, Berlin: Akademie 2013.
- Scheller, Benjamin, Migrationen und kulturelle Hybridisierungen im normannischen und staufischen Königreich Sizilien (12.–13. Jahrhundert), in: Borgolte, Michael/Tischler, Matthias (Hg.), Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien und Afrika, Darmstadt: WBG 2012, S. 167–186.
- Scheller, Benjamin, Die Bettelorden und die Juden. Mission, Inquisition und Konversion im Südwesteuropa des 13. Jahrhunderts: ein Vergleich, in: Huschner, Wolfgang/Rexroth, Frank (Hg.), Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa, Berlin: Akademie 2008, S. 89–122.
- Scheller, Benjamin, Die Grenzen der Hybridität. Konversion, uneindeutige religiöse Identitäten und obrigkeitliches Handeln im Europa des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, in: Röcke, Werner/Weitbrecht, Julia (Hg.), Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/Boston: de Gruyter 2016, S. 297–316.
- Stacey, Robert C., The Conversion of Jews to Christianity in Thirteenth-Century England, in: *Speculum* 67 (1992), S. 263–283.
- Toch, Michael, Art. Juden, in: Borgolte, Michael (Hg.), Migration im Mittelalter. Ein Handbuch, Berlin u. a.: de Gruyter 2014, S. 239–250.
- Toch, Michael, The Economic History of European Jews: late Antiquity and early Middle Ages, Leiden: Brill 2013.
- Watt, Montgomery W., A History of Islamic Spain, Repr. Edinburgh: Edinburgh University Press 2001.
- Wenninger, Markus J., Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert, Wien u. a.: Böhlau 1981.
- White, Lynn T., Latin Monasticism in Norman Sicily, Cambridge: Mediaeval Academy 1938.
- Wohlmuth, Josef (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517), Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 2000.
- Wolff, Philippe, The 1391 Pogrom in Spain. Social Crisis or Not?, in: *Past and Present* 50 (1971), S. 4–18.
- Zeldes, Nadia, The Former Jews of this Kingdom: Sicilian Converts after the Expulsion, 1492–1515, Leiden: Brill 2003.

»Miteinander trotz und in der Trennung«: Das Zusammenleben von Protestanten und Katholiken in Augsburg, 1648–1806

Étienne François

Die Reichsstadt Augsburg stellte während der Frühen Neuzeit einen erstaunlichen Sonderfall dar. Als eine der führenden und reichsten deutschen Städte hatte sie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine zentrale Rolle zu Beginn der Reformation gespielt: Dort war anlässlich des Reichstags von 1530 die erste und bis heute wichtigste lutherische Bekenntnisschrift, die *Confessio Augustana* vorgelegt worden; dort war auch 15 Jahre später der Augsburger Reichs- und Religionsfrieden beschlossen worden, der den lutherischen Reichsständen ihre Besitzstände und freie Religionsausübung garantierte. Nach seinem Sieg über den Schmalkaldischen Bund hatte aber der Kaiser Karl V. die zu einer Minderheit gewordenen Katholiken durch eine annähernd gleiche Aufteilung der Ratssitze zwischen beiden Konfessionen gerettet und gestärkt, so dass die Reichsstadt bis zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges *de facto* paritätisch regiert worden war. Während des Krieges hatte es zwar zwei gegensätzliche Versuche der Wiederherstellung einer konfessionellen Homogenität gegeben: zunächst durch die Zwangsrekatholisierung nach dem Restitutionsedikt zwischen 1629 und 1632, und dann durch die Reprotestantisierung der Stadt durch die Schweden zwischen 1632 und 1635. Beide Versuche waren aber erfolglos geblieben, so dass bei den Westfälischen Friedensverhandlungen eine Rückkehr zu einer diesmal strikten und dauerhaften Parität für die im Krieg arg in Mitleidenschaft gezogene Stadt beschlossen worden war. Dadurch war Augsburg ab 1648 die einzige deutsche Großstadt (für die damaligen Verhältnisse), in welcher weder Protestanten noch Katholiken mehr oder weniger geduldete Minderheiten waren, sondern zwei völlig gleichberechtigte Konfessionsgemeinschaften bildeten. Diese Sonderstellung führte zu einer Dynamik der Konfessionalisierung, die in vielen Hinsichten ausgeprägter als anderswo war, und die sich durch eine Zuspitzung der jeweiligen kollektiven Identitäten wie auch durch eine tiefe Verinnerlichung der konfessionellen Zugehörigkeit ausdrückte. Diese Entwicklung gefährdete aber nie ernstlich den bürgerlichen Frieden und hatte trotz aller gegenteiligen Behauptungen so gut wie keine negativen Kon-

sequenzen für die wirtschaftliche Tätigkeit der Stadt, den Wohlstand ihrer Einwohner und das alltägliche Zusammenleben der Konfessionen. »Es ist wahr«, so schrieb 1789 der anonyme Verfasser der *Briefe über Augsburg*,

»in keiner Stadt von allen, welche ich je gesehen, sind beide gleichgestellte Religionsarten so erbittert gegeneinander als hier. Doch dies schadet keinem Menschen. Wir sind gesichert durch den Buchstaben des Staatsgesetzes. Die Erbitterung geht aber bis aufs Aeußerste, hat Einfluß auf alles, trägt aber eigentlich unsere Konstitution. Sie herrscht auf dem Rathause, in den Kirchen, im Ehebett, treibt unser Blut. Wir sind geborene Antagonisten«.¹

Wie drückte sich diese paradoxe Situation konkret im Alltag aus? Wie hat sie sich entwickelt? Und wie lässt sich die scheinbare Widersprüchlichkeit der ›Augsburger Verhältnisse‹ erklären? Auf diese Fragen will der folgende Aufsatz zu antworten versuchen.²

1. Symbolische und kulturelle Abgrenzung

Ohne Zweifel bildeten beide Konfessionsgemeinschaften Gruppen, die sich bis aufs Äußerste bemühten, ihre Eigenart zu betonen und sich voneinander abzugrenzen. Die auffälligste Form dieser Abgrenzungsstrategie waren auf katholischer Seite die Kontroverspredigten und auf protestantischer Seite das Friedensfest und die großen Jubiläen. Die mehrmals im Jahr im Dom und in den großen katholischen Kirchen der Stadt gehaltenen Kontroverspredigten waren ein wohlinszeniertes Ritual der Selbstdarstellung und der Selbstvergewisserung, gekoppelt mit schonungsloser Denunziation der Gegenpartei. Als Beispiel sei in dieser Hinsicht auf Predigttitel hingewiesen wie ›Demonstratio catholicae veritatis‹ (1660), ›Schluß-Reden von der Unfehlbarkeit der sichtbaren catholischen und der Nichtigkeit der unsichtbaren lutherischen Kirche‹ (1710), ›Fünffzig Motiva warum unter so vielen Religionen der alleinige Römisch-Catholische Glaub zu erwählen‹ (1711) oder ›Die Siegende Wahrheit, das ist: entscheidende Beweg-Ursachen catholisch

¹ Zitiert nach Dirr 1914, 217–218.

² Dieser Aufsatz stützt sich zum größten Teil auf mein Buch *Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806* (1991), auf das sich auch die Verweise in den folgenden Anmerkungen beziehen. Vgl. zum Thema auch meinen unter dem gleichen Titel erschienenen Aufsatz im *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 13 (1994), 101–107.

zu bleiben, oder catholicisch zu werden« (1765). In all diesen Predigten waren die Redner – meistens redengewandte und sehr gut ausgebildete Jesuiten – nie müde, die strukturelle Notwendigkeit dieser Abgrenzungsdemonstrationen zu betonen: »Mercket alle meine Zuhörer insgesamt«, so schreibt zum Beispiel 1754 der Jesuitenpater Franz Neumayr,

»was für eine Pflicht mein Amt mir auflage in einer Stadt, wo mehrerlei Religionsverwandten vermischt leben, zu seiner Zeit von dem allein seligmachenden Römisch-Catholischen Glauben mit gründlicher Widerlegung der Gegen-Irrthum bescheidentlich zu predigen, in Betrachtung, daß wegen des täglichen Umgangs mit uncatholischen Leuthen, bey Unterlassung der heiligen Streit-Reden notwendig die ächte Hochschätzung der wahren Lehr abnehmen, das Abscheu vor dem Irrthum erlöschen, und die Lauigkeit des Glaubens nach und nach so überhand nehmen mußte, daß die unverantwortliche Gleichgültigkeit oder der leydige Indifferentismus in diese Stadt seinen öffentlichen Einzug halten und endlich alle Haupt-Plätze behaupten dürffte«. ³

Das protestantische Pendant zu den katholischen Kontroverspredigten stellte das ›Friedensfest‹ dar, das jedes Jahr am 8. August an das ›Wunder‹ von 1648 erinnerte, das das Weiterleben des Augsburgischen Bekenntnisses in seiner Heimatstadt garantierte. ⁴ »Hier beten wir als ein Wunder der göttlichen Güte an«, so schrieb 1730 der Verfasser der Festpredigt anlässlich des Jubelfestes der *Confessio Augustana*,

»dass auf so viele Stürme und Wetter mancherley Trangsalen, so unsere Evangelische Kirche betreffen, da unsere Widerwärtige vor 100 Jahre bey dem damaligen Jubelfest der Augspurgischen Confession zimlich unbesonnen gespottet, daß wir damahlen unserer Augspurgischen Confession das Leichenlied gesungen haben und man besonders über unsere allhiesige Evangelische Kirche hat propheceyen wollen: Es werde nimmermehr ein lutherischer Praedicant hierher kommen – unsere Kirche und Confession doch noch steht bis auf den heutigen Tag und mit Gottes Beystand stehen und bestehen wird bis ans Ende der Welt«. ⁵

Der Wille zur Selbstverherrlichung und Selbstbehauptung, der sich in den protestantischen Friedens- und Jubelfesten manifestierte, stand in keiner

³ Neumayr 1754, 7.

⁴ Das ›Hohe Friedensfest‹ wird in Augsburg bis heute jedes Jahr am 8. August gefeiert. Seit 1950 ist es im Stadtkreis Augsburg gesetzlicher Feiertag. Seit 1984 feiert auch die katholische Kirche das Friedensfest offiziell mit. Zum protestantischen Hohen Friedensfest und den katholischen Kontroverspredigten vgl. François 1991, 143–167; vgl. ders. 2000, 23–26, sowie ders./Gantet 2000, 103–123; vgl. auch die vorzügliche und leider nicht ins Deutsche übersetzte Untersuchung Gantet 2001.

⁵ Der Evangelischen Kirche in Augspurg Jubel-Freude oder Dancksagung (1730).

Weise dem katholischen nach: Das protestantische Augsburg wurde von den Festrednern systematisch dem »Volk der Gerechten«, dem »Augsburgischen Israël«, der »Gottes-Stadt« gleichgestellt. Jedes Jahr schließlich wiederholten diese Feiern denselben Aufruf zur Treue, zur Standhaftigkeit und zur Verteidigungsbereitschaft. So schrieb zum Beispiel der Verfasser des ›Friedensgemäldes‹ von 1701, eines Kupferstichs mit Kommentar, der jedes Jahr allen Kindern der protestantischen Schulen feierlich überreicht wurde:

»Bedenckt, daß ihr getauft, und also zu den Streiten
 Als Krieger seyd geweyht; will etwan in der Lehr
 Ein Ir-Gest von dem Ziel der Wahrheit euch verleiten,
 So sprecht auf sein Geschrey nur Bibel, Bibel her.
 Seyd allzeit wolgerüst mit denen Glaubens-Waffen,
 Auf die Versuchung-Noth rufft Gott zum Helfer an,
 Er wird Gewissens-Ruh und Frieden euch verschaffen,
 Und wehren, daß der Feind euch nicht ansiegen kann.«⁶

Der Kommentar zum Friedensgemälde von 1729 ist noch deutlicher:

»Diß mercke, Jugend, wohl, danck Gott von gantzen Herrtzen,
 Bleibe aber biß in Tod ein rechter Protestant
 Der weder durch Abfall, noch Laster will verschertzen
 Den Glauben, den ihm Gott durchs Wort hat zugewandt.«⁷

Wie stand aber die Augsburger Gesellschaft zu diesen höchst ritualisierten Formen der Selbstinszenierung und der gegenseitigen Abgrenzung? War dieses zwanghafte Bemühen um Unterscheidung nur der Ausdruck einer spezifisch klerikalen Sorge um die Wahrung des für beide Seiten gleichermaßen geltenden Grundsatzes, ihre Kirche sei die einzige ›alleinseligmachende‹ Kirche, oder entsprach er einer verbreiteten Einstellung? Wie weit identifizierten sich der ›gemeine Mann‹ und die ›gemeine Frau‹ mit dem Programm und den Aufrufen der Geistlichkeit beider Konfessionen? Eine erste Teilerantwort auf diese Fragen liefert die Überbetonung der äußerlichen Unterscheidungsmerkmale zwischen den beiden Konfessionsgemeinschaften, aber auch ihre symbolische und affektive Aufwertung, wie man sie in der zweiten Hälfte des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts feststellen kann. Diese Dynamik lässt sich am deutlichsten an der Frauenkleidung beobachten. Schon 1687 bemerkte der französische Hugenotte Maximilien Misson, dass »man

⁶ Nachdruck in: Jesse 1981, 183. Diese Warnung richtet sich allerdings nicht nur gegen die Gefahr der Konversion zum Katholizismus, sondern auch gegen den Pietismus.

⁷ Ebd., 241.

die verschiedenen Qualitäten und Religionen der meisten Leute an ihrer Tracht ersehen kann«. ⁸ Während die Katholikinnen die bayerische Riegelhaube trugen, trugen die Protestantinnen die eher auf Augsburg beschränkte Flügelhaube und noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts stellte der Verfasser der medizinischen Topographie der Stadt fest, dass »um keinen Preis eine protestantische Augsburgerin ein Riegelhäubchen« ⁹ tragen würde.

Eine weitere Teilantwort wird von der Entwicklung der Vornamen – als besonders aussagekräftigen Indikatoren der familiären und kollektiven Identität – geliefert. Während eine erste um 1665 durchgeführte Stichprobe eine noch mehrheitlich konfessionelle Indifferenz aufweist, insofern als nur 15 Prozent der Vornamen sich eindeutig konfessionell bestimmen lassen, zeigen zwei weitere Stichproben um 1716 und 1776 einen sich beschleunigenden und vertiefenden Prozess der Unterscheidung zwischen den beiden Gemeinschaften. Am Ende des 18. Jahrhunderts stellten die konfessionsneutralen Vornamen mit einem Anteil von circa 20 Prozent nur noch eine Randerscheinung dar. Die Katholiken zeichneten sich durch eine demonstrative Übertreibung ›ihrer‹ Vornamen wie Maria, Franziska, Theresia, Alois, Anton, Ignaz, Josef, Xaver usw. aus; die Protestanten ihrerseits betrieben eine eher ›negative‹ Abgrenzung, indem sie auf solche Vornamen zurückgriffen, von denen sie sicher waren, dass die Katholiken sie nicht verwenden würden, darunter Anne-Barbara, Anna-Regina, Johann-Georg, Johann-Jakob, Johann-Friedrich. Diese Entwicklung war im Übrigen nicht nur das Zeichen einer sich vertiefenden Abgrenzung; darüberhinaus drückte sie den Prozess einer zunehmenden Identifizierung mit der jeweiligen Konfession aus: Am Ende des 18. Jahrhunderts legte die überwiegende Mehrheit der Eltern und Familien darauf Wert, dass ihre Kinder von Geburt an ein unauslöschliches Zeichen ihrer Konfessionszugehörigkeit erhielten, das sie für den Rest ihrer Lebens an ihre jeweilige ›Verwandtschaft‹ binden würde. ¹⁰

Ein letzter Aspekt – dem man eine entschieden größere Aussagekraft beimessen darf – zeugt schließlich von der Tiefe der kulturellen und symbolischen Grenze zwischen den beiden Konfessionsgemeinschaften und von

8 Zitiert nach Dussler 1974, 167. Zum Bild Süddeutschlands und Österreichs in der deutschen Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts vgl. die vorzügliche Untersuchung von Knopfer 1992.

9 Zitiert nach Zorn 1982, 107. Für mehr Details zu den unterschiedlichen Formen der äußerlich-symbolischen Unterscheidung zwischen den zwei Konfessionsgemeinschaften vgl. François 1991, 167–190.

10 Zur Zunahme der konfessionellen Unterschiede in der Praxis der Vornamengebung vgl. ebd., 167–179 und 275–278.

ihrer lebensnahen und existentiellen Realität. Es handelt sich um das fast totale Fehlen von Mischehen und Konversionen zwischen Protestanten und Katholiken. Im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, für das sich die Zahl der sogenannten ›ungleichen Ehen‹ mit Genauigkeit errechnen lässt, zählte man bei einer Gesamtzahl von 7.775 Eheschließungen in den Jahren 1774 bis 1779 nur 77 Mischehen, das heißt weniger als ein Prozent. Für die gleiche Zeit kann man die Zahl der Konversionen auf circa 30 pro Jahr schätzen. Bezogen auf die Gesamtzahl der Augsburger im Alter von über 14 Jahren (d. h. 18.000 Personen) bedeutet diese Zahl, dass pro Jahr weniger als 0,2 Prozent der erwachsenen Bevölkerung über die ›unsichtbare Grenze‹ wechselte. Diese außerordentlich niedrigen Prozentsätze sind umso bemerkenswerter, als Mischehen und Konversionen rechtlich freigestellt und gesichert waren und beide Bevölkerungsgruppen in engster Verflechtung zueinander im Alltag lebten. Das fast völlige Fehlen von Mischehen und Konversionen ist insofern nicht in erster Linie das Ergebnis eines Verbots von oben, sondern vielmehr und vor allem der Ausdruck einer beiderseitigen tiefen Abneigung der ›Grenzüberschreitungen‹ und einer tiefen Verinnerlichung des Verbots von unten. Im Unterschied zu den Verhältnissen des 16. Jahrhunderts, wo nach Montaigne »Mischehen gang und gäbe waren und täglich stattfanden«,¹¹ hatte man es im Augsburg der späten Frühneuzeit mit zwei ausgeprägten Gruppenkulturen zu tun, die ihren Gegensatz wegen des Zusammenlebens steigerten, und mit denen sich die überwiegende Mehrheit der Stadtbewohner identifizierte. Mit anderen Worten: Zwischen Gruppenidentität und persönlicher Identität gab es keinen Bruch, sondern vielmehr Kontinuität.¹²

Der Berliner Aufklärer Friedrich Nicolai, der Augsburg am Anfang der 1780er Jahre besuchte, sagte zu Recht von den dortigen Katholiken, sie seien »dreifach katholisch«; wäre er aber selber als aufklärerischer Protestant nicht so dezidiert anti-katholisch gewesen, so hätte er auch die Augsburger Protestanten als »dreifach lutherisch« bezeichnen müssen.¹³ Wie allen zeitgenössischen Reiseschriftstellern fiel ihm auch der starke Gegensatz zwischen beiden Bevölkerungsgruppen auf: »Sobald ein Fremder sich als Katholik erklärt und mit Katholiken Umgang hat«, schrieb 1784 in seinem Reisebericht Johann Pezzl,

11 de Montaigne [1580/81], 126.

12 Zum verinnerlichten Verbot von Mischehen und Konversionen vgl. François 1991, 190–219.

13 Nicolai 1786, 63–65.

»so ist er platterdings von der Gesellschaft der Lutheraner ausgeschlossen; und sobald er sich auf diese Seite schlägt, ist ihm die Gegenparthey unzugänglich. Um hier einige erträglichere Gesellschaften von beyden Partheyen genießen zu können, muß man seine Religion ganz verläugnen, und sich eher für einen Türken, Heiden oder Juden ausgeben als für einen Anhänger der zwo paritätischen Religionspartheyen.«¹⁴

2. Parität und strukturelle Mitverantwortung

Schenkt man der aufklärerischen Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts Glauben, so könnte man meinen, der Religionshass wäre in Augsburg so stark gewesen, dass die dortige Gesellschaft immer am Rande des Bürgerkriegs gelebt hätte: »Neun Zehntel der Einwohner [Augsburgs]«, so schrieb zum Beispiel 1778 Wilhelm Ludwig Wekhrlin,

»sind die infamste Kanaille, die man sich denken kann, die immer bereit ist, sich selbst auf das erste Signal aus Religionshass zu erwürgen. [...] Die Parität ist von ihrem wahren Charakter, dem Duldungsgeist so entfernt, dass jede der beiden Religionsparteien alle Augenblicke bereit wäre, der anderen den Hals zu brechen, wenn der Magistrat nicht in beständiger Wachsamkeit bliebe.«¹⁵

Solche ständig wiederholten Urteile sollten jedoch den heutigen Historiker nicht täuschen, denn sie sind von den Fakten schlicht widerlegt. In dem anderthalb Jahrhundert zwischen dem Westfälischen Frieden und der Annexion Augsburgs durch das Königreich Bayern im Jahr 1806 wurde nämlich der bürgerliche Frieden nur ein einziges Mal ernstlich durch konfessionelle Auseinandersetzungen gefährdet. Diese einzige Ausnahme ereignete sich im Jahre 1718. Sie begann mit einem ganz banalen Wirtshausstreit zwischen Studenten des Jesuitengymnasiums und Goldschmiedegesellen.¹⁶ Dieser entartete dann nach einem ungeschickten Eingreifen der Stadtgarde, bei dem ein Student getötet und ein anderer verwundet wurde – und zwar ausgerech-

¹⁴ Pezzl 1784, 116.

¹⁵ Zitiert nach Dirr 1914, 213 und 291. Der aufgeklärte Journalist und Publizist Wilhelm Ludwig Wekhrlin siedelte sich im Frühjahr 1776 in Augsburg an. Ein Jahr später wurde er wegen seines kritisch-satirischen Buchs *Denkwürdigkeiten von Wien* aus der Stadt ausgewiesen.

¹⁶ Die Goldschmiede gehörten zu den reichsten Gewerben der Stadt. Sie zeichneten sich nicht nur durch ihre hohe Kunstfertigkeit und ihren Reichtum, sondern auch durch ihr ausgeprägtes Selbstbewusstsein aus. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war dieses Gewerbe fast ausschließlich protestantisch besetzt.

net am Vorabend der für den katholischen Bevölkerungsteil symbolisch so wichtigen großen Fronleichnamsprozession, und entwickelte sich schließlich am 19. Juni zu einem regelrechten Aufruhr mit dem Versuch eines Ansturms auf das Rathaus. Ein hartes und diesmal erfolgreicher Eingreifen der Stadtgarde, das ein weiteres Todesopfer verursachte, stellte die Ruhe wieder her.¹⁷

Wie lässt sich dieser so überraschende Befund erklären, der im Übrigen die Richtigkeit der am Anfang zitierten Beobachtung des Verfassers der *Briefe über Augsburg* («Wir sind geborene Antagonisten [...], doch dies schadet keinem Menschen») bestätigt? Auf diese Frage gibt es nicht eine, sondern eine Reihe von Antworten und Gründe verschiedenster Art, die sich ergänzen und verstärken, und deren Zusammenwirken für das insgesamt gute Funktionieren des Systems der Parität verantwortlich gewesen sind.

Ein erster Grund ist beim rechtlich-politischen System der Parität zu suchen, das heißt in dieser schon zwischen 1548 und 1629 erprobten und dann durch die Bestimmungen des Westfälischen Friedens fixierten Mischung von Gleichberechtigung und Mitbestimmung.¹⁸ Dieses System sah zuerst eine strikte Trennung aller Ämter zwischen beiden Konfessionsparteien vor – von den Zünften bis hin zu den Gesellenherbergen – und bedingte hierdurch ihre perfekte Gleichberechtigung. Das System der Parität bestimmte dann auf das genaueste die Rechte und Besitzungen der beiden Gemeinschaften, so dass jede über eine sehr große Selbstständigkeit verfügen und eine weitgehend autonome Gesellschaft bilden konnte: Jede Konfession hatte nicht nur ihren Ratsteil und ihre Geistlichkeit, sondern auch ihre Kirchen und Stiftungen, Schulen und Gymnasien, Friedhöfe und Armenhäuser, Waisenhäuser und Zuchthäuser, ihre Finanzen und ihr Archiv, die sie ganz autonom verwaltete. Es sorgte schließlich dafür, dass alle die Stadt als solche betreffende Entscheidungen durch die beiden Konfessionen gemeinsam getroffen wurden, so dass jede Gemeinschaft auf die andere in einem System der struktu-

¹⁷ Zu weiteren Einzelheiten über die konfessionellen Streitigkeiten vgl. François 1991, 163–167.

¹⁸ Der Paragraph 2 des 5. Artikels des Westfälischen Friedens regelte folgendermaßen das Verhältnis zwischen beiden Konfessionen: »Die Stadt Augsburg soll behalten ihre Güter, Recht und Übung der Religion, wie sie solches den Iten Januar anno 1624 gehabt, aber was die Rats-Dignitäten auch andere Stadtämter betrifft, solle unter beiderseits Religions-Verwandten eine Gleichheit und gleiche Anzahl sein.« In den Jahrzehnten danach wurde dieses System entsprechend dem Grundsatz der Parität präzisiert und erweitert, so zum Beispiel im Falle der Zünfte und Gesellenverbände. Dort, wo keine Doppelbesetzung möglich war, galt der Grundsatz der Alternanz. Vgl. dazu Warmbrunn 1983 wie auch Roeck 1989.

rellen Mitverantwortung angewiesen war. Hauptverantwortlich für das gute Funktionieren des Systems der Parität war das Patriziat der Reichsstadt Augsburg. Und obwohl die konfessionelle Grenze die Ratsgeschlechter trennte, so waren sie doch einig in der Ausübung der Herrschaft, in der Wahrung ihrer Privilegien, wie auch in ihrem Stadt- und Reichspatriotismus.¹⁹

Der zweite Grund ist in der Tatsache zu suchen, dass es zwischen der Mitte des 17. Jahrhunderts und der Mitte des 19. Jahrhunderts nie zu einer zu starken Diskrepanz zwischen dem Prinzip der konfessionellen Gleichberechtigung und der demografischen Realität kam. Das demografische Kräfteverhältnis zwischen beiden Konfessionsgruppen kehrte sich zwar um, insofern als die Protestanten, die am Anfang der Beobachtungszeit noch zwei Drittel der Stadtbevölkerung ausmachten, am Beginn des 19. Jahrhunderts nur noch ein Drittel waren. Aber nie stellte eine Konfessionsgruppe weniger als mindestens ein Drittel der Gesamtbevölkerung, so dass die juristische Konstruktion der Parität immer in etwa der tatsächlichen Zusammensetzung der Stadtbevölkerung entsprach, einen erfolgreichen Schutz für die sich jeweils in der Minderheit befindende Gruppe bildete und nie in die Gefahr kam, zu künstlich und realitätsfern zu werden.²⁰

Das Fehlen von geschlossenen konfessionellen Stadtteilen liefert den dritten Erklärungsgrund für das friedliche Zusammenleben der beiden Konfessionsgruppen. Abgesehen von der Fuggerei, wo laut den Bestimmungen des Stifters die Zugehörigkeit zum Katholizismus Voraussetzung für das Wohnrecht war, gab es nämlich in Augsburg nirgends konfessionell homogene Stadtteile. Wie man es heute noch am Beispiel der beiden Doppelkirchen St. Ulrich und Hl. Kreuz sehen kann, war der Alltag vielmehr durch das Nebeneinander der Konfessionen und ihre enge Verflechtung gekennzeichnet. Zwar verteilten sich beide Konfessionen nicht gleichmäßig: Während die Katholiken 1711 63 Prozent der Bevölkerung der Frauenvorstadt ausmachten, stellten die Protestanten 60 Prozent der Bewohner der Oberstadt. Aber diese Schwankungen waren nicht primär konfessionell bedingt und

19 Während seiner Reise durch Deutschland im Jahre 1729 hielt sich Montesquieu in Augsburg auf. Dort beobachtete er mit großer Aufmerksamkeit die Parität und beschrieb sie später in seinem Reisetagebuch als den Modellfall einer Verfassung, die durch ein raffiniertes und ausgewogenes System von *checks and balances* einen vorbildlichen religiösen und bürgerlichen Frieden garantierte, eine weite Freiheit gewährleistete und für den Wohlstand der Stadt sorgte; vgl. François 2006, 73–83.

20 Die demografische Struktur und Entwicklung der Stadt Augsburg und ihrer zwei Konfessionsgemeinschaften wird in François 1991, 33–72 näher analysiert.

hingen vielmehr mit der sozialen Zusammensetzung der jeweiligen Stadtteile zusammen.²¹

Diese ungleichmäßige Verteilung soll allerdings nicht bedeuten, dass beide Konfessionsgemeinschaften sich durch krasse soziale Gegenätze, ja durch einen regelrechten Klassengegensatz, unterschieden hätten. Denn – und das wäre unser vierter Grund – obwohl es in bestimmten Fällen starke Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten in den einzelnen Gewerbezweigen gab, so waren diese Unterschiede alles andere als ausgesprochene Gegensätze. Wie in anderen Städten waren die Protestanten in der Oberschicht überpräsentiert, während die Katholiken die Mehrheit der Unterschicht ausmachten: In den Jahren 1734 bis 1736 stellten die Katholiken 37 Prozent der Angehörigen der Oberschicht und die Protestanten 34 Prozent der Angehörigen der Unterschicht. Von einem Klassengegensatz zwischen beiden Konfessionen lässt sich aber auf keinen Fall sprechen, wenn man als Indikator dafür die anhand der Steuerliste von 1771 erstellte Vermögenshierarchie der Augsburger Haushalte heranzieht. Während die Protestanten in der oberen und unteren Vermögenschicht überdurchschnittlich vertreten waren, überwogen die Katholiken in den mittleren Vermögenschichten.²²

Das Fehlen von klaren sozialen Gegensätzen zwischen beiden Konfessionsgruppen hing seinerseits engstens mit einem ausgeprägten Pragmatismus im beruflichen Leben zusammen, der den fünften Erklärungsfaktor darstellt. Im frühneuzeitlichen Augsburg sorgte man nämlich sehr genau dafür, dass es zu keinen für die Leistungsfähigkeit der Stadt und dadurch für den Wohlstand seiner Bewohner abträglichen Interferenzen zwischen Konfessionszugehörigkeit und Wirtschaftspraxis kam. Das galt genauso bei den Dienstboten, bei denen man darauf Acht gab, dass in den zahlreichen Fällen von Konfessionsunterschieden zwischen Herrschaften und Dienstboten diese ihren jeweiligen Glauben frei ausüben konnten,²³ wie auch bei den besonders sensiblen künstlerischen Berufen wie Gold- und Silberschmieden, Kupferstechern und -druckern, Buchdruckern und -händlern und Verlegern. Sie teilten sich entweder die Märkte untereinander oder, mehr noch, entwickel-

21 Näheres darüber findet sich in ebd., 108–110.

22 Über die berufliche Gliederung und die Vermögensverhältnisse beider Konfessionen vgl. ebd., 89–110 und 268–272.

23 Da die Dienstboten in ihrer großen Mehrheit aus dem Umland kamen, waren sie auch mehrheitlich katholisch, was dazu führte, dass die Anwesenheit von katholischen Dienstboten in einem protestantischen Haushalt eine verbreitete Erscheinung darstellte; vgl. dazu ebd., 112–117.

ten Formen der konkreten Zusammenarbeit, die sich von konfessionellen Skrupeln nicht irreführen ließen.²⁴

Der sechste Erklärungsfaktor liegt in der integrierenden Wirkung des alltäglichen Zusammenlebens wie auch des Wettstreits von Konfessionen, die strukturell aufeinander angewiesen waren. Die paradoxe Konsequenz der Parität bestand nämlich darin, dass sie einerseits polarisierend wirkte, indem sie zur Steigerung der jeweiligen Unterschiede führte, und dass sie andererseits zur gegenseitigen Nachahmung und Abhängigkeit voneinander beitrug. Diese Abhängigkeit war sogar so groß, dass den beiden Gemeinschaften zur besseren Verdeutlichung ihrer Unterschiede oftmals nichts anderes übrig blieb, als einander nachzuahmen, und sei es nur, um eine zu eindeutige Überlegenheit der einen über die andere zu vermeiden. Dadurch kam es bei beiden zu häufigen Osmose-Erscheinungen und einer gegenseitigen Nachahmung im Bemühen um Abgrenzung, die der Begründer der deutschen Volkskunde, Wilhelm-Heinrich Riehl, um die Mitte des 19. Jahrhunderts so treffend charakterisiert hat:

»Indem die Confessionen ihren Gegensatz recht tapfer wahren wollten, suchte eine der anderen die Alleinherrschaft ihres eigensten Gebietes streitig zu machen, und indem sie solchergestalt einander zu überbieten wähten, ahmten sich einander nach. So hat man aus dem heiligsten protestantischen Eifer die lutherischen Kirchen [der Stadt] derart im Innern aufgeputzt, dass sie ganz wie katholische aussehen. So widerspruchsvoll diese Sätze scheinen, so beleuchten sie doch das frühere Augsburgische Kirchentum recht ins Herz hinein.«²⁵

Diese sechs Faktoren fanden schließlich ihren Ausdruck im konkreten Verhalten der meisten Augsburgers, die sehr früh wussten, welche Grenzen man zu respektieren hatte, damit das System der Parität funktionierte und der bürgerliche Frieden erhalten blieb. Die Parität, das heißt die konkrete Toleranz und gegenseitige Akzeptanz zwischen Katholiken und Protestanten, wurde zur Wirklichkeit, nicht nur weil sie von oben befohlen wurden, sondern auch – und vor allem – weil die Augsburgers sie im Alltag praktizierten, ohne ihre Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Glaubensverwandtschaft in Frage zu stellen, aber mit all den dazu erforderlichen Kompromissen. Statt sich auszuschließen, bedingten sich Konfessionstreue und erfinderischer Pragmatismus gegenseitig. Sicher war der dafür zu bezahlende Preis wie die

24 Für mehr Details zu diesem für beide Parteien rentablen wirtschaftlichen Pragmatismus vgl. ebd., 130–140.

25 Riehl 1862, 327–328.

Verinnerlichung des Tabus der Mischehe und der Konversion, aber auch die Entwicklung einer tief verankerten Misstrauenskultur zwischen den Konfessionen, mit all den dazugehörigen psychologischen Konsequenzen, nicht gering.²⁶ Aber der geschickte Umgang mit unterschiedlichen Identitäten – auch in ihren Widersprüchen – ermöglichte eine Frühform der gegenseitigen Anerkennung und Toleranz, die man im damaligen Europa nur selten fand und die der schon erwähnte französische Hugenotte Maximilien Misson, der von seiner Herkunft her sehr genau wusste, was wahre Intoleranz war, 1687 mit folgenden Worten beschrieb:

»Die Catholischen halten zu Augsburg ihre processionen, und das herumtragen ihres sacraments öffentlich, und nehmen die Lutheraner so dann auch ihre Hüte vor demselben ab, wenn sie die gelegenheit nicht vermeiden können. Im übrigen leben die einwohner der beyden Religionen also zusammen, daß nicht gern ein theil dem andern ursach zu verdruß oder ärgerniß geben will.«²⁷

3. Fazit

Dass die oben geschilderten ›Augsburger Verhältnisse‹ in vielen Hinsichten im frühneuzeitlichen Reich einmalig waren, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Ihre Einzigartigkeit schließt nichtsdestoweniger eine gewisse Exemplarität nicht aus. Diese Exemplarität verdankt sich zuerst der Tatsache, dass das juristisch-politische System der Parität auf lokaler Ebene die Bestimmungen widerspiegelte, die seit dem Westfälischen Frieden auf Reichsebene das Verhältnis der Konfessionen zueinander regelten.²⁸ Sie verdankt sich sodann der Zunahme der Anzahl der Städte mit gemischtkonfessioneller Bevölkerung nach 1648: Um 1650 war Augsburg die einzige der 26 Städte des

²⁶ Vgl. dazu insbesondere François 1991, 195–203.

²⁷ Zitiert nach Dussler 1974, 164; vgl. ebd., 365, die Beobachtung von Sir John Barrow, eines englischen Reisenden vom Anfang des 19. Jahrhunderts, nach einer Beschreibung des ›Friedensfests‹: »It was a pleasing and impressive sight, the more so when we reflect that here, at least, Catholics and Protestants live and associate in the most perfect harmony; [...] and Augsburg is not the only place in Bavaria where the same harmony prevails, though perhaps not carried to the same extent«.

²⁸ Wenn sich die eine oder die andere ›Religionspartei‹ diskriminiert fühlte bzw. der Meinung war, die Bestimmungen des Westfälischen Friedens über die Parität wären nicht respektiert, gab es immer für sie die Möglichkeit, sich beim Kreis, beim Reichstag, beim Reichskammergericht bzw. beim Reichshofrat zu beschweren und um Hilfe zu bitten.

Reichs mit mehr als 10.000 Einwohnern, die eine konfessionelle Minderheit in ihren Mauern beherbergte, die wenigstens ein Viertel der gesamten Stadtbevölkerung ausmachte. 150 Jahre später war dies dagegen bei sechs der 61 Städte mit mehr als 10.000 Einwohnern der Fall.²⁹

Die Exemplarität verdankt sich schließlich der Tatsache, dass die Dynamik der gegenseitigen Abgrenzung, der Verinnerlichung der jeweiligen konfessionellen Identität und des friedlichen Zusammenlebens von unterschiedlichen Konfessionsgemeinschaften, die man in Augsburg besonders deutlich beobachten kann, sich, wenn auch meistens nicht so ausgeprägt und unter anderen Voraussetzungen, in vielen anderen deutschen beziehungsweise deutschsprachigen Städten und Regionen wiederfinden lässt. So war etwa das Elsass ein vergleichbarer Fall, bei dem nach Louis Châtellier

»am Ende des 18. Jahrhunderts die beiden Konfessionsgemeinschaften (d. h. Katholiken und Lutheraner) durchaus zwei ›getrennte Gruppen, zwei unterschiedliche Gesellschaften‹ bildeten. Das galt nicht nur für Straßburg, sondern auch für das gesamte Unterelsass. Offensichtlich setzte sich im 18. Jahrhundert der Begriff ›Konfession‹ mit allem, was er an sozialen Konnotationen enthält, für die katholischen und lutherischen Gemeinden in ihrer Gesamtheit durch. Was 1650 vor allem für die einfachen Gläubigen nur vage Umrisse hatte, zeichnete sich anderthalb Jahrhunderte später gestochen scharf ab.«³⁰

Einen weiteren vergleichbaren Fall stellt das Eichsfeld dar, wo sich ›von unten‹ her im Laufe des 18. Jahrhunderts eine ausgeprägte katholische Identität entwickelte, die wie in Augsburg mit der Herausbildung eines konfessionell bedingten Grenzbewusstseins und der Erfindung einer differenzierten Praxis der Abgrenzung und des Zusammenlebens zwischen Katholiken und Protestanten zusammenhing.³¹ In vieler Hinsicht stellt Augsburg einen Sonderfall im frühneuzeitlichen Reich dar, seine Einzigartigkeit ist aber von einer vielfältigen Exemplarität nicht zu trennen. Dadurch kann er auch dazu beitragen, zu einem besseren Verständnis von unterschiedlichen Formen des konfessionellen Zusammenlebens als »Miteinander trotz und in der Trennung« (Willy Brandt)³² im alten Europa zu verhelfen.

29 Vgl. François 1982, 783–800 und ders. 1990, 84–100.

30 Châtellier 1981, 359.

31 Duhamelle 2010. Vgl. darüber hinaus die folgenden Bücher, die anhand von konkreten Fallstudien das konfessionelle Zusammenleben im frühneuzeitlichen Europa thematisieren: Jalabert 2009; Forclaz 2014.

32 Zitiert nach Sommer 1984.

Quellenverzeichnis

- Der Evangelischen Kirche in Augsburg Jubel-Freude oder Dancksagung, Bitte und Gebet, so auf das Anno 1730 angestellte allgemeine Jubel-Fest [...] von allen 6 Evangelischen Canzeln der Gemeinde Gottes allhier fürgesprochen wird, in: Stadtarchiv Augsburg, Evangelisches Wesensarchiv, 534,I.
- de Montaigne, Michel, *Journal de voyage*, hg. von Fausta Garavini, Paris, Gallimard (Folio) [1580/81] 1983, 126.
- Neumayr, Franz SJ, *Predigt Ob es gleich gelte, was man für eine Religion annehme, wann sie nur christlich ist*, Augsburg 1754.
- Nicolai, Friedrich, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*. Bd. 7, Berlin/Stettin 1786.
- Pezzl, Johann, *Reise durch den Baierischen Kreis*. Bd. 1, Salzburg/Leipzig 1784.
- Riehl, Wilhelm-Heinrich, *Augsburger Studien*, in: ders., *Culturstudien aus drei Jahrhunderten*, 2. Auflage, Stuttgart: J.G. Cotta 1862.

Literaturverzeichnis

- Châtellier, Louis, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg, 1650–1770*, Paris: Ophrys 1981.
- Dirr, Pius, *Augsburg in der Publizistik und Satire des 18. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 40 (1914), S. 217–218.
- Duhamelle, Christophe, *La frontière au village. Une identité catholique au temps des Lumières*, Paris: Édition de l'EHESS 2010.
- Dussler, Hildebrand (Hg.), *Reisen und Reisende in Bayerisch-Schwaben*. Bd. 2, Weißenhorn: Konrad 1974.
- Forclaz, Bertrand, *Catholiques au défi de la Réforme. La coexistence confessionnelle à Utrecht au XVIIIe siècle*, Paris: Honoré Champion 2014.
- François, Étienne, *De l'uniformité à la tolérance. Confession et société urbaine en Allemagne, 1650–1800*, in: *Annales E.S.C.* 37 (1982), S. 783–800.
- François, Étienne, *The German Urban Network between the Sixteenth and Eighteenth Centuries: Cultural and Demographic Indicators*, in: van der Woude, Ad/de Vries, Jan/Hayami, Akira (Hg.), *Urbanization in History: A Process of Dynamic Interactions*, Oxford: Oxford University Press 1990, S. 84–100.
- François, Étienne, *Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33)*, Sigmaringen: Thorbecke 1991.
- François, Étienne, *Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–180*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 13 (1994), S. 101–107.

- François, Étienne, Polaritäten und Dimensionen eines Festes, in: Buckhardt, Johannes/Haberer, Stephanie (Hg.), *Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur*, Berlin: Akademie Verlag 2000, S. 23–26.
- François, Étienne, Augsburger Freiheit und preußische Tyrannei. Montesquieus Reisetagebuch durch Deutschland 1729, in: Burkhardt, Johannes/Safley, Thomas Max/Ullmann, Brigitte (Hg.), *Geschichte in Räumen. Festschrift für Rolf Kießling zum 65. Geburtstag*, Konstanz: UVK 2006, S. 73–83.
- François, Étienne/Gantet, Claire, Vergangenheitsbewältigung im Dienste des Friedens und der konfessionellen Identität. Die Friedensfeste in Süddeutschland nach 1648, in: Burkhardt, Johannes (Hg.), *Krieg und Frieden in der historischen Geschichtskultur. Studien zur friedenspolitischen Bedeutung historischer Argumente und Jubiläen von der Antike bis in die Gegenwart*, München: Ernst Vögel 2000, S. 103–123.
- Gantet, Claire, *La paix de Westphalie. Une histoire sociale, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris: Éditions Belin 2001.
- Jalabert, Laurent, *Catholiques et protestants sur la rive gauche du Rhin. Droits, confessions et coexistence religieuse de 1648 à 1789*, Brüssel: Peter Lang 2009.
- Jesse, Horst (Hg.), *Friedensgemälde 1650–1789: Zum Hohen Friedensfest am 8. August in Augsburg*, Pfaffenhofen/Ilm: Ludwig 1981.
- Knopper, Françoise, *Le regard du voyageur en Allemagne du Sud et en Autriche dans les relations de voyageurs allemands*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy 1992.
- Roeck, Bernd, *Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichsstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität (1584–1648)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989.
- Theo Sommer, *Alte Krämpfe: Ostpolitische Schäumereien schaden nur*, in: *Die Zeit*, 30. November 1984.
- Warmbrunn, Paul, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden: Steiner 1983.
- Zorn, Wolfgang, *Augsburg um 1860. Ein unveröffentlichter Amtsarztbericht als sozialgeschichtliche Quelle*, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 76 (1982), S. 92–137.

Religion und amerikanischer Pluralismus

Michael Hochgeschwender

1. Pluralismus und Freiheit im nationalen Identitätsnarrativ der USA

Zu den zentralen und weltweit am weitesten verbreiteten Identitätsmarkern der Vereinigten Staaten von Amerika zählt die Vorstellung, Nation und Gesellschaft der USA seien zutiefst und von jeher pluralistisch und, eng damit verknüpft, freiheitlich ausgerichtet. Pluralismus und individuelles Freiheitsstreben charakterisierten demnach sämtliche Ebenen des Amerikanischen: die Politik, die ethnokulturelle Gemengelage einer von permanenter Migration gekennzeichneten Gesellschaft, damit auch die religiöse Situation, die Ökonomie, die Medien und eine nationale Identität, die wesentlich an Begriffen wie Vielfalt, Freiheit, Individualismus und Voluntarismus ausgerichtet sei.¹ Im Extremfall kann man auf diese Weise auch den rigiden Marktindividualismus libertärer Anhänger² der zeitgenössischen *Tea Party*-Bewegung in das Narrativ vom pluralistischen und freiheitlichen Amerika, das so ganz anders sei als das alte Europa, integrieren. Dabei decken sich die Fremdwahrnehmung und das Autostereotyp, da nicht allein Anhänger der *Tea Party*, sehr zum Ungemach professioneller Historiker,³ sondern die überwältigende Mehrheit der Amerikaner das Meisternarrativ von Pluralismus und Freiheit als grundlegend für das amerikanische Selbstverständnis akzeptieren.⁴ Nun

1 Programmatisch zeigt sich dies etwa bei Rudnick u. a. 2006. Eine kritische Perspektive auf den Pluralismusgedanken in der amerikanischen Geschichte wirft Hutchinson 2008.

2 Zum entsprechenden historischen Selbstverständnis des *Libertarianism* vgl. Dogherly 2007.

3 Vgl. u. a. Lepore 2010; zum *Tea Party Movement* vgl. v. a. Skocpol/Williamson 2012.

4 Man vergegenwärtige sich nur den inhärenten Anspruch und die Selbstverständlichkeit von Buchtiteln wie Reynolds 2009 oder McDougall 2004, wobei Freiheit und pluralistische Vielfalt beständig zusammengedacht werden. Zu den nationalidentitären Fundamentalmithologien der USA vgl. Hughes 2004.

wird niemand leugnen können, dass bereits sehr früh in der amerikanischen Geschichte der gesellschaftliche Pluralismus deutlich ausgeprägt war. Dennoch drängt sich bei genauerem Hinsehen der Eindruck auf, dieses amerikanische Fundamentalnarrativ werde allzu oft gar zu essentialistisch und ahistorisch gehandhabt. In seinem jüngsten Werk zur Religionsgeschichte der USA greift etwa Stephen Cox einen der mit dem Pluralismuskonzept eng verbundenen Topoi, die Idee des inneren Zusammenhangs von steter Neuerung und Vielfalt, auf, um auf diese Weise epochenübergreifend die spezifische Religiosität der Nordamerikaner zu erklären. Ausdrücklich wendet er sich gegen synchrone soziologische Theorien, seien sie religionsökonomischer oder institutionentheoretischer Art, um eine plastische, akteurszentrierte und genuin historische Darstellung zu begründen. Im Endeffekt aber behandelt er die Idee des Neuen, der Entwicklung und der daraus resultierenden spannungsvollen und lebendigen Pluralität, der *Continuing Revolution*, wie er es nennt, dann doch wieder als etwas überhistorisch Gegebenes.⁵ Damit steht er indes keineswegs allein. Immer wieder wird der Pluralismus als etwas in der amerikanischen Geschichte einfachhin Vorhandenes oder gar Vorgegebenes behandelt. Anders als im frühneuzeitlichen Europa mit seinen vordergründig statischen Gesellschaften seien bereits die britischen Festlandskolonien des 17. und 18. Jahrhunderts von ethnokultureller und religiöser Vielfalt gekennzeichnet gewesen. Diese Vielfalt wiederum sei konsensual gewollt und akzeptiert gewesen und sei bestenfalls durch den dann populärkulturellen *enemy from within*, also durch Verschwörungen (paradoxiertweise dann auch durch genau jene Einwanderer, welche die gesellschaftliche Pluralität überhaupt erst herstellten) und spezielle Interessen, bedroht gewesen.⁶ Nur innerhalb dieses Rahmens hätten die zeitspezifischen Diskussionen über amerikanische Identität stattgefunden. Die Frage wäre demnach weniger die nach einem Ja oder Nein zum Pluralismus gewesen, sondern eher die Frage, wer explizit dazugehören darf und wer von den Debatten über die nationale Identität des Landes explizit oder zumindest implizit ausgeschlossen wird.⁷

Der Religion kam und kommt in diesem Diskurs eine besondere, nachgerade herausragende Funktion zu, da sie wahlweise, wie bei Cox, regelrecht Ausdruck des fundamentalen, vorhistorischen Pluralismus der Amerikaner ist, oder aber, je nach weltanschaulichem Standort, als einer der Feinde von Innen agieren kann, wenn beispielsweise die Katholiken, Juden, Mormonen

5 Vgl. Cox 2014.

6 Vgl. Bennett 1995.

7 Zu den Inklusions- und Exklusionsmechanismen vgl. Pickus 2005.

oder die Fundamentalisten als Feinde von Freiheit und Pluralismus ausgemacht werden. Ihnen, allen voran den Katholiken und Juden, wurde dann rasch wegen ihres übernationalen Charakters der Vorwurf gemacht, sie seien national unzuverlässig, oder, was praktisch identisch war, sie seien ihrer hierarchischen Natur wegen mit den Idealen von Freiheit und Pluralität nicht kompatibel, also a priori freiheitsunfähig. Gegen den Katholizismus wurde dieser Vorwurf noch in den 1950er Jahren von dem liberalen, säkularistischen Publizisten Paul Blanshard massiv erhoben.⁸ Dabei musste man gar nicht auf die alarmistische Hysterie von Verschwörungstheoretikern im Stile des 19. Jahrhunderts oder des Ku-Klux-Klans der 1920er, die in Jesuiten und irischen Migranten die Vorkämpfer einer päpstlich-tyrannischen Monarchie im Auftrag der Heiligen Allianz zu erkennen glaubten, zurückgreifen, sondern man bediente sich ausschließlich kollektiver, traditionaler Wissensbestände, die im Rahmen der *Whig Interpretation of History* hingebungsvoll gepflegt worden waren, jener seit dem 19. Jahrhundert geläufigen Vorstellung, wonach ein Amalgam aus Protestantismus, Aufklärung und Liberalismus allein für jeglichen, überdies als linear gedachten Fortschritt der Menschheit verantwortlich sei. Obendrein stellte in den 1950er Jahren der Hinweis auf die negative Haltung des römischen Lehramtes gegenüber dem säkularen Pluralismus, wie er im *Syllabus* von 1864 und der Antimodernistenzyklika *Pascendi Dominici Gregis* von 1907 zum Ausdruck kam, ebenso ein gewichtiges Argument dar wie der Verweis auf die gesellschaftliche Praxis in den autoritären Diktaturen Spanien und Portugal. Dieser spezifizierte religionskritische Diskurs bestätigte inhärent die Geltung und die Exzeptionalität amerikanischer Pluralismuskonzeptionen, indem jede Exklusion gerade im Namen legitimer Freiheit und Pluralität durchgeführt wurde. Auf säkularer Ebene ließ sich dies mit dem Slogan: »Keine Freiheit den Feinden der Freiheit«, der insbesondere von liberalen und konservativen Totalitarismustheoretikern verteidigt wurde, verbinden. In der Gegenwart wird in der Auseinandersetzung mit dem Islam auf vergleichbare Gedankengänge zurückgegriffen. Allerdings war dieses Narrativ zu keinem Zeitpunkt generell antireligiös, obwohl zum Beispiel Blanshard, als besonders prominenter Vertreter dieses Paradigmas, wohl tatsächlich Agnostiker war. Dafür wurzelte es zu sehr in der mit der *Whig Interpretation* verflochtenen reformatorischen

⁸ Vgl. Blanshard 1951. Vgl. dagegen aus katholischer Perspektive O'Neill 1952.

Tradition des Protestantismus.⁹ Es konnte jedoch zu jedem Zeitpunkt aus aktuellem Anlass religionskritisch ausgeweitet werden.

Von der Warte säkular-humanistischer Agnostiker und militanter Atheisten konnte auf dieser knapp skizzierten Grundlage ganz schnell jedwede Form von Religion, das heißt ›die Religion‹ schlechthin zur antipluralistischen Gefahr avancieren. Ebenfalls kurz nach dem Zweiten Weltkrieg wies der pragmatistische Philosoph Sidney Hook auf die Gefahren hin, welche dem Pluralismus und der Demokratie seitens der Religion insgesamt drohten. Zwar wählte auch er den Katholizismus als Beispiel, da für ihn wie für Blanshard die Verbindung von Katholizismus und Faschismus beziehungsweise Totalitarismus unmittelbar evident schien, aber seine Analyse ging tiefer und wurde später, vor allem seit den 1980er Jahren in der Auseinandersetzung mit dem konservativen Fundamentalismus, dem man entsprechend modernekritische Positionen innerhalb des Katholizismus, des Islams, des Judentums und des Buddhismus sowie anderer Religionen mühelos zuordnen konnte, weiter ausgebaut.¹⁰ Gemäß dieser Position war etwa der Protestantismus ebenso wenig wie der Katholizismus Träger eines für die Moderne akzeptablen Freiheitsverständnisses, obwohl der protestantische, liberale Mainstream keine mit dem Katholizismus, dem evangelikalen Fundamentalismus und dem Islamismus vergleichbare Gefahr für die Grundlagen der Demokratie darstellte. Aber jeder Absolutheits- und Wahrheitsanspruch, gleichgültig in welcher Form und in welchem Kontext er vorgetragen wurde, galt aus dieser pragmatistisch-relativistischen Perspektive, die einzig die Freiheit selbst absolut setzte, als Gefahr, weswegen Hook sich konsequent dafür einsetzte, Kommunisten von öffentlichen Ämtern fernzuhalten.¹¹ Religion, so Hook und die säkular-humanistische Religionskritik, sei entweder intrinsisch indifferent gegenüber individueller Freiheit, die ihrerseits ahistorisch als nicht mehr rückführbares Konstituens von Humanität überhaupt definiert wird, oder offen antimodern und autoritär. Ganz in liberaler Tradition stehend wird aus diesen Vorgaben eine präzise Schlussfolgerung gezogen: Religion wird strikt als Privatsache angesehen, die nicht nur vom Staat zu trennen ist, wie es der erste Zusatzartikel zur amerikanischen Verfassung vorsieht, sondern überdies als irrational möglichst aus dem gesellschaftlichen und politischen Diskurs fernzuhalten ist, wobei der Dezisionismus der eigenen Position, welche einen bestimmten Freiheitsbegriff a priori setzt, gerne

⁹ Vgl. dazu immer noch Butterfield 1931.

¹⁰ Vgl. Hook 1967.

¹¹ Vgl. dazu Hochgeschwender 1998.

außer Acht gelassen wird. Religionen dürfen sich demnach nicht mehr anhand eigener Kriterien definieren, sondern werden den nun doch absolut gesetzten Kriterien einer imaginierten vorgeblich einheitlichen Aufklärung und eines epochenspezifischen, inhaltlich vagen Freiheitsbegriffs und Pluralitätsverständnisses unterworfen.

In diesem Essay soll die Argumentationslinie der angeführten Narrative verlassen werden, um in einem ersten Schritt die Frage nach den historischen, soziokulturellen Möglichkeitsbedingungen von faktischem, gesellschaftlich gelebtem Pluralismus und theoretischem Freiheitsdenken in Nordamerika aufzuwerfen, wobei ethnokulturelle und religiöse Differenzen als zentrale Bausteine dieser Möglichkeitsbedingungen ausgemacht werden. In einem zweiten und dritten Schritt soll dann den Beiträgen nachgegangen werden, die zwei religiöse Milieus, welche notorisch unter dem Generalverdacht standen, antipluralistisch zu sein, in dem historischen Prozess der Ausgestaltung eines womöglich exzeptionellen amerikanischen Verständnisses von individueller Freiheit und legitimer gesellschaftlicher Pluralität erbracht haben, des Evangelikalismus und des Katholizismus. Neben dem allgemeinen Pluralismuspotenzial soll zusätzlich der Frage nach der gesamtgesellschaftlichen Pluralität ökonomischer Ordnungsvorstellungen nachgespürt werden, da gerade die Problematik des Privateigentums und seiner Sicherung für das Entstehen amerikanischer Konzepte von Freiheit und Pluralismus besonders bedeutsam waren. Dabei wird man sich der Unterschiede zwischen beiden religiösen Milieus bewusst bleiben müssen: Beim Evangelikalismus handelt es sich um eine außerordentlich heterogene Strömung unterschiedlicher theologischer und soziokultureller Provenienz, allerdings bevorzugt aus dem Umfeld der unteren weißen Mittelklasse und der schwarzen Amerikaner, die aus den seit den 1740er Jahren immer wiederkehrenden, teilweise transatlantischen Erweckungsbewegungen im Bereich des reformatorischen Christentums, bevorzugt calvinistischer Prägung, hervorgegangen sind. Aufgrund seiner lokalistischen Struktur und seiner spezifischen Ekklesiologie, in der die sichtbare Kirche in aller Regel mehr oder minder mit der Ortsgemeinde zusammenfällt, während übergeordnete Strukturen entweder akzidentiell oder im Bereich der reinen Geistkirche angesiedelt sind, ist der Evangelikalismus gesellschaftlich und politisch per se pluralistisch, selbst wenn er auf Ebene der Einzelgemeinden nicht notwendig pluralistische oder demokratische Werthaltungen vertritt. Verstärkt wird dieser Effekt durch die unablässigen theologischen und personalen Differenzen, die im Laufe der Geschichte zu einer verwirrenden Vielfalt evangelikaler Denominationen

im Spannungsfeld von Rechts- und (oft schwarzem) Linksevangelikalismus und verschiedener Fundamentalismen geführt haben. Gastón Espinosa hat jüngst selbst den Pentekostalismus im evangelikalen Lager verortet, wogegen bedeutsame theologische Unterschiede sprechen. Für unsere eher kulturgeschichtliche Fragestellung ist diese Subsumption jedoch angemessen.¹²

Beim Katholizismus hat man es ekklesiologisch und soziologisch hingegen mit einem komplett anderen Organisationstypus zu tun. Es handelt sich um eine hierarchisch geführte, sakramentale, priesterlich-kultische Institution mit zeitweilig sehr straffen Vorstellungen von Führung durch die klerikale Hierarchie, die dementsprechend Pluralismus und Demokratie sowie modernen Vorstellungen individueller Freiheit wo nicht ablehnend, so doch skeptisch gegenüberstand. Freilich war die interne Situation auf allen Ebenen durchweg differenzierter als die Theorie es vermuten lässt. Weder theologisch noch gesellschaftlich oder politisch stellte der Katholizismus als Kirche und als soziale Formation jemals einen monolithischen Block dar. In den USA kam die ethnokulturelle Differenz zwischen irischen, englischen, deutschen, französischen, italienischen, spanischen und polnischen Katholiken mit ihren je unterschiedlichen Frömmigkeitstraditionen und politischen respektive sozioökonomischen Bedürfnissen hinzu. Von dieser Differenz ging ein weniger normativer denn faktischer Pluralisierungsschub durch den anfänglich sehr viel homogenen Katholizismus Nordamerikas. Überhaupt wird man beim Katholizismus in den USA eher von einer geglückten, freilich durch Außendruck begünstigten Selbstanpassungsstrategie sprechen, die sich – ungeachtet retardierender Momente wie dem Amerikanismusstreit der 1890er Jahre¹³ – mit einer erstaunlich hohen Geschwindigkeit vollzog. Während der Evangelikalismus von Anfang an intern pluralistisch war, wurde es der Katholizismus, wenngleich um den hohen Preis einer partiellen Selbstaufgabe der eigenen ekklesiologischen Identität. Die Divergenzen zwischen den beiden untersuchten Milieus legen es ferner nah, zwischen Pluralität

12 Vgl. Espinosa 2014.

13 Beim Amerikanismusstreit handelt es sich um das amerikanische Gegenstück zur kontinentaleuropäischen Modernismusdebatte. Er entzündete sich an der Frage, ob Katholiken etwa in überkonfessionellen Gewerkschaften mit Protestanten zusammenarbeiten dürfen, um sich dann aber auf die Frage auszuweiten, ob und inwieweit der amerikanische Pluralismus für den Weltkatholizismus vorbildlich sein müsse. Der Streit wurde durch ethnokulturelle Divergenzen zwischen deutschen und irischen Katholiken verschärft. In dem päpstlichen Rundschreiben *Testem Benevolentiae* verurteilte Papst Leo XIII. den Universalitätsanspruch der amerikanistischen Katholiken, nicht aber deren Anführer im hohen Klerus der USA oder gar das amerikanische Demokratiemodell.

und Pluralisierung als faktischem Prozess und Reaktion auf soziale und ethnokulturelle sowie religiöse Differenz und Komplexität einerseits und Pluralismus als weltanschaulich-theoretisch reflektierter, intentionaler Akzeptanz dieses Prozesses zu unterscheiden. Vertreter des Pluralismus wollen also eine als legitim empfundene, aber durch bestimmte Wertvorgaben und rechtliche Institutionalisierung, etwa durch die Verfassung und die allgemeinen Gesetze des Staates regulierte, reglementierte und eingeschränkte Vielfalt von Meinungen und Handlungsoptionen. Oft handelt es sich beim theoretisch fundierten Pluralismus um eine Reaktion auf die faktische soziale, kulturelle, religiöse und individuelle Vielfalt in einer gegebenen Gesellschaft.

2. Das Werden des amerikanischen Pluralismus

Wie also war es um die Möglichkeitsbedingungen einer pluralistischen Wertordnung in der britischen Kolonialgesellschaft auf dem nordamerikanischen Kontinent bestellt?¹⁴ Im Grunde nicht viel besser als im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts.¹⁵ Es darf ja nicht vergessen werden, wie sehr bereits Alteuropa, also das Kontinentaleuropa des Mittelalters und der Frühneuzeit, durch Migrationsbewegungen aller Art geprägt worden war. Verglichen mit den britischen Inseln, dem Mutterland der überwiegenden Anzahl der nordamerikanischen Siedler, waren die meisten kontinentaleuropäischen Regionen, besonders aber Zentraleuropa, ethnokulturell inhomogen.¹⁶ Aus diesem Grunde diente die Konfession nicht zuletzt in multiethnischen Herrschaftsgebilden als entscheidendes Kennzeichen von Loyalität der Dynastie gegenüber. Der Staat war erst dabei, allmählich zu einer abstrakten Größe, etwa in Gestalt des einen und unteilbaren Nationalstaats, zu werden. Vorerst, bis weit in das 19. und zum Teil bis ins 20. Jahrhundert hinein, blieb er ein Personenverband, der auf personalen Loyalitäten und Treueverhältnissen aufbaute. Und selbst im homogenen England galt das Bekenntnis zu einer Konfession, die nicht derjenigen des monarchischen Souveräns entsprach,

14 Wegen der Besonderheiten seiner historischen Entwicklung, die eigens zu analysieren wären, wird Frankokanada, die spätere Provinz Québec, ausgeblendet.

15 Zum Folgenden vgl. Taylor 2001; Middleton 2000; Simmons 1981; Greene/Pole 1991; Geiter/Speck 2002; sowie v. a. Vickers 2006, wo sich übrigens auch ein aufschlussreicher Vergleich mit Neufrankreich findet.

16 Vgl. Bade 2000, 17–84.

als Akt des Hochverrats, insofern das religiöse Bekenntnis aktiv und publikumswirksam gelebt und verbreitet wurde. Gleichzeitig glaubten sämtliche Konfessionen Europas, es Gott schuldig zu sein, die Gläubigen auf dem Weg zum ewigen Seelenheil vor religiösen Anfechtungen zu bewahren. Nach den Worten des Heiligen Thomas von Aquin, die aber im protestantischen Europa tendenziell geteilt wurden, war der Verderber der Seelen ein schlimmerer Verbrecher als der Mörder oder Falschmünzer, da diese das irdische Glück, jener aber das ewige Heil bedrohten. Dies erklärt die Religionsverfolgungen sowohl unter Maria der Katholischen (1553–1558) wie unter Elisabeth I. (1558–1603) und den folgenden protestantischen Herrschern, aber auch die blutigen Bürgerkriege zwischen Anhängern der Staatskirche und dem calvinistischen *Dissent* der Puritaner im 17. Jahrhundert.¹⁷ Wer sich indes bedeckt hielt, konnte vielfach auf implizite Formen der Tolerierung hoffen. Fast könnte man von Tolerierung ohne Toleranz und Pluralität ohne Pluralismus sprechen. Entsprechend der konfessionellen kulturellen Prägungen entwickelten sich dann in der Frühneuzeit, wie jüngst insbesondere Peter Hersche auf den Spuren von Max Webers berühmt-berüchtigter, freilich oft missverstandener These vom inneren Zusammenhang von calvinistischem Protestantismus und Kapitalismus für das katholische Europa im Barockzeitalter aufgewiesen hat, divergierende Vorstellungen von Ökonomie. Im katholischen Europa, so Hersche, habe sich, von Frankreich abgesehen, eine besondere Form des Wirtschaftens in der Frühmoderne herausgebildet, die im Vergleich mit den protestantischen Nationen durch geringere Militärausgaben, größere Nachsicht gegenüber Armen und Bettlern, intentionale Ausrichtung an Agrarinteressen, ostentative Verschwendung als sozialstaatliche Maßnahme und eine gewisse Sorg- und Planlosigkeit in der alltäglichen Lebensführung charakterisiert gewesen sei. Zwar handelte es sich bei den katholischen Ökonomien nicht um Formen kollektiven Eigentums, aber das Privateigentum sowie Profit- und Effizienzmaximierung standen nicht in derselben Weise im Vordergrund wie besonders in England.¹⁸

Genau diese britischen Vorgaben galten demgegenüber für die britischen Kolonien auf dem nordamerikanischen Festland, wenngleich in höchst unterschiedlicher Intensität.¹⁹ Dabei gilt es zwischen drei kolonialen Großräumen zu unterscheiden, die für sich unterschiedliche religiöse, politische und ökonomische Systeme entfalteten: Neuengland, den Mittelatlantikraum und

17 Vgl. etwa Gregory 2009.

18 Vgl. Hersche 2006.

19 Vgl. zusätzlich Jennings 2000, 3–48.

den Süden der späteren USA. In den neuenglischen Kolonien Massachusetts und Connecticut entstanden unter Federführung der Puritaner theonome, aber nicht theokratische politische Systeme, die, sofern man der puritanisch-kongregationalistischen Gemeinde angehörte, durchaus partizipatorisch angelegt waren. Manche Historiker haben in den *town hall meetings* Neuenglands regelrechte Vorstufen der Demokratie erkannt.²⁰ Dies mag überzogen sein, aber bei aller Wertschätzung der Religion existierte in Neuengland eine gewisse Trennung zwischen weltlicher Obrigkeit und Geistlichkeit. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts wurde der Zugang zu den politischen Gremien erleichtert und nicht mehr so eng wie zuvor an die Mitgliedschaft in der Kirche gebunden. Ungeachtet all dieser Einschränkungen brachten die Puritaner aus England einige politische Selbstverständlichkeiten mit, allen voran ein auf Wahlen aufgebautes Repräsentativsystem mit Parlament und die *rule of law*, also die Rechtsstaatlichkeit, die einzig während der Hexenverfolgungen von Salem, sehr zum Ärger von Teilen der Geistlichkeit um Increase Mather, und in Boston, außer Kraft gesetzt wurde. Ethnokulturell waren die Neuenglandkolonien ungewöhnlich homogen. Hier fanden sich, von den indianischen Ureinwohnern abgesehen, die außerhalb der Gesellschaft standen,²¹ praktisch nur Engländer. Da die Sklaverei in den kargen Regionen der Puritaner sich nicht lohnte, fehlte obendrein das afrikanische Element in der Bevölkerung. Lediglich vereinzelt fanden sich schwarze Sklaven und zunehmend auch freie Schwarze, etwa in Boston. Keine europäische Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts war ethnisch derart homogen wie die neuenglische. Da ethnische Homogenität und religiöse Konformität zumindest in den Eliten Hand in Hand gingen, fehlte es an externen Anreizen für Pluralisierung, Pluralismus und Toleranz. Die Puritaner taten sich, wie viele frühneuzeitliche Autoritäten in Alteuropa, beispielsweise die Römische Inquisition, mit aktiven Verfolgungen gewiss schwer und zögerten meist sehr lange, ehe sie zu kapitalen Strafen übergingen, dennoch kannten sie keine Akzeptanz religiöser Minderheiten wie der Baptisten, Quäker, Anglikaner und Katholiken. Vorrangig missionierende Quäker und Baptisten wurden aktiv verfolgt, wiederholt ausgewiesen und am Ende dann zum Tode verurteilt. Religiöse Abweichler aus den eigenen Reihen, darunter Anne Hutchin-

20 Vgl. v. a. Miller 1956.

21 Eine Ausnahme von dieser Regel bildeten v. a. John Eliot, der mit mäßigem Erfolg im Auftrag der Bostoner Puritaner unter den Algonkin missionierte, und die Familie Mayhew, die um Martha's Vinyard eine deutlich liberalere, mit den Jesuiten in Neufrankreich vergleichbare Missionstätigkeit entfaltete, vgl. dazu Ordahl-Kupperman 2000.

son, eine wortgewaltige Kritikerin der vorgeblichen puritanischen Werkgerechtigkeit, oder der zum Baptismus konvertierte Roger Williams, wurden aus den neuenglischen Kolonien ausgewiesen, um dann Rhode Island als Fluchtburg und sicheren Hafen zu gründen.

Im Bereich ökonomischer Vorstellungen waren die puritanischen Kolonien, die angesichts karger Böden primär auf landwirtschaftliche Subsistenz setzen mussten und noch im 18. Jahrhundert allein durch Boston auf den imperialen Märkten Großbritanniens beziehungsweise, wie auch Rhode Island, durch Schmuggel auf den globalen Märkten vertreten waren, keine Vorreiter der kapitalistischen Moderne. Im Großen und Ganzen blieben sie dem frühneuzeitlichen Wirtschaftsdenken ebenso verhaftet wie der humanistischen und reformatorischen Armutskritik oder dem Kapitalismuskritischen Denken des Neuen Testaments. Reichtum galt den Puritanern stets als Hindernis auf dem Weg zur Seligkeit. Armut war umgekehrt weder erstrebenswert noch heilsbedeutsam, sondern musste, wie im Mutterland, bekämpft werden. Die katholische Toleranz gegenüber den Armen ging den Puritanern ab.

Neuengland war demnach kein Vorreiter gesellschaftlicher Pluralität oder gar von Pluralismus, ganz im Gegenteil. Die Puritaner bewegten sich ganz auf dem Boden der europäisch-reformatorischen Tradition. Allenfalls die im Vergleich zu Großbritannien, wo nur drei bis vier Prozent der Bevölkerung wahlberechtigt waren, hohe Anzahl von puritanischen Vollbürgern, die den notwendigen Wahlzensus aufbringen konnten, lag mit 60–80 Prozent weit über dem britischen Durchschnitt. Hinzu kam die permanente soziale und politische Unruhe, die seit dem frühen 18. Jahrhundert vom weltoffenen und urbanen Boston ausging, dessen Bürger bis weit in die unteren Klassen hinein besonders stolz auf ihre Partizipationsrechte waren. Allein Boston wurde so zum Ausgangspunkt für eine sozioökonomisch und ethnokulturell ausdifferenzierte und pluralistische Gesellschaft, das Hinterland blieb vor-modernen Ideologien, insbesondere der Idee der Rechte freier Engländer, verpflichtet. Ein Punkt, von den *town hall meetings* als Basis einer puritanischen Basisdemokratie einmal abgesehen, war gleichwohl in der calvinistischen Weltanschauung zukunftsweisend: Die Sorge um das eigene Heil, die zu einem andauernden Nachdenken über das eigene Verhältnis zu Gott führte. Keine priesterlich-sakramentale Vermittlungsinstanz, keine *theologia crucis* half dem Puritaner in seiner drängenden Not und Einsamkeit vor dem absolutistischen Willkürgott der calvinistischen Tradition. Obendrein handelte es sich bei den Puritanern von Haus aus um eine Minderheiten- und

Oppositionsreligion, in die man nur eintreten konnte, wenn man im Rahmen der Mehrheitsreligion eine entsprechende individuelle Erweckungs- und Konversionserfahrung gemacht hatte, was in Neuengland naturgemäß immer schwerer wurde, nachdem man selbst zur herrschenden Orthodoxie geworden war. Dennoch blieb die mündliche *conversion narrative* grundlegend für die Aufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen und Auserwählten Gottes, nicht etwa die Geburt in eine puritanische Familie. Aus diesen beiden Umständen entstanden zwei spezifische, individualisierende literarische Genres, die unterschiedliche Modi der Selbstreflexion repräsentierten, die schriftliche *conversion narrative* und – als funktionales Äquivalent zur katholischen sakramentalen Beichte – das Tagebuch. Diese dauernde Pflicht zum Raisonement über das Ich führte im Endeffekt zu einer äußerst präzisen Beobachtung von Differenz und bereitete somit indirekt, als Kollateralschaden, Pluralismus mit vor. Zugleich dürfte diese Reflexivität in Verbindung mit dem Streben nach Gleichheit unter den Heiligen zu jenem protorevolutionären Egalitarismus beigetragen haben, der Massachusetts bereits vor Beginn der Amerikanischen Revolution zu einem für die Briten unangenehmen Pflaster machte.²²

Noch einmal schlechter als in Neuengland waren die Voraussetzungen für gesellschaftliche Pluralität in den südlichen Festlandskolonien, die soziostrukturell in vielfacher Hinsicht mit den britischen Inselbesitzungen in der Karibik verwandt waren. Hier wie dort beherrschte, vor allem in den küstennahen sogenannten *Tidewater*-Gebieten, eine sklavenhaltende Pflanzeroligarchie mit semiaristokratischen und feudalistischen Zügen Politik, Ökonomie und Gesellschaft. Zwar konnten sich, anders als im europäischen Adel, die meisten Familien nur über einen beschränkten Zeitraum an der Spitze der gesellschaftlichen Pyramide halten, die soziale Mobilität war hier also deutlich höher als in Europa, aber auf der Ebene kultureller Bedeutungszuschreibungen waren die vergleichsweise wenigen Großpflanzler des Südens davon überzeugt, den Kavalieren Großbritanniens in nichts nachzustehen. Bis zum Ende des Amerikanischen Bürgerkriegs 1865 pflegten sie den Mythos von einer ehrenvollen und ausgezeichnet tapferen Aristokratie, die mit hingebungsvollem Paternalismus ihre infantilen schwarzen Sklaven pflegte und insgesamt deutlich sozialer eingestellt war als die materialistischen ›Yankees‹ des Nordens.²³ Obschon sie sich auf diese Weise zusätzlich

22 Vgl. Raphael 2004, 83.

23 Vgl. Fox-Genovese/Genovese 2005.

einen angesichts ihrer engen Vernetzung mit dem global agierenden, imperialen Handelssystem Großbritanniens bemerkenswerten kapitalismusskeptischen Impetus bewahrten, kann dies über ihr im Grunde bereits kapitalistisches Handeln nicht hinwegtäuschen. Während sich also bei den Puritanern des Nordens ganz allmählich eine vorkapitalistische Mentalität ausbreitete, die dann im 19. Jahrhundert rasch in eine entsprechende Praxis umgemünzt werden konnte, handelte die kreolische Oligarchie des Südens bereits kapitalistisch, ohne sich aber je zu einer mentalen Akzeptanz dieser ökonomischen Praxis durchringen zu können. Ihr traditionaler Paternalismus und ihre aristokratische kulturelle Identität standen dem im Wege.

Die Pflanzeraristokratie machte indes nur einen Bruchteil der Bevölkerung im Süden, in den Kronkolonien Virginia, den beiden Carolinas, Georgia und Maryland aus. Das Gros der dortigen Weißen bestand aus freien Kleinbauern, die sich vielfach in den Mittelgebirgen des Piedmont der Appalachen angesiedelt hatten. Trotz des auch im Süden im Vergleich mit Großbritannien großzügig gehandhabten Wahlrechts, dominierte freilich die Aristokratie das politische, soziale, kulturelle und wirtschaftliche Leben der Kolonien, ja selbst die Justiz, was immer wieder zu gravierenden Klassenspannungen führte. Mitunter schlugen diese in Gewalt um, wie etwa im Verlauf der Regulatorenbewegung der 1760er und 1770er Jahre in den beiden Carolinas.²⁴ Von Seiten der Elite versuchte man dies durch das Ausspielen der Rassenkarte und eine egalitäre Rhetorik, die auf die Gemeinsamkeit freier, weißer Männer abhob, zu konterkarieren. Tatsächlich wurde Rasse im Süden bis in die 1960er Jahre zu einem entscheidenden Identitätskriterium. Die soziale Pluralität sollte durch die Markierung von Rassenschranken zumindest innerhalb der weißen Bevölkerung in Grenzen gehalten werden, was indes schwere Konflikte nicht vermeiden konnte. Die Sklavenfrage war es denn auch, welche die bis in die frühen 1770er Jahre als königstreu angesehenen Oligarchen des Südens auf einen Konfrontationskurs mit der Krone brachte. Im Jahre 1772 hatte der Lord-Oberrichter des Vereinigten Königreichs, Lord William Mansfield, das Urteil *ex parte Somerset* gefällt, in dem er unter bestimmten Bedingungen Sklaven, die den Boden des Mutterlandes betreten hatten, befreite.²⁵ Obwohl das Urteil ganz ausdrücklich nicht auf die Kolonien angewendet werden sollte, sorgte es unter den Sklavenhaltern im Süden für erhebliche Unruhe. Die zuvor monarchistischen Oligarchen

²⁴ Vgl. Kars 2002.

²⁵ Vgl. Hochschild 2007, 66–70.

mutierten fast über Nacht zu Republikanern und fühlten sich in ihrer Skepsis bestätigt, als nach Beginn der ersten revolutionären Unruhen der Kron-gouverneur von Virginia, Lord Dunmore, im Dezember 1775 alle Sklaven, die loyal zu König Georg III. standen, für frei erklärte, woraufhin Tausende von Sklaven die Plantagen verließen.²⁶ Dunmore galt den Revolutionären um Patrick Henry, George Washington und Thomas Jefferson seitdem als lebender Satan.²⁷ Insgesamt führte all dies zu einer etwas merkwürdigen Konstellation, in der die Marginalisierten des Südens, Indianer, Schwarze und freie, arme Kleinbauern sich vielfach auf die Seite der Krone stellten, während die vormals loyalistischen Eliten an der Speerspitze der Revolution standen und nach dem Ende des Unabhängigkeitskriegs und der anschließenden Vertreibung der militanten Toryloyalisten²⁸ die ursprüngliche hierarchische Sozialordnung weitgehend ungebrochen wieder herstellten. Die Unfähigkeit, Pluralität als Pluralismus zu affirmieren, hatte im Süden in den Jahren 1780 bis 1782 zu einem enorm grausamen und blutigen Bürgerkrieg mitten in den Wirren der Amerikanischen Revolution geführt. Auf die Unfähigkeit, soziale und rassische Pluralität trotz der relativen ethnokulturellen Homogenität zumindest der weißen Bevölkerung aushalten zu können, dürfte die bis weit in die 1960er Jahre akute spezifische Gewaltkultur des amerikanischen Südens zurückzuführen sein.²⁹

Die soziale Inhomogenität wurde auf der ethnokulturell-religiösen Ebene durch eine relative Homogenität geringfügig abgefedert. Wie in den Neuenglandkolonien lebten im Süden, sieht man von den vollständig von jedweder Partizipation abgeschnittenen Indianern und den schwarzen Sklaven einmal ab, bevorzugt englische Anglikaner und iroschottische Presbyterianer, eine Konstellation, die aus den mutterländischen Territorien Schottland und Irland bestens bekannt war und die auf beiden Seiten des Atlantiks zu Spannungen führte. Ganz wie in den Neuenglandkolonien, wo die Puritaner mit Ausnahme Rhode Islands den Calvinismus als Staatskirche etabliert hatten, herrschte im Süden die anglikanische Kirche, zumindest in der Theorie. Praktisch blieb der Einfluss der Staatskirche beschränkt, obwohl sie

26 Vgl. Horne 2014.

27 Zur Bedeutung der Sklaverei für die Gründerväter der amerikanischen Republik vgl. Wienczek 2005 und ders. 2012.

28 Vgl. Allen 2010 und Jasanoff 2011.

29 Vgl. jetzt z. B. Berg 2014. Dies bedeutet gleichwohl nicht, dass der Rest der USA im 19. Jahrhundert wesentlich friedlicher gewesen wäre als der Süden, was wiederum auf die scharf markierten Grenzen des Pluralismus dort verweist, vgl. Grimsted 1998, der sich vor allem mit politischen und religiösen Unruhen im Norden der USA befasst.

alle Einwohner der Kolonien gesetzlich zum sonntäglichen Gottesdienstbesuch in einer anglikanischen Kirche verpflichtete, eine Bestimmung, an die sich kaum jemand hielt, und, was deutlich bedrückender war, den Zehnten von sämtlichen Untertanen des Königs erheben durfte. Trotzdem kam es zu keiner echten soziokulturellen Dominanz der Anglikaner, was zum einen mit dem Priestermangel insbesondere in den westlichen Grenzgebieten zusammenhing. Zum anderen verweigerten weite Teile der nominell anglikanischen Elite ihrer Kirche die geistige Gefolgschaft, da sie einem aufgeklärten Deismus huldigten. Vor diesem Hintergrund wandten sich die Kleinbauern im Piedmont nicht selten neben dem Presbyterianismus evangelikalen erweckten Predigern oder radikalreformatorischen Denominationen zu, sofern sie überhaupt einer religiösen Institution angehörten. Die neuere Forschung hat nämlich herausgearbeitet, dass es kein Gebiet in Britisch Nordamerika gab, in dem so wenige Menschen, nur um die zehn Prozent, einer Religionsgemeinschaft aktiv angehörten. Auf dieser Ebene unterschieden sich die Kolonien deutlich vom Mutterland und Kontinentaleuropa.³⁰ Ansonsten kann für den Süden ebenso wenig wie für Neuengland von einer exzeptionell amerikanischen Pluralität, um von Pluralismus ganz zu schweigen, die Rede sein. Die meisten der sozialen Konfliktkonstellationen waren in exakt dieser Form aus Europa in die neue Welt transportiert worden, ebenso die Lösungsmechanismen, vor allem das britische parlamentarische Repräsentationssystem mit seiner Bevorzugung elitärer Fraktionen, obwohl die auf Eigentum gründende Wählerbasis in Amerika deutlich größer war als in Großbritannien mit seinen obskuren *rotten boroughs*, in denen vielfach nur noch ein bis zwei Wahlberechtigte lebten.

Wenn man nach den Wurzeln des amerikanischen Pluralismus fragt, muss man den Blick auf die Mittelatlantikkolonien, Pennsylvania, New Jersey, Delaware und New York, sowie auf das neuenglische Rhode Island und die südliche Sklavenhalterkolonie Maryland werfen. Wenn überhaupt findet man hier für Europa untypische Varianten ethnokultureller und religiöser Pluralität, Ansätze eines echten Pluralismus und – wohl in einem engen Zusammenhang mit der Relativierung ethnischer und religiöser Identitäten durch faktische Pluralität stehend – Ansätze marktkapitalistischen Denkens und Handelns. Alle diese Kolonien, vom überwiegend englischen Maryland abgesehen, wiesen einen außerordentlich hohen Anteil nichtbritischer, weißer Siedler auf. Dies hing unmittelbar mit der Besiedlungsge-

30 Vgl. Finke/Stark 1992, 27.

schichte des mittelatlantischen Raums zusammen, war New Jersey doch von Schweden und New York von Niederländern besiedelt worden. Gerade die Holländer bildeten im Tal des Hudson in New York eine mächtige Kaste von Großgrundbesitzern, zu denen etwa die Familie van Rensselaer zählte, die bis in die 1840er Jahre im Raum Albany ein Territorium nach europäischem Feudalrecht ihr Eigen nannte. Damit nahmen sie unter den mächtigen *River Gods*, der Elite New Yorks, eine ganz eigene Stellung ein.³¹ Obendrein verfügten die genannten Kolonien mit Philadelphia, Newport und Baltimore über die neben dem notorisch unruhigen Boston größten Häfen der britischen Kolonien in Nordamerika, was zum einen die Vernetzung mit dem imperialen Handel, aber eben auch die transatlantische Migration beförderte. Neben Engländern, Iren, Schotten und Walisern kamen deutsche Armutsmigranten und religiös motivierte Flüchtlinge aus dem Umfeld der radikalen Reformation und des Anabaptismus sowie Skandinavier, Russen, Polen und selbst Juden. Philadelphia war eine der größten und ethnisch vielfältigsten Städte des britischen Empire. Diese Pluralität barg keine Tendenz zum Pluralismus in sich. Selbst der führende Aufklärer Nordamerikas, Benjamin Franklin, der eng mit der britischen und französischen Aufklärungselite verflochten war, stand der deutschen Einwanderung mehr als nur skeptisch gegenüber. Der Grund dafür lag in seinem protoliberalen anglozentrischen Nationalismus. Bis weit in die 1770er Jahre schwebte ihm ein transatlantisches britisches Reich vor, das nur aus Briten bestehen und ausschließlich britischen Interessen und dadurch indirekt den Interessen der Menschheit dienen sollte.³² Nationalismus und Pluralismus aber schlossen sich bereits im 18. Jahrhundert aus.

Über die faktische ethnokulturelle Pluralität hinaus boten die Mittelatlantikkolonien freilich Ansätze eines echten religiösen Pluralismus. Rhode Island beispielsweise war von dem *Dissenter* Roger Williams ausdrücklich als Schutzstätte für religiöse Abweichler aller Art vor der Bedrängnis durch die puritanische Orthodoxie gegründet worden. Hier fand die antinomistische Prophetin Anne Hutchinson ebenso eine Heimat wie Quäker, Baptisten und Juden, die aus der Karibik vor den Spaniern geflüchtet waren. Die Eigentümerkolonien des Quäkers William Penn in Pennsylvania und der katholischen Aristokratenfamilie der Calverts mit Lord Baltimore an der Spitze nahmen Williams Beispiel auf und gewährten ebenfalls religiöse Toleranz.

31 Vgl. McCurdy 2001.

32 Zu Franklins Haltung vgl. Brands 2000, 218–221 und Morgan 2006.

Pennsylvania und Rhode Island galten obendrein zu Recht als wegweisend im friedlichen Umgang mit den Indianern. Die Quäker verhinderten bis in die 1750er Jahre sogar den Aufbau einer Miliz in ihrer Kolonie, da sie an die Macht von Verträgen und friedlichen Kompromissen glaubten. Dieser religiös und vernunfthaft motivierte Pazifismus trieb die nationalistischen und expansionistischen Aufklärer um Benjamin Franklin oft genug an die Grenze des Wahnsinns, da sie glaubten, die Quäkerelite setze Leib und Leben ihrer Bürger aufs Spiel.³³ Paradoxiertweise hing dieser Pluralismus von zwei miteinander verwobenen Faktoren ab: zum einen dem Einfluss und dem guten Willen der Eigentümerfamilien, zum anderen der Nähe der Penns und Calverts zum hochkirchlich-anglikanischen Hof der Stuart-Dynastie. Mit der Konversion der Calverts zum Anglikanismus und dem protestantischen Sieg der Glorreichen Revolution in England endete ab den 1680er Jahren der religiöse Pluralismus in Maryland und ohne die Unterstützung der Krone hätte die Familie Penn ihren toleranten Kurs nicht halten können, da anglikanische, evangelikale und aufgeklärte Eliten in Pennsylvania ab 1740 einen schärferen Kurs vor allem gegen die benachbarten Indianerstämme verlangten. Mit der Revolution siegte eine etwas prekäre Koalition aus Anglikanern, Aufklärern, Evangelikalen und urbanen Radikalen, um das Quäkerregime in einer Art Sozialrevolution zu stürzen.³⁴ Ähnlich wie im zunehmend konservativer werdenden Rhode Island funktionierte die pluralistische Toleranzpolitik der Quäker nämlich nur, weil sie das parlamentarische System so zu manipulieren verstanden, dass ihre ökonomische Macht sich auch in einer rein von den Wählerzahlen nicht gerechtfertigten Mehrheit der Mandate niederschlug, während die nichtquäkerische Bevölkerung im Westen systematisch minorisiert und ihrer politischen Teilhabe beraubt wurde. In Rhode Island sicherte sich die Elite der Kolonie und später des Bundesstaates ihre Macht, indem sie sich schlicht weigerte, die ursprüngliche königliche Gründungscharta zu verändern. Erst 1843, nach einem gewaltsamen Aufbruch, der sogenannten *Dorr's Rebellion*, kam es zu einer demokratischen Verfassungsänderung. Pluralismus, religiöse Toleranzpolitik und Demokratie gehörten offenkundig nicht intrinsisch zusammen.

Trotz aller Dysfunktionalitäten darf man davon ausgehen, dass es diese Kolonien jenseits von Puritanern und Anglikanern waren, die man am ehesten mit einem exzeptionell amerikanischen Pluralismus in Verbindung

33 Vgl. die tiefeschürfende Studie von Eustance 2008.

34 Vgl. Nash 2007.

bringen darf. Dies hing nicht zuletzt mit der Herausbildung einer abstrakt marktkapitalistischen Mentalität und Praxis dort zusammen. Auf der praktischen Ebene dürften dafür die Spezifika der oben genannten Hafenstädte verantwortlich gewesen sein, in denen sich über reale gesellschaftliche Pluralität hinaus am ehesten Pluralismuskurse, aber auch marktwirtschaftliches Denken und eine Art nationaler Identität entwickelten. Diese Prozesse aber verliefen regional unterschiedlich. Im Süden fanden sich jenseits von Baltimore kaum größere Städte, sieht man von Charles Town in South Carolina einmal ab. New Orleans, das erst 1803 amerikanisch wurde, diente als Handelszentrum. Boston war zwar ein wichtiger imperialer Hafen, aber sein Hinterland lebte primär von Subsistenzwirtschaft, da die kargen Böden Neuenglands wenig sinnvolle Alternativen boten. Im Mittelatlantikraum war das anders. Dort verbanden sich die urbanen Hafen- und Handelsstrukturen mit den Produktions- und Absatzinteressen der Landbevölkerung im Hinterland, die gleichfalls, wie die Großpflanzler des Südens, bereits früh in den imperialen Handel Großbritanniens einbezogen waren. Vor diesem Hintergrund bildeten sich schließlich entsprechende Mentalitäten heraus, für die etwa die seit Max Weber immer wieder gerne zitierte Wendung Benjamin Franklins »Time is Money« stellvertretend steht. Dieser Satz gibt ein zentrales Merkmal kapitalistischen Denkens prägnant wieder: Die Kommodifizierung und Ökonomisierung von allem, selbst von natürlichen Abläufen. Zeit wurde in diesem Verständnis, dem Weltbild von Newton und Descartes folgend, aus traditionellen Kontexten von zyklischen, heterogenen Heiligen Zeiten³⁵ herausgenommen und linear homogenisiert und dadurch als etwas Materielles dinghaft fassbar und kommodifizierbar, eine echte »Entzauberung« der Welt (Weber). Interessanterweise war dies gerade nicht mit einem Gewinn an personaler Handlungsfreiheit menschlicher Akteure (*agency*) verbunden, sondern ganz im Gegenteil mit der strikten Sozialkontrolle der Akteure durch verinnerlichte materielle Anreize. Wichtig blieb jedoch die Delegitimation traditionaler Denkweisen. Erst so konnten kulturelle und religiöse Tabus abgebaut werden, die als Hindernisse für die mentale Herrschaft der neuen Produktions- und Konsumptionsregime hätten fungieren können. In diesem Zusammenhang aber waren Formen von Pluralismus unabdingbar, denn Pluralität und Pluralismus weichten vorhandene Traditionen aus relativ geschlossenen Gesellschaften von innen her auf, relativierten sie und hinterließen am Ende bloße Hüllen toter Traditionen,

35 Vgl. dazu Taylor 2013.

denen jede Widerständigkeit gegenüber dem neuen ökonomischen Denken abhanden gekommen war. Neben dem britischen Mutterland spielte sich dieser denkwürdige Prozess im 18. Jahrhundert vorwiegend in den mittleren nordamerikanischen Festlandskolonien ab.

Insgesamt jedoch bleibt das Ergebnis der Suche nach vorrevolutionären spezifisch und exzeptionell amerikanischen Möglichkeitsbedingungen von Pluralismus mager. Eine von europäischen Mustern abweichende ethnokulturelle und religiöse Pluralität war weithin gerade nicht gegeben, die kolonialen gesellschaftlichen und politisch-rechtlichen Strukturen waren alteuropäisch und britisch geprägt, ebenso die ökonomischen Vorstellungen. Ein wesentlicher Unterschied auf der sozialen Ebene, das Fehlen eines etablierten Erbadels, wurde durch divergierende Formen kreolischer Oligarchien in den drei Kolonialtypen mehr als wettgemacht.

Zu einem echten Pluralismus im Sinne eines gewollten und dezidierten Bekenntnisses zur Pluralität kam es erst nach der Revolution und im 19. Jahrhundert, wobei der Beitrag der revolutionären Ideologie zu dieser Entwicklung nicht überschätzt werden darf, denn im Kern waren auch die den Eliten entstammenden Revolutionäre keine Anhänger eines dezidierten Pluralismus. Das Fraktions- und Parteiwesen etwa war ihnen aus lockeanisch-protoliberaler und tugendrepublikanischer Perspektive heraus zutiefst zuwider. Parteien waren ihrer Ansicht nach nichts anderes als bloße Interessengruppen, denen der Zugriff auf das große Ganze, auf das *bonum commune*, fehlte. Demgegenüber hatten die wahren Eliten, denen Eigentum Freiheit und Tugendhaftigkeit erlaubte, genau das Gemeinwohl und keinerlei Eigeninteresse im Auge, während den Massen reine Partikularinteressen, Unfähigkeit zu Tugend und Freiheit und ein unbilliger Bereicherungswille unterstellt wurde. Diesem Denken entsprach ein Freiheitsbegriff, der ganz in der Tradition John Lockes Freiheit und Eigentum strikt zusammendachte und stets und ausschließlich vor dem Hintergrund einer hierarchisch geordneten Gesellschaft, in der Armen, Frauen und Wilden (Indianern und Schwarzen) wegen ihrer mangelnden ökonomischen Effizienz keine politische Partizipation zugestanden werden durfte.³⁶ Allerdings machte die Notwendigkeit, im Verlauf der Revolution handlungsfähige Koalitionen aus Eliten und Unterklassen zuwege zu bringen, neue, klassenübergreifende Interpretationen der Konzepte von Freiheit und parteipolitischen Pluralismus möglich. Gerade die urbanen Radikalen aus den unteren Mittelschichten, vielfach Hand-

36 Vgl. dazu die exzellente Studie von Rozbicki 2011.

werkergesellen, griffen die hierarchisch-restriktive Konzeption von Freiheit und Gemeinwohl der Oligarchie entschieden an. In ihren Augen ging es weniger um den lockeanischen Freiheitsbegriff, sondern vormodern-traditional um die etablierten Rechte freier, protestantischer Engländer (im Unterschied zu Franzosen, Spaniern, Iren oder Indern). Freie Engländer aber lebten nicht nur von der Sorge um das Gemeinwohl. Die Unterschichten erkannten durchaus den systemstabilisierenden, hierarchischen Charakter des Gemeinwohlkonzepts, wie es von den Eliten verfochten wurde. Dagegen setzten sie die Legitimität des Einsatzes für die eigenen Interessen innerhalb eines kalkulierbaren rechtlichen Rahmens, ansonsten drohten sie, wie in Pennsylvania und Massachusetts, mit der Sozialrevolution.³⁷ Diese objektiven Klassengegensätze in der revolutionären Koalition führten bei den Eliten zu einem Umdenken. Eine Minderheit um Thomas Jefferson nahm die demokratischen Teilhabeforderungen der unteren Mittelklasse auf und verband sie mit dem Ideal einer vormodernen, nichtkapitalistischen *moral economy* in einer kleinagrarisch-utopischen *face-to-face-society* sowie mit einem harschen Rassismus als Instrument, die Einheit und Egalität zumindest der weißen Männer klassenübergreifend zu sichern. Die Mehrheit aber lehnte dieses Konzept lange ab. Die liberal-konservativen *Federalists* plädierten für eine eher klassenbezogene Elitenherrschaft ohne Massenpartizipation auf marktkapitalistischer Grundlage, wie sie Robert Morris und Alexander Hamilton vorschwebte.³⁸ Gleichzeitig verwarfen sie das Rassekonzept als zentralen sozialen Identitätsmarker und ersetzten es, gut lockeanisch, durch Eigentum. Klasse, nicht Rasse sollte über politische Partizipation entscheiden. Parteien standen sie weiterhin skeptisch gegenüber. Es zählt zu den großen Ironien der amerikanischen Geschichte, dass ausgerechnet die erste organisierte Partei, die *Federalists*, sich zu Beginn als Anti-Partei verstanden. Erst im Verlauf der Verfassungsdebatte der späten 1780er Jahre revidierten die *Federalists* unter großen Mühen ihre anfänglich ablehnende Haltung. Mit der Massendemokratie fand sich erst ihre Nachfolgepartei, die *Whigs*, Mitte der 1830er Jahre ab, als sie erkannt hatte, dass die Masse der Armen keine Aufhebung des Privateigentums, sondern gleichberechtigte Startchancen im Wettbewerb um eigenes Eigentum anstrebte. Zu diesem Zeitpunkt aber war das allgemeine Wahlrecht für weiße Männer längst eingeführt worden, allerdings ganz im Sinne der *Jeffersonians*. Wo immer das alte Zensuswahlrecht

37 Neben Nash 2007 vgl. auch Young u. a. 2012; Clark 2006.

38 Vgl. Rappleye 2010 und Chernow 2005.

vom allgemeinen Wahlrecht in den 1810er und 1820er Jahren abgelöst wurde, fiel mithin das Wahlrecht für freie Schwarze dem Demokratisierungsprozess zum Opfer.³⁹ Rasse wurde bis in die 1960er Jahre anstelle von Klasse zum Motor soziopolitischer Integration und zum Exklusionsmoment im Kontext eines mühevoll errungenen Pluralismus. Umgekehrt akzeptierten die Demokraten spätestens nach dem Ende des Bürgerkriegs die kapitalistische Wirtschaftsordnung. Trotz periodisch in Krisenzeiten wiederkehrender Versuche, alternative Produktionsregime durchzusetzen und trotz der gerade zu Zeiten intensiver Migration aufflammenden Fremdenfeindlichkeit blieben Pluralismus, Massendemokratie und Kapitalismus als nationale Identitätsmarker seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert unangetastet. Dem vorwiegend evangelikalen Protestantismus fiel bis weit ins 20. Jahrhundert eine ähnliche Rolle zu, die erst seit den 1960er Jahren relativiert worden ist. Der Übergang vom rigiden produktionszentrierten Kapitalismus in einen Konsumkapitalismus Ende des 19. Jahrhunderts brachte dann eine zusätzliche Variante der pluralistischen Relativierung von Traditionsbeständen mit sich, die Idee des Neuen und des linearen Fortschrittsdenkens.⁴⁰ Erst damit gewann der amerikanische Pluralismus eine exzeptionelle Dynamik, die sich überdies aus dem steten dialektischen Wechselspiel von Inklusionen und Exklusionen, von bloßer Pluralität und dem Bekenntnis zum Pluralismus speiste, ohne dass dieser pragmatische Akt jemals keine Opposition gefunden hätte. Diese Dynamik rivalisierender Aushandlungen kennzeichnet das amerikanische Modell bis zum heutigen Tag. Anders ausgedrückt: Die Geschichte der Pluralisierung ist durchweg von mannigfaltigen Verlustgeschichten durchdrungen, die beständig neue Oppositionen hervorrufen, die sich innerhalb der gesellschaftlichen, ökonomischen, kulturellen und politischen Pluralität neu verorten müssen, was dann zu neuen Aushandlungsprozessen von Pluralismus führt.

3. Evangelikalismus und Pluralismus

In diesem knapp skizzierten Geflecht situativ-kontingenter, historisch-prozessualer, sozial-struktureller und ökonomischer Möglichkeitsbedingungen eines pragmatisch aus faktischer Pluralität erwachsenden Pluralismus auf

³⁹ Vgl. Keyssar 2000.

⁴⁰ Vgl. Leach 1994.

den Ebenen von Ideen und soziokultureller Praxis spielte die christliche Religion⁴¹ mit ihren kirchlichen Institutionen und den dazugehörigen denominationalen oder konfessionellen Milieus nicht allein, wie liberale Narrative es nahelegen, die Rolle des Getriebenen und des Bremsblocks von Moderne. Dieser modernisierungstheoretische Ansatz beträfe in erster Linie den inhaltenden Widerstand, den die etablierten Staatskirchen, der Puritanismus in Neuengland und die Anglikanische Kirche in den südlichen Bundesstaaten und in New York gegen das *Disestablishment*, die 1776 in Virginia einsetzende verfassungsmäßige Trennung von Staat und Kirche, entgegensetzten.⁴² Die Schwäche dieses Widerstandes war indes bereits ein Anzeichen für die nachdrückliche Schwächung der etablierten Konfessionen vor und während der Revolution. Auf die wenig beeindruckende Stellung des Anglikanismus im Süden wurde bereits aufmerksam gemacht, ebenso auf die internen Aporien des Puritanismus, der ab dem beginnenden 18. Jahrhundert nachdrücklich an innerer Kohärenz und gesellschaftlichem Einfluss einbüßte. Es kam zu einer Spaltung zwischen aufgeklärten und deistischen Unitariern einerseits und mehr oder minder orthodoxen Kongregationalisten andererseits. Unter diesen Umständen fiel es den Staatskirchen schwer, ihre Ansprüche politisch weiterhin geltend zu machen. Gemeinsam mit anderen eher liberalen Denominationen, den Presbyterianern, Teilen der Baptisten, den Lutheranern, bildeten sie ab dem 19. Jahrhundert den protestantischen *Mainstream*, der sich rasch mit der neuen verfassungsrechtlichen Situation der Kirchen abfand und diese positiv begrüßte.

Zwei christliche Religionsgemeinschaften aber fallen aus diesem generellen Narrativ heraus, zum einen die evangelikal erweckten Denominationen, zu denen sich im Laufe des 20. Jahrhunderts die pfingstchristlichen Freikirchen gesellten, als genuin ›amerikanische‹ Religionen, und der römische Ka-

41 Hier soll es in der Folge tatsächlich ausschließlich um christliche Konfessionen und Denominationen gehen, da etwa fernöstliche Religionen, der Islam, das Judentum oder schwarze synkretistische Religionen sowie etwa Voodoo oder Santería gesamtgesellschaftlich bis zum heutigen Tag in den USA eher marginal vertreten sind. Dem Mormonentum müsste man im Prinzip eine eigene Abhandlung widmen, da es theonome Züge und die faktische Akzeptanz der amerikanischen Trennung von Staat und Kirche in einer ganz eigenen, historisch gewachsenen Weise miteinander verbindet. Überdies gewinnt man heutzutage den Eindruck, das Mormonentum nähere sich theologisch dem protestantischen Christentum etwas an. [Für entsprechende Hinweise danke ich Herrn Martin Paukner, M.A., München.] Zur Geschichte der Mormonen vgl. die knappe, aber gehaltvolle Einführung des mormonischen Historikers Lyman-Bushman 2008; zur amerikanischen Religionsgeschichte insgesamt vgl. Williams 2002.

42 Vgl. dazu beispielhaft Field 1998.

tholizismus als Musterfall einer ›unamerikanischen‹ Religionsform. Auf diese beiden Gruppierungen werde ich mich nun konzentrieren. Die Evangelikalen zeichneten sich vor dem protestantischen *Mainstream* vorrangig aus, weil sie die Trennung von Staat und Kirche nicht nur nachvollzogen, sondern sie aktiv beförderten. Um dies zu verstehen, ist ein genauerer Blick auf den Evangelikalismus vonnöten.⁴³ Mehrere Punkte sind dabei für das Verständnis unabdingbar: Zum einen konnte der Evangelikalismus eine ganz besondere soziale Dynamik entfalten, weil er im 18. und 19. Jahrhundert ein außerordentlich großes Potenzial an potenziell Gläubigen zur Verfügung hatte, nämlich jene vor 1920 bestehende Mehrheit von Amerikanern, die sich keiner institutionalisierten Religion zugehörig fühlten, dessen ungeachtet aber nicht notwendig religionskritisch eingestellt waren. Religionsökonomisch gesprochen lagen die Grundlagen der vom Erweckungschristentum angereicherten religiösen Pluralität weniger auf der Angebotsseite, die ja überhaupt erst im Laufe der Zeit entstand, sondern in der mangelnden kartellhaften Struktur auf der Nachfrageseite, das heißt dem Fehlen einer Staatskirche. Aus diesem Mangel an Ordnung und Struktur wussten die Erweckungsprediger Kapital zu schlagen und Pluralität herzustellen. Da die Erweckungen, meist in Verbindung mit sozioökonomischen Transformationskrisen und generationellem Wechsel, in regelmäßigen Abständen immer wiederkehrten, schrieb sich eine bestimmte Form religiöser Erwartungshaltung tief in die nationale Identität der USA ein. Ohne dieses Moment wäre die amerikanische Religionsgeschichte von der europäischen kaum zu unterscheiden, obwohl sich nicht bestreiten lässt, dass die Erweckungen des 18. und 19. Jahrhunderts transatlantische und sogar globale Ereignisse⁴⁴ und gerade nicht exceptionell amerikanische waren. Erst ab dem späten 19. Jahrhundert verläuft die amerikanische Entwicklung unabhängig von der europäischen und nähert sich den Verlaufsschemata Lateinamerikas, Afrikas und Asiens an, wie der Fall des Pentekostalismus belegt.⁴⁵

Zum anderen verfügte der Evangelikalismus über spezifische Inhalte und eine ebenso spezifische Organisationsstruktur, die es ihm erlaubte, sich die Situation in Britisch-Nordamerika und den USA besonders zu Nutze zu machen. Inhaltlich schrieb er gerade im 18. Jahrhundert gesamtreformatori-

43 Zum Folgenden vgl. insbesondere Noll 2002; Hochgeschwender 2007 und Cox 2014, jeweils mit reichhaltiger weiterführender Literatur; vgl. ferner zur gegenwärtigen Situation die soziologische Analyse von Putnam/Campbell 2010 sowie Miller 2014.

44 Vgl. dazu Bayly 2004, 325–365.

45 Vgl. Espinosa 2014.

sche Anliegen und gerade puritanische Ansätze in der Gnadenlehre, dem Schriftverständnis und der alltäglichen Frömmigkeitspraxis in radikalierter Form weiter. Er war allerdings durchweg von einer hohen Emotionalität und einem fiebrigen apokalyptischen Enthusiasmus sowie von großer, fast familiärer sozialer Wärme gekennzeichnet, die sich mit antiakademischen, antiintellektuellen und damit egalitären Zügen verknüpfte. Organisatorisch knüpften die Evangelikalen an das kongregationalistische, lokalistische Prinzip der Puritaner und damit gerade nicht an das hierarchische Prinzip der anglikanischen Episkopalkirche oder gar des römischen Katholizismus an. Dies verdankte sich zwei Voraussetzungen: einerseits dem Umstand, dass viele Erweckungsprediger sich selbst ohne weitere akademische Ausbildung oder Einbindung in amtskirchliche Strukturen ganz und gar subjektiv durch die Erfahrungen individueller Bibellektüre oder unmittelbarer Berufung durch den Geist voluntaristisch als Prediger und Gemeindeleiter erkannten. Einer weiteren Ordination bedurften sie zumeist nicht, weswegen sie gerade in den Grenzgebieten, die kirchlich-institutionell nicht komplett durchdrungen waren, besondere Aktivität zu entfalten vermochten; andererseits einer radikalisierten reformatorischen Ekklesiologie, die strikt zwischen der umfassenden, aber rein geistigen Universalkirche und der je unabhängigen lokalen Kongregation unterschied. Dies erlaubte es den selbsternannten Wanderpredigern, jeweils vor Ort eigene Gemeinden zu bilden, die sich bestehenden Strukturen anschließen konnten oder auch nicht. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die Evangelikalen kein Interesse am Staatskirchentum haben konnten. Weder wollten sie zum Besuch anglikanischer oder puritanischer Gottesdienste gezwungen werden, noch wollten sie den Zehnten an die ungeliebten kirchlichen Autoritäten entrichten. Eine Staatskirche konnten sie bereits aus ekklesiologischen Gründen nicht wollen, denn die hätte ihrem strikt kongregationalistischen Parochialismus widersprochen.

Als ab 1776 die aufgeklärten deistischen Eliten um Thomas Jefferson begannen, erst in Virginia, dann andernorts und schließlich auf Bundesebene die Trennung von Staat und Kirche durchzusetzen, fanden sie unter den Evangelikalen ihre natürlichen Bundesgenossen. In seinem Briefwechsel mit den Baptisten von Danford hat Jefferson dies als Präsident 1802/03 auch ganz offen zugegeben.⁴⁶ Während freilich der Sinn des *Disestablishment* für beide Seiten, Aufklärer und Evangelikale, weitgehend identisch und somit

46 Zu dem auf Einzelstaatenebene langwierigen Prozess des *Disestablishment* und seinen Folgen im 19. Jahrhundert vgl. Green 2010.

unstrittig war (die liberalen Doktrinen der Trennung von Staat und Kirche, wie sie der *Supreme Court* seit dem McCollum-Urteil von 1948 eingeführt hatte, waren dem 19. Jahrhundert noch gänzlich unbekannt, es ging einzig um den Schutz der Religionsgemeinschaften vor staatlichen Eingriffen und das Verbot einer Staatskirche, nicht um die Trennung von Politik, Gesellschaft und Religion), galt dies nicht für die Bedeutung, die dem Vorgang zugeschrieben wurde. Für die aufgeklärt-deistische Elite handelte es sich um den Versuch, ihre soziokulturelle Hegemonie gegenüber den ideologischen Geltungsansprüchen der überkommenen etablierten Religion abzusichern. Für die den mittleren und unteren Klassen entstammenden Evangelikalen aber stand etwas ganz anderes zur Disposition: Sie wollten sich in egalitärer Manier von elitärer Bevormundung lösen, um ihren eigenständigen und eigenverantwortlichen Beitrag zu einer von ihnen als genuin christlich verstandenen Nationswerdung zu leisten. Wieder entstand eine produktive Spannung zwischen zwei rivalisierenden Polen, die eine ganz eigene Dynamik entfaltete. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts kam es nämlich im Rahmen der *Whigs* und Republikaner zu einer Koalition von liberal-aufgeklärten Philanthropen mit erweckten Evangelikalen, die sich im urbanisierten Norden der umfassenden Gesellschaftsreform (Abschaffung der Sklaverei, Sabbat-hobservanz, Schulreform, Justizreform, Frauenfrage) verschrieb und erst mit den Streitigkeiten um den Darwinismus und dem Scheitern der Prohibition in den 1920er Jahren trennte.⁴⁷ Demgegenüber verbanden sich in der Demokratischen Partei vielfach Freigeister, Sklavenhalter und Katholiken zu einer etwas absonderlich anmutenden konservativen Koalition. Der Bruch des liberal-evangelikalen Reformbündnisses und der Niedergang des Post-millennarismus innerhalb der amerikanischen Apokalyptik ab 1860 führten im 20. und 21. Jahrhundert dann zu einer weitreichenden Pluralisierung des Evangelikalismus und des Pentekostalismus, die beide konservative und sozial progressive Flügel aufweisen, von denen, obwohl sie alle darum bemüht sind, Gesellschaft und Politik, Wirtschaft und Kultur mit christlich-protestantischen Werten zu durchdringen, kaum einer tatsächlich einen theonomen oder gar theokratischen Weg für die USA wünscht. Abgesehen von der vergleichsweise kleinen Gruppe fundamentalistischer Anhänger der calvinistischen *Dominion Theology*, die auch als *Christian Reconstructionism* bekannt ist und sich auf den niederländischen politischen Calvinismus des frühen

⁴⁷ Vgl. dazu Welskopp 2010 und Hochgeschwender 2012a, 54–84 und ders. 2012b, 213–234.

20. Jahrhunderts zurückführen lässt, der einen theonomen Staat anstrebte,⁴⁸ bleibt die Trennung von Staat und Kirche einer der grundlegenden Werte evangelikalen Religions-, Kirchen- und Staatsverständnisses.

Zwei Problemfelder müssen in diesem weiteren Zusammenhang indes näher erörtert werden: Wie verhielt sich die faktische Pluralität der erweckten Denominationen zum demokratischen Pluralismus der USA? Und: Wie stand das Erweckungschristentum zum theoretisch pluralistischen, faktisch aber entdifferenzierenden Marktkapitalismus? Tatsächlich findet sich in der Forschung seit geraumer Zeit die These, wenn nicht der Puritanismus, so habe doch das evangelikale Erweckungschristentum zur Demokratie in den USA beigetragen, indem es aktiv daran mitgewirkt habe, traditionale Autoritäten in Frage zu stellen und den Pluralismus innerhalb des amerikanischen Denominationalismus zu befördern.⁴⁹ Diese These ist mit guten Argumenten bestritten worden. Weder führte die religiöse Pluralität zu einer faktischen Aufgabe absoluter Wahrheitsansprüche auf der doktrinären Ebene, noch seien die evangelikalen Denominationen in ihrer internen Struktur notwendig egalitär, pluralistisch und demokratisch. Letzteres mag stimmen, aber jedem Evangelikalen steht es jederzeit frei, zur Not seine eigene Freikirche zu gründen. Er oder sie benötigt dann nur noch Anhänger. Der erste Einwand ist bedeutsamer, kann aber zumindest relativiert werden, dreht sich Erweckungsfrömmigkeit auf der Ebene von Mentalitäten und Alltagspraxis doch weniger um doktrinäre Wahrheitsansprüche einer religiösen Orthodoxie, sondern um moralische Geltungsansprüche einer Orthopraxie des rechten und gelungenen Lebens, die oft mehr mit der säkularen *mind cure* (Selbsthilfe durch positives Denken) als mit verfasster Religion zu tun hat. Hier wirken zweifellos das deistische *do good*-Prinzip Benjamin Franklins, wonach Religion sich wesentlich auf das rechte innerweltliche Handeln ohne jede metaphysische Dogmatik beschränken sollte, und die aufgeklärt-bürgerliche Gleichsetzung von Religion und Moral nach.⁵⁰ Religionsgemeinschaften erfüllen angesichts einer hohen Mobilität und eines schwach ausgeprägten Wohlfahrtsstaats vielfältige soziale Funktionen, die weder der Staat noch die Familie in der hochgradig fragmentierten und segmentierten

48 Vgl. Barron 1992; Diamond 1995 und allgemein zum Zusammenhang von Konservatismus und protestantischem Christentum in der amerikanischen Geschichte Lichtman 2008.

49 Vgl. Hatch 1989.

50 Vgl. dazu das aufschlussreiche Werk von Diamond 1998 sowie Morone 2003.

Gesellschaft der USA erfüllen können.⁵¹ Deswegen können amerikanische Konfessionen und Denominationen auf dem religiösen Markt verbissen um Proselyten werben und sich wechselseitig denkbar alles von der Häresie bis zur Geschäftemacherei vorwerfen, ohne dass dies notwendig zu gewaltsam ausgetragenen Konflikten führt (von antikatholischen, antimormonischen und antisemitischen Ausschreitungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert einmal abgesehen). Im Laufe der Geschichte der USA hat sich bereits früh ein pragmatischer *modus vivendi* abgezeichnet, der diverse Formen praktischer Kooperation ermöglichte, Wahrheitsansprüche lebenspraktisch relativierte, ohne sie gleichwohl aufzugeben und so ein halbwegs gedeihliches Miteinander ermöglichte. Im Regelfall wurde unter christlichen Konfessionen zumindest die Taufe wechselseitig anerkannt, mit Ausnahme der Baptisten, welche die Kindertaufe ablehnten, und der Pentekostalen, bei denen die trinitarischen Pfingstchristen und die *Jesus Alone*-Unitarier sich prekärerweise gegenseitig ihre Taufen im Namen der Trinität oder Jesu nicht anerkennen. An vielen Universitäten arbeiten gegenwärtig sogar Kapläne für Atheisten und Agnostiker mit Evangelikalen, Katholiken und Wicca-Anhängern auf der Ebene der Praxis zusammen, was indes Kontroversen über divergierende Wahrheitsansprüche und missionarischen Wettbewerb keineswegs ausschließt.

Die pragmatische Affirmation von Pluralität und Pluralismus ist aber noch nicht identisch mit Demokratie. Aber auch auf dieser Ebene hat die These von Nathan O. Hatch ihre starken Seiten, gerade wenn man das Umfeld der Amerikanischen Revolution erneut einbezieht. Hier hat Marjoleine Kars vollkommen zu Recht auf die demokratisierende Funktion der evangelikalen Freikirchen aufmerksam gemacht, wenngleich in einem eher indirekten Argument. Demnach hätten die Evangelikalen Formen individueller *agency* entwickelt, wenn sie etwa aus anglikanischen Gottesdiensten protestierend auszogen, Widerspruch gegen Predigten und Rituale erhoben und insgesamt überkommene Autoritäten qua Amt abgelehnt und individuell anrechenbare Frömmigkeit bei den Predigern gefordert hätten. Als Grundlage dieser Kritik diene eine subjektivistische Bibellektüre, an deren individueller Interpretation des Wortlautes ohne jede Tradition die Predigten und das Handeln der traditionellen Autoritäten gemessen worden seien. Diese eigensinnige Widerständigkeit wurde dann durch die bereits genannten sozialen Verteilungskonflikte zwischen evangelikalen Kleinbauern und

51 Vgl. Prätorius 2006.

anglikanisch-deistischer Elite intensiviert. Insofern habe, so Kars, das Erweckungschristentum einen Individualisierungsschub bewirkt und insofern, gegen die Intentionen der kreolischen Oligarchie und ihres liberal-republikanischen Diskurses, massenpartizipatorische, demokratische Erwartungen an die Revolution geweckt.⁵² Obwohl dieser Beitrag zum demokratischen Pluralismus indirekter Natur war, so bleibt er doch selbst dann noch fundamental, wenn es, wie gegenwärtig, zu Konflikten zwischen Liberalen und Rechtsevangelikalen über den Beitrag protestantischer Religion zur nationalen Identität der USA kommt.

Aber auch auf der Ebene der Durchsetzung des Marktparadigmas haben Liberale und nordstaatliche Evangelikale auf der Mentalitätsebene vieles gemeinsam bewirkt. Beide haben den Kapitalismus nicht durchgesetzt, er entwickelte sich aus den ökonomischen und sozialen Vorgaben in den USA und des im 19. Jahrhundert vor allem von Großbritannien beherrschten globalen Handelssystems.⁵³ Aber Märkte sind das eine und Denken über Märkte das andere. Hier waren die Evangelikalen weniger originell und aus sich heraus aktiv wie im Bereich von gesellschaftlichem Pluralismus und Demokratieentwicklung, aber sie vollbrachten eine höchst energische und beschleunigte Anpassungsleistung. Noch um 1810 haben, wie Mark Noll herausgearbeitet hat, evangelikale Prediger ganz im traditionellen und biblischen Sinn verkündigt, Reichtum sei ein gravierendes Hindernis auf dem Weg zur ewigen Seligkeit. Zwar hatten sie von Humanismus und Reformation eine entschiedene Kritik an der Armut und den Armen sowie die Unterscheidung zwischen *deserving* und *undeserving poor* geerbt, wobei nunmehr den Armen die Begründungspflicht gegenüber weltlichen und kirchlichen Wohlfahrtsinstitutionen zufiel, ob sie wirklich *deserving poor* seien (die katholische Kirche hatte es vor der Reformation umgekehrt gehandhabt und behielt diese Praxis im Barock uneingeschränkt bei). Dies führte aber noch keineswegs zu einer positiven Sicht von Reichtum, wohl aber von Disziplin und dem, was Weber »innerweltliche Askese« genannt hat. Um 1840 jedoch hatte sich diese Lehre dramatisch geändert. Nun wurde offensiv gepredigt, Wohlstand sei ein Zeichen göttlichen Wohlwollens und die Gläubigen sollten sich im Rahmen des Wettbewerbs auf den Märkten um Reichtum bemühen. Die Akzeptanz des abstrakten Marktkapitalismus, dessen weltanschauliche Grundlagen weniger protestantisch als vielmehr deistisch waren, und seiner inhärenten plu-

52 Vgl. Kars 2002, 77–130.

53 Vgl. dazu neuerdings Beckert 2014, 139–172.

ralistischen Relativierungsinstrumente war zwischenzeitlich zu einem Gemeinplatz reformatorisch-erweckten Glaubens geworden.⁵⁴ Bei aller nicht zu leugnenden sozialen Aktivität der Evangelikalen führte dies zu einem offenkundigen Erlahmen sozialkritischer Elemente im erweckten Glauben, sieht man einmal von schwarzen Evangelikalen und Linksevangelikalen ab. Der Wohlfahrtsstaat lag im Gegensatz zu kirchlichen sozialen Dienstleistungen außerhalb des Vorstellungsrahmens einer Mehrheit weißer Evangelikaler, vor allem, sofern sie den suburbanen Mittelklassen entstammten oder im amerikanischen Süden beheimatet waren.

4. Der Katholizismus: Ein Sonderfall im amerikanischen Pluralismus

Der Evangelikalismus stellt bis heute in den USA ein sozialmoralisches Milieu, das unter dem Begriff der jüdisch-christlichen Nation, wie er in den 1970er Jahren als inklusives, religiös konnotiertes nationales Identitätsangebot entwickelt worden ist, den historisch durchaus begründeten Anspruch erheben kann, den amerikanischen Pluralismus innerhalb gewisser Grenzen aktiv mitgestaltet zu haben. Die religiösen und politischen Inhalte sowie die soziokulturellen und ökonomischen Ordnungsvorstellungen der Evangelikalen mögen nicht jedermanns Sache sein, aber es ist schlicht unbestreitbar, dass sie eng mit dem Werden einer genuin amerikanischen, exzeptionellen Mentalität und Identität verbunden sind. Für den Katholizismus trifft dies in keiner Weise zu. Er stellt somit den Musterfall einer unamerikanischen Religion dar, die aufgrund eigener Anpassungsanstrengungen und Adaptionsstrategien ihren Weg in die pluralistische Gesellschaft der USA finden musste.⁵⁵

Auf der Ebene der Ideen und der religiösen Doktrin könnte der Unterschied zwischen Katholizismus und Evangelikalismus kaum dramatischer ausfallen. Wo der Evangelikalismus dramatisch den Bruch mit Vergangenen

54 Vgl. dazu Noll 2001 und Leach 1994, 191–262. Zur gegenwärtigen Situation vgl. v. a. Moreton 2009 und insgesamt auch Bowler 2013. Zum politischen Kontext vgl. Wuthnow 2012.

55 Zur Geschichte des amerikanischen Katholizismus vgl. z. B. Dolan 2002; ders. 1992; Morris 1998; Hennesey 1981 und McGreevy 2003. Speziell zum irischen Katholizismus in den USA vgl. McCaffrey 1997.

heit und Tradition durch ein Erweckungserlebnis inszeniert und ein typisch reformatorisches Narrativ des Bruchs und der Diskontinuität erzählt, pflegt der Katholizismus ein Narrativ der Kontinuität. Wo der Evangelikalismus einzig eine inspiratorische, unsichtbare Geistkirche mit Einzelgemeinden kennt, lehrt der Katholizismus eine sakramental ausgerichtete, inkarnatorische und objektiv sichtbare, hierarchisch-klerikale Kirche, die der mystische Leib Christi ist. Selbst wenn auch nach katholischer Lehre das Reich Gottes und die Kirche nicht unmittelbar zusammenfallen, bleibt die Kirche als sakramentale Glaubensgemeinschaft heilsnotwendig und deswegen auf doktrinäre Orthodoxie ausgerichtet. Die pragmatische, lebensnützliche Reduktion auf eine wohlmeinende Orthopraxie ist ihr wesensfremd.⁵⁶ Über diese eher ideellen Faktoren hinaus hatte der Katholizismus von Beginn an mit weiteren Problemen zu kämpfen, die seine Inklusion in die amerikanische Gesellschaft ebenso behinderten wie seine Akzeptanz von Pluralismus, Demokratie und Kapitalismus. Zum einen befand er sich in der formativen Ära der USA, also in der Zeit zwischen Revolution und Bürgerkrieg, in einer extremen Minderheitenposition. Um 1800 dürften weniger als ein Prozent der Amerikaner Katholiken gewesen sein, viele von ihnen südstaatliche Pflanzeraristokraten, die in Maryland und Louisiana einem sehr defensiven, gesellschaftlich unauffälligen Gentlemankatholizismus huldigten und dementsprechend in der Öffentlichkeit kaum auffielen. Verglichen mit Europa waren sie deutlich stärker von der Aufklärung und bestimmten französischen gallikanischen und jansenistischen Strömungen beeinflusst. Vielfach lehnten sie, was dann in heftige binnenkirchliche Konflikte mündete, die klerikale Dominanz jenseits des Bereichs der Spiritualia ab und behielten sich das Recht der Aufsicht über sämtliche Temporalia vor. In der sozialen Praxis bedeutete dies nichts anderes als eine von elitären Laien beherrschte, antiklerikale, aristokratische Kirche, die sich indes einen demokratischen Anstrich gab. Eine machtvolle Außendarstellung, prachtvolle Kirchenbauten, prunkvolle Wallfahrten und Prozessionen, wie sie im europäischen Barock selbstverständlich waren, fanden im amerikanischen Katholizismus keinen Anklang, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit oder die Neuscholastik wurden über geraume Zeit kaum oder gar nicht rezipiert. Politisch stand man den *Federalists* und den *Whigs* nahe.

56 Zu Gegenwartsfragen katholischer Ekklesiologie vgl. Menke 2013, zur katholischen neuscholastischen Tradition in der Kirchenlehre vgl. z. B. Premm 1952.

Dieses Bild änderte sich seit den 1830er und 1840er Jahren dramatisch. Mit der Einwanderung erst irischer und deutscher, dann polnischer, italienischer, hispanischer, iberischer und anderer Katholiken aus den unteren Mittelklassen, der armen Landbevölkerung und der Arbeiterklasse verschoben sich die soziale Zusammensetzung und das kulturelle Temperament des amerikanischen Katholizismus. Gerade die Iren setzten sich explizit für die Interessen von Klerus und Episkopat ein und verdrängten in einem demokratischen Prozess allmählich die elitären Laien, die bislang die Kirchenbeiräte beherrscht hatten, ohne sich aber vom Klerus die politische Betätigung in der Demokratischen Partei oder der beginnenden Gewerkschaftsbewegung verbieten zu lassen. Die katholische Kirche der USA mutierte binnen weniger Jahrzehnte zu einer ultramontanen Unterklassenkirche mit eigenem Bildungs- und Wohlfahrtssystem und einem durchaus aggressiven Auftreten in der Öffentlichkeit. Allerdings prägten Spannungen in der Frömmigkeitspraxis der divergierenden Ethnien innerhalb des katholischen Milieus nicht minder das Bild der römischen Kirche in den USA. Insofern machte der Katholizismus eine ganz eigene Form der Pluralisierung durch, mit der er sich gleichwohl schwer tat. Immerhin gelang es, allen erbitterten Konflikten mit fremdenfeindlichen Radikalen zum Trotz, sich politisch über die urbanen Parteimaschinen der Demokraten zu etablieren und in die anfangs ungeliebte pluralistische Parteiendemokratie einzufinden. Obwohl die römische Kirche bis weit in das 20. Jahrhundert, bis zum zweiten Vatikanischen Konzil in ihren offiziellen Verlautbarungen, man denke nur an den *Syllabus* von 1864 und die Enzyklika des Jahres 1907, der pluralistischen Demokratie gegenüber skeptisch blieb, bekannten sich amerikanische Katholiken – Episkopat, Klerus und Laien – von Anfang an offen zum politischen System der USA, ohne von Rom deswegen jemals kritisiert zu werden. Selbst im Amerikanismusstreit vermied Papst Leo XIII. 1897 jeden direkten Angriff auf die Verfassungs- und Gesellschaftsordnung der USA.⁵⁷ Die kirchliche Hierarchie akzeptierte teilweise stillschweigend, teilweise, wie im Fall des päpstlichen Delegaten Sartolli, der auf der *Columbian Fair* 1893 die Amerikaner aufforderte, mit Bibel und Verfassung in der Hand an der Spitze des globalen Fortschritts zu marschieren, ganz offen die Verfassungsordnung und -praxis der Vereinigten Staaten, Folge eines auf gesellschaftliche Ordnung abhebenden Legitimus, der das Vorhandene auch dann hinnahm, wenn es der Kirchenführung inhaltlich misshagte. Dieser legiti-

⁵⁷ Vgl. Hochgeschwender 2014, 231–280.

mistische Quietismus wurde insbesondere von der irisch-katholischen Minderheit genutzt, sich mit der Forderung nach möglichst umfassender Amerikanisierung des Katholizismus auf politischer und kirchlicher Ebene als Leitethnie innerhalb des katholischen Milieus zu positionieren, womit sie eine der zentralen Forderungen des eher antiirisch eingestellten Konvertiten und führenden katholischen Intellektuellen der USA im 19. Jahrhundert, Orestes A. Brownson, aufnahmen und aktiv umsetzten. Freilich war dieser Prozess der Selbstamerikanisierung mit Kosten verbunden, zum einen einem mitunter überzogen wirkenden Hyperpatriotismus, etwa zu Zeiten der antikommunistischen Verfolgungswelle in den 1950er Jahren und im Verlauf des Vietnamkrieges, zum anderen mit einer Blockade gegenüber internen katholischen, ethnokulturellen Pluralisierungsprozessen, beispielsweise durch deutsche, polnische, italienische und ab den 1960er Jahren primär hispanische Katholiken, die allesamt oft schwer unter dem irischen Führungsanspruch litten. Kirchenfürsten wie der Amerikanist Kardinal James Gibbons (1834–1921) oder Kardinal Francis Spellman (1889–1967) sorgten über Jahrzehnte dafür, den irischen Machtanspruch in Klerus und Kirchenvolk umzusetzen. Schließlich übernahm die irisch-katholische Minderheit in den USA im Verlaufe der 1850er bis 1880er Jahre den gerade in den Reihen der Demokratischen Partei grassierenden antischwarzen Rassismus sowie den modernen Rassenantisemitismus.⁵⁸ Gleichzeitig verfestigte sich über nahezu hundert Jahre die Nähe der Katholiken zur Demokratischen Partei.⁵⁹ Beides trug nicht dazu bei, das Verhältnis von Katholizismus und Pluralismus zu intensivieren. Gerade der irische Katholizismus in den USA blieb bis weit in das 20. Jahrhundert einem höchst ambivalenten Verhältnis zu Pluralität und Pluralismus verhaftet.

Allerdings handelte es sich bei der Amerikanisierung des Katholizismus in den USA nicht ausschließlich um eine Form positiver Selbstanpassung. Vielfach wurde diese überhaupt erst durch den nativistischen, genuin antikatholischen Außendruck der amerikanischen Mehrheitsbevölkerung initiiert. Bereits während der Revolution spielten antikatholische Ressentiments eine gewisse Rolle. Viele Revolutionäre erblickten im britischen *Québec Act* von 1774 den Versuch der Krone, eine ordentliche katholische Hierarchie in

58 Vgl. Feldman 2001 und Ignatiev 1995, der aber zu Recht darauf aufmerksam macht, dass die Iren, wie die Juden, im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert oft als ‚white niggers‘ galten, weswegen die Iren sich von beiden Ethnien scharf abgrenzten, um nicht Gefahr zu laufen, den Anspruch auf das amerikanische Bürgerrecht zu verlieren.

59 Eine genaue Analyse katholischen Wahlverhaltens bietet Marlin 2004.

Nordamerika und damit unter Umständen an Frankreich orientierte absolutistische Strukturen zu etablieren. Im 19. Jahrhundert wurde der Antikatholizismus dann massiver und gewalttätiger. 1834, 1844, 1855, in den 1870er Jahren und in den 1920er Jahren kam es wiederholt zu blutigen antikatholischen Ausschreitungen gerade in größeren Städten wie Boston, Philadelphia und New York. Mit der *American Party*, den berühmten *Know Nothings*, bildete sich eigens eine dezidiert antikatholische Partei, die in den 1850er Jahren auf lokaler und Einzelstaatenebene recht erfolgreich war. Bis 1855 waren sogar elitäre Frankokatholiken aus Louisiana, deren Hass auf die Iren der Unterklasse notorisch war, in der Partei prominent vertreten. In den 1920er Jahren übernahm dann der zweite Ku-Klux-Klan bruchlos den Antikatholizismus der Vorzeit, in den 1980er Jahren flackerte ein fundamentalistisch-protestantischer Antikatholizismus neuerlich auf, der bald durch eine liberal-säkulare Variante ergänzt wurde.⁶⁰ Der latente Antikatholizismus der amerikanischen Gesellschaft blieb für das Selbstverständnis der Katholiken durchaus prägend. Es entwickelte sich ein ambivalentes, in sich äußerst prekäres Anpassungsverfahren, das auf den amerikanischen und patriotisch-demokratischen Charakter des Katholizismus abhob, gleichzeitig aber sich der Fremdheit im eigenen Land stets bewusst blieb.

Seit den späten 1950er Jahren, insbesondere aber nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, kam es im amerikanischen Katholizismus, ähnlich wie in Westeuropa, zu einem fundamentalen Umbruch. Während sich das authentische Lehramt der Kirche in seinen konziliaren Stellungnahmen aktiv zu den Werten des gesamtgesellschaftlichen Pluralismus bekannte, was nicht notwendig mit dem Zugeständnis eines binnenkirchlichen Pluralismus einherging, brachen innerhalb des amerikanischen Katholizismus politische, theologische und ethnokulturelle Flügelkämpfe mit zuvor ungeahnter Heftigkeit auf. Gewiss, der vorkonziliare amerikanische Katholizismus war ebenso wenig monolithisch gewesen wie der europäische – man denke nur an den personalistischen Linkskatholizismus um das *Catholic Worker Movement* von Dorothy Day und Peter Maurin oder den Kreis um die liberale Zeitschrift *Commonweal* –, aber innerkirchliche Kämpfe von dieser Heftigkeit hatte man seit den Streitigkeiten um die aristokratischen Laienräte des

60 Vgl. Jenkins 2003. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass ausgerechnet Jenkins, der mit seinem Buch *Priests and Pedophiles* in den 1990er Jahren durchaus einen Beitrag zur Aufdeckung des sexuellen Missbrauchsskandals in der katholischen Kirche geleistet hatte, sich nun über den anhaltenden Antikatholizismus im liberalen Segment der amerikanischen politischen Öffentlichkeit beschwerte.

19. Jahrhunderts nicht mehr gekannt. Obwohl die Brüche zwischen konservativen, liberalen und radikalen Katholiken bis zum heutigen Tag nicht ausgestanden sind, hat sich die Lage seit den 1980er Jahren etwas beruhigt. Offenbar haben sich Formen eines pluralistischen *modus vivendi* herausgebildet, der aber von sämtlichen Seiten beständig dann in Frage gestellt wird, wenn es um zentrale Themen (Abtreibung, Homosexuellenehe, Empfängnisverhütung et cetera) geht. Parallel dazu setzte selbst in den Medien eine Art Evangelikalisierung des Katholizismus ein. Solange der *Hollywood Code of Conduct* seine Gültigkeit bewahrt hatte, also zwischen 1934 und 1967, musste jede Religionsgemeinschaft in den Medien gewissermaßen nach ihren eigenen Vorgaben und prinzipiell positiv dargestellt werden. Mit dem Ende der Selbstzensur und den Resultaten des Zweiten Vatikanischen Konzils wechselte allmählich die Einstellung zum Katholizismus. Nicht mehr das Fremde, aber eben auch nicht mehr das Eigenständige von Katholiken wurde betont, sondern die katholische Kirche wurde in Serien wie *Bones*, *Law and Order*, *The West Wing* in wachsendem Maße als eine Art hierarchisch organisierter, bibelzentrierter Protestantismus dargestellt. Die Eigenheiten katholischer Theologie und Ekklesiologie, Inkarnationslehre, Bedeutung der Tradition und des authentischen Lehramtes, Sakramentalität und Ähnliches wurden demgegenüber marginalisiert und gewissermaßen ortlos gemacht. Im Zusammenhang mit dem sexuellen Missbrauchsskandal kam es gerade in Kriminalserien immer wieder zur Aufforderung an Priester, das Beichtgeheimnis um eines höheren Zieles willen außer Kraft zu setzen, die kirchliche Hierarchie wurde kriminalisiert, sakramentale Kirchlichkeit als weitgehend selbst für Gläubige belanglos dargestellt. Umgekehrt bekam die Bibel medial ein für Katholiken traditionell nicht erwartbares Eigenleben. Katholische Akteure zitierten in Serien und Filmen zunehmend in einem ungu-ten, subjektivistisch-fundamentalistisch anmutenden Modus aus der Heiligen Schrift, ohne indes auf die Auslegung durch Hierarchie und Tradition noch irgendeine Rücksicht zu nehmen.⁶¹ Die individualistische und gruppen-spezifische Pluralisierung des Katholizismus führte nicht nur zur internen Fragmentierung, sondern vor allem zum Verlust theologischen Eigenbewusstseins, reflektierten die Serien doch bis zu einem gewissen Grade die Unsicherheit der Gläubigen mit Blick auf die Kirchenlehre und damit die soziale Praxis in vielen verunsicherten Gemeinden.⁶²

61 Vgl. Fuchs 2010, 79–98.

62 Zu den internen Problemen des Katholizismus an der Gemeindebasis vgl. Kelly 2009.

Besonders deutlich wurde diese Unkenntnis in einem bis in die 1980er Jahre signifikanten Bereich der Differenz zwischen Katholizismus und amerikanischer Umwelt im Bereich der Soziallehre. Traditionell hatte der Katholizismus erhebliche Vorbehalte gegenüber dem abstrakten Marktkapitalismus moderner Prägung und der Devaluation der Armen und der Armut angemeldet. Dabei drehte es sich zu keinem Zeitpunkt um eine generelle Kritik am Privateigentum, an dessen Heiligkeit Katholiken aus ihrem naturrechtlich motivierten Eigentumsverständnis heraus ebenso wenig zweifelten wie Liberale und Protestanten. Obendrein vermied man katholischerseits bis ins späte 19. Jahrhundert eine systematische, theoretisch informierte Kritik am Marktkapitalismus und beschränkte sich lediglich auf individualmoralische Reformappelle. Wichtiger war eine mentalitäre, oft unbewusste und kaum reflektierte Ablehnung des abstrakten Marktes als umfassenden Regulationsmechanismus. Ähnlich wie beim jungen Karl Marx hielten Katholiken vielfach an den Ideen eines gerechten Preises und einer gerechten Entlohnung auf der Grundlage substantialistischer Wesens- und Gesellschaftsschau fest. Die postmoderne Verflüssigung des marktzentrierten, volatilen Aushandelns von Preisen, Löhnen und Gehältern war ihnen nicht unmittelbar einsichtig.⁶³ Noch intensiver aber lehnten viele Katholiken, nicht zuletzt aufgrund ihrer Klassenstruktur, die rabiaten Ausbeutungspraktiken und den mit dem Industriekapitalismus zumindest anfangs einhergehenden Pauperismus ab. Diese Ebene der Kritik führte dann seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert sowohl bei den Päpsten, beginnend mit Leo XIII., als auch in Amerika zu einem systematischeren Umdenken. Die katholische Soziallehre entwickelte sich auf der Grundlage der neuscholastisch-neothomistischen Philosophie zu einem kohärenten, kapitalismuskzeptischen System von naturrechtlichen Prinzipien, an denen das liberal-kapitalistische Wirtschaften mit seiner hohen Krisenanfälligkeit, man denke an die Weltwirtschaftskrisen von 1873–1877, die 1880er Jahre, 1893–1897 und ab 1929, sich messen lassen musste. Hinzu kamen umfangreiche konkret sozialpolitische Aktivitäten aus dem Bereich der Orden und des katholischen Vereinswesens.⁶⁴ In den USA erwuchs mit Monsignore John A. Ryan⁶⁵ ein zwar wenig systematischer, aber äußerst gut vernetzter Sozialpraktiker und akademischer Lehrer, der durch die Rezeption des von dem Neuscholastiker Pater Luigi Taparelli d'Azeglio

63 Zum hier postulierten Zusammenhang von Kapitalismus und Postmoderne vgl. Rodgers 2009, 159.

64 Vgl. Dorrien 2009; Schratz 2011 und Brown/McKeown 1997.

65 Vgl. Beckley 1996.

SJ in den 1850er Jahren gemünzten Begriff der sozialen Gerechtigkeit dem amerikanischen Sozialkatholizismus bis zum Sozial- und Wirtschaftshirtenbrief des amerikanischen Episkopats in den 1980er Jahren ein höchst eigenständiges Profil verlieh. Dieses Profil basierte allerdings auf einer faktischen, radikalen Pluralisierung der amerikanischen Diskurslandschaft, indem es von einer bewussten Entdifferenzierung von Politik, Ökonomie, Gesellschaft und Moral seinen Ausgang nahm und damit die für den Fortbestand des kapitalistischen Pluralismus notwendigen ideellen Grundlagen des theoretischen und relativistischen Differenzgedankens zugunsten des Ideals des sittlich verantwortlichen Staats aktiv untergrub. Dies führte einerseits zu einem progressivistisch-staatsinterventionistischen Denken in den Kategorien des Wohlfahrtsstaates, was dann in *New Deal* und *Great Society* auch von einer keynesianisch gestimmten Politik partiell aufgenommen wurde, andererseits aber zu einer Abspaltung von den Pluralismuskursen der Moderne. Auf letztere aber griff dann Pater John Courtney Murray SJ in den 1950er und 1960er Jahren zurück, als er, in Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Idee des Pluralismus mit der katholischen Staatslehre verknüpfte und dies im Wesentlichen auf Kosten des neuscholastischen Staats- und Sozialdenkens tat. Gegen seinen Willen wurde Murray damit zum Säulenheiligen eines neoliberalen, individualistischen, gelegentlich sogar libertär-anarchokapitalistischen gegenwärtigen Rechtskatholizismus, während der Einfluss von Ryan und seiner Schule auf linkskatholische Kreise beschränkt wurde, die allerdings die eklektisch gesammelten neuscholastischen Wurzeln von Ryans Denken nicht mehr verstanden.

Mit dem Verlust einer auf einheitlichen Prinzipien basierenden Soziallehre passte sich der amerikanische Katholizismus dem konsumistisch-konformistischen Ethos der kapitalistisch-pluralistischen Mehrheitsgesellschaft aktiv an. Er öffnete sich dem pluralistischen Denken der Moderne, freilich auf Kosten von Pluralität.

Pluralismus und Pluralität waren, wie so oft in der amerikanischen Geschichte, nicht zu vereinbaren. Es stellt sich daher auf der pluralismustheoretischen Ebene die systematische Frage, inwieweit der liberale Pluralismus der Moderne, insofern er immer schon mit weltanschaulichen Vorgaben, die meist unter den Stichworten Aufklärung, Liberalismus, individuelle Selbstbestimmung und Autonomie sowie Freiheit der Märkte vorgegeben und diskursiv immunisiert worden sind, überhaupt Pluralität aushält. Dies ist jedoch eine philosophische Fragestellung, die der Historiker nicht zu beantworten vermag. Er kann nur auf die vielfältigen und widersprüchlichen

Wurzeln des pluralistischen Narrativs in den USA und seine jeweiligen identitätsstiftenden inklusiven und exklusiven Momente sowie auf divergierende Strategien der Kooperation und der Anpassung, aber auch der kritischen Abstoßung verweisen, wobei die Religionen sich bei genauerem Hinschauen als wichtige und außerordentlich aktive Akteure präsentieren.

Literaturverzeichnis

- Allen, Thomas B., *Tories. Fighting for the King in America's First Civil War*, New York: Harper 2010.
- Bade, Klaus, *Europa in Bewegung: Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München: C.H. Beck 2000.
- Barron, Bruce, *Heaven on Earth? The Social and Political Agendas of Dominion Theology*, Grand Rapids: Zondervan 1992.
- Bayly, Christopher A., *The Birth of the Modern World, 1780–1914*, Malden: Blackwell 2004.
- Beckert, Sven, *King Cotton. Eine Geschichte des globalen Kapitalismus*, München: C.H. Beck 2014.
- Beckley, Harlan R./Ryan, John A. (Hg.), *Economic Justice. Selections from Distributive Justice and A Living Wage*, Louisville: Westminster John Knox Press 1996.
- Bennett, David H., *The Party of Fear. The American Far Right from Nativism to the Militia Movement*, New York: Vintage Books 1995.
- Berg, Manfred, *Lynchjustiz in den USA*, Hamburg: Hamburger Edition 2014.
- Blanshard, Paul, *American Freedom and Catholic Power*, Boston: Beacon Press 1951.
- Bowler, Kate, *Blessed. A History of the American Prosperity Gospel*, New York: Oxford University Press 2013.
- Brands, H.W., *The First American. The Life and Times of Benjamin Franklin*, New York: Anchor Books 2000.
- Brown, Dorothy M./McKeown, Elisabeth, *The Poor Belong to Us. Catholic Charities and American Welfare*, Cambridge: Harvard University Press 1997.
- Butterfield, Herbert, *The Whig Interpretation of History*, London: Bell 1931.
- Chernow, Ron, *Alexander Hamilton*, London: Penguin 2005.
- Clark, Christopher, *Social Change in America. From the Revolution through the Civil War*, Chicago: Ivan R. Dee 2006.
- Cox, Stephen, *American Christianity. The Continuing Revolution*, Austin: University of Texas Press 2014.
- Diamond, Sara, *Not by Politics Alone. The Enduring Influence of the Christian Right*, New York: Guilford Press 1998.
- Diamond, Sara, *Roads to Dominion. Right-Wing Movements and Political Power in the United States*, New York: Guilford Press 1995.

- Dogherty, Brian, *Radicals for Capitalism. A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement*, New York: Public Affairs, 2007.
- Dolan, Jay P., *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1992.
- Dolan, Jay P., *In Search of an American Catholicism. A History of Religion and Culture in Tension*, New York: Oxford University Press 2002.
- Dorrien, Gary, *Social Ethics in the Making. Interpreting an American Tradition*, Malden: Wiley-Blackwell 2009.
- Espinosa, Gastón, *Latino Pentecostals in America. Faith and Politics in Action*, Cambridge: Harvard University Press 2014.
- Eustance, Nicole, *Passion is the Gale. Emotion, Power, and the Coming of the American Revolution*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 2008.
- Feldman, Egal, *Catholics and Jews in Twentieth-Century America*, Urbana: University of Illinois Press 2001.
- Field, Peter S., *The Crisis of the Standing Order. Clerical Intellectuals and Cultural Authority in Massachusetts, 1780–1833*, Amherst: University of Massachusetts Press 1998.
- Finke, Roger/Stark, Rodney, *The Churching of America. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick: Rutgers University Press 1992.
- Fox-Genovese, Elisabeth/Genovese, Eugene D., *The Mind of the Master Class. History and Faith in the Southern Slaveholders' Worldview*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.
- Fuchs, John Andreas, *Showing Faith: Catholicism in American TV Series*, in: *Moravian Journal of Literature and Film* 2,1 (2010), S. 79–98.
- Geiter, Mary K./Speck, W.A., *Colonial America. From Jamestown to Yorktown*, London: Palgrave Macmillan 2002.
- Green, Steven K., *The Second Disestablishment. Church and State in Nineteenth-Century America*, New York: Oxford University Press 2010.
- Greene, Jack P./Pole, J.R. (Hg.), *Colonial British America. Essays in the New History of the Early Modern Era*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1991.
- Gregory, Brad S., *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge: Harvard University Press 2009.
- Grimsted, David, *American Mobbing, 1828–1861. Toward the Civil War*, New York: Oxford University Press 1998.
- Hatch, Nathan O., *The Democratization of American Christianity*, New Haven: Yale University Press 1989.
- Hennesey, P. James, SJ, *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*, New York: Oxford University Press 1981.
- Hersche, Peter, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg i. Br.: Herder 2006.
- Hochgeschwender, Michael, *Freiheit in der Offensive? Der Kongreß für kulturelle Freiheit und die Deutschen*, München: Oldenbourg 1998.

- Hochgeschwender, Michael, *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstler-tum und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
- Hochgeschwender, Michael, *Kreationismus und Intelligent Design im Kontext des amerikanischen Wissenschaftsverständnisses*, in: Schmidt-Glintzer, Helwig (Hg.), *Weist der Fundamentalismus die Wissenschaft in die Schranken? Bibel, Koran und Veda als letzter Maßstab der Erkenntnis*, Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur 2012a, S. 54–84.
- Hochgeschwender, Michael, *The Scopes Trial in the Context of Competing Modernity Discourses*, in: Welskopp, Thomas/Lessoff, Alan (Hg.), *Fractured Modernity. America Confronts Modern Times, 1890s to 1940s*, München: Oldenbourg 2012b, S. 213–234.
- Hochgeschwender, Michael, *Zwischen Neuscholastik und Amerikanisierung: Das Staatsdenken des amerikanischen Katholizismus, 1860–1960*, in: Kühnlein, Michael (Hg.), *Das Politische und das Vropolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie*, Baden-Baden: Nomos 2014, S. 231–280.
- Hochschild, Adam, *Sprengt die Ketten. Der entscheidende Kampf um die Abschaffung der Sklaverei*, Stuttgart: Klett-Cotta 2007.
- Hook, Sidney, *The Place of Religion in a Free Society*, Lincoln: University of Nebraska Press 1967.
- Horne, Gerald, *The Counter-Revolution of 1776. Slave Resistance and the Origins of the United States*, New York: New York University Press 2014.
- Hughes, Richard T., *Myths America Lives By*, Urbana: University of Illinois Press, 2004.
- Hutchinson, William R., *Religious Pluralism in America. The Contentious History of a Founding Ideal*, New Haven: Yale University Press, 2008.
- Ignatiev, Noel, *How the Irish Became White*, New York: Routledge 1995.
- Jasanoff, Maya, *Liberty's Exiles. The Loss of America and the Remaking of the British Empire*, New York: Harper Press 2011.
- Jenkins, Philip, *The New Anti-Catholicism. The Last Acceptable Prejudice*, New York: Oxford University Press 2003.
- Jennings, Francis, *The Creation of America. Through Revolution to Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Kars, Marjoleine, *Breaking Loose Together. The Regulator Rebellion in Pre-Revolutionary North Carolina*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 2002.
- Kelly, Timothy, *The Transformation of American Catholicism. The Pittsburgh Laity and the Second Vatican Council, 1950–1972*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2009.
- Keyssar, Alexander, *The Right to Vote. The Contested History of Democracy in the United States*, New York: Basic Books 2000.
- Leach, William, *Land of Desire. Merchants, Power, and the Rise of a New American Culture*, New York: Vintage Books 1994.
- Lepore, Jill, *The White of Their Eyes. The Tea Party's Revolution and the Battle over American History*, Princeton: Princeton University Press 2010.

- Lichtman, Allan J., *White Protestant Nation. The Rise of the American Conservative Movement*, New York: Atlantic Monthly Press 2008.
- Lyman-Bushman, Richard, *Mormonism. A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press 2008.
- Marlin, George J., *The American Catholic Voter. 200 Years of Political Impact*, South Bend: St. Augustine's Press 2004.
- McCaffrey, Lawrence J., *The Irish Catholic Diaspora in the United States*, Washington, DC: Catholic University of America Press 1997.
- McCurdy, Charles, *The Anti-Rent Era in New York Law and Politics, 1839–1865*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 2001.
- McDougall, Walter A., *Freedom Just Around the Corner. A New American History, 1585–1828*, New York: Perennial 2004.
- McGreevy, John T., *Catholicism and American Freedom. A History*, New York: W.W. Norton 2003.
- Menke, Karl Heinz, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg: Pustet 2013.
- Middleton, Richard, *Colonial America. A History, 1585–1776*, Oxford: Blackwell 2000.
- Miller, Perry, *Errands in the Wilderness*, Cambridge: Harvard University Press 1956.
- Miller, Steven P., *The Age of Evangelicalism. America's Born-Again Years*, New York: Oxford University Press 2014.
- Moreton, Bethany, *To Serve God and Wal-Mart. The Making of Christian Free Enterprise*, Cambridge: Harvard University Press 2009.
- Morgan, Edmund S., *Benjamin Franklin. Eine Biographie*, München: C.H. Beck 2006.
- Morone, James A., *Hellfire Nation. The Politics of Sin in American History*, New Haven: Yale University Press 2003.
- Morris, Charles R., *American Catholic. The Saints and Sinners Who Built America's Most Powerful Church*, New York: Vintage Books 1998.
- Nash, Gary B., *The Unknown American Revolution. The Unruly Birth of Democracy and the Struggle to Create America*, London: Pimlico 2007.
- Noll, Mark A., *America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, New York: Oxford University Press 2002.
- Noll, Mark A. (Hg.), *God and Mammon. Protestants, Money, and the Market, 1790–1860*, New York: Oxford University Press 2001.
- O'Neill, James M., *Catholicism and American Freedom*, New York: Harper Bros. 1952.
- Ordahl-Kupperman, Karen, *Indians and English. Facing Off in Early America*, Ithaca: Cornell University Press 2000.
- Pickus, Noah, *True Faith and Allegiance. Immigration and American Civic Nationalism*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Prätorius, Rainer, *In God We Trust. Religion und Politik in den USA*, München: C.H. Beck 2006.

- Premm, Matthias, *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. Bd. 2: Christus, Maria, Kirche*, Wien: Herder 1952.
- Putnam, Robert D./Campbell, David E., *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*, New York: Simon & Schuster 2010.
- Raphael, Ray, *Founding Myths. Stories That Hide Our Patriotic Past*, New York: New Press 2004.
- Rappleye, Charles/Morris, Robert, *Financier of the American Revolution*, New York: Simon & Schuster 2010.
- Reynolds, David, *America, Empire of Liberty. A New History*, London: Allen Lane 2009.
- Rodgers, Daniel T., *Age of Fracture*, Cambridge: Belknap Press 2009.
- Rozbicki, Michal Jan, *Culture and Liberty in the Age of the American Revolution*, Charlottesville: University of Virginia Press 2011.
- Rudnick, Lois P. u. a. (Hg.), *American Identities. An Introductory Textbook*, Malden: Blackwell 2006.
- Schratz, Sabine, *Das Gift des alten Europa und die Arbeiter der Neuen Welt. Zum amerikanischen Hintergrund der Enzyklika Rerum Novarum (1891)*, Paderborn: Schöningh 2011.
- Simmons, R.C., *The American Colonies. From Settlement to Independence*, New York: W.W. Norton 1981.
- Skocpol, Theda/Williamson, Vanessa, *The Tea Party and the Remaking of Republican Conservatism*, New York: Oxford University Press, 2012.
- Taylor, Alan, *American Colonies*. New York: Viking 2001.
- Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin: Suhrkamp 2013.
- Vickers, Daniel (Hg.), *A Companion to Colonial America*, Malden: Blackwell 2006.
- Welskopp, Thomas, *Amerikas große Ernüchterung. Eine Kulturgeschichte der Prohibition*, Paderborn: Schöningh 2010.
- Wienczek, Henry, *An Imperfect God. George Washington, his Slaves, and the Creation of America*, London: Pan Books 2005.
- Wienczek, Henry, *Master of the Mountain. Thomas Jefferson and his Slaves*, New York: Farar, Straus, and Giroux 2012.
- Williams, Peter W., *America's Religions. From their Origins to the Twenty-First Century*, Urbana: University of Illinois Press 2002.
- Wuthnow, Robert, *Red State Religion: Faith and Politics in America's Heartland*, Princeton: Princeton University Press 2012.
- Young, Alfred P. u. a. (Hg.), *Revolutionary Founders. Rebels, Radicals, and Reformers in the Making of the Nation*, New York: Vintage Books 2012.

›Religiöser Pluralismus‹ im Kaiserreich? Konfessionelle Koexistenz und Konflikt in der Kulturkampfzeit in begriffs- und sozialgeschichtlicher Perspektive

Olaf Blaschke

Die deutsche Gesellschaft im 19. Jahrhundert eignet sich hervorragend als Probefall für die Untersuchung des »Umgangs mit religiösem Pluralismus« in verschiedenen Epochen.¹ Denn eine gewisse religiöse Vielfalt herrschte ja vor – wie ging man mit ihr um? Die Deutschen gehörten zwar vorwiegend einer Religion, aber darin drei größeren Konfessionen an, die sich gegenseitig fremd waren.

1. Kartografischer Konfessionalismus

Karten erklärten den Zeitgenossen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, wie sich die Konfessionen geografisch verteilten. Tatsächlich markierten sie vor allem, wo Katholiken wohnten, in seltenen Fällen auch Juden. In der Karte aus Meyers Konversationslexikon 1886 (Abbildung 1) fällt auf, wie sehr die Katholiken geografisch an den Rand gedrängt schienen: Während die Protestanten die Mitte Deutschlands und mit Berlin die Reichshauptstadt dominierten, lebten Katholiken in den Außenbezirken – im Elsass, also Richtung katholisches Frankreich, in Bayern, Richtung Österreich und in den polnisch-deutschen Mischgebieten wie etwa Posen und Oberschlesien. Die geografisch periphere Lage alleine ist schon fast symbolisch, denn die katholische Minderheit von 37 Prozent lebte vielfach auch an den Rändern

¹ Dieser Beitrag entstand im Rahmen der Ringvorlesung ›Integration religiöser Vielfalt von der Antike bis zur Gegenwart‹ des Exzellenzclusters ›Religion und Politik‹ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Wintersemester 2010/11; er wurde für das vorliegende Buch grundlegend umgearbeitet, ergänzt und verändert, in seinem Erzähl- aufbau jedoch beibehalten.

der Gesellschaft. Man sprach von der Inferiorität und vom katholischen Bildungsdefizit.

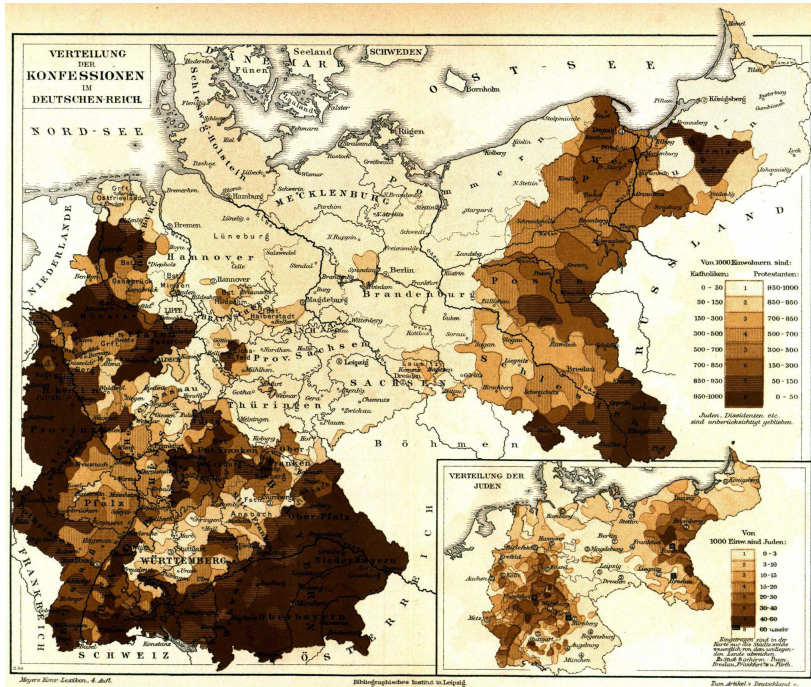


Abbildung 1: Verteilung der Konfessionen im Deutschen Reich (Quelle: *Meyers Konversationslexikon*, 1886).

Trotz solch differenzierter Karten, die religiöse Uneindeutigkeit räumlich repräsentierten, taucht hinter dem Begriff ›Pluralismus‹ ein großes Fragezeichen auf, wenn man ihn für das Kaiserreich anwenden will. Handelte es sich tatsächlich um eine religiös pluralistische Gesellschaft? Der erste Blick auf Karten, auf Verfassungen und das die Gleichstellung der Religionen garantierende deutsche Rechtssystem mag es so aussehen lassen. Aber beim zweiten Blick stellt sich ein komplexeres Bild ein. Zeigt die Karte Pluralität, gar Pluralismus, oder vielmehr das Gegenteil: die Unerwünschtheit von Pluralismus?

Schon in dieser Karte versteckt sich ein Stück des im Kaiserreich so lebendigen pluralismusaversiven Konfessionalismus. Man muss wissen, dass *Meyers Konversationslexikon* nicht nur, ebenso wie der *Brockhaus*, protestan-

tisch geprägt war, sondern darüber hinaus auch Bismarcks Kulturkampf vorbehaltlos unterstützte.² Was ist an der Karte aus dem Artikel ›Deutschland manipulativ?‹³ Gedanklich 1886 noch dem Kulturkampf verhaftet, der 1887 offiziell für beendet erklärt wurde, entschied sich die Redaktion dafür, eine helle Grundfarbe zu benutzen, um sowohl die umliegenden Länder wie auch den Protestantismus darzustellen, als sei es normal, protestantischer Herkunft zu sein (in Wirklichkeit hätten die meisten umliegenden Länder auch dunkel gefärbt werden müssen). Innerhalb dieser Hauptfärbung gibt es noch zwei bemerkenswerte Fremdgebilde in Deutschland, zwei Anomalien: einmal die Katholiken, je weiter weg von Berlin desto dunkelbrauner gefärbt. Als zweite Unregelmäßigkeit werden die Juden identifiziert, noch auf derselben Seite unten rechts mit einer eigenen Karte bedacht. Beide Gruppen werden in derselben Farbe dargestellt, auch wenn die Schattierungen bei den Juden ja in die Promillegrenze gehen, was alleine schon höchst suggestiv ist und ihre Präsenz mit dem Vorkommen von Katholiken parallelisiert. Juden sind dort, wo mehr Katholiken leben, auch besonders häufig anzutreffen, im Westen wie im Osten, so als ob beide Fremdgruppen unzulässig viel miteinander zu tun hätten.

Die Katholiken galten im Kulturkampf als Reichsfeinde. Juden wurden zwischen der ersten großen Antisemitismuswelle von 1880 und der zweiten seit 1892 gerade zu besonderen Außenseitern abgestempelt. Beide Glaubensgemeinschaften wirken im Deutschen Reich wie etwas Fremdes, könnte diese Karte von 1886 suggerieren.

Diese Interpretation wird gestützt durch den Text, in den Meyer die Karte einbettet. Eine Seite vorher wird zuerst über Ausländer in Deutschland gesprochen, dann sogleich über Konfessionen. Wenige Zeilen später wird der hervorragende Bildungsstand Deutschlands gerühmt, der bekanntermaßen vom Protestantismus und von der Aufklärung stammte, dem Katholiken aber noch hinterherhinken.⁴ Unglücklicherweise sind noch nicht alle protestantisch und noch nicht alle gebildet, so könnte man dieses Arrangement von Text und Karte deuten.

² Vgl. Jäger 2001, 547.

³ Vgl. Meyers Konversationslexikon, 1886, Bd. 4, 818–819.

⁴ Vgl. Meyers Konversationslexikon, 1886, Bd. 4, 817–821. Die katholische Presse versuchte schon im Kulturkampf ein neues ›Mapping‹ Deutschlands, indem die Peripherie über das Zentrum und umgekehrt schrieb, also rheinländische Zeitungen über die protestantische, wenig christliche Hauptstadt und Diasporakatholiken der Kapitale über das urdeutsche katholische Rheinland; vgl. Bennette 2013, 76–95.

Man muss das nicht so darstellen. Der *Brockhaus* wählte in seiner Karte in der 14. Auflage 1892 zwei Farben für zwei Konfessionen (blau: katholisch, rot: evangelisch). Auch kartografische Raumkonstruktionen können manipulativ und ein Ausdruck des Unerwünschtseins religiöser Pluralität sein.

Kurz darauf, in der fünften Auflage, kolorierte auch der Meyer Katholiken und Protestanten in blau und rosa. Jetzt legte er nicht mehr Wert auf periphere katholische Ballungszentren und den Übergang vom Zentrum zur Peripherie – von wenig zu viel katholisch –, sondern auf die zentraler gelegenen Mischzonen. Das Augenmerk lag damit stärker auf dem Ruhrgebiet, der Rheinpfalz und Posen, auf Krisenregionen, in denen sich konfessioneller Streit entzünden konnte. Den Juden wurde nun auf der nächsten Doppelseite eine eigene große Karte gewidmet.⁵

Karten transportierten also nicht nur wertneutrale Informationen über Konfessionsverteilungen, sondern konnten zugleich auch Anleitungen zur Interpretation bieten.⁶ Vor allem *Meyers Konversationslexikon* strich einerseits 1886 die Fremdheit von und Differenz zwischen protestantischem Zentrum und katholischer Peripherie heraus, warf andererseits aber 1902, viele Jahre nach dem Höhepunkt des Kulturkampfes, sein Schlaglicht auf die geografische Nähe der Konfessionen, auf konfessionelle Kontaktzonen und mithin auf potenzielle Krisenherde. Eine kartografische Unterscheidung innerhalb des Protestantismus zwischen Lutheranern, Calvinisten und Pietisten unterblieb. Das katholische Gegenlexikon aus dem Herder-Verlag brachte überhaupt keine Konfessionskarten. Viele Katholiken hätten es lieber gesehen, wenn nicht sie, sondern die Juden Zielscheibe publizistischer Polemik gewesen wären. An Protestanten und Liberale gerichtet, klagte Josef Edmund Jörg, der streng katholische Politiker und Herausgeber der *Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland* 1890: Wer »die seit Jahren zunehmend heftiger gewordene Katholikenhetze verfolgt hat, der könnte wirklich glauben, daß man drüben nicht die Juden, sondern die deutschen Katholiken für ein fremdes landverderbliches Volk ansehe, und früher oder später ein Religionskrieg in Sicht stehe«.⁷

Deutschland war nicht nur bikonfessionell, sondern religiös plural, zu einem knappen Prozent auch jüdisch. Pluralistisch war Deutschland nicht,

5 Vgl. Meyers Konversationslexikon, 1892, Bd. 5. Übernommen, aber die Mischregionen noch kräftiger in orange, in ebd., 6. Auflage, 775–776. Detaillierter Abbildungsvergleich bei Blaschke 2015.

6 Vgl. ausführlicher Schneider 2004.

7 Jörg 1890, 629.

denn nicht Differenz wurde erwünscht, gar als Bereicherung angesehen, sondern ihr Verschwinden. Die Konfessionsspaltung galt vielen als Urbeschädigung der Neuzeit, die zur dauerhaften Schwächung der Nation geführt habe.

2. Begriffsgeschichtliche Sondierungen: Toleranz und religiöser Pluralismus

Über die Vergangenheit mit modischen Begriffen wie ›Pluralität‹, ›Pluralismus‹ und ›Pluralisierung‹ zu reden, klingt in den Ohren mancher Historiker anachronistisch. Semantische Nachforschungen zeigen: Diese Begriffe waren Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts völlig unbekannt. Das belegt der *Google books Ngram Viewer*.

Im Verlauf der Jahre hat Google legal oder illegal über fünf Millionen Bücher eingescannt, der größte Anteil (mehr als eine Million) ist englischsprachig. Wer wissen will, wann ein Begriff zum ersten Mal auftaucht und welche Konjunkturen er erlebt, mag – bei aller Fehlertoleranz, insbesondere bei der deutschen Frakturschrift und Texten aus dem 16. Jahrhundert – dieses Instrument für nützlich halten, um wenigstens Tendenzen auszuloten.⁸ Von solchen Methoden des *Data-Mining* konnten frühere Begriffshistoriker nur träumen. Der *Ngram Viewer* zählt innerhalb einer Sekunde das Vorkommen eines *N-Gramms* (einer Buchstabenfolge) im Korpus der Texte der vorher auszuwählenden Sprache aus. Konkret weist es auf der Y-Achse den Anteil des gewählten Begriffs unter allen Wortformen innerhalb eines Jahres aus.⁹ Auch reflektierte Wortformen können berücksichtigt werden. Mithilfe der als Beleg angegebenen Scans oder wenigstens von Ausschnitten (*Snippets*) lässt sich im Einzelfall überprüfen, in welchem Kontext der Begriff verwendet wurde.

Ganz selten tauchte mal der Begriff ›Pluralität‹ (für Vielheit, nicht Vielfalt) auf (Abbildung 2). ›Pluralismus‹ spielte nur in einer philosophischen Spezialdebatte über die atomare Zusammensetzung der Welt als Gegen-

⁸ <https://books.google.com/ngrams> (15.1.2016).

⁹ Er stellt nicht »die Anzahl Bücher, die die entsprechenden Zeichenfolgen mindestens einmal enthalten« dar, wie der ansonsten inspirierende Beitrag von Sarasin 2012, 152, behauptet, denn sonst würde das in doch fast jedem Text auftauchende *N-Gramm* »und« nur in zwei Prozent aller Bücher vorkommen. Tatsächlich bedeutet die Prozentangabe, dass »und« mit zwei Prozent unter allen Wörtern eines Jahres vertreten ist.

begriff zu ›Monismus‹, der Einheit des Seins, eine Rolle – und kurzfristig auch in der österreichischen Verfassungsdebatte seit 1867 als Alternativentwurf zum ›Dualismus‹ mit Ungarn.¹⁰ Erst hundert Jahre später erlebte er zunächst in der Diskussion über den politischen Pluralismus und dann bezogen auf gesellschaftliche und religiöse Vielfalt seine Hochkonjunktur. Die sozialkritischen 1960er Jahre brachten plötzlich den Prozessbegriff ›Pluralisierung‹ hervor. Seine eigentliche Karrierekurve erlebte der Neologismus jedoch erst in den 1980er Jahren (mit 55.000 Verwendungen in von Google eingescannten deutschen Büchern). In England spricht man erst seit etwa 1900 von *pluralism*, in Frankreich seit dem Ersten Weltkrieg von *pluralisme*. Die Begriffe ›Mannigfaltigkeit‹ (bis 1900 auch ›Mannichfaltigkeit‹) in Natur, Kunst, Sprache et cetera und ›Vielheit‹ wurden seit den 1920er Jahren sukzessive durch ›Vielfalt‹ abgelöst, die bis heute populärer ist als Pluralität (Abbildung 3).

Google books Ngram Viewer

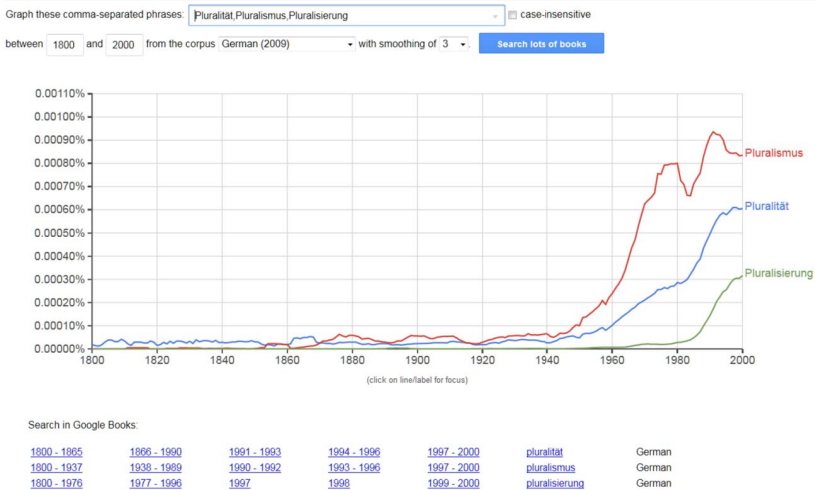


Abbildung 2

Pluralismus ist ein Konzept, das im Unterschied zur Toleranz nicht nur die friedliche Koexistenz verschiedener Interessen, Ansichten und Lebensstile beschreibt, sondern die Vielfalt darüber hinaus für erwünscht hält. Differenz gilt als bereichernd, nicht als störend, ein Gedanke, der mit dem Begriff

¹⁰ Vgl. von Helfert 1873, 255–256.

»Pluralisierung« in den 1960er Jahren an Breitenwirksamkeit gewann. Im Gegensatz zum Partikularismus erkennt der Pluralismus die bestehenden unterschiedlichen Interessen an und heißt sie willkommen, er hält die individuelle Verwirklichung und Artikulation der unterschiedlichen, auch religiösen Interessen für legitim und erwünscht.



Abbildung 3



Abbildung 4



Abbildung 5

Weil ›Pluralismus‹ ein Begriff mit hohem normativem Bedeutungsüberschuss ist, fällt er häufig in einem Atemzug mit dem Ausdruck Toleranz (Abbildung 4). Dabei ist es zumindest irritierend, wenn zumal ein Historiker über die Zeit des Augsburger Religionsfriedens 1555 und des Westfälischen Friedens 1648 behauptet, hier habe »die Komplementarität beider Begriffe, also der Toleranz und des Pluralismus, zu greifen« begonnen.¹¹ Tatsächlich kommen beide Begriffe im Augsburger Religionsfrieden und anderen vermeintlichen Toleranzedikten gar nicht vor, und die Religionsfreiheit wurde nur den Reichsfürsten eingeräumt.¹²

In rechtlicher Hinsicht galt spätestens seit dem Gesetz zur Gleichberechtigung der Konfessionen 1869 im Norddeutschen Bund staatlich garantierte Toleranz. Gleichwohl wurden *realiter* weder Katholiken noch Juden gleich behandelt, sondern in der Ministerialbürokratie, im Schulwesen, in Militär, Gesellschaft und Alltag diskriminiert. Auch umgekehrt pflegten Katholiken Ressentiments gegen Protestanten und Juden.

Deshalb sollte man zwischen ›Pluralismus‹ und ›Pluralität‹ unterscheiden, obwohl sie oft verwechselt oder beide als Beschreibungskategorien für ›Vielfalt‹ oder als emphatisches Synonym für Toleranz verwendet werden. Völlig durcheinander gerieten die Begriffe etwa auf einer Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung zum Thema ›Religiöser Pluralismus und Toleranz‹ im Jahr 2010. Pluralität wurde als Pluralismus und dieser als Pluralität ausgegeben. Unsere modernen Gesellschaften seien »pluralistisch«, weil verschiedene Ethnien, Religionen et cetera zusammenlebten. Deshalb frage die Tagung danach, »welche Rolle die Religion im Pluralismus spielt«. Wurde hier Vielfalt mit ›Pluralismus‹ verwechselt, gelang einem anderen Referenten genau das Gegenteil, nämlich unter ›Pluralität‹ »Meinungsfreiheit« zu verstehen; sie bedeute »demzufolge auch die Akzeptanz von unterschiedlichen Auslegungen, Auffassungen, ja Strömungen«.¹³

Akzeptanz wird aber gemeinhin als ›Toleranz‹, als Duldung übersetzt und nicht als Pluralität. Gerade Soziologen vermischen unter dem Begriff ›religiöser Pluralismus‹ oft drei Angelegenheiten: die Deskription religiöser Diversität, die öffentliche Akzeptanz und Anerkennung verschiedener Reli-

11 Salewski 2006, 22.

12 Vgl. Besier/Schreiner 1990, 447 und 485.

13 Vgl. den Tagungsbericht von Mörschel (Red.) 2010, 1 und 8; so auch Beckford 2003, 74–75.

gionen (Toleranz) und ein ideologisch-normatives Engagement für mehr gesellschaftliche Wertschätzung anderer Religionen.¹⁴

Im 19. Jahrhundert setzten sich religiöse Minderheiten für eine breitere Wertschätzung ihrer eigenen, aber weniger der anderen Gemeinschaften ein, weshalb der Pluralismusbegriff für das sich bis in die 1960er Jahre erstreckende zweite konfessionelle Zeitalter kaum geeignet erscheint.¹⁵

›Pluralität‹ bedeutet Vielheit, Diversität, während ›Pluralismus‹ seit dem Bedeutungswandel des Begriffs in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts diese Vielheit akzeptiert und als Vielfalt unter einer zunehmend als geringer erachteten Einheit begrüßt. In anderen Worten: Pluralismus beschreibt nicht das einfache Faktum von religiöser Pluralität, sondern die »gewollte und bestätigte Pluralität von Religionen«. Sie ist ein die Pluralität »intentional bestätigender Diskurs«. In der Theologischen Realenzyklopädie findet sich 1996 der vielsagende Satz: »Pluralismus ist die sich selbst zum Programm gewordene Pluralität.«¹⁶ Die religiöse Pluralität in Deutschland wurde zwar auch im 19. Jahrhundert reflektiert und verrechtlicht, insofern war sie obrigkeitlich geregelter Pluralismus. Aber die Pluralität wurde von den Großkonfessionen nicht auf allen Ebenen gewünscht und praktiziert, insofern war das Kaiserreich *keine* religiös pluralistische Gesellschaft von Konfessionen, die sich als gleichwertig ansahen und begrüßten.

Pluralität – Otfried Höffe spricht von »bloßem Pluralismus« – bildet die »Anwendungsbedingung für Toleranz«. ¹⁸ Der normative Pluralismusbegriff wiederum ist die Steigerung von bloßer Toleranz. Beide Termini sind, wie sie heute verwendet werden, Indikatoren für das Bemühen, gegen Vorurteile, Intoleranz und Benachteiligungen anzugehen. Die Begriffe, die heutige Gesellschaftsbeobachter verwenden, und diejenigen, die man im 19. Jahrhundert benutzte oder nicht benutzte, sind auch Indikatoren für veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen sowie Erwartungshorizonte.

Im 19. Jahrhundert verlangte man oder gewährte sogar ›Toleranz‹, aber man konnte nicht ›tolerieren‹. Als aktive Tätigkeit ist die Handlungsoption ›tolerieren‹ erst seit wenigen Jahrzehnten verfügbar. Zwar ist das Verb ›tolerieren‹ (›toleriren‹ et cetera) in Einzelexemplaren bis ins 16. Jahrhundert auf-

14 So der Vorwurf von Beckford 2003, 73–81.

15 Vgl. Blaschke 2000.

16 Kollmar-Paulenz 2005, 69.

17 Schwöbel 1996, 724.

18 Höffe 2002, 6. Höffe verwendet Pluralismus eher als empirische »Vielfalt von Bekenntnissen und Religionen, von Werten« etc., ders. 2010, 10.

findbar.¹⁹ Auch konnte man etwas oder jemanden (er)dulden. Doch die Verbalisierung des alten Substantivs Toleranz (von *tolerantia*) zeichnet sich erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ab, damals noch zaghaft und selten, und häuft sich signifikant erst in den 1960er Jahren, als auf einmal der ›Pluralismus‹ der ›Toleranz‹ ernsthafte Konkurrenz zu machen sich anschickte (Abbildung 4).

Das *Bi-Gramm* ›religiöser Pluralismus‹ (heute 0,000004 Prozent) bildet nur eine winzige Teilmenge des unbestimmten *N-Gramms* ›Pluralismus‹ (0,0008 Prozent; philosophisch, politisch, religiös et cetera). Nimmt man diese relativ häufigen Begriffe (Toleranz, Pluralismus, tolerieren) aus der Anfrage heraus, kann man die homöopathisch kleine Teilmenge besser erkennen. Zugleich offenbaren sich weitere erstaunliche Zusammenhänge, die uns das 19. Jahrhundert recht entfernt erscheinen lassen (Abbildung 5).

Denn im 19. Jahrhundert kam auf und wurde es weitaus attraktiver, über religiöse Einheit zu sprechen als über religiöse Vielfalt (›religiöse Vielheit‹ ist nicht nachweisbar). Sie galt als unerfreuliche Zerklüftung. Der angebliche Verlust ›religiöser Einheit‹ im Christentum wurde beklagt und diese zurückgewünscht. Das »große Ziel« sei, die der Kirche Verlorenen zurückzugewinnen, auf dass eines Tages »ein Hirt und eine Herde« (Joh 10,16) bestehe.²⁰ Der Papst hatte die Protestanten zum Ersten Vatikanum 1869 eingeladen, damit sie endlich zurück zur Mutter Kirche kämen. Umgekehrt wünschten sich Antiklerikale ein ›romfreies‹ Christentum. Das war der Diskursreferenzrahmen, dessen Plausibilität seit den 1950ern zu sinken begann, noch bevor in den 1960er Jahren allmählich ›Vielfalt‹ und ›Pluralismus‹ allein schon durch Reden über sie an zumindest medialer Anerkennung gewannen. Sprache schafft auch Wirklichkeit, die sie nicht nur widerspiegelt.²¹ Der ›politische Pluralismus‹ machte den Anfang, hat seit 1990 seine besten Zeiten aber hinter sich, wie man an der abfallenden Kurve in der Grafik erkennt. Der ›religiöse Pluralismus‹ dagegen befindet sich seitdem in einer ungestümen Hausse. Von ihm handelt dieses Buch. Aber ihn unbefangen auf das 19. Jahrhundert – geschweige denn auf noch frühere Zeiten – zu übertragen, sollte nur vor dem Wissen geschehen, wie taufersch und zeitgebunden diese Modebegriffe sind, selbst in der deutschen Variante von ›religiöser

19 Vgl. Besier/Schneider 1990, 448 und 495. Der Begriff ›intolerieren‹ setzte sich indes nicht durch, vgl. Nachweis im Zyclopädischen Wörterbuch 1801, 131.

20 Ruckgaber 1854, 74. Zum Toleranzverständnis um 1780, das »ökumenisch« auf Kircheneinheit ausgerichtet gewesen sei, vgl. Besier/Schreiner 1990, 562.

21 Vgl. Koselleck 1972, XIV.

Vielfalt.²² Wir probieren im Folgenden, ohne sie auszukommen und uns an die den Zeitgenossen geläufigen Begriffe zu halten, zumal wenn ›Toleranz‹ und ›Pluralismus‹, wie gezeigt, derart dicht in demselben semantischen Begriffsfeld liegen. ›Religiösen Pluralismus‹ im Kaiserreich ausfindig machen zu wollen, würde vielleicht qua Sprache ein Phänomen erschaffen, das den Zeitgenossen nur Verblüffung entlockt hätte. Freilich musste man die gegenseitige Existenz hinnehmen und miteinander auskommen, was ohne Toleranz nicht funktionierte. Die Mehrheit erlaubte Minderheiten die Gleichstellung (den Katholiken und Juden), Rainer Forst spricht von »Erlaubniskonzeption« der Toleranz. Aus pragmatischen Gründen wurde auch die »Koexistenzkonzeption« der Toleranz verfolgt, noch lange aber nicht die »Respekt-« oder gar »Wertschätzungskonzeption« von Toleranz, wie sie in »multikulturellen« Gesellschaften (seit 1986 ein Modewort) geübt oder wenigstens emphatisch propagiert wird.²³

3. Das Toleranzideal in der Heimatforschung und in der Geschichtsschreibung

Zwischen der oft artikulierten Norm der Toleranz und der interkonfessionellen Wirklichkeit, zwischen (›pluralistischem‹) Ideal und Realität bestanden große Diskrepanzen. Historiker würden es sich zu leicht machen, wenn sie nur die Schriften von großen Philosophen, Proklamationen und Gesetze betrachteten.²⁴ Historiker müssen immer auch prüfen, was in der Breite gedacht wurde, welche Konflikte politischer, medialer oder sozialer Art getragen wurden und was tatsächlich geschehen ist, etwa in der Alltagswelt, bei den anderen 99,9 Prozent der Bevölkerung, die zufälligerweise keine Philosophen oder Politiker waren. Man muss auch beobachten, was in den Städ-

22 Vgl. passend die Zeitzugenerinnerung von Beckford 2003, 73. Die Variante ›religiöser Pluralismus‹ ist deutlich am häufigsten, weil die meisten genitivisch sagen: Wir lebten ›heute‹ im Zeitalter / in einer Zeit des religiösen Pluralismus. Dasselbe gilt auch für ›politischen Pluralismus‹, was aus Erkennbarkeitsgründen nicht in die Grafik aufgenommen wurde.

23 Vgl. Forst 2003, 42–48.

24 Eine hervorragende Studie über Kant und andere Philosophen bietet Forst 2003. Er schlägt sogar jenseits existierender normativer Toleranzbegriffe eine eigene Norm von Toleranz vor. Für die sozialgeschichtliche Vergangenheitsanalyse ist das wenig fruchtbar.

ten, auf den Dörfern und auf dem Lande wirklich vor sich ging. Die mediale und Alltagswirklichkeit war fürwahr komplexer als die Toleranzedikte und Verfassungstexte. Im Zeitalter der Kulturkämpfe finden wir beides vor: Konflikte und friedliche Koexistenz.

Dieses Zeitalter – die »culture war era«²⁵ – ist weiter zu fassen als das kleine Zeitfenster des preußisch-deutschen Kulturkampfes von 1871 bis 1878.²⁶ Hier spielte sich der berühmte Kulturkampf ab, wie er aus den Schulbüchern vertraut ist: als Konflikt zwischen Staat und Kirche, zwischen Liberalismus und Katholizismus sowie auch zwischen protestantischen und katholischen Wertvorstellungen. Seit Rudolf Virchow 1873 den Begriff prägte, wurde er auch auf weitere Zeiträume ausgedehnt. Der katholische Kirchen- und Kulturhistoriker Albert Ehrhard schrieb 1902: »In ganz Europa erhoben sich und bestehen zum Teil noch jene Konflikte zwischen den Regierungen und der katholischen Kirche, die unserer Zeit vielleicht einmal die Bezeichnung als ›Zeitalter der Kulturkämpfe‹ eintragen werden.«²⁷ Damit meinte Ehrhard immerhin die vergangenen 30 Jahre. Heute wird der Kulturkampf-begriff immer häufiger auch auf die gesamte zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts übertragen, die als »Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe«²⁸ bezeichnet wird. Diesen Zeitraum gilt es insgesamt ins Auge zu fassen.

Der Idealvorstellung einer religiös pluralistischen Gesellschaft entspreche, dass aus dem Postulat der ›Toleranz‹ (im Sinne der Anerkennungs- und Wertschätzungstoleranz) praktizierte Toleranz hervorgehen müsste, eine Praxis des gewünschten Miteinanders, des gegenseitigen Gotteshausbesuchs et cetera. Der Verdacht von in Wirklichkeit nebeneinander existierenden Parallelgesellschaften entlarvt diese Toleranz jedoch als bloße Norm statt einer brauchbaren Beschreibungskategorie. Ähnlich verhielt es sich im Kaiserreich. Die Koexistenzkonzeption von Toleranz erfordert die friedliche Koexistenz der Glaubensgruppen miteinander und nicht nur ein einfaches Nebeneinanderherleben.

In vielen regionalgeschichtlichen Studien kann man immer wieder lesen: Alles sei ganz harmonisch gewesen, selbst zwischen Juden und Nichtjuden habe gegenseitige Toleranz geherrscht.²⁹ Im katholischen Vechta hätten »Juden und Katholiken ein harmonisches Zusammenleben« geführt, die

25 Kaiser 2003, 50 und Blaschke 2001.

26 Vgl. Clark/Kaiser 2003.

27 Ehrhard 1902, 287.

28 Borutta 2008; Blaschke 2001.

29 Ausführlicher dazu mit Belegen: Blaschke 2002.

gegenseitige »Toleranz« hätte sich auch 1936 bei der zahlreichen Teilnahme an dem Begräbnis einer jüdischen Mitbürgerin gezeigt und eine »ähnlich jüdenfreundliche [!] Haltung« bei der Reichspogromnacht, als der katholische SA-Sturmführer sich weigerte, die Synagoge zu zerstören.³⁰

Die harmonisierende Narration mag sich auch daraus erklären, dass meistens Einwohner einer bestimmten Region ihre eigene Heimatgeschichte bearbeiten. Frankfurt zum Beispiel gilt klassischerweise als »friedliche Oase« inmitten des Kulturkampfes, in der alle drei Konfessionen sich gut miteinander vertrugen.

Oft stützen sich solche Befunde auf zeitgenössische Beobachtungen. 1897 berichtet der Ortschronist der Kleinstadt Laupheim in Württemberg, »dass die ächte wahre und wirkliche Toleranz im besten Sinne des Wortes allseitig zur Geltung gekommen ist. Eine jede Konfession übt ungehindert und unangefochten ihre Rechte und Pflichten, so dass niemals ein Zwiespalt zu Tage getreten ist.«³¹

Vor Idealisierungen, in denen harmonische Heimatgeschichten für bare Münze genommen werden, ist zu warnen. Wenn Katholiken und Protestanten so gut miteinander auskamen und auch mit Juden so herzliche Beziehungen pflegten, woher rührt dann der Aufstieg des Antisemitismus,³² wo ist der Ort des Konfessionalismus als Überbetonung des eigenen und Abwertung des fremden Glaubens? Inzwischen gibt es einige wissenschaftliche Arbeiten, die sich mit dem Zusammenleben vor Ort beschäftigen, was für die Landgemeinden freilich ungleich schwieriger zu erforschen ist als für Großstädte. Tobias Dietrich beispielsweise untersuchte verschiedene Dörfer im Hunsrück, im Thurgau und im Elsass, und zwar gezielt gemischtkonfessionelle, um zu überprüfen, ob es zu konfessionellen Konflikten kam. In den sogenannten »Simultangemeinden« konnten sich die Gläubigen nicht aus dem Wege gehen. Tatsächlich sei es zwischen 1840 und 1860 vermehrt zu Konflikten gekommen. Aber in Notsituationen, wenn beispielsweise ein brennendes Haus gelöscht werden musste, agierten die Dorfbewohner in-

30 Zumholz 2012, 68–69.

31 Zit. nach Löwenbrück 2002, 115; für Paderborn ähnlich Naarmann 1988, 181.

32 Antisemitismus bezeichnet hier gemäß der Antisemitismusforschung einen Oberbegriff, der »alle Formen des Antisemitismus von der antiken Judäophobie, dem christlichen Antijudaismus, dem modernen Antisemitismus, der islamistischen Judenfeindschaft bis zu »sekundärem« Antisemitismus und Antizionismus umfasst.« Benz 2010, 16 und 20. Eine genaue Begründung, warum es apologetisch wäre, etwa den katholischen Antisemitismus als »Antijudaismus« zu bezeichnen, warum es aber auch Differenzen zum Rassenantisemitismus gab, bei Blaschke 1999, 86–130.

terkonfessionell.³³ Auch das Wirtschaftsleben hätte nicht funktioniert, wenn der katholische Bäcker das Mehl vom evangelischen Müller verschmäh hätte. Die später erschienene Dissertation von Henning Pahl über das Oberamt Esslingen bestätigt, dass trotz latenter Konfliktpotenziale selten konfessionelle Konflikte zum Austrag kamen, wobei allerdings die überwiegend evangelische Gemeinde Deizisau und das katholische Dorf Steinbach im Mittelpunkt der Untersuchung standen, also keine gemischtkonfessionellen Orte. Dennoch besagten die Visitationsberichte – vom bischöflichen Visitor vorgelegte und vom Ortsklerus auszufüllende Fragebögen – von den 1820er bis in die 1890er Jahre immer wieder: »Es herrscht stets Friede unter den beiden Confessionen.« Auf dieses Urteil stützt sich Pahls Doktorarbeit: »Von einem konfessionellem [!] Antagonismus also keine Spur«; nach solchen Konflikten habe er vergebens gesucht. Er muss aber auch zugeben, »Katholiken und Protestanten lebten in ihren Gemeinden unter sich«. Daher kann er argumentieren: Die gegenwärtige Forschung über den Konfessionalismus falle nur auf die »politischen Inszenierungen des Konfessionskonflikts durch politische Eliten« herein.³⁴

Nun fragen sich kritische Leser sofort, ob aus der Untersuchung von zwei Dörfern gleich generalisierende Thesen in diese oder jene Richtung für das gesamte Reich abgeleitet werden können, zumal dann, wenn die Dörfer fast monokonfessionell waren und sich Katholiken und Protestanten ohnehin selten begegneten. Was soll man schon finden, wenn das Untersuchungsdesign ausgerechnet gemischtkonfessionelle Dörfer umgeht? Misstrauisch muss vor allem die Formel der Visitationsberichte stimmen, wonach stets Friede unter den beiden Konfessionen geherrscht habe. Das wiederholte sich Jahr um Jahr und stellte keine Differenzbehauptung zur erlebten Vergangenheit dar. Solange das ausdrücklich betont werden musste, weist es auf ein latentes Konfliktpotenzial hin. Heute wäre es in einer Stadt wie etwa Münster gar nicht notwendig zu betonen, dass zwischen den Konfessionen Friede herrscht.

Die für die christlichen Konfessionen verwendeten Formeln sind übrigens dieselben, die man über das Zusammenleben zwischen Christen und Juden kennt: Es gebe keine Konflikte, alles sei friedlich, man akzeptiere sich gegenseitig.³⁵ Schenkt man den zeitgenössischen Formeln Glauben, würde es

33 Vgl. Dietrich 2004, 397.

34 Pahl 2006, 241–243. Sehr viel vorsichtiger und quellenkritischer gegenüber Visitationsberichten: Schneider 2000, 277–278.

35 Belege wie oben, Blaschke 2002.

dazu führen, den Konfessionalismus und den Antisemitismus nicht ernst zu nehmen. Tatsächlich erwies sich, wenn man die Wahlergebnisse betrachtet, der Antisemitismus als erfolglos. Er kam – besonders mit der 1890 gegründeten Antisemitischen Volkspartei (seit 1893 Deutsche Reformpartei) und der Deutschsozialen Partei – im Reichstag in seinen Spitzenzeiten 1893 nur auf 3,4 Prozent der Stimmen, erhielt in einigen Wahlkreisen, etwa in Gießen oder Marburg, jedoch sogar über 50 Prozent. Niemand sollte aber aus dem insgesamt geringen Zuspruch für die monothematischen Parteien des Antisemitismus ableiten, dass seine Ressentiments in der deutschen Geschichte vor 1900 und danach keine Rolle spielten. Man wird sagen können, dass es zwar nicht ständig Konflikte gab, aber zumindest in gemischtkonfessionellen Regionen eine latente Konfliktgefahr, wie ja auch Frauen und Männer nicht im Dauerkonflikt miteinander standen, und dies obwohl die hegemoniale Männlichkeit mit ihrer Misogynie und Frauendiskriminierung ihre Hochzeit erst im 19. Jahrhundert erreichte – gleichzeitig mit dem bürgerlichen Eheideal.³⁶ Ressentiments, Intoleranz und Benachteiligungen ließen sich mit der Koexistenz in Beruf, auf dem Markt und in der Ehe bestens vereinbaren. Koexistenz ist kein hinreichender Beweis für die Absenz negativer Vorurteile.

4. Toleranzverständnis und -begriff bei Zeitgenossen

Wie war diese Norm der Toleranz beschaffen? Schlagen wir ›Toleranz‹ zunächst in zeitgenössischen Lexika nach. Denn so eindeutig war die theoretische Vorlage nicht. Unter Toleranz verstand das katholische Kirchenlexikon von 1854

»diejenige Stimmung und Entschiedenheit des Gemüthes, vermöge der wir Etwas, das uns widerwärtig oder gar ein Uebel dünkt und das wir doch nicht ändern können oder dürfen, geduldig ertragen, es nicht bekämpfen, ja sogar um eines öffentlichen Nutzens willen oder zur Vermeidung eines größeren Schadens bisweilen förmlich zuzulassen und anzuerkennen uns verstehen. Näherhin begreift man unter Toleranz die Duldung gegenüber andern Religionen.«

Gegenüber allen Menschen sei Nächstenliebe Pflicht. Zugleich wird aber betont, dass die katholische Kirche »die allein unfehlbare und allein seligmachende ist«. Gerade die Liebe zu den Andersgläubigen verpflichtete dazu,

³⁶ Vgl. Frevert 1995; Planert 1998.

ihnen die Wahrheit und Erlösung zu bringen. Manche Staatsmänner hätten aber der Kirche untersagt, die »Irrgläubigen« zu bekehren. Diese »berühmten Freunde des confessionellen Kirchhoffriedens« bedächten aber nicht, dass sie damit der Kirche den Verzicht auf die eigene Wahrheit zumuteten. Das gelte auch für das Verhältnis zu »den sog. christlichen Confessionen«. Die Kirche habe das Recht und die Aufgabe, »selbst auf das feindliche Gebiet hinabzusteigen«, um »mit den Waffen der Wahrheit den Bau menschlicher Meinungen [...] zu zerstören«. Glaubensfreiheit wird in dem Artikel mit Indifferenz identifiziert und religiöse Unduldsamkeit ausdrücklich befürwortet, viel stärker als in protestantischen Lexika. Dennoch fand der Autor, die Kirche sei von einer »großartigen Toleranz« geprägt.³⁷

Verbale Injurien – im Rahmen der »Erlaubnistoleranz« möglich, nach der »Respektkonzeption« jedoch respektlos – wurden auch von Zeitgenossen als intolerant angesehen. Insofern könnte man argumentieren, dass auch die »Respektkonzeption« von Toleranz zumindest für die eigene Gruppe eingefordert wurde. So verlangte etwa der katholische Publizist und hessische Landtagsabgeordnete Philipp Wasserburg 1873 Toleranz gegenüber dem Katholizismus, die er allein schon in Texten (nicht nur rechtlichen Diskriminierungen) für gebrochen hielt. Der Liberalismus nehme Toleranz für sich in Beschlag, sei aber tatsächlich intolerant. »Eines der intolerantesten Machwerke, die jemals auf den Büchermarkt geworfen worden ist«, sei Gotthold Ephraim Lessings Nathan der Weise, das »Evangelium der liberalen Toleranz«. Darin »träufelt es in die Herzen seiner Leser jenen infernaln Haß gegen die katholische Kirche, den alle Erzeugnisse des Liberalismus als gemeinsames nie fehlendes Kennzeichen an sich tragen.« Der Katholizismus werde verspottet. Und darunter litt Wasserburg, das sah er als Intoleranz an. Toleranz könne eine »schöne Sache« sein. »Gerade der wahre Christ ist tolerant. Denn wenn auch die Wahrheit ihrer Natur nach insofern intolerant ist, als sie nie zugeben kann, Wahrheit und Irrthum hätten gleichen Werth, so folgt doch grade aus dem Bewußtsein, im Besitze der Wahrheit zu sein, nicht die Tendenz, andere zu verfolgen, sondern vielmehr sie zu belehren, sie zu überzeugen.« Der Wahrheitsbesitzer könne »ganz ruhig die Irrenden neben sich existiren lassen. Das kann Irrthum und Lüge nicht.«³⁸

Der katholische Standpunkt unterschied klar zwischen einer notwendigen dogmatisch-theoretischen Intoleranz und einer praktisch-bürgerlichen

37 Ruckgaber 1854, 72. Zum Kontext unverzichtbar: Besier/Schreiner 1990 und Mattioli u. a. (Hg.) 2004.

38 Laicus 1873, 3, 36 und 41.

Toleranz.³⁹ Auch säkulare Politiker wie Karl Bachem verteidigten zur Jahrhundertwende diese Unterscheidung: »Wir halten fest an der dogmatischen Intoleranz und nehmen diese auch keinem andern übel. Aber wir können nicht zugeben, daß man protestantischerseits uns die bürgerliche Toleranz vorenthalten will unter dem Vorgeben, daß unsere dogmatische Intoleranz ein Grund sei, um für uns die bürgerliche Toleranz abzulehnen.«⁴⁰ Die Verwerfung der dogmatischen Toleranz galt bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil von 1962 bis 1965.

Darüber hinaus gab es im 19. Jahrhundert auch schon die Unterscheidung zwischen theoretischer (Ideen, Vorurteile), praktischer (tätlicher) und innerlicher (Einfühlung, Achtung, Versöhnung) Toleranz. In der bei Cotta erschienenen *Deutschen Vierteljahrs Schrift* erläuterte ein anonymer, wahrscheinlich protestantischer, aber sehr ausgewogen argumentierender Autor 1841:

»Unsere Ansicht ist: wenn die Katholiken von der strengsten Observanz alle Protestanten für ewig verdammte Ketzer halten, und daher die Einsegnung gemischter Ehen verweigern, so ist dies keine praktische, sondern nur theoretische Intoleranz, und diese muß man Jedem lassen, wenn man nicht selbst intolerant werden will. Praktisch intolerant aber ist es von Protestanten, die Einsegnung einer [...] gemischten Ehe einem katholischen Priester abzunötigen, denn dies ist wirklicher Gewissenszwang.«

Aber auch »Verunglimpfungen ihrer Konfession von der anderen Seite« könnten als »thätliche Intoleranz« beklagt werden. Die äußerliche, politisch-kirchliche, praktische Intoleranz verfolge Ketzer unter Rückgriff auf das Einheitsprinzip der Kirche und das Recht der Notwehr. Dagegen bestehe die innerliche, »fanatische Intoleranz« in der »intellektuellen und moralischen Unfähigkeit, sich in die Denkweise und den Gemüthszustand Anderer hinein zu versetzen, ja dies auch nur zu wollen.« Praktisch geübte Toleranz fördere die innerliche Toleranz, so dass eine »feierliche Anathematisierung des anders Glaubenden« nicht mehr denkbar sei, wie sie in der römischen und russisch-griechischen Kirche an gewissen Tagen noch üblich sei.⁴¹

39 Vgl. Hansjacob 1915; Pohle 1899; Buchberger 1907, 1198–1199. .

40 Bachem im Preußischen Abgeordnetenhaus, zit. n. Bachem 1929, 122–123. Zu Bachem vgl. Besier/Schreiner 1990, 572 und 585–586.

41 P. 1841, 41, 56, 59 und 70; innerliche Toleranz als Versöhnung: 71.

5. Mentalitäts- und sozialgeschichtliche Beobachtungen

Nun sollen hier aber nicht theologisch-theoretische und philosophische Debatten nacherzählt, sondern einige mentalitäts- und sozialgeschichtliche Überprüfungen vorgenommen werden. Bei aller Koexistenznotwendigkeit und Toleranz konnten Konflikte durchaus manifest werden. Norm und Praxis standen keineswegs im Einklang, sondern oft im Widerspruch zueinander. Alltagskonflikte und mediale Kulturkämpfe entwerfen einen scharfen Kontrast zu den vielen harmoniesüchtigen Heimatgeschichten, wonach doch das Verhältnis zwischen den Konfessionen und Religionen immer von ›gegenseitiger Toleranz‹ geprägt gewesen sein soll. Im frühen 19. Jahrhundert bekämpften sich reformfreudige und ›konfessionelle‹, buchstabengläubige Protestanten ebenso heftig untereinander wie Protestanten sich gegen König Ludwigs Kniebeugeerlass 1838 wehrten oder sich über die Trierer Rockwallfahrt 1844 lustig machten. In den ersten Jahren des Kaiserreichs boykottierten und sabotierten Katholiken den inoffiziellen Nationalfeiertag und nannten ihn »St. Sedan«, obgleich sie sich selber nicht als »Reichsfeinde«, sondern sehr wohl als der Nation – nur eben einer anderen – verpflichtet sahen.⁴² Umgekehrt fuhren Protestanten am katholischen Hochfest Fronleichnam Mist aus. Zu Tumulten kam es bei der Essener Fronleichnamsprozession 1845 mit Tötlichkeiten gegen (protestantische) Polizisten oder im saarländischen Ottweiler 1853, als das Sakrament nicht auf Nebenstraßen, sondern trotz Verbots mitten durch die von Protestanten bewohnte Hauptstraße geführt wurde. Polizei und die Gerichte mussten einschreiten. Zu folgenreichen Ausschreitungen kam es jedoch selten, ganz im Unterschied zu den Gewaltexzessen gegen Kirche, Priester und Nonnen in Spanien.⁴³

Erhöhter Konfliktprengstoff – besonders in gemischtkonfessionellen Regionen wie der Pfalz – ergab sich bei intersektionalen Konstellationen, wo Beruf, Position und Konfession sich überkreuzten, konkret, wo der protestantische Lehrer mit der Autorität des katholischen Priesters haderte, eine Konstellation, die prekäre Folgen für die nationalsozialistische Zeit zeitigte, als der Lehrer sich der in seinen Augen ›national-protestantischen‹ Erlösungspartei anschloss.⁴⁴ Natürlich standen die Alltagskonflikte auch im

42 Dazu jetzt Bennette 2012.

43 Zu Essen Krull 2013, 185–207; zu Ottweiler Schneider 2000, 294. Zur Erklärung antiklerikaler Gewalt in Spanien und zur Frage, ob die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Laizismus konfessionalistisch zu verstehen ist: Dittrich 2014.

44 Vgl. Fandel 1997.

Kontrast zur Norm und Theorie der Toleranz, wobei diese Norm nicht die einzige war. Auch ein gewisses Maß an Antikatholizismus gehörte zur Norm unter vielen Lutheranern, wie judenfeindliche Ansichten zur gesellschaftlichen Norm zählten – beinahe jedenfalls, denn nicht alle Deutschen waren antisemitisch. Im Gefolge von Shulamit Volkov erweist es sich vielmehr als erhellender, Antisemitismus (im Unterschied zum konsensualen Antifeminismus) als ›kulturellen Code‹ zu interpretieren. Er wies diejenigen, die ihn nicht verwendeten, als emanzipationsfreundlich aus, in Deutschland allerdings weniger deutlich als in den beiden Frankreichs.⁴⁵ Auch der vorwiegend antikatholisch ausgerichtete ›Antiklerikalismus‹ war insofern keine Norm, als er nicht von allen Nichtkatholiken und schon gar nicht von allen Katholiken getragen wurde, sondern auch als ›Code‹ diente.

Gleichwohl verbreiteten sich beide Vorurteilkonstellationen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in immer mehr Teilen der Gesellschaft. Der Antisemitismus war derart akzeptiert, dass man Parteien offen nach ihm benennen konnte, während der Antiklerikalismus ohne diese Selbstbezeichnung auskam.

Zugleich mussten sich beide am Maßstab der Toleranz messen. Sie wurde besonders von Minderheiten wie den Juden oder den Katholiken beschworen. Das Zentrum brachte im November 1900 den Toleranzantrag im Reichstag ein, genannt »Antrag, die Freiheit der Religionsübung betreffend«, um endlich die Gleichberechtigung der Religion zu erreichen. Vorwiegend ging es um die Wiederezulassung der Jesuiten, aber auch um die Abschaffung antikatholischer Diskriminierungen, die in manchen Ländern wie Mecklenburg, Braunschweig und Sachsen beklagt wurde. Mecklenburg berief sich noch 1899 auf eine Entscheidung des Landtags zu Sternberg von 1549, wonach »die römisch-katholische Religionsübung in hiesigen Landen fernerhin nicht zu gestatten« sei. Deshalb beinhaltete die Erlaubnis zum Bau eines »Bethauses« für Katholiken in Wismar, dass es nicht wie eine Kirche anmuten und keinen Kirchturm haben dürfe. Erst 1902 entstand die erste nach-reformatorische katholische Kirche Wismars mit Turm. In Blankenburg am Harz im Herzogtum Braunschweig verweigerte die Regierung noch um 1900 der auf 1000 Mitglieder angeschwollenen katholischen Gemeinde einen ei-

45 Vgl. Volkov 2000. Zum Antiklerikalismus als kulturellem Code: Blaschke 2013, 267; bes. aber Dittrich 2014, 431 und 490.

genen Priester. Der zur Seelsorge anreisende Pfarrer aus dem preußischen Halberstadt durfte in Blankenburg nicht einmal übernachten.⁴⁶

Den Liberalen bot der Toleranzantrag die Gelegenheit, die Katholiken als intolerant und inkonsequent zu verunglimpfen, solange noch nicht einmal die bürgerliche Toleranz anerkannt würde und es als ›Sünde‹ gelte, wenn der Regent eines katholischen Landes nichtkatholische Religionspraktiken zulasse. Der freikonservative (Deutsche Reichspartei) Abgeordnete Hermann Wilhelm Stockmann war von dem Versuch, »einen Unterschied zwischen dogmatischer, bürgerlicher und staatsbürgerlicher Toleranz zu machen«, nicht überzeugt. »Das ist nach unserer Auffassung ein leeres Spiel mit Begriffen; alle drei hängen untrennbar miteinander zusammen. Die katholische Kirche übt nur da Toleranz, wo sie dazu gezwungen ist und fordert sie da, wo sie für sich Vortheil davon erwartet, wir umgekehrt üben Toleranz aus Überzeugung.«⁴⁷

Beide Seiten aber appellierten an die Toleranz. Diese Instanz – wie auch immer der Begriff von den Parteien inhaltlich gefüllt wurde – galt als normgebend. Beide meinten auch, wahrhaft tolerant zu sein, während die anderen unduldsam seien und sich der Toleranz nur als Deckmantel bedienten.⁴⁸

Ist schon der Pluralismusbegriff schwer genug auf die Vergangenheit anzuwenden, hat also auch der Toleranzbegriff seine Pointe. Diese Tugend wurde stets auf der eigenen Seite, die Intoleranz auf Seiten des Gegners gesehen. Der Toleranzantrag des Zentrums unterstellte ja einen Mangel an Toleranz den Katholiken gegenüber, die Zentrumsgegner warfen umgekehrt ausgerechnet den »toleranten« Antragstellern Intoleranz vor. Schon 1804 bestimmte der zum Protestantismus konvertierte ehemalige Mönch Johann Baptist Schad: »Der ächte Katholik ist seiner Natur nach im höchsten Grade intolerant, der Protestant, da er sich der Vernunftansicht mehr nähert, ist in eben dem Verhältniß minder intolerant, als er sich über den Katholiken erhebt.«⁴⁹ Toleranz blieb auslegungsoffen und muss begrifflich im jeweiligen Sprechkontext historisiert werden. Heutige philosophisch-soziologische Kategorien (›Respektkonzeption« et cetera) lassen sich daher nur bedingt einer

46 Vgl. Bachem 1929, 103; differenzierter: Stenographische Berichte des Deutschen Reichstages, 10. Leg.-Periode, 1900–1903, 129. Sitzung, 29. Jan. 1902, 3747–3749. 1905 verfügte Blankenburg über einen ständigen Geistlichen.

47 Stenographische Berichte des Deutschen Reichstages, 10. Leg.-Periode, 1902–1903, 179. Sitzung, 1. Mai 1902, 5208.

48 Vgl. Kuhlemann 2001, 301; vgl. Sebaldt 1994; Bachem 1929, 101–129 sowie Besier/Schreiner 1990, 571–572.

49 Schad 1804, 88.

fremden Zeit überstülpen. Galt Antisemitismus weitenteils als Ausweis von Intoleranz, selbst vielen Antisemiten, weshalb sie Sätze gerne mit »Ich habe nichts gegen Juden, aber [...]« begannen, konnte er auch als sich im Rahmen der Toleranz bewegend interpretiert werden. Die *Schlesische Volkszeitung* lehnte den Antisemitismus 1906 ab, zumal

»wir durch unsere Grundsätze und Interessen durchaus auf die *Toleranz* angewiesen sind. [...] Das gute Recht der *Minderheit* nehmen wir für den katholischen Volksteil in Anspruch, wir wollen auch dem jüdischen Volksteil [...] sein Recht nicht verkürzen. [...] Darum treiben wir die christlich-soziale Reformpolitik *rein sachlich* [...] Das ist für unsere Verhältnisse offenbar die beste Art des berechtigten Antisemitismus.«⁵⁰

Mit dem Schutz des Christentums, nüchtern und sachlich durchgeführt, erwehre man sich nur Problemen, die auch als jüdisch verursacht galten, weshalb sich dieser Antisemitismus mit dem Toleranzideal vertrug.⁵¹

Toleranz war eine lagerübergreifend akzeptierte und normgebende Appellationsinstanz, die je nach Position jedoch derart verschieden ausgelegt wurde, dass ihr heutige philosophisch-politologische Kunstbegriffe nur Gewalt antun würden und dem Historisierungsgebot zuwiderlaufen.

Heute gilt das Äußern von Vorurteilen anderen Gruppen oder Minderheiten gegenüber als politisch nicht korrekt. Rasch wird man zur Toleranz ermahnt. Man beschimpft andere nicht mehr als finster, mittelalterlich, dumm, destruktiv, unzivilisiert, ungläubig, revolutionär, verschwörerisch, rückständig et cetera, auch wenn man es im Stillen finden mag. Im 19. Jahrhundert war das anders. Damals engagierte man sich für die Pflege seiner Vorurteile und hatte große Freude an Polemik. Redakteure, Schriftsteller, Politiker und Pfarrer verbreiteten munter Negativurteile über andere, an deren Kern sie – das ist das Wesen von Vorurteilen und Stereotypen⁵² – gewiss auch glaubten. Judentum und Klerikalismus wurden sogar mit biologistischen Metaphern belegt und derart in Karikaturen dargestellt, als Krake, Blutsauger, Schlingpflanze, Parasit oder Schädling. Man konnte damals sogar Vereine bilden, die nichts anderes im Sinne hatten, als den konfessionellen Gegner anzugiften. 1865 wurde der Protestantenverein und 1886 der Evangelische Bund gegründet, der 1914 eine halbe Million Mitglieder zählte.

50 *Schlesische Volkszeitung*, Morgenausgabe, 24.11.1906.

51 Vgl. ebd.

52 Als hervorragende Einführung: Förster 2007.

Antikatholizismus stand bei ihnen ebenso auf der Fahne wie in den Antisemitischen Parteien der Judenhass.

Antisemitismus und Antiklerikalismus hatten in ihren Stereotypen (der verschlagene, lüsterne, unmännliche, listige Jesuit/Jude) und ihren kohärenzstiftenden Funktionen viel gemeinsam. Beide wurden auch gegeneinander ausgespielt: Was sei schlimmer, Juden- oder Katholikenverfolgung? Beide verflochten sich zunehmend miteinander, bis in den 1890er Jahren Alldeutsche skandierten: »Ohne Juda, ohne Rom, bauen wir Germaniens Dom.« In ihren Augen waren beide die Hauptfeinde des Germanentums. Antisemitismus und Antiklerikalismus werden daher heute gemeinsam als »kultureller Code« verstanden.⁵³

Umstritten war und ist allein, welcher der beiden Stereotypenkomplexe relevanter war. Hatte der 1888 zum Kaiser gekrönte Friedrich III. noch als Kronprinz den Antisemitismus als »eine Schmach des Jahrhunderts« bezeichnet, wurde dem katholischerseits widersprochen. Nicht der Antisemitismus sei der wahre Skandal. Kein Jude sei bisher, trotz aller Judenhatz, der Synagoge oder, wie die Jesuiten, gar des Landes verwiesen worden. Die »wahre Schmach des Jahrhunderts« sei vielmehr der Antikatholizismus. »Der Hass gegen Rom wird systematisch gepflegt. Er schwillt zu einer Lawine, gegen die der Antisemitismus nur ein winziger Ballen bleibt. Die Zahl der Bücher und Broschüren, die den Kampfeifer der Protestanten immer von neuem entfachen, ist Legion.«⁵⁴

Die Gesinnungszeitungen von Katholiken, Protestanten, Liberalen oder Sozialdemokraten waren voll von Anschuldigungen und Stereotypen. Das spiegelte Konflikte wider und bildete die Grundlage von neuen Konflikten. Stereotypen über sich selbst und über andere sowie Misstrauen gegen das konfessionell Andere machten konfessionelle Konflikte wahrscheinlicher und nicht unwahrscheinlicher.

Gut untersucht sind neben antisemitischen Ressentiments inzwischen auch die liberal-protestantischen Vorurteile gegen den Katholizismus. Er galt Liberalen als finster und mittelalterlich, als national unzuverlässig, als hinterwäldlerisch und bildungsfern. Im scharfen Kontrast zu diesen Heterostereotypen stellten die Stereotypen über sich selber, die Autostereotypen, das protestantische Bürgertum als national, gebildet, fortschrittlich und männlich dar. Diese polarisierenden Zuweisungen hatten ihre Wurzeln in der Auf-

⁵³ Vgl. Dittrich 2014.

⁵⁴ Keiter 1896, 2–3.

klärung und gipfelten in den 1880er Jahren in den Schriften des Historikers Heinrich von Treitschke, für den das preußisch-protestantische Luthertum den Höhepunkt der Zivilisation ausmachte. Die protestantische Majorität verachtete ihre katholischen Mitbürger, die sie für Opfer des Klerikalismus hielt, vom Ultramontanismus benebelt. Der Papst, Jesuiten und Priester wurden zur Zielscheibe unzähliger Karikaturen.⁵⁵ Der Antikatholizismus stabilisierte den in sich zerfallenen Protestantismus. Thomas Nipperdey resümierte 1988:

»Trotz Kooperation und Koexistenz im Beruf, in der Praxis, im Geschäftsverkehr, in den Parlamenten – die Konfessionsspaltung und -spannung war eine der fundamentalen und vitalen Grundtatsachen des deutschen Lebens. Bei den schlichten Gemütern unter den geborenen Protestanten [...] schrumpfte der nicht mehr eigentliche Protestantismus auf Antikatholizismus zusammen; beides hielt dann einander am Leben: Weil man protestantisch geboren war, blieb man anti-katholisch und weil man anti-katholisch war, fühlte man sich »protestantisch.«⁵⁶

Aber der Katholizismus war nicht nur Opfer, sondern kultivierte seinerseits einen starken Antiprotestantismus. Er ging auf das mediale Konfliktangebot der Liberalen medial und kirchenamtlich ein, hier defensiv reagierend, dort als offensiver Aggressor.⁵⁷ Im *Syllabus Errorum*, einer Sammlung von 80 Irrtümern, die mit der Enzyklika *Quanta Cura* 1864 verkündet wurde, verurteilte Pius IX. Indifferentismus, Liberalismus, Sozialismus und Kommunismus – aber auch die Irrlehre (Satz 18): »[D]er Protestantismus ist nichts anderes, als eine verschiedene Form derselben christlichen Religion, in welcher es ebenso gut möglich ist, Gott zu gefallen, wie in der katholischen Kirche.«⁵⁸ Freilich wurde damit der eigene Alleinvertretungsanspruch der einen Wahrheit untermauert, mit ihm verbunden war aber das diskriminierende Urteil, die anderen unterlägen der Selbsttäuschung. Oft findet man Formulierungen wie »sogenannte« evangelische Kirche oder »was sich jetzt evangelische Kirche nennt«.⁵⁹ Die Reformation sei nicht Reformation, sondern »Deformation« des kirchlichen, sozialen, wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen Lebens gewesen. Wenn es heutzutage viele gläubige Protestanten gebe, dann liege es im »glücklichen Nichtkennen der eigentlichen von Luther aufgestellten« Prinzipien, erklärte 1897 das *Herdersche Kirchenlexikon*. Diese sprächen

55 Vgl. Zentrums-Album 1912.

56 Nipperdey 1988, 155; auch in: ders. 1990, 428–530; vgl. Köhle-Hezinger 1976.

57 Vgl. Blaschke 2013.

58 *Syllabus Errorum* (1864), 395–407.

59 Antireformatorische Schriftsteller 1846, 236–239 und 236.

eher vom »evangelischen« statt protestantischen Glauben, »was aber wirklich evangelisch ist, das ist katholisch: das Evangelium« in der Auslegung der vom heiligen Geist inspirierten Kirche.⁶⁰

Insgesamt habe der Protestantismus Zerstörung gebracht und Zwietracht gesät. Er sei eine Religion der Diesseitigkeit. Die angebliche Unterlegenheit der Katholiken sei in Wirklichkeit eine moralische Überlegenheit, weil bei Ungläubigen und Protestanten mehr uneheliche Geburten, Ehescheidungen und Selbstmorde vorkämen.⁶¹ vielerorts riefen Katholiken die Protestanten Blauköpp (von der preußischen Polizeiform abgeleitet), diese nannten jene Kreuzköpp. Vor allem aber war es bis in die 1960er Jahre fast üblich, von Protestanten verächtlich als Ketzern zu sprechen. Protestanten fühlten sich von intoleranten Katholiken zurückgesetzt, wollten sie doch ebenfalls Christen, wenn nicht die besseren Christen sein. Die Kreissynode Trier meinte, sich in ihrer Verzweiflung im Juli 1838 eigens an den Preußischen König wenden zu müssen, um ihn zu bitten, die Bestimmungen des Westfälischen Friedens zu verteidigen, ferner »den katholischen Pfarrern bei einer schweren Geldstrafe zu verbieten, die evangelische Religion als eine nicht-seligmachende oder nicht christliche und die evangelischen Glaubensgenossen als Abgefallene darzustellen.« Die rheinische Provinzialsynode nahm dieses Anliegen im August 1838 auf, denn sie

»empfindet es mit tiefem Schmerz, daß in einer Zeit, in der man sich der Hoffnung hingab, es werde das Licht der evangelischen Wahrheit und der Geist einer christlichen Duldsamkeit sich immer allgemeiner verbreiten und die getrennten christlichen Kirchenparteien ihren Weg neben einander friedsam verfolgen lassen, daß in dieser Zeit die römische Kirche auf eine so schonungslose und herausfordernde Weise unsrer evangelischen Kirche entgegen tritt, [...] die evangelischen Christen für Abgefallene erklärt und [...] die Gleichheit der Rechte beider Kirchen in Ansehung der gemischten Ehen [...] völlig verkennt.«⁶²

Solche Klagen über Unduldsamkeit, solche Konflikte und die latente Konfliktgefahr gediehen auf dem Nährboden gegenseitiger Vorurteile und Überlegenheitsgefühle. Die bekannten Stationen zum antipluralistischen Konfessionalismus sind 1817 das Wartburgfest und die Lutherfeiern, 1837 der Kölner Mischehenstreit, 1844 die Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier und die Kulturkämpfe in Baden und Bayern seit den 1860er Jahren sowie seit 1871 in Preußen. Täglich konnte es zu Mischehenkonflikten mit dem je-

⁶⁰ Weber 1987.

⁶¹ Vgl. Burg 1905, 525.

⁶² Zit. n. Meyer 2000, 424–425.

weiligen Pfarrer vor Ort kommen, der eine katholische Kindererziehung forderte und drohte, sonst die Delinquenten nicht mehr zur Kommunion vorzulassen. Besonders in Simultangemeinden, in denen Katholiken und Protestanten dieselbe Kirche nutzten, kam es zu Auseinandersetzungen, etwa über die Ausschmückung des Innenraumes, den die Reformierten schlicht halten wollten, den die Katholiken aber lieber mit Kreuzwegbildern, Fahnen und ewigem Licht ausgestalteten. Konflikte konnten sich in physischer Gewalt äußern, in der Regel aber blieben sie auf der semantischen Ebene, wobei manche Beleidigung auch vor Gericht noch einmal genauer erklärt werden musste. Konflikte konnten um knappe Güter entstehen, etwa um die verfügbaren Zeiten in einer Simultankirche, oder um Macht und Einfluss. Deshalb rangen die Konfessionen so sehr um ihre Konfessionsschulen. Konflikte entstanden aber auch um Symbole. Mussten Protestanten vor einem Priester, der mit einer Schar Pilger durch ihr Dorf zog, den Hut ziehen? Als der bayerische König 1838 verfügte, dass alle, auch evangelische Soldaten »bei militärischen Gottesdiensten während der Wandlung und beim Segen« sowie bei Fronleichnamsprozessionen auf die Knie gehen sollten, entbrannte ein jahrelanger Streit.

Versteht man unter ›Toleranz‹ bloß die Abwesenheit physischer Gewalt unter Bedingungen zivilgesellschaftlicher Konfliktaustragungsmodi trotz aller verbalen, gar vereinsmäßig institutionalisierten Diskriminierungen, gegenseitiger Beleidigungen und Kontaktvermeidungsstrategien, dann kann man das Kaiserreich auch wohlwollend als tolerante Gesellschaft bezeichnen. Gemessen an Spanien etwa, dessen Verfassungen von 1812 und 1845 bis zum republikanischen Sexenio (1868) Nichtkatholiken nur eingeschränkte Bürgerrechte gewährten, war das Kaiserreich tolerant. Es herrschte Parität und (von Rom allerdings 1864 als »Verderben« verurteilte) Religionsfreiheit. Aber ist es auch ›tolerant‹, einen ›Blaukopp‹ beziehungsweise ›Kreuzkopp‹ nicht ins Haus zu lassen, ihn überhaupt so zu nennen, den Kindern den Umgang mit Glaubensfremden zu verwehren, Kreidelinien auf Schulhöfen zu ziehen, damit Katholiken und Protestanten nicht miteinander spielen können, Katholiken oder Juden Professorenämter ihrer religiösen Herkunft wegen zu verweigern,⁶³ oder Protestanten in der Selbstmörderecke zu begraben? Hier war eine in weitem Sinne verstandene Form von Gewalt wirksam, ein Kon-

63 Um 1800 waren 100 Prozent der Geschichtswissenschaftler protestantisch, um 1880 gab es kaum 30 Prozent Katholiken unter den Geschichtswissenschaftlern Deutschlands, Habsburgs und der Schweiz, obwohl Katholiken insgesamt mit 54 Prozent überrepräsentiert waren; vgl. Weber 1987, 84–86.

zept, das Johann Galtung 1969 »strukturelle Gewalt« nannte.⁶⁴ Wenn er sie in Demokratien ausmache, um wie viel mehr mag sie in vordemokratischen Gesellschaften gewirkt haben?

Nach den Kölner Wirren war das friedliche Nebeneinander der Konfessionen in stärkere Konflikanfälligkeit umgekippt und hatte der kirchliche Streit »seitdem unter uns das ganze Gebiet des christlichen Glaubens und Lebens nicht ohne mannigfaches Überschweifen in Politik umfaßt«, wie Friedrich Thiersch 1841 schrieb. Zwar sah er noch einmal die Hoffnung in »die junge Saat der Eintracht« aufkeimen und ein neues Vertrauen in »Geist und Gesinnung der Gegner«, als welche der Bayerische Protestant die Katholiken bezeichnete. Doch werde »an einen eigentlichen Friedensschluß nicht zu denken seyn, d. h. an einen in publizistischer Form mit gegenseitiger Anerkennung der Unabhängigkeit und gleicher Berechtigung.«⁶⁵ Die Erinnerung an den Umschwung seit 1837 wurde auch im Kaiserreich wachgehalten. 50 Jahre später schrieb Georg Weber, bekannt durch seine fünfzehnbändige Weltgeschichte, seine Jugenderinnerungen nieder. Ein halbes Jahrhundert zuvor, damals im Alter von 28 Jahren, war er nach seinem Studium und einigen Auslandsaufenthalten als Lateinlehrer in seine Vaterstadt Bergzabern in der Pfalz zurückgekehrt und blieb dort knapp zwei Jahre. »Während meines Aufenthaltes in Bergzabern«, erzählt Weber darüber im Jahr 1887,

»trat in Deutschland ein confessioneller Umschlag ein, der mir bisher ganz fremd gewesen war. Bei meiner Ankunft in Bergzabern trug das Städtchen noch ganz den Charakter, den ich seit meiner Knabenzeit gekannt hatte. Der Kern der Einwohnerschaft und weitaus die Mehrzahl bekannte sich zu der reformierten [...] Kirche. Die katholische Gemeinde war klein [...]. Kirchliche Toleranz und religiöse Weitherzigkeit war noch aus den Zeiten der Napoleonischen Herrschaft zurückgeblieben. Im täglichen Verkehr fand der Religionsunterschied keine Beachtung. In den Familien von verschiedener Confession folgten die Knaben dem Vater, die Töchter der Mutter. Dieses unbefangene Zusammenleben erfuhr in den Jahren meines Bergzabener Aufenthaltes eine Störung.«

Zwischen 1836 und 1838 sei ein neuer Fanatismus hervorgetreten, eine neue Generation spezifisch römischer Geistlicher habe die friedliche Generation abgelöst und mit Selbstbewusstsein sei die Unterordnung der Schule unter die Kirche statt unter den Staat gefordert worden. »Die durch den Streit über die gemischten Ehen erregte confessionelle Zwietracht machte sich nicht nur in der Pfalz, sondern auch in anderen deutschen Ländern mit gemischter Be-

⁶⁴ Vgl. Galtung 1969.

⁶⁵ Thiersch 1841, 72 und 87.

völkerung bald bemerklich.« Der religiöse Eifer und der Einfluss des Jesuitenordens – beides Klischees, die seit dem 18. Jahrhundert zum Standardrepertoire aufgeklärter Protestanten gehörten – mehrten sich von Jahr zu Jahr. Im reformierten Bergzabern wurde nun die erste katholische Kirche überhaupt gebaut, »welche die beiden protestantisch-unierten Gotteshäuser weit in Schatten stellte. Ich selbst erlebte in Bergzabern nur die ersten Symptome dieser religiösen Wandlung.«⁶⁶

Selbstverständlich schrieb Weber aus seiner protestantischen Perspektive dem ultramontanen Katholizismus die Verantwortung für den Wandel von einem religiös verträglichen zu einem konfessionell intoleranten Gesellschaftsklima zu. Dagegen sahen Katholiken den maßlosen Staat, den gottlosen Materialismus, die Protestanten, auch Juden und Freimaurer als Verursacher der Zwistigkeiten an. Entscheidend ist: Den Zeitgenossen fiel auf, dass im frühen 19. Jahrhundert ein ›konfessioneller Klimawandel‹ eingetreten war. Die Zeit vorher wird als tolerant und aufgeklärt beschrieben, was sie bestimmt nicht war, die neue Zeit als intolerant. Religiöser Eifer und »konfessionelle Zwietracht« (Georg Weber) kennzeichnen diese Epoche.

Es wäre sicher zu einfach, würde man das 18. Jahrhundert unbesehen als Zeitalter der Toleranz und als Jahrhundert der Aufklärung bezeichnen. Die Aufklärung war ein Elitenphänomen. Vorurteile zwischen den Konfessionen lebten auch nach dem Westfälischen Frieden von 1648 weiter und wurden besonders im protestantisch-aufgeklärten Bürgertum im ausgehenden 18. Jahrhundert neu kultiviert. Der Berliner Verleger Friedrich Nicolai, der nach seiner Expedition ins südliche Deutschland 1781 den »katholischen Augenaufschlag« frommer Katholikinnen und die Katholiken insgesamt als exotische Zeitgenossen schilderte und den Klerus als orientalisiert verfremdete, ist nur *ein* prominentes Beispiel der damals zeitgemäßen ›Religionsphysiognomie‹.⁶⁷ Auf Kosten von Katholiken stabilisierten norddeutsche Bürger ihr Selbstbewusstsein. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verschärfte sich die konfessionelle Polarität. Jetzt begegneten sich Protestanten und Katholiken häufiger als zuvor. Das lag an den territorialen Umgestaltungen Napoleons und des Wiener Kongresses sowie an der wachsenden Mobilität durch die Industrialisierung. Jetzt mussten die Kirchen verbindlich durchsetzen, was es hieß, sich als Katholik, als Lutheraner oder als Reformierter zu verhalten. Das Unterscheidende rückte in den Vorder-

⁶⁶ Weber 1887, 227–228.

⁶⁷ Vgl. Frey 2002. Die Orientalisierungsthese (in Anlehnung an Edward Said) bei Borutta 2010.

grund. Damit soll nicht gesagt werden, dass das Christentum oder die Kirchen eine Erfindung des 19. Jahrhunderts sind. Aber das 19. Jahrhundert ist das der wirklich erfolgreichen Konfessionalisierung und das eigentliche »Jahrhundert der Kirchwerdung«.⁶⁸

Im 19. Jahrhundert fanden mithin zwei Entwicklungen statt, die dem Prinzip der Toleranz zuwiderliefen: zum einen der christliche Konfessionalismus mit seiner strukturellen Gewalt, zum anderen der wachsende Antisemitismus, der nach der sukzessiven Judenemanzipation in einen postemanzipatorischen, säkularen, teils rassistischen Antisemitismus umschlug, wobei dieser mit dem Antiklerikalismus, wie man in Frankreich sagte, oder dem Antikatholizismus, wie er in Deutschland hieß, eng verwoben war.⁶⁹ Der Antisemitismus war nicht mehr nur religiös-antijudaistisch bestimmt, sondern bediente sich ökonomischer, kultureller und rassistischer Stereotypen.⁷⁰ Er schlug sich schon damals bis in die Alltagspraxis nieder. Diskriminierungen auf Postkarten, in Zeitungen und am Arbeitsplatz gehörten zum Alltag. Privatkontakte und Mischehen mit Juden waren ungerne gesehen, auch wenn es in den Augen mancher Christen gefährlicher schien, mit einem konfessionsverschiedenen Christen Kontakt zu haben. »Mit den Juden dürft ihr spielen, aber mit Lutherischen nicht«, ermahnten (katholische) Mütter im Sauerland ihre Kinder.⁷¹ Als Franz Overbeck 1906 klagte, wie sehr der »Dämon des Konfessionalismus« in Deutschland wieder wüte,⁷² konnte er noch nicht ahnen, dass sich diese Beobachtung im Jahre 1910 bewahrheiten würde. Die *Borromäus-Enzyklika*, von Pius X. am 29. Mai 1910 zur Erinnerung an den dreihundertsten Jahrestag der Heiligsprechung des Kardinals und Mailänder Erzbischofs Carlo Borromeo veröffentlicht, würdigte nicht nur dessen Verdienste als Gegenreformer, sondern beschrieb die Protestanten des 16. Jahrhunderts als hochmütig, verfressen und chaotisch, ihr Anliegen als materialistisch und verdorben. Das Schreiben wurde »zur größten konfessionspolitischen ›Affäre‹« des Deutschen Kaiserreiches.⁷³

Erst der am 1. August 1914 ausgerufene »Burgfriede«, den Wilhelm II. auch explizit auf die Konfessionen bezog (»Ich kenne keine Parteien und

68 Friedrich 2002, 95–112.

69 Vgl. Joskowicz 2014.

70 Zum katholischen Milieu und dessen Antisemitismus vgl. Blaschke 1999.

71 Erinnerung des protestantischen Verlegers Dr. Dietrich Ruprecht (geb. 1929), Göttingen, Gespräch im Oktober 2000.

72 Overbeck 1995 (1906), 292.

73 Müller-Dreier 1998, 385; vgl. Bachem 1930, 332.

auch keine Konfessionen mehr⁷⁴), ließ die Konflikte vorerst abklingen. 1917 wurde sogar das Jesuitenverbot fallen gelassen. Doch in der Weimarer Republik kam es, wie Ursula Büttner schreibt, erneut zu einer »Verschärfung des konfessionellen Gegensatzes«.⁷⁵ Hundert Jahre zuvor hatte eine Zeit begonnen, die von konfessioneller Polarisierung und Polemisierung gekennzeichnet war. Dieses neue konfessionelle Zeitalter endete erst in den 1960er Jahren.

6. Konfliktvermeidungsstrategien

Nach all diesen Beobachtungen stellt sich die Frage: Wie gingen die Menschen eigentlich mit dem latenten Konfliktpotenzial um, damit es nicht zu einem manifesten Konflikt kam? Im gemischtkonfessionellen Augsburg etwa regelten die Konfessionen ihre Interessenkonflikte, indem sie seit 1548 Stadtverwaltung und -regierung streng paritätisch besetzten, also die Ämterverteilung genau zwischen Katholiken und Protestanten aufteilten. Auch der Vorstand der Kaufleutestube, obwohl die Protestanten dort im 19. Jahrhundert dominierten, wurde gleichgewichtig katholisch und protestantisch besetzt, ebenso wie der Vorstand des Schützenvereins und des Schießgrabenvereins. Die Parität und die Trennung der Konfessionen sicherten den konfessionellen Frieden.⁷⁶ In Simultangemeinden war es im günstigen Fall so, dass es einen katholischen und evangelischen Bäcker gab. Musste man anschreiben lassen, blieb es der anderen Konfession wenigstens verborgen.

Viele Bruchlinien prägten das Kaiserreich. Es gab ja außer dem konfessionellen und dem christlich-jüdischen Unterschied noch andere Differenzen: politische, soziale, geschlechtsspezifische und ethnische. Ob die Feindbilder und Ressentiments gegenüber Juden, Katholiken, Frauen, Sozialdemokraten, Polen oder Ausländern bloß in den Parteien und Zeitungen auftauchten, also inszeniert waren, oder ob sie auch in der Vorstellungswelt, im Sozialverhalten, auf der Straße, am Arbeitsplatz und in der Kneipe zum Tragen kamen, wenn man sich begegnete, zu dieser Frage hat Armin Owzar erhellende Beobachtungen gemacht. Hamburg beispielsweise zählte in den Jahrzehnten vor 1900 etwa fünf Prozent Katholiken und drei Prozent

74 Kriegs-Rundschau 1915, 43.

75 Büttner 2008, 280.

76 Vgl. Möller 1998, 246.

Juden, dazu einen hohen Ausländeranteil, etwa chinesische Hafentarbeiter. Wie haben die Menschen miteinander gesprochen oder gar gestritten, wenn sie verschiedenen Klassen, politischen Lagern und Milieus angehörten, unterschiedlichen Geschlechtern, Konfessionen oder Ethnien? Da die Polizei die Kneipengespräche belauschte und ihre Beobachtungen in Wirtschaftsvigilanzberichten festhielt, lassen sich Aussagen über das alltägliche Konfliktverhalten treffen.⁷⁷

Erstens wurde im Wissen um das stete Konfliktpotenzial und die soziale Stressgefahr Fremdkontakt weitgehend gemieden. Man ging sich möglichst aus dem Weg, man blieb in geschlossenen Räumen unter sich, in eigenen Wohnbezirken, eigenen Wirtshäusern und eigenen Vereinen. Owzar spricht von »geschlossener Gesellschaft« und nennt diese vorausschauende Kommunikations- und Konfliktvermeidungsstrategie »präventives Schweigen«. Wenn aber interpersonale Kontakte mit dem anderen Geschlecht, der anderen Konfession oder mit grundsätzlich Andersdenkenden unvermeidbar waren, fuhr man – zweitens – die »Strategie des tabuisierenden Schweigens«. Prekäre Themen wurden galant ausgespart. Christen und Juden agierten als Geschäftspartner, fochten aber keine Glaubensfragen miteinander aus. Wenn aber doch alle Schutzdämme brachen, konnte man sich der dritten Konfliktvermeidungsstrategie bedienen, dem aktiven, dem »beredten Schweigen«. Man ergab sich in die Rolle des Zuhörers, ließ den anderen monologisieren, brach das Gespräch ab oder verließ den Raum. Reden ist Silber, Schweigen ist Gold – das war nicht nur Norm und Empfehlung, sondern beobachtbare Alltagspraxis. Deshalb spricht Owzar hier von »verschlossener Gesellschaft«.

Über 86 Prozent aller Hamburger Kneipen waren geschlossene Räume. Die Lage des Lokals und nonverbale Zeichen, Parteiwimpel oder die Kleidung des Publikums verhinderten, dass ein Bürger sich in eine Arbeiterkneipe verirrt. Schon das Auslegen einer einzigen Zeitung, etwa des sozialdemokratischen *Hamburger Echos*, raubte einer Kneipe ihren Charakter als öffentlicher Raum. Ähnlich unterschieden sich auch katholische Gaststätten durch die Auslage ihrer entsprechenden Zeitung. Sogar in der Mittagspause trennten sich die Wege. Katholische Arbeiterinnen gingen ins nahe gelegene Mädchenheim oder Kloster, sozialdemokratische ins Gewerkschaftshaus. Einerseits stabilisierte und befriedete Schweigen die Gesellschaft. Andererseits ließen die Kommunikationsblockaden, der Mangel an Dialogbereitschaft, gegenseitiges Misstrauen, überkommene Stereotypen sowie die all-

⁷⁷ Vgl. Owzar 2006.

täglichen Ausweichstrategien kaum Empathie mit Andersdenkenden oder mit Minderheiten aufkommen. Gerade die Milieubildung, die Kultivierung eigener Vereine und Parteien, verhinderte größere Zusammenstöße, war also eine Konfliktvermeidungsstrategie, die zugleich aber die Fremdheit förderte und Konflikte erst wieder möglich machte, weil jetzt die »gute« gegen die »schlechte« Presse ankämpfte,⁷⁸ das katholische gegen das »akatholische« Vereinswesen in Anschlag gebracht wurde, die Konfessionsschule mit hunderttausenden von Elternunterschriften gegen die sittenlose Simultanschule kämpfte. Statt irgendeines ›Pluralismus‹ entwickelten sich Parallelgesellschaften. Gleichwohl entzündete sich aber auch innerkonfessionell Streit darüber, ob man als Gläubiger in eine ›christliche‹ Gewerkschaft beziehungsweise ›christliche‹ Bibliothek/Buchhandlung gehen müsse oder auch in eine ›unchristliche‹ Gewerkschaft beziehungsweise nichtreligiöse Bibliothek/Buchhandlung.⁷⁹ Während des Kulturkampfes zog sich der Riss zwischen Unfehlbarkeitsanhängern und -gegnern durch manche katholische Familie im Rheinland.⁸⁰

Statt eines kaum vorstellbaren religiösen Pluralismus herrschte das Ideal religiöser Einheit vor. Wenn sie schon nicht dergestalt hergestellt werden konnte, dass die anderen verschwinden, so konnte man doch wenigstens in den regionalen Milieus versuchen, sich aus dem Wege zu gehen, nicht ohne durch Sprache oder Symbole deutlich zu machen, dass der religiöse Kontrahent »widerwärtig oder gar ein Übel« sei, das nur hingenommen wurde, weil er einmal da war. Jeden Pfingstmontag durfte eine Prozession in Trier an die Vertreibung der Protestanten im Jahre 1559 erinnern. Die französische Regierung (1794–1814) hatte dieses Spektakel verboten, die preußische es wieder gestattet.⁸¹ Wer solche Austreibungsfantasien wach hielt, trug nicht gerade zur Förderung von Toleranz bei. Statt eine Willkommenskultur zu fördern, wurden Ängste im Lager der Andersgläubigen geschürt, die seit 1815 vermehrt in Trier ansiedelten. Die fühlten sich zumindest unerwünscht. Der Präses der rheinischen Provinzialsynode fürchtete 1871, der Ultramontanismus arbeite auf die »Vernichtung der Evangelischen Kirche« hin.⁸² Umgekehrt kämpften Liberale und Deutschnationale für die Eindämmung des Romkatholizismus, und sei es auch nur durch subtile Konfessionskarten wie

78 Dies die Terminologie der katholischen (vs. »akatholischen«) Presse; vgl. Schmolke 1971.

79 Zum katholischen Gewerkschaftsstreit nach 1900 vgl. Brack 1976.

80 Vgl. Mergel 1994.

81 Meyer 2000, 426.

82 Ebd., 428.

in *Meyers Konversationslexikon*. Der Hoffnung, dass es in einigen Jahrzehnten in Deutschland keine katholische Kirche mehr geben würde, gab der pfälzische Landesbischof Ludwig Diehl 1937 sogar ganz offen Ausdruck.⁸³

Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein zogen überzeugte Konfessionsanhänger oder Konfessionsgegner einem toleranten Neben- oder gar Miteinander ein Ohneinander vor. Die Welt schien reiner und bequemer, wenn die anderen nicht vorhanden wären. Ausweisungen waren im 19. Jahrhundert nicht mehr üblich. Eine solche Vertreibung geschah noch einmal 1837 im Zillertal, wo gut 400 Anhänger des Augsburger Bekenntnisses als »Sektlinge« Tirol verlassen und ins preußische Niederschlesien umsiedeln mussten.⁸⁴

Selbst das im 19. Jahrhundert aufblühende Missionswesen hielt sich mit heimischer Proselytenmacherei des konfessionellen Friedens wegen zurück. Man missionierte lieber in der außereuropäischen Welt. Dort standen die Missionare auch im nationalen Wettbewerb. Aber im »scramble for Africa« schienen sie eher gewillt, transnational zu kooperieren als transkonfessionell. Dem jeweiligen konfessionellen Konkurrenten wurde im »scramble for souls«⁸⁵ kein Terrain überlassen.⁸⁶ In Togo entzündete sich immer wieder Streit um Ressourcen, Räume, Gebäude und Seelen zwischen der (evangelischen) Norddeutschen Missionsgesellschaft und der (katholischen) Steyler Gesellschaft des göttlichen Wortes. Deren erfolgreiche Strategie war es, die gerade erst von den Norddeutschen Missionaren Bekehrten abzuwerben und in Katholiken umzuwandeln. Zur Rekrutierung animierten sie auch Schulkinder. Der Missionar Johannes Spieth klagte 1913, es bestünde »ein fieberhafter Wettbewerb unter den katholischen Kindern, kleine ›Ketzer‹ zu gewinnen«.⁸⁷ Während hier manche Schranken gegenseitiger Achtung fielen, herrschte in der Heimat wenigstens die Grundspannung zwischen dem Ideal der ›Erlaubnis-‹ beziehungsweise ›Koexistenztoleranz‹ und damals noch gängigen Erniedrigungssemantiken bis hin zu Alltagskonflikten, die beide von Zeitgenossen auch als Indiz für Intoleranz interpretiert wurden. Seit dem 18. Jahrhundert gab es bereits die Unterscheidung zwischen öffentlicher,

83 Vgl. Fandel 1997, 223 und 261.

84 Wären sie 500 gewesen, hätten sie gemäß Toleranzpatent bleiben und eine Gemeinde bilden dürfen. Vgl. Gasteiger 2012 (1892). Vgl. <http://www.1837-auswanderer.de/geschichte/historie> (15.1.2016).

85 Der Begriff geht zurück auf Erbar 1991, 286; vgl. Storning 2013, 165.

86 Habermas 2008 geht eher auf transnationale Verflechtungen als auf konfessionelle Konkurrenz ein; vgl. jedoch Loosen 2014, 311.

87 Altena 2003, 49–50 und 380–381.

vom Staat gewährter Toleranz und persönlicher oder »Herzenstoleranz«, die vom Verstand und der Güte des Individuums ausgehe.⁸⁸

7. Fazit

Bei aller theoretischen Toleranz und, wenn unvermeidbar, gelebten konfessionellen Koexistenz blieben Stereotypen und Diskriminierungen virulent, wurden Erfahrungen der Exklusion und struktureller Gewalt gemacht und kam es jenseits der Verbalkonflikte in der täglichen Presse gelegentlich sogar zu in ihrer Zahl nicht messbaren Konfliktsituationen im Alltag. Die vielen Meldungen aus der Provinz, dass Katholiken, Protestanten und Juden mit gegenseitiger Achtung und tolerant miteinander umgingen, können nicht ganz falsch sein. Man gäbe sich aber wohl einer Illusion hin, wenn man sich alleine darauf konzentrierte.

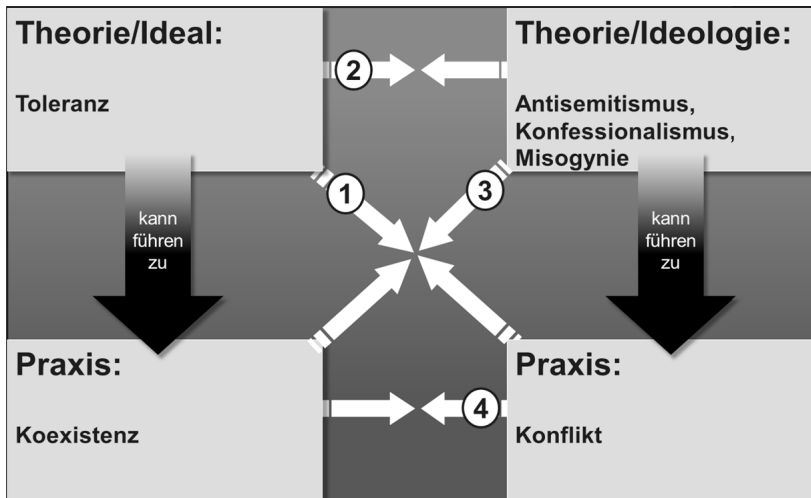


Abbildung 6: Die vierfache Spannung zwischen Theorie (Toleranz vs. Ressentiment) und Praxis (Koexistenz vs. Konflikt).

⁸⁸ Vgl. Besier/Schreiner 1990, 553.

Wir haben es vielmehr stets mit einer vierfachen Spannung zu tun, die auch als vierfacher Widerspruch angesehen werden kann (Abbildung 6). Die Spannung bestand zwischen

- (1) theoretischer Toleranz und alltagspraktischer Konfliktserfahrung;
- (2) der gesellschaftlich formulierten Norm der Toleranz und ressentimentgeladenen Stereotypenkomplexen wie Konfessionalismus und Antisemitismus, deren Aufschwung ja nicht zu verharmlosen ist und die bei Fanatikern zur Ideologie wurden;
- (3) den genannten Diskriminierungsmustern (Judenfeindschaft, Antikatholizismus, Antiprotentantismus) auf der einen Seite und dann doch wieder gelebter Koexistenz auf der anderen Seite;
- (4) in der Lebenspraxis zwischen Konflikt/Konfrontation und Koexistenz/Kooperation.

Diese vierfache Verschränkung ist kaum zu entwirren. Von Region zu Region und Zeitpunkt zu Zeitpunkt ist genau zu diagnostizieren, was wo dominierte. Aber wir müssen uns wieder ins Gedächtnis rufen, dass der Faktor Konfession, anders als heute, wo der islamische Fundamentalismus einen religiösen versus zivilgesellschaftlichen Konflikt provoziert, es den meisten aber gleichgültig ist, ob die Kassiererin im Discounter derselben Konfession angehört, dass dieser Faktor also – damals anders als heute – immer wieder Grund und Auslöser gesellschaftlicher und politischer Konflikte werden konnte. Man muss nicht so weit gehen, Vorurteile als »Indikatoren der Intoleranz«⁸⁹ zu strapazieren. Ohne Vorurteile wäre Toleranz nicht nötig. Andererseits gelten heute Antisemitismus, Rassismus und Konfessionalismus als Phänomene der Intoleranz und wurden auch von betroffenen Zeitgenossen im religiös pluralen, aber nicht pluralistischen Kaiserreich bereits als intolerant wahrgenommen.

Der Begriff »Pluralismus« erscheint für die Zeit vor 1960 für Deutschland – für den wahrscheinlich umgekehrten Prozess in Indien mögen das andere beurteilen – unbrauchbar. Religiöses, konfessionelles und interkonfessionelles Misstrauen gepaart mit Einheitsfantasien überwogen im 19. Jahrhundert gegenüber jedem Wunsch, die religiöse Diversifizierung möge sich noch vervielfältigen. Im Gegenteil, das Inkorporieren des jeweils anderen bildete die geheime oder offene Sehnsucht. Offiziell war Pluralität akzeptiert, wie die heute sogenannte »Erlaubniskonzeption« der Toleranz es vorschrieb, inoffiziell hätte man es lieber gehabt, wenn die anderen nicht oder in weniger

⁸⁹ Zick u. a., 2011, 11.

großer Zahl existierten. Man sprach von »Feinden«, »Reichsfeinden«, »Gegnern« oder »feindlichem Gebiet«, von einem hinzunehmenden Übel – Attributionen, die auch dem zeitgenössischen Toleranzideal der Anerkennung nicht schmeichelten. Broschürenschlachten wie die zwischen den Theologen Theodor Mönnichs (*Warum katholisch und nicht »evangelisch«?*, 1923; die Anführungsstriche sprechen Protestanten das Evangelische ab) und Martin Stäglich (*Warum evangelisch und nicht katholisch?*, 1929) ermuntern nicht gerade dazu, die Anfänge einer tiefgreifenden Toleranz, die über die rechtliche Gleichstellung hinausging, oder gar eines religiösen »Pluralismus« bereits in der Weimarer Republik zu verorten.⁹⁰

Quellenverzeichnis

- Antireformatorische Schriftsteller, in: Aschbach, Joseph (Hg.), Allgemeines Kirchen-Lexikon oder alphabetisch geordnete Darstellung des Wissenswürdigsten aus der gesamten Theologie und ihren Hilfswissenschaften. Bd. 1, Frankfurt a.M.: Andreä 1846, S. 236–239.
- Bachem, Karl, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspar-
tei. Bd. 6, Köln: J.P. Bachem 1929 (Nachdruck: Aalen 1967).
- Bachem, Karl, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspar-
tei. Bd. 7, Köln: J.P. Bachem 1930 (Nachdruck: Aalen 1968).
- Buchberger, Michael (Hg.), Kirchliches Handlexikon. Ein Nachschlagbuch über
das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Bd. 1, Freiburg
i. Br.: Herder 1907.
- Burg, Josef, Kontrovers Lexikon. Die konfessionellen Streitfragen zwischen Katholi-
ken und Protestanten, Essen-Ruhr: Verlag der »Sozialen Revue« 1905.
- Ehrhard, Albert, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der
kirchlichen Entwicklung der Neuzeit, 12. Auflage, Stuttgart/Wien: Roth 1902.
- Encyclopädisches Wörterbuch oder alphabetische Erklärung aller Wörter aus frem-
den Sprachen, die im Deutschen angenommen sind, bearbeitet von einer Gesell-
schaft Gelehrten. Bd. 3, Zeitz/Naumburg: Wilhelm Wedel 1801.
- Gasteiger, Gustav von, Die Zillertaler Protestanten und ihre Ausweisung aus Tirol
(Aus dem Nachlasse herausgegeben von Anton Edlinger, Meran 1892), Tirol:
Edition Tirol 2012.
- Hansjacob, Heinrich, Die Toleranz und Intoleranz der katholischen Kirche. Sechs
Vorträge, 4. Auflage, Freiburg i. Br.: Herder 1915 (1888).

⁹⁰ Mönnichs 1923; Stäglich 1929.

- Helfert, Joseph Alexander Freiherr von, Ausgleich und ›Verfassungstreue‹ 1871–1873: zur Lösung der gegenwärtigen Verfassungs-Krisis in Österreich, Leipzig: Luckhardt 1873.
- [Jörg, Josef E.], Zeitläufe. Kirche und Kirchen gegenüber der socialen Bewegung, in: Historisch-politische Blätter 106 (1890), S. 610–631.
- Keiter, Heinrich, Konfessionelle Brunnenvergiftung. Die wahre Schmach des 19. Jahrhunderts, Regensburg 1896.
- Kriegs-Rundschau. Zeitgenössische Zusammenstellung der für den Weltkrieg wichtigen Ereignisse, Urkunden, Kundgebungen, Schlacht- und Zeitberichte, hg. von der Täglichen Rundschau. Bd. 1: Von den Ursachen des Krieges bis etwa zum Schluß des Jahres 1914, Berlin 1915, S. 43.
- Laicus, Philipp (= Philipp Wasserburg), Das Evangelium der liberalen Toleranz unter kritischer Sonde, Mainz: Franz Kirchheim 1873.
- Meyers Konversations-Lexikon. Eine Encyclopädie des allgemeinen Wissens. Bd. 4: China – Distanz, 4. Auflage, Leipzig/Wien: Bibliographisches Institut 1886.
- Meyers Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Bd. 5: Chemillé – Dinglestedt, 5., gänzlich neubearbeitete Auflage, Leipzig: Bibliographisches Institut 1894.
- Meyers Großes Konversations-Lexikon, Bd. 4: Chemnitzer – Differenz, 6. Auflage, Leipzig/Wien: Bibliographisches Institut 1908.
- Mönnichs, Theodor, Warum katholisch und nicht ›evangelisch?, Kevelaer 1923.
- Overbeck, Franz, Confessionalismus, in: ders., Werke und Nachlaß. Bd. 4: Kirchenlexikon: Texte, hg. von Barbara von Reibnitz, Stuttgart/Weimar: Metzler 1995 (urspr. 1905), S. 290–293.
- P., G., Intoleranz und Toleranz, in: Deutsche Vierteljahrs Schrift 3 (1841), S. 1–71.
- Pohle, Joseph, Toleranz, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Bd. 11, hg. von Joseph Cardinal Hergenröther, fortgesetzt von Franz Kaulen, 2. Auflage, Freiburg i. Br.: Herder 1899, Sp. 1857–1870.
- Ruckgaber, Emil, Art. Toleranz, in: Wetzer, Heinrich Joseph/Welte, Benedikt (Hg.), Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Bd. 11, Freiburg i. Br.: Herder 1854, S. 72–81.
- Schad, Johann Baptist, Lebens- und Klostergeschichte von ihm selbst beschrieben. Bd. 10, Erfurt 1804.
- Schlesische Volkszeitung, Morgenausgabe, 24.11.1906.
- Schmolke, Michael, Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen ›Katholik‹ und ›Publik‹ 1821–1968, Münster: Regensburg 1971.
- Stäglich, Martin, Warum evangelisch und nicht katholisch? Eine Schrift über die Herrlichkeit des evangelischen Christentums, 3. Auflage, Berlin: Verlag des Evangelischen Bundes, 1930 (1929).
- Syllabus Errorum (1864), in: Huber, Ernst Rudolf/Huber, Wolfgang (Hg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. 2: Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonsti-

- tionalismus und des Kulturkampfes 1848–1890, Berlin: Duncker & Humblot 1976, S. 395–407.
- Thiersch, Fr[iedrich], Das Verhältniß der drei christlichen Konfessionen zu einander und zu Deutschland, in: Deutsche Vierteljahres Schrift 3 (1841), S. 72–87.
- Weber, Georg, Jugendeindrücke und Erlebnisse. Ein historisches Zeitbild, Leipzig: Engelmann 1887.
- Weber, [o.V.], Reformation, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften. Bd 10, hg. von Joseph Cardinal Hergenröther, fortgesetzt von Franz Kaulen, 2. Auflage, Freiburg i. Br.: Herder 1897, Sp. 882–891.

Literaturverzeichnis

- Altena, Thorsten, »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster: Waxmann 2003.
- Beckford, James A., Social Theory and Religion, Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Bennette, Rebecca Ayako, Fighting for the Soul of Germany: The Catholic Struggle for Inclusion after Unification, Cambridge MS: Harvard University Press 2012.
- Blaschke, Olaf, Antisemitismus Nebensache: Verhältnis und Verflechtung von Feindbildkomplexen in der Kulturkampfzeit, in: Rauschenberger, Katharina/Konitzer, Werner (Hg.), Antisemitismus und andere Feindseligkeiten. Interaktion von Ressentiments, Frankfurt: Campus 2015, S. 51–78.
- Benz, Wolfgang (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3: Begriffe, Theorien, Ideologien, Berlin: de Gruyter Saur 2010.
- Besier, Gerhard/Schreiner, Klaus, Toleranz, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 6, Stuttgart: Klett-Cotta 1990, S. XIII–XXVIII.
- Blaschke, Olaf, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich, 2. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999.
- Blaschke, Olaf, Art. Kulturkampf, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 4, hg. von Hans Dieter Betz, 4. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2001, Sp. 1838–1843.
- Blaschke, Olaf, Antiprottestantismus und Antikatholizismus als globalgeschichtliche Phänomene seit 1789, in: Sarx, Tobias/Scheepers, Rajah/Stahl, Michael (Hg.), Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Dia-

- konie im 19. und 20. Jahrhundert. Jochen-Christoph Kaiser zum 65. Geburtstag, Stuttgart: Kohlhammer 2013, S. 263–280.
- Blaschke, Olaf, Antisemitismus Nebensache: Verhältnis und Verflechtung von Feindbildkomplexen in der Kulturkampfzeit, in: Rauschenberger, Katharina/Konitzer, Werner (Hg.), Antisemitismus und andere Feindseligkeiten. Interaktionen von Ressentiments, Frankfurt a. M.: Campus 2015, S. 51–78.
- Blaschke, Olaf, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), S. 38–75.
- Blaschke, Olaf, Heimatgeschichte als Harmonielehre? Warum ausgerechnet stets in ›unserem‹ Ort Toleranz herrschte und niemals Judenhaß. Erklärungen eines Widerspruchs, in: Nebeneinander – Miteinander – Gegeneinander. Zur Koexistenz von Juden und Katholiken in Süddeutschland im 19. und 20. Jahrhundert, hg. vom Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Gerlingen 2002, S. 137–162.
- Borutta, Manuel, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- Brack, Rudolf, Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914, Köln: Böhlau 1976.
- Büttner, Ursula, Weimar. Die überforderte Republik 1918–1933. Leistung und Versagen in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur, Stuttgart: Klett-Cotta 2008.
- Clark, Christopher/Kaiser, Wolfram (Hg.), Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Dietrich, Tobias, Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert, Köln: Böhlau 2004.
- Dittrich, Lisa, Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.
- Erbar, Ralph, »Ein Platz an der Sonne«? Die Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte der deutschen Kolonie Togo 1884–1914, Stuttgart: Steiner 1991.
- Fandel, Thomas, Konfession und Nationalsozialismus. Evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz 1930–1939, Paderborn: Schöningh 1997.
- Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Förster, Jens, Kleine Einführung in das Schubladen-Denken. Über Nutzen und Nachteil des Vorurteils, München: Deutsche Verlagsanstalt 2007.
- Frevert, Ute, »Mann und Weib und Weib und Mann«. Geschlechter-Differenzen in der Moderne, München: Beck 1995.
- Frey, Manuel, Toleranz und Selektion. Konfessionelle Signaturen zwischen 1770 und 1830, in: Blaschke, Olaf (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, S. 113–165.
- Friedrich, Martin, Das 19. Jahrhundert als ›Zweites Konfessionelles Zeitalter? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Sicht, in: Blaschke, Olaf (Hg.), Kon-

- fessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, S. 95–112.
- Galtung, Johann, Violence, Peace and Peace Research, in: *Journal of Peace Research* 6 (1969), S. 167–191.
- Gräfe, Thomas, Antisemitismus in Deutschland 1815–1918. Rezensionen – Forschungsüberblick – Bibliographie, 2. Auflage, Norderstedt: Books on Demand 2010.
- Habermas, Rebekka, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen, in: *Historische Zeitschrift* 287 (2008), S. 629–679.
- Höffe, Otfried, Pluralistische Gesellschaft und Toleranz. Eine sozialetische Perspektive, in: *Merkur* 64 (2010), S. 210–218.
- Höffe, Otfried, Zum Ursprung der Toleranz. Grundzüge der philosophischen Begriffsgeschichte, in: *Die Politische Meinung. Zeitschrift für Politik, Gesellschaft, Religion und Kultur* 395 (2002), S. 5–14.
- Jäger, Georg, Der Lexikonverlag, in: ders. (Hg.), *Geschichte des Deutschen Buchhandels im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. 1: Das Kaiserreich 1871–1918*, Frankfurt a. M.: Buchhändler Vereinigung GmbH 2001, S. 541–574.
- Joskowicz, Ari, *The Modernity of Others. Jewish Anti-Catholicism in Germany and France*, Stanford: Stanford University Press 2014.
- Kaiser, Wolfram, »Clericalism – that is our enemy!«: European Anticlericalism and the Culture Wars, in: ders./Clark, Christopher (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, S. 47–76.
- Köhle-Hezinger, Christel, *Evangelisch – Katholisch. Untersuchungen zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Würtembergers*, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde 1976.
- Kollmar-Paulenz, Karénina, Religiöser Pluralismus im mongolischen Weltreich: Die Religionspolitik der Mongolenherrscher, in: Baumann, Martin/Behloul, Samuel M. (Hg.), *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*, Bielefeld: Transcript 2005, S. 69–92.
- Koselleck, Reinhart, Einleitung, in: Brunner, Otto u. a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1*, Stuttgart: Klett-Kotta 1972, S. 863–898.
- Krull, Lena, *Prozessionen in Preußen. Katholisches Leben in Berlin, Breslau, Essen und Münster im 19. Jahrhundert*, Würzburg: Ergon 2013, S. 185–207.
- Kuhlemann, Frank-Michael, *Bürgertum und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
- Loosen, Livia, *Deutsche Frauen in den Südsee-Kolonien des Kaiserreichs. Alltag und Beziehungen zur indigenen Bevölkerung, 1884–1919*, Bielefeld: Transcript 2014.
- Löwenbrück, Anna-Ruth, *Juden und Katholiken in einer oberschwäbischen Landgemeinde – Beispiel Laupheim*, in: *Nebeneinander – Miteinander – Gegeneinander. Zur Koexistenz von Juden und Katholiken in Süddeutschland im 19. und*

20. Jahrhundert, hg. vom Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Gerlingen: Bleicher Verlag 2002, S. 115–135.
- Mattioli, Aram/Ries, Markus/Rudolph, Enno (Hg.), Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen. Europa 1770–1848, Zürich: Orell Füssli 2004.
- Mergel, Thomas, Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994.
- Meyer, Dietrich, Das Neben- Mit- und Gegeneinander verschiedener Konfessionen: Protestantismus und Deutschkatholizismus im 19. Jahrhundert im Raum des Bistums Trier, in: Persch, Martin/Schneider, Bernhard (Hg.), Geschichte des Bistums Trier. Bd. 4: Auf dem Weg in die Moderne, 1802–1880, Trier: Paulinus 2000, S. 415–431.
- Möller, Frank, Bürgerliche Herrschaft in Augsburg 1790–1880, München: Oldenbourg 1998.
- Mörschel, Tobias (Red.), Religiöser Pluralismus und Toleranz (Policy. Politische Akademie Nr. 38), Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung 2010.
- Müller-Dreier, Armin, Konfession und Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998.
- Naarmann, Margit, Die Paderborner Juden 1802–1945. Emanzipation, Integration und Vernichtung. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Westfalen im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn: Verein für die Geschichte an d. Univ. GH 1988.
- Nipperdey, Thomas, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München: Beck 1988.
- Nipperdey, Thomas, Deutsche Geschichte 1866–1918. Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München: Beck 1990.
- Owzar, Armin, »Reden ist Silber, Schweigen ist Gold«. Konfliktmanagement im Alltag des wilhelminischen Obrigkeitsstaates, Konstanz: UVK 2006.
- Pahl, Henning, Die Kirche im Dorf. Religiöse Wissenskulturen im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts, Berlin: Akademie-Verlag 2006.
- Planert, Ute, Antifeminismus im Kaiserreich. Diskurs, soziale Formation und politische Mentalität, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- Salewski, Michael, Europa, der tolerante Kontinent?, in: Augustin, Christian u. a. (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, S. 12–27.
- Sarasin, Philipp, Sozialgeschichte vs. Foucault im Google Books Ngram Viewer. Ein alter Streitfall in einem neuen Tool, in: Maeder, Pascal/Lüthi, Barbara/Mergel, Thomas (Hg.), Wozu noch Sozialgeschichte? Eine Disziplin im Umbruch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, S. 151–174.
- Schneider, Bernhard, Katholiken und Seelsorge im Umbruch von der traditionellen zur modernen Lebenswelt, in: Persch, Martin und Schneider, Bernhard (Hg.), Geschichte des Bistums Trier. Bd. 4: Auf dem Weg in die Moderne, 1802–1880, Trier: Paulinus 2000, S. 275–363.

- Schneider, Ute, *Die Macht der Karten: Eine Geschichte der Kartographie vom Mittelalter bis heute*, Darmstadt: Primus Verlag 2004.
- Schwöbel, Christoph, Art. Pluralismus II. Systematisch-theologisch, in: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 26, hg. von Gerhard Krause/Gerhard Müller, Berlin: de Gruyter 1996, S. 724–739.
- Sebaldt, Martin, *Katholizismus und Religionsfreiheit: Der Toleranzantrag der Zentrumspartei im Deutschen Reichstag*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 1994.
- Storning, Katharina, *Sisters Crossing Boundaries. German Missionary Nuns in Colonial Togo and New Guinea, 1896–1960*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.
- Volkov, Shulamit, *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, 2. Auflage, München: Beck 2000.
- Weber, Wolfgang, *Priester der Klio. Historisch-sozialwissenschaftliche Studien zur Herkunft und Karriere deutscher Historiker und zur Geschichte der Geschichtswissenschaft 1800–1970*, 2. Auflage, Frankfurt a. M.: Peter Lang 1987.
- Zick, Andreas u. a., *Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung*, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung 2011.
- Zumholz, Maria Anna, *Der Kreuzkampf – Katholisches Milieu und Widerstand im Oldenburger Münsterland 1934–1938*, in: dies. (Hg.), *Katholisches Milieu und Widerstand*, Berlin: Lit Verlag 2012, S. 17–78.

The Pluralism of Everyday Life: Religion in England from the Victorian Era to the 21st Century

Hugh McLeod

Voltaire is supposed to have said that »France has only one religion, but French cuisine includes sixty different sauces; England has sixty religions, but only one sauce.«¹ England has a long history of religious diversity. Since 1559 the Church of England has been the Established Church; but Catholicism survived the Reformation in some regions, notably Lancashire; Protestant Dissenters, later known as Nonconformists or Free Church people have been numerous since the 17th century; the Jews were expelled from England in 1290, but returned in the 1650s; and the Secularist movement has been a small but significant presence since the 1790s.

1. The Later Victorian and Edwardian Period

In 1881 284,000 people living in Sheffield were served by sixteen different Christian denominations and there was also a Jewish synagogue.² This was typical of the larger English cities – and of many smaller ones too. The larger denominations in Sheffield, each attracting more than a thousand worshippers, comprised the Anglicans, Wesleyan Methodists, Independents, United Methodist Free Churches, Roman Catholics, Salvation Army, Baptists, Primitive Methodists and Unitarians. By now, following the church-building boom of the later nineteenth century, there were churches, chapels and mission halls in nearly every street. For example in the Yorkshire industrial town of Halifax in the early 1900s a population of 105,000 was served by 99 places of worship of which two-thirds had been built between 1867 and 1901.³ All

¹ Other writers have also been credited with this aphorism, so maybe it was a familiar saying in 18th/19th century France.

² Wickham 1957, 275–280; www.jewishsheffield.org.uk/history (22.11.2013).

³ Green 1996, 90–91.

of the religious minorities mentioned above had suffered discrimination and most had suffered persecution. The achievement of religious freedom was a slow and very long drawn-out process.⁴ But by 1870 for most practical purposes all were free to practise their religion or non-religion, though Catholics and atheists still suffered some legal disabilities: the right of atheists to be Members of Parliament was only secured in 1886 following the long-running fight by Britain's leading atheist, Charles Bradlaugh, to take his seat as Liberal Member for Northampton; the law barring the heir to the throne from marrying a Catholic was only repealed in 2013. However, prejudice and informal discrimination continued to be much more widespread.

Confessional identities were very important in Victorian England – both for how individuals saw themselves and for how they saw one another. These identities were inculcated in Sunday School and often in day school, as well as in the family.⁵ According to its own self-image, Victorian Britain was a land of religious and political liberty, and this was often contrasted with the absence of one or both of these in many other parts of Europe. But liberty did not mean indifference. In Victorian England children were socialised into membership not only of a Christian society, but also of a specific Christian denomination. These confessional identities were shaped by historical memories and sometimes by continuing grievances. They were shaped by different forms of worship and by distinctive religious architectures, sometimes by politics, and even by distinctive leisure pursuits. Even quite small differences could seem significant. For example by the 1850s there were five major branches of Methodism and several minor branches.

I shall argue that:

(1) Religious identities were negative as well as positive – for example being a Catholic meant *not* being a Protestant – and these negatives could take several different forms. Identities could thus be experienced in terms of a series of oppositions, which varied in intensity, as well as in salience – that is in their relevance to the individual's actual situation. I shall illustrate how this happened, and how these oppositions evolved across three periods, the later 19th century, the 1920s and 1930s, and the years since the 1960s.

(2) Where religious differences are regarded as significant there is always a potential for conflict, and even for violence. A degree of tension between religious groups has been common in modern England, but more severe con-

⁴ Liedtke and Wendehorst 1999, 11–55; Larsen 1999.

⁵ McLeod 1996, 71–133.

flict, including violence, has been rare by comparison with a number of other European countries. I shall suggest some reasons for this.

(3) Even in the absence of overt conflict, personal contacts between those with different religious or anti-religious affiliations have sometimes been limited. I shall suggest reasons for this while also looking at ways in which this has changed.

(4) Relations between religious groups are always affected by the perceived balance of power between them. The stronger is tempted to be dismissive, the weaker to be resentful, I shall note the implications of changes in this balance of power.

To illustrate the range of oppositions that one individual might have experienced, I am taking the example of a hypothetical coal miner living in the north-east of England in the later 19th century, and like many other miners at that time, a Methodist.⁶ Miners were the largest male occupational group in Britain at the time of the 1911 census, and in most of the mining districts Methodists comprised the largest body of worshippers, as well as taking a very prominent role in the mining trade unions.⁷

As a Methodist, he is ›chapel‹, that is a Nonconformist, rather than ›church‹, that is Church of England. In most parts of England at this time ›church‹ and ›chapel‹ was the most *salient* religious opposition, as it shaped politics, and often life-styles and mentalities. For example ›chapel‹ people were mainly Liberal, ›church‹ people mainly Conservative;⁸ the chapel was more democratic, giving laypeople, sometimes including women, a bigger role, and also more puritanical – for example, the ›chapel‹ was generally strongly opposed to drink and gambling.⁹ However, the *intensity* of the church/chapel opposition varied considerably. It was generally most strongly felt in rural areas, where the alliance of squire and parson was still a reality. In many towns, on the other hand, by 1870 Nonconformists were part of the local elite.¹⁰

He is a Protestant rather than a Catholic. This was generally the most *intensely felt* form of religious opposition, but only in a few places was it highly *salient*. The most notable example was Liverpool, where criticism of Cath-

6 Moore 1974; Colls 1987; Benyon/Austrin 1994.

7 McLeod 2005, 90.

8 For the central influence of religion in elections see Wald 1984.

9 McLeod 1996, 124–126, 161–168. For overviews of Victorian Nonconformity see Binfield 1977; Munson 1991.

10 McLeod 1996, 34–37, 109–121.

olic doctrine mixed with hostility to Irish immigration.¹¹ In most of England, however, anti-Catholicism took more abstract forms as Catholics were a small minority. But hostility to Catholic teaching and practice, especially in its contemporary Ultramontane forms was widespread, and many people believed that Protestantism was one of the essential foundations of Britain's greatness.¹²

He is a Christian rather than a Jew. Negative stereotypes of Jews were widespread in Victorian England, and at certain times and places, for instance in London at the time of the anti-immigration panic of 1900–1905,¹³ these could inform a vigorous anti-Semitic polemic. This focused not so much on the Jewish religion, which provoked much less hostility than Catholicism, but on the supposed characteristics of the Jews as a ›race‹. However for most people most of the time anti-Semitism was low in *intensity* and even lower in *salience*.¹⁴

He might be more conscious of being a Christian rather than a Secularist. In the 1860s and 1870s the National Secular Society under the charismatic leadership of Charles Bradlaugh was pursuing a lively propaganda in London and the industrial cities of the North. Public debates between Christian and Secularist champions attracted large crowds, many of them behaving like football fans, with rival groups of supporters cheering on their own man, heckling the other side, and sometimes fighting with the opposition.¹⁵

It is even more likely that he would have been conscious of the division between church-goers and non-church-goers, typical of mining communities, where chapel and pub were rivals, each with their own social life, often nurturing different values.¹⁶

And since the ›enemy within‹ is often feared more intensely than the enemy without, it is possible that the difference he felt most keenly was the opposition between the rival branches of Methodism. Though the Wesleyan Methodists were always the largest and most influential branch of the movement, from the 1790s to the 1850s large numbers of people broke away to

11 Waller 1981.

12 McLeod 1999.

13 Gainer 1972.

14 The extent of anti-Semitism in both 19th and 20th century Britain is strongly contested by specialists in the field, ranging from the ›optimistic‹ Rubinstein 1996 to the ›pessimistic‹ Ceserani 1989, with Endelman 1987 and Feldman 1999 somewhere between those extremes.

15 Royle 1980, 154–155.

16 McLeod 1996, 124–126.

form new Methodist denominations. These schisms arose from different approaches to evangelism, from assertions of lay power vis-à-vis the Wesleyan ›priesthood‹ or from claims to a militantly Protestant identity in reaction to what were seen as liturgical innovations. Class differences sometimes played a role.¹⁷

Given the very number of religious or anti-religious communities, personal contacts between those with different affiliations were frequent, though there were also factors limiting such contacts or making it more likely that they would be conflictual.

For working class people the *neighbourhood* was a key unit, and a lot of life was concentrated in a few streets. Any such neighbourhood would include church-goers and non-church-goers, Anglicans and Nonconformists of several different denominations¹⁸ – though Catholics and Jews, at least if they were immigrants, often lived in partially segregated immigrant districts.¹⁹ But Nonconformists generally boycotted the pub, which was one of the most important meeting places for working men. This had less effect on relations between women, who more often met in shops, wash-houses or the street itself – though also at religious meetings.

Work often brought together a religiously diverse community. It is particularly important to note here that, contrary to the situation in many other parts of Europe at this time, British trade unions were never divided on political or religious lines. From the 1850s to the 1920s Nonconformists, especially Methodists, were over-represented in the leadership of many unions. From the 1920s both Catholics and Secularists came to the fore.²⁰ However, the rank and file were always religiously mixed. On the other hand, personal contacts in any given place of work were often shaped by preferential hiring, widespread in the later 19th century and still not uncommon in the 1920s and 1930s. Some employers preferred to employ workers belonging to their own religious denomination, so that in some northern towns there were ›Anglican‹ textile mills and ›Methodist‹ textile mills. Sometimes foremen recruited for their own department through a church or chapel network. So work sometimes undermined, but sometimes reinforced the separation of religious communities.²¹

17 Currie 1968.

18 Roberts 1984, 184–185.

19 Fielding 1993, 27–33; Williams 1976, 268–326.

20 McLeod 2005, 285–304.

21 McLeod 1996, 86–88.

Sport, which became a consuming passion for large sections of the male population in the later 19th century also had ambiguous implications. On the one hand, a lot of amateur sport was based in churches and chapels. On the other hand, Anglican, Nonconformist, Catholic and non-church teams at least played against one another, unlike the situation in many parts of Europe, where Catholic, Protestant, Socialist or Communist teams competed in separate leagues.²² Moreover as professional football in particular, but also rugby and cricket attracted a mass following from the end of the 19th century support for the local team formed a bond between men of a given town or district, regardless of religion.²³

Politics emphasised the division between Anglicans and Nonconformists, but weakened other divisions: the Liberal Party acted as an umbrella for religious minorities of all kinds, most notably Nonconformists of all denominations, but also Catholics, Jews and Secularists.²⁴ A striking example was the election in 1880 of Charles Bradlaugh as the first avowedly atheist Member of Parliament, representing Northampton, where he had crucial support from the large Nonconformist community. They supported him because of his politics, regardless of their objections to his religion.²⁵

But the encounter between those of different religions was inevitably most poignant within *the home*. Many, perhaps most families were religiously mixed. Marriages between members of different Nonconformist denominations were generally unproblematic, and marriages between Anglicans and Nonconformists also seldom caused difficulties. Marriages between one who was devout (most often the woman) and a partner who was indifferent or positively sceptical could obviously pose bigger problems. However in a society which was generally recognised as Christian, and where Christianity benefited from the pressures of social conformity, the sceptical partner was usually accepting, even respectful, of his partner's convictions (unlike contemporary France, where devout wives sometimes faced severe harassment and even violence from anti-clerical husbands).²⁶ Charles Booth, in his classic study of poverty, industry and religion in late Victorian London, drew an interesting distinction. Secularism had a significant following among London artisans in this period and anti-religious views were sometimes forcefully

22 McLeod 2013b, 199, 205–206.

23 McLeod 2013a, 126.

24 McLeod 1996, 91–100.

25 Royle 1980, 23–24.

26 McLeod 2000, 127–128.

expressed in the workshops; on the other hand, he said, respect for religion was the prevailing attitude in the home.²⁷ The biggest problems arose in so-called ›mixed marriages‹, that is those between Catholics and Protestants. Such marriages were indeed quite frequent, though there were certainly variations over time and between different cities.²⁸ The problems came principally from the families of the couple marrying, though clergy and nuns could also play a role. Many Protestants regarded marriage to a Catholic as degrading; many Catholics saw marriage to a Protestant as a form of betrayal. These ›mixed marriages‹ therefore often began in difficult circumstances, whatever the eventual outcome.²⁹ That said, however, large numbers of the Protestant majority had to get used to the idea of having a ›left-footer‹, as Catholics were named, in the family.

To sum up: in this period, discrimination in favour of one's religion was common; verbal violence between members of different communities was less common, but far from unknown; physical violence was rare. It is worth looking briefly at the worst example of such violence, to see what exceptional combination of factors was at play. In 1909 fighting between Protestants and Catholics in Liverpool left one person dead, over a hundred Catholic families forced from their homes in mainly Protestant areas, and over a hundred Protestant families forced from their homes in mainly Catholic areas. The occasion was a procession by members of a Catholic parish, celebrating its golden jubilee, with extensive decoration of streets and erection of wayside shrines, leading to a counter-march by members of the Protestant Reformers' Memorial Church and fights between those on either side. The unusual combination of factors that made for an explosive situation in Liverpool, not fully paralleled anywhere else in England, though something similar could be seen in Glasgow and some other parts of Scotland, included competition for jobs and housing between Irish immigrants and others in a city which had the highest levels of poverty and the poorest quality of housing of any major English city; the influence of the conflicts surrounding the Irish Home Rule movement, many Liverpool Protestants, as well as Catholics being of Irish origin; the role of George Wise, the pastor of the Protestant Reformers' church, whose inflammatory preaching resulted in several jail sentences; and the success with which the Conservative Party had brought about a religious

27 Booth 1902/1903, 27–28.

28 Fielding 1993, 70–72.

29 Fielding 1993, 71–72; McLeod 1996, 83–86; McLeod 2007, 48–49.

polarisation in Liverpool politics, by identifying itself as the ›Protestant party‹, appealing to Nonconformists as well as Anglicans.³⁰

Comparing England with other European countries at this time, one can say that the church/chapel divide seldom in England (though maybe in Wales?) had the intensity of the Catholic/Republican divide in France. And although the Catholic/Protestant divide could be bitter it was much less salient for most people than the divide in Germany, where the number of Catholics was much greater.

2. From World War I to the 1950s

The years around World War I were a time of change. The war itself played a part in this, but some of the major changes were under way before the war began.

The conflict between church and chapel was losing impetus at this time, partly because the Nonconformists now had few remaining grievances, and partly because of political changes. The post-war years saw the eclipse of the Liberals, whose support had been defined substantially by religion, and the rise of Labour, with support defined mainly by class. It is crucially important here that Labour was not an anti-clerical Socialist party of the kind predominant in continental Europe, and thus was able to draw support from all religious denominations. Ecumenical relationships had been developing from the late 19th century, especially in student Christian organisations, and they were given a further boost by wartime collaboration in social and relief work.³¹

There was even a weakening of the antagonism between Catholics and Protestants, albeit within a context of mutual suspicion, which hardly existed any longer between Anglicans and Nonconformists. This antagonism had been gradually diminishing since about 1860, but the war speeded up the process. The Catholics were seen as having had a ›good war‹, in view of the unalloyed patriotism of the English bishops and, in particular, the high reputation of the Catholic army chaplains.³² The antagonism was still strong

30 Waller 1981.

31 Green 2011, chapter 2; Hastings 1986, chapter 5.

32 Snape 2005, 83–84.

in and around Liverpool, but this was untypical. The conservative Evangelicals who had been the most fervent anti-Catholics had been losing ground since the later 19th century and though the Anglo-Catholics and the Modernists, both in the ascendant, may also have had reasons to criticise Roman Catholicism, they would have agreed in deploring the kinds of anti-Catholic invective that had been widely accepted in the mid-19th century. The Catholics also benefited from the anti-puritan movement which had been growing since around 1890 and was in full flood by the 1920s. In the eyes both of many Protestants and of some religious sceptics, Catholicism was respected for being more open to art, music and literature, not to mention the pleasures of food and drink, as well as having a more relaxed attitude towards Sunday observance or gambling, and even perhaps a more forgiving approach to sexual sins, and thus to have avoided the puritan excesses of many branches of Protestantism.³³

The small but significant minority of agnostics and atheists had been enjoying a growing influence since the 1870s, but more especially in the 1920s and 1930s. There were three main currents; those influenced by science (important in the universities), those influenced by anti-puritanism (important in literature and the arts), and those influenced by Marxism (an important minority current in the labour movement).³⁴

The period from World War I to the 1960s was a time of transition. In spite of the growth of agnosticism, England was still seen as a Christian country, and this was reinforced by World War II when British propaganda presented Britain as a standard-bearer for ›Christian civilisation‹, fighting against the ›pagan‹ Nazis.³⁵ The great majority of people still identified themselves however loosely with one of the Christian denominations.³⁶

Arguably, however, the most important opposition was now between church-goers and non-church-goers, and the balance between them was shifting, as by the time of World War II the non-church-goers were clearly in a majority, and in disputed areas of life their influence was thereby en-

33 McLeod 1999, 55–63. However, Maiden 2009, argues that the opposition to the new, more ›Catholic‹, Anglican Prayer Book reflected the continuing importance of a Protestant national identity.

34 Hastings 1986, 221–228.

35 Robbins 1993, 195–214.

36 This is a hotly debated topic. The continuing dominance of a ›Christian culture‹ up to the 1950s is argued most strongly by Brown 2009; Green 2011 challenges many of Brown's argument and sees the inter-war years as an important stage in secularisation.

hanced.³⁷ Most obviously there was the gradual erosion of the ›English Sunday‹, an important symbolic moment being the legalisation of Sunday cinema in 1932.³⁸ Another was the modest extension of the facilities for divorce in 1937. The Archbishop of Canterbury, Cosmo Gordon Lang, had opposed this in 1909, but now he accepted the reform arguing that it was no longer possible to impose what he called ›the full Christian standard by law on a largely non-Christian population‹.³⁹

3. The 1960s and After

The 1960s initiated a period of more rapid change. Most obviously there was the large immigration of the 1950s and 1960s from the former British colonies, including many Muslims, Hindus and Sikhs, as well as Christians of different kinds. There was Vatican II. Above all there was the cultural upheaval summed up as ›the Sixties‹, with its political radicalisation, its ›alternative spiritualities‹, its ›coming out‹ of atheists, and more generally the rapid diversification of religious options. One of the most important changes in this period concerns the role of the media. From the 1920s to the 1950s, the British Broadcasting Corporation (BBC), exercising a monopoly of radio and television broadcasting until 1955, had been the strongest defender of a Christian Britain. In the 1960s it increasingly saw its role as being to provide a forum for debate between rival religious or secularist standpoints.⁴⁰ And by the later 20th century television would provide what was probably the most important medium for the diffusion of secularist ideas.⁴¹ This marked a crucial shift in the religious balance of power.

I am now imagining that the granddaughter of the Methodist miner mentioned earlier has moved to Birmingham, has kept up the family's Methodist tradition, and in the 1980s is working as a teacher. Some of the oppo-

37 For data on declining church attendance since c.1890 see Gill 1993.

38 Green 2011, chapter 4.

39 Machin 1998, 104.

40 McLeod 2007, 40–41, 71–73.

41 Since the 1990s Britain's two most prominent atheists, the zoologist Richard Dawkins and the journalist Christopher Hitchens have been the stars of numerous television programmes, the tone of many of which can be deduced from the title of Hitchens' documentary on Mother Teresa, ›Hell's Angel‹.

sitions which her grandfather experienced had largely died out by now. The opposition between Anglicans and Methodists had declined so far that there was an almost successful move to reunite the two churches in the 1960s. There was very little continuing antagonism between Christians and Jews, and the minister of her Methodist church was a member of the Council of Christians and Jews, established during World War II.⁴² Most notably Vatican II had brought a revolution in relations between Catholics and Protestants. She herself is one of the fast growing number of Protestants who married a Catholic in the 1960s and 1970s. A large study of English and Welsh Catholics conducted in the later 1970s found that 72 % of those who had married up to 1939 had married a fellow Catholic, as did 68 % of those marrying in the 1940s and 70 % of those marrying in the 1950s. The proportion then dropped to 53 % in the 1960s, and to 34 % between 1970 and 1977.⁴³ In earlier times, either one of the partners in such ›mixed marriages‹ would convert to the religion of the other, or else both would give up the practice of their faith. The former option is described with a typical mixture of humour and astute social commentary in David Lodge's brilliant novel of English middle-class Catholicism before, during and after Vatican II, *How far can you go?* The latter possibility has been illuminated by oral histories of the working class in Lancashire, the English region with the highest proportion of Catholics.⁴⁴ Now practising Protestants and practising Catholics were marrying one another and continuing to practise their own faith. As Mary Eaton commented, in a study based on interviews with nine middle class women born in the 1940s, all from strongly Catholic backgrounds, six of whom had married non-Catholics: »while for their parents' generation it had been customary for a non-Catholic partner to convert on marriage, for these women marriage to a non-Catholic partner had posed no problem either at the time of the wedding or subsequently.«⁴⁵ Apart from one who now attended her husband's United Reformed church – saying that it was more important to be a Christian than to belong to a specific denomination – all of these women continued to be practising Catholics. This was striking evidence of a new kind of religious pluralism.

At the same time, new areas of religious difference were appearing. Our Methodist teacher would be well aware that more liberal denominations,

42 Pearce 2012, 150–155 details the many inter-faith initiatives especially since the 1980s.

43 McLeod 2007, 95–96, 106; Hornsby-Smith 1987, 94.

44 Lodge 1980; Roberts 1984, 74; McLeod 2007, 203–204.

45 Eaton 1999, 224.

such as the Methodists were losing members at a time when more conservative churches were often growing, and some of her colleagues were members of a recently established and already large charismatic house church.⁴⁶ Another colleague was a disciple of Richard Dawkins and would quote sections of his books at anyone who was known to be a religious believer. Most obviously there was the growth of Islam, Hinduism, Sikhism and Buddhism.⁴⁷ In the 19th century the townscape, and sometimes the countryside too, was transformed by the building of thousands of Nonconformist and Catholic churches and of Jewish synagogues. Now mosques, temples and gurdwaras lined the city streets – as well as the Pentecostal and Adventist churches attended by immigrants from the Caribbean or Africa. They were sometimes placed in what had been private houses, sometimes in former places of Christian worship and sometimes in newly built structures often designed to tower over the surrounding district. The presence of these newer religions was especially visible at school. Children were now being socialised into membership of a multi-faith society. Birmingham had pioneered multi-faith religious education in 1975, and it was enshrined, albeit more ambiguously in the 1988 Education Act.⁴⁸ Many schools observed not only Christmas and Easter but the festivals of the many other religions represented among their pupils. Similarly the school canteen was likely to serve *halal* food. Incidentally, although this diversity was most obvious in local authority schools – ›community schools‹ as they were now often called – many Anglican schools had large numbers of Muslim pupils, and adapted their curriculum to take account of this.

While many once powerful oppositions had lost their intensity, three were now most potent.

(1) While many of the factors that had caused denominational splits from the 17th to the 19th century no longer seemed so relevant, there was now a deep and sometimes bitter division between conservative and liberal believers belonging to the same denomination. Two areas of conflict came especially to the fore, namely the place of women in the church, and above all homosexuality. It should be noted that these divisions run a lot deeper in the United States than in England, where the Anglican Church in particular has a long

46 Goodhew 2012, 180–183, notes that ›most mainline churches are in long-term decline‹, but that at least 27 new churches had been founded in York since 1980, most of which are ›evangelical-charismatic.

47 Woodhead/Carto (eds) 2012, 85–149.

48 Parsons 1994, 175–177, 183–193.

history of accommodating widely differing beliefs. Nonetheless homosexuality has become the battle-ground for rival Christian factions, with completely different ways of interpreting the Bible.⁴⁹

(2) Second there was the opposition between secularists and religious believers. Secularists have had a rising profile since the 1960s, but they were spurred into more militant action by two events of the 1980s and 1990s, namely the growing influence both of the American Religious Right and of Islamic militancy. Linda Woodhead suggests that »the diminishing prestige of science« may also have been a factor: in this view »the more militant and angry versions of secularism« are a reaction by champions of a strictly naturalistic science, such as Richard Dawkins, to fears that they are not being heard.⁵⁰ Callum Brown presents an essentially similar picture, but with a different sequence of events: as society became more secular (albeit secular in a tolerant way) all religions became more militant, even »fundamentalist«, »because as they lost control of British culture, they felt threatened by a hostile cultural environment«. Secular people then began to realise that »religion was potentially dangerous«. ⁵¹ Brown sees this religious militancy as developing within the various religions, but growing Secularist militancy also had the unintended effect of bringing Christians and members of other faiths closer to one another,⁵² as the most prominent proponents of Secularism, Dawkins and Hitchens, have tried to lump all religions together as being inherently evil.

(3) On the other hand, there was also a growing opposition between Muslims and non-Muslims, of whatever kind, the turning-point being the burning of Salman Rushdie's *Satanic Verses* by Muslims in Bradford in 1989, and the subsequent death sentence on Rushdie by the Ayatollah Khomeini. The apparent freedom to insult the Prophet was especially resented because English law included the offence of blasphemy (though it had only been invoked twice in the 20th century): Islam should in justice, it was argued, enjoy the same protection as Christianity. This growing anti-Muslim feeling has arisen partly out of revulsion at the treatment of Rushdie and others deemed to have insulted the Prophet; partly out of the distinctive forms of dress or physical appearance which marked Muslims out as »different« and

49 Gill 1994; Bates 2004.

50 Woodhead 2012, 8–9.

51 Brown 2006, 308, 313–314.

52 McLeod 2006, 10.

even ›alien‹ in the eyes of others; partly because of the perception that Islam ›oppresses women‹. But the enmity between Muslims and non-Muslims was principally a product of international politics.⁵³ It is instructive here to compare attitudes to Muslims to attitudes to Sikhs, who are at least as ›foreign‹ in appearance and dress. Attitudes towards Sikhs on the part of those of other religions or none are at worst neutral and often positively friendly. They have also won notable legal concessions in the rights for Sikh motor-cyclists and policemen to wear turbans rather than helmets.⁵⁴ Certainly there are also factors mitigating the potential conflicts between Muslims and others, as I shall suggest later, but at present this is the deepest of the religious divides.

4. Where are we now?

In the 19th century everyone recognised that England was Christian and Protestant, and that, in spite of the freedoms enjoyed by a wide range of other religious denominations, the Church of England was still dominant. The many different religious and secularist communities defined themselves in relation to this clear structure, and a part of their identity was the awareness of being a minority. Even in the 1950s it was still generally accepted that England was a Christian country, though the pre-eminent position of the Church of England was now much less clear. In the early 21st century, however, there is no clear consensus as to England's religious identity. Is it ›Christian‹, ›Post-Christian‹, ›Multi-faith‹, ›Secular‹? Each of these definitions is a statement of what ought to be as much as an objective description.

›Christian‹ is the definition favoured by sections of the press, by many Conservative Members of Parliament, and by some conservative Christians.

›Multi-faith‹ is favoured by the Labour Party and by many local councils, especially in the most ethnically diverse cities, such as Leicester or Birmingham, where religious communities have been seen by local politicians as the building blocks of British society and the city authorities have promoted celebrations of Diwali, Eid, St Patrick's Day and any other festivals associated with those communities.

⁵³ Allen 2010.

⁵⁴ Singh 2012; Gilliat-Ray 2012.

›Secular‹ would be favoured by some other sections of the media and perhaps by the courts, which have often found against those claiming religious rights which appear to conflict with other rights.⁵⁵

But it is striking that in all the various communities of the committedly religious or anti-religious there are those who claim to be disadvantaged. Secularists complain about religious teaching in schools, the existence and increasing number of ›faith schools‹, and the presence of Anglican bishops in the House of Lords.⁵⁶ Conservative Christians are stung by television programmes which they regard as blasphemous and decisions by the courts or government which they see as infringing on their rights.⁵⁷ Jews are very sensitive to any criticism of the state of Israel. Above, all Muslims feel themselves the victims of incessant abuse and misrepresentation in the media – and are unquestionably the principal targets of the Far Right.

5. Conclusion

Looking over the whole period since 1870 the predominant theme has been co-existence, even a degree of mutual acceptance, rather than conflict. The second half of the 19th century was a crucial period of transition in which ideals of religious freedom and tolerance came to be very widely accepted, if not always applied in practice.

Here the role of the Protestant Dissenters was crucial. From the 17th century to the early 20th they were key players in English society and politics. They were strong enough in numbers and political weight first to gain rights that were later extended to other minorities, notably the right to public worship in 1689 and to enter Parliament from 1828. Later they spear-headed extensions of religious freedom which benefited all religious minorities. Especially important was the influence of Nonconformists first on the Liberal Party and later the Labour Party. Britain thus avoided the polarisation between a religious Right and a secular Left which was a crucial ingre-

⁵⁵ Nye/Weller 2012, 43–45.

⁵⁶ These complaints are frequently made by the political journalist and Humanist leader, Polly Toynbee, in her column in the leading left liberal paper, the *Guardian*.

⁵⁷ These fears are frequently voiced by the former Archbishop of Canterbury, George Carey, and are regular themes in the leading Conservatives papers the *Daily Telegraph* and *Daily Mail*.

dient of religious intolerance, and sometimes violence, in many other parts of Europe.

Britain was the first country to industrialise and to face the associated social disruption, class conflicts and breakdown of social controls.⁵⁸ In many parts of Europe industrialisation came in the late 19th century and the main beneficiaries were strongly secular Socialist Parties. In England the biggest beneficiaries, at least initially were Nonconformists, especially Methodists. By the 1830s the Methodists were the largest religious denomination in many parts of the industrial North. In the 18th century and the early 19th many of the gentry and the Anglican clergy still were trying to stop the growth of Methodism. But by the 1830s it was also clear that there were many people in the industrialising districts who had little connection with any place of worship. In rural England the Church of England often felt powerful enough to keep all others at bay.⁵⁹ But in towns and industrial villages from around the 1850s, in spite of continuing differences and tensions it was also increasingly possible to think that ›the churches‹, as they came to be called, stressing what they had in common, had a shared interest in promoting evangelism, education and social discipline. This common interest was beginning to blunt the edge of sectarian antagonism.⁶⁰

Meanwhile from about 1860 even the age-old antagonism between Catholic and Protestant was beginning a very long and gradual decline.⁶¹ The later 19th century saw the increasing marginalisation of figures like Liverpool's George Wise or his London counterpart John Kensit, whose ultra-Protestant rhetoric would have been routine in 1840s but was now regarded as ›extreme‹ and ›fanatical‹. This was partly because of a wider trend towards a more ›civilised‹ public discourse. The grotesque cartoons of political figures that were typical of the early 19th century gave way to more subtle forms of satire and anti-Catholicism itself tended to take more urbane forms.⁶² But changes within the religious world were also relevant. In particular, the Anglo-Cath-

58 Gilbert 1976, is still the best overview, though many of the details of his argument have been effectively challenged.

59 Lee 2006, chapter 3.

60 Green 1996, 257, 265–266.

61 McLeod 1999.

62 Hastings 1986, 131–132, 226–227, stresses continuing prejudice against Catholics, but most of the examples given are of a private aversion to their faith, rather than the verbal and sometimes physical violence that was still prevalent around the middle of the 19th century.

olics who were the growing force in the Church of England, were very open to influences from Roman Catholicism (and Orthodoxy).

An important aspect of the more tolerant mentality that was developing at this time was a readiness to draw from other religious traditions in order to criticise one's own. Stereotypes could be positive as well as negative. For example, Roman Catholic or Anglo-Catholic priests and nuns could gain a reputation for ›saintliness‹, as in the cholera epidemic of 1866. Methodists gained a reputation for being hard-working, reliable and honest which led Anglicans and non-church-goers to vote for them in trade union elections.⁶³

Perhaps the most important factor mitigating the effects of religious difference was the fact that the multiplicity of religious groups meant that loyalties and interests were often cross-cutting. In the 19th century, Anglicans and Nonconformists could unite as Protestants and as Christians; Nonconformists and Catholics, or Nonconformists and Secularists could unite as Liberals; Anglicans and Catholics could unite as champions of confessional schools. In the later 20th century Christians have united with other faiths against secularist attacks on religion and against the Islamophobia of the Far Right, and many Muslims have declared their support for the continuing establishment of the Church of England. Many cities have inter-faith councils and universities have inter-faith centres. At the same time liberal believers have joined with secularists in opposition to conservative believers on such issues as gay rights. One political party, Respect, has brought together a seemingly unlikely coalition of Muslims and Marxists. And the three larger political parties have to appeal to a wide coalition of voters drawn from different religions, with the result that none has adopted an overtly secularist platform, and none has proposed a head scarf ban or any other measure to regulate the forms of dress chosen by religious groups.

A pessimist would say that the grievances found within many religious and anti-religious communities augur badly for the future religious peace. Those who feel themselves to be victims of intolerance are all too likely to behave intolerantly themselves. An optimist might question whether the aggrieved militants speak for the whole of their community, and might add that if there are those on all sides who see themselves as part of a disadvantaged minority, this reflects the existence of a healthy pluralism.

63 Moore 1974.

Bibliography

- Allen, Chris, *Islamophobia*, Farnham: Ashgate 2010.
- Bates, Stephen, *A Church at War: Anglicans and Homosexuality*, London: IB Tauris 2004.
- Benyon, Huw/Austrin, Terry, *Masters and Servants*, London: Rivers Oram Press 1994.
- Binfield, Clyde, *So down to Prayers*, London: Dent 1977.
- Booth, Charles, *Life and Labour of the People in London*. Vol. 1, 3rd series, London: Macmillan 1902/1903.
- Brown, Callum, *The Death of Christian Britain*, 2nd edition, Abingdon: Routledge 2009.
- Brown, Callum, *Religion and Society in Twentieth-Century Britain*, Harlow: Longman 2006.
- Ceserani, David (ed.), *The Making of Modern Anglo-Jewry*, Oxford: University Press 1989.
- Colls, Robert, *The Pitmen of the Northern Coalfield*, Manchester: University Press 1987.
- Currie, Robert, *Methodism Divided*, London: Faber 1968.
- Eaton, Mary, What became of the Children of Mary? in: Hornsby-Smith, Michael (ed.), *Catholics in England, 1950–2000*, London: Cassell, 1999, pp. 219–244.
- Endelman, Todd, *The Social and Political Context of Conversion in England and Germany, 1870–1914*, in: Endelman, Todd (ed.), *Jewish Apostasy in the Modern World*, New York: Holmes & Meier 1987, pp. 83–107.
- Feldman, David, *Jews and the State in Britain*, in: Brenner, Michael/Liedtke, Rainer/Rechter, David (eds), *Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999, pp. 141–161.
- Fielding, Steven, *Class and Ethnicity: Irish Catholics in England, 1880–1939*, Buckingham: Open University Press 1993.
- Gainer, Bernard, *The Alien Invasion*, London: Heinemann 1972.
- Gilbert, Alan D., *Religion and Society in Industrial England: Church, Chapel and Social Change, 1740–1914*, London: Longman 1976.
- Gill, Robin, *The Myth of the Empty Church*, London: The Society for Promoting Christian Knowledge 1993.
- Gill, Sean, *Women and the Church of England*, London: The Society for Promoting Christian Knowledge 1994.
- Gilliat-Ray, Sophie, *Islam*, in: Woodhead, Linda/Catto, Rebecca (eds), *Religion and Change in Modern Britain*, Abingdon: Routledge 2012, pp. 110–121.
- Goodhew, David, *From the Margins to the Mainstream: New Churches in York*, in: *ibid.* (ed.), *Church Growth in Britain. 1980 to the Present*, Farnham: Ashgate 2012, pp. 179–192.
- Green, Simon J.D., *Religion in the Age of Decline*, Cambridge: University Press 1996.

- Green, Simon J.D., *The Passing of Protestant England: Secularisation and Social Change, 1920–1960*, Cambridge: University Press 2011.
- Hastings, Adrian, *English Christianity 1920–1985*, London: Collins 1986.
- Hornsby-Smith, Michael, *Roman Catholics in England*, Cambridge: University Press, 1987.
- Larsen, Timothy, *Friends of Religious Equality: Nonconformist Politics in Mid-Victorian England*, Woodbridge: Boydell & Brewer, 1999.
- Lee, Robert, *Rural Society and the Anglican Clergy, 1815–1914*, Woodbridge: Boydell & Brewer 2006.
- Liedtke, Rainer/Wendehorst, Stephan (eds), *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants*, Manchester: University Press, 1999.
- Lodge, David, *How far can you go?* London: Secker & Warburg, 1980.
- Machin, G.I.T., *Churches and Social Issues in Twentieth-Century Britain*, Oxford: University Press 1998.
- Maiden, John, *National Religion and the Prayer Book Controversy, 1927–1928*, Woodbridge: Boydell & Brewer 2009.
- McLeod, Hugh, *Religion and Society in England, 1850–1914*, Basingstoke: Macmillan 1996.
- McLeod, Protestantism and British National identity, c.1815–1960, in: Lehmann, Hartmut/Van der Veer, Peter (eds), *Religion and Nation*, Princeton: University Press 1999, pp. 44–70.
- McLeod, Hugh, *Secularisation in Western Europe, 1848–1914*, Basingstoke: Macmillan 2000.
- McLeod, Hugh, *Religion and the Organization of the Working Class in Great Britain, c.1830–1960*, in: Voss, Lex Heerma van/Maeyer, Jan De/Pasture, Patrick (eds), *Between Cross and Class: Comparative Histories of Christian Labour Movements in Europe 1840–2000*, Bern: Peter Lang 2005, pp. 285–304.
- McLeod, Hugh, Introduction, in: *ibid.* (ed.), *Cambridge History of Christianity. Vol 9: World Christianities, c.1914–2000*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, pp. 1–14.
- McLeod, Hugh, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford: University Press 2007.
- McLeod, Hugh, *Sport and Religion in England, c.1790–1914*, in: Watson, Nick J./Parker, Andrew (eds), *Sports and Christianity*, New York: Routledge 2013a, pp. 112–130.
- McLeod, Hugh, *Religion, Politics and Sport in Western Europe, c.1870–1939*, in: Brown, Stewart J./Knight, Frances/Morgan-Guy, John (eds), *Religion, Identity and Conflict in Britain: From the Restoration to the Twentieth Century*, Farnham: Ashgate 2013b, pp. 195–212.
- Moore, Robert, *Pitmen, Politics and Preachers: The Effects of Methodism in a Durham Mining Community*, London: Cambridge University Press 1974.
- Munson, James, *The Nonconformists*, London: The Society of Promoting Christian Knowledge 1991.

- Nye, Malory/Weller, Paul, *Controversies as a Lens on Change*, in: Woodhead, Linda/Catto, Rebecca (eds), *Religion and Change in Modern Britain*, Abingdon: Routledge 2012, pp. 34–54.
- Parsons, Gerald, *There and back again? Religion and the 1944 and 1988 Education Acts*, in: *ibid.* (ed.), *The Growth of Religious Diversity: Britain from 1945*. Vol 2, London: Routledge 1994, pp. 161–198.
- Pearce, Brian, *The Inter Faith Network and the Development of Inter Faith Relations in Britain*, in: Woodhead, Linda/Catto, Rebecca (eds), *Religion and Change in Modern Britain*, Abingdon: Routledge 2012, pp. 150–155.
- Robbins, Keith, *History, Religion and Identity in Modern Britain*, London: Hambledon Press 1993.
- Roberts, Elizabeth, *A Woman's Place: An Oral History of Working Class Women 1890–1940*, Oxford: Blackwell 1984.
- Royle, Edward, *Radicals, Secularists and Republicans: Popular Freethought in Britain, 1866–1915*, Manchester: University Press 1980.
- Rubinstein, William D., *A History of the Jews in the English Speaking World: Great Britain*, Basingstoke: Macmillan 1996.
- Singh, Gurharpal, *Sikhism*, in: Woodhead, Linda/Catto, Rebecca (eds), *Religion and Change in Modern Britain*, Abingdon: Routledge 2012, pp. 100–110.
- Snape, Michael, *God and the British Soldier*, Abingdon: Routledge 2005.
- Wald, Kenneth D., *Crosses on the Ballot*, Princeton: University Press 1984.
- Waller, Philip J., *Democracy and Sectarianism*, Liverpool: University Press 1981.
- Wickham, Edward R., *Church and People in an Industrial City*, London: Lutterworth 1957.
- Williams, Bill, *The Making of Manchester Jewry, 1740–1875*, Manchester: University Press 1976.
- Woodhead, Linda, *Introduction*, in: Linda Woodhead/Catto, Rebecca (eds), *Religion and Change in Modern Britain*, Abingdon: Routledge 2012, pp. 1–33.
- Woodhead, Linda/Catto, Rebecca (eds), *Religion and Change in Modern Britain*, Abingdon: Routledge 2012.

Warum sich die deutsche Gesellschaft mit religiöser Vielfalt so schwer tut – eine (zeit-)historische Erkundung

Thomas Großbölting

›Vielfalt‹ ist als Begriff der Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung gegenwärtig überwiegend positiv konnotiert, auch wenn – wie etwa in der Debatte um Zuwanderung und Asyl – gegenlautende Stimmen sich immer wieder Gehör verschaffen. Wer diesen Begriff im Internet recherchiert, stößt auf eine ganze Reihe von Initiativen aus dem öffentlichen Raum und der Zivilgesellschaft, die sich um den korrekten Umgang mit Vielfalt bemühen, Sensibilität für die religiöse und kulturelle Vielfalt wecken wollen und auch Anleitung dazu vermitteln. Berlin feiert sich ebenso wie Dortmund und eine ganze Reihe anderer Städte als ›Stadt der Vielfalt‹. »Vielfalt tut gut« – verkündet die Organisation ›Jugend für Vielfalt‹, die das Familienministerium ins Leben gerufen hat und finanziert.¹ Und Daimler Benz, die Allianz-Versicherung und andere Großkonzerne transferieren diesen Wert auch in den Bereich der Ökonomie, in der das sogenannte *diversity management* schon lange Fuß gefasst hat. In der 2006 veröffentlichten *Charta der Vielfalt* setzt man sich große Ziele: Frei von Vorurteilen sollen alle Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen unabhängig von Geschlecht, Nationalität, Religionszugehörigkeit und so weiter den gleichen Respekt und eine hohe Wertschätzung erfahren. Die Aufzählung von Bekenntnissen dieser Art ließe sich leicht fortsetzen. Sie scheint immer dann demonstrativ eingenommen zu werden, wenn diese nichts kosten, oder – so die Erwartungen beim *diversity management* – den Profit qua Imagegewinn noch erhöhen.

Neben dieser politisch korrekten Seite tritt aber auch ein zweiter Zug schnell zu Tage: ›Vielfalt‹ ist mindestens ebenso sehr eine Herausforderung. Verschiedenheit zu leben bedeutet eine Menge auszuhalten. Gleich ob sie uns als unbekanntes Essen, andere Kleidung, als fremde Sprache oder andere Hautfarbe begegnet: Vielfalt ist im eigentlichen Sinne des Wortes be-fremdend. Die Erfahrung von Diversität macht es schwieriger, den eigenen Bahnen unreflektiert zu folgen, reißt aus der Bequemlichkeit der eigenen Rou-

¹ Vgl. <http://www.bmfsfj.de/BMFSFJ/kinder-und-jugend,did=164672.html> (7.10.2015).

tinen und verstört. Wenn nun die Irritation durch die Konfrontation mit Vielfalt sich nicht auf Alltagsverbringungen beschränkt, sondern Religion mit ins Spiel kommt, dann multiplizieren sich die Herausforderungen, und das sowohl für den Einzelnen als auch für das Kollektiv.

Wer dieses Spannungsverhältnis ausloten will, muss zumindest im Ansatz seinen Gegenstand bestimmen. Es gibt eine Vielzahl von Definitionen davon, was unter ›Religion‹ verstanden werden kann.² Als zentrales Merkmal von Religion kann etwa der Bezug auf einen Unterschied zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Welt, zwischen Transzendenz und Immanenz angenommen werden. Aus gläubiger Perspektive mag die Verehrung dieser Transzendenzinstanz die wichtigste Aufgabe sein; aus gesellschaftsgeschichtlicher Sicht steht aber im Vordergrund, dass die Differenz zwischen Himmel und Erde kommuniziert wird und dafür gesorgt werden muss, dass dieses Wissen einen irdischen Widerhall findet.³ Diese Kommunikation bleibt nicht folgenlos, sondern findet ihre soziale Ausprägung in Werten und Lebensformen: im katholischen Milieu, in freikirchlich-protestantischen Sonderwelten, in entsprechenden politischen Organisationen wie der Zentrums- und – in schwachen Anklängen nur noch – der CDU, in den (tatsächlichen oder nur politisch-publizistisch beschworenen) muslimischen Parallelwelten der 1980er und 1990er Jahre und so weiter. In der deutschen Gesellschaft des 20. und 21. Jahrhunderts sind diese in wechselnder Ausprägung zu beobachten.

Religionsgemeinschaften sind in diesem Sinne also Akteure, denen an der Vermittlung von Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz gelegen sein muss. Ihre jeweiligen Vorstellungen von ›Heil‹ und ›Verdammnis‹, von Leben und Tod lassen Verbindlichkeiten bis in die alltägliche Lebensführung entstehen. Unter der Bedingung von religiöser Vielfalt aber bekommen diese nun ein ganz anderes Gewicht: Ob, mit wem und wie wir zusammenleben, ob und in welchem Rahmen wir Kinder bekommen, wie wir diese großziehen und erziehen, wie wir den Sonntag verbringen, was wir am Sabbat, in der vorösterlichen Fastenzeit oder im Fastenmonat Ramadan tun und essen – vormals ganz selbstverständliche Formen der Alltagsverbringung und Lebensführung – können wir dann kaum mehr trennen vom Ringen um Wahrheit und Moral, von der Frage nach richtig und falsch. Ein *anything*

² Vgl. Pollack/Rosta 2015, 48–72.

³ Vgl. Luhmann 2000; auf eine historische Fragestellung übertragen von Ziemann 2006.

goes oder auch ein frenetisches Bekenntnis zur Vielfalt ist deshalb für religiös Überzeugte oft schwierig, wenn nicht unmöglich.

Der folgende Beitrag will das mit diesen einleitenden Überlegungen markierte Spannungsmoment für die religiösen Verhältnisse in der Bundesrepublik Deutschland untersuchen. Denn, so war einleitend festgelegt, Transzendenzvorstellungen realisieren sich nicht nur in weltlichen Zusammenhängen, sondern sie werden von dort heraus entscheidend geprägt. Um diesen Wechselprozessen nachzugehen, charakterisiert der Beitrag zunächst den sozialstatistisch zu beobachtenden Wandel der religiösen Verhältnisse in Deutschland (1.), skizziert die gewachsenen rechtlichen Voraussetzungen für die besondere Konstellation von Religionsgemeinschaften, Gesellschaft und Staat (2.) und versucht abschließend einige Perspektiven zur Erforschung der Stellung islamischer Gemeinschaften in diesem Zusammenhang zu entwickeln (3.). Im Sinne einer »Problemgeschichte der Gegenwart«⁴ sollen diese historischen Beobachtungen abschließend verdichtet werden zu einem Nachdenken über Pluralisierungschancen und -blockaden, wie sie sich aktuell im religiösen Feld der Bundesrepublik zeigen (4.).

Zwei Vorbemerkungen seien zur Orientierung der folgenden Überlegungen vorangestellt: Generell ist die Bundesrepublik – das muss aller folgenden Problematisierung zum Trotz im Vordergrund bleiben – ein Land, dessen Gesellschaft nicht durch massive religiöse Konflikte charakterisiert ist. Im Gegenteil: Die enge Verbindung beispielsweise von Katholizismus und Protestantismus mit der bundesdeutschen Gesellschaft der 1950er und 1960er Jahre hatte durchaus positive Seiten, blickt man auf den spezifischen Beitrag der Religionsgemeinschaften zur politischen Kultur. Zugleich aber war dafür ein Preis zu bezahlen, der die Diskussion um religiöse Vielfalt bis heute prägt und auch belastet.

Auch in der grundsätzlich pluralen und liberalen Öffentlichkeit der Bundesrepublik werden Phänomene der Pluralisierung im religiösen Bereich meist von einem normativen Standpunkt aus diskutiert: Obwohl seit der Reformation bikonfessionell geprägt, avanciert die Uniformität oftmals zum Ideal, so dass Veränderungen oder gar das Schwinden dieses Zustandes als Problem, wenn nicht gar als Bedrohung markiert werden. Dabei sind es weniger die Ansprüche auf Exklusivität oder Überlegenheit, die die Religionsgemeinschaften selbst formulieren. Eine steile Selbstdarstellung oder die Behauptung von besonderen Ansprüchen ist den beiden christlichen

4 Hockerts 1993.

Großkirchen in den besonderen Konstellationen der Bundesrepublik immer fremder geworden. Vielmehr sind es Fermente der politischen Kultur in der Bundesrepublik, die diese Zuspitzung heute zu erklären helfen: Die Überzeugung von der Legitimität des religionskulturellen und -rechtlichen *status quo*, wie er sich beispielsweise in der Rede vom ›christlichen Abendland‹ artikuliert, ist zu einem allgemeinen Kulturgut avanciert, welches eine positive Würdigung von Pluralität schwierig macht.

Wie spezifisch deutsch, oder vielmehr bundesrepublikanisch, diese Überzeugung von einer (kultur-)christlichen Uniformität als gleichsam ›Normalzustand‹ ist, verdeutlicht eine Perspektiverweiterung ins internationale Feld sowie in die Vergangenheit hinein. In ihren *Religionswissenschaftlichen Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland* haben Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad 2003 die provozierende These aufgestellt, dass – wenn die Religionswissenschaft sich endlich von der christlichen Meistererzählung gelöst habe – »die Pluralität von religiösen Optionen [...] plötzlich als der religionsgeschichtliche Normalfall« erscheine.⁵ Den Pluralismus von Paganismus, Judentum, Christentum und Islam habe es in der europäischen Religionsgeschichte schon immer gegeben.⁶ »Die Idee von sich ausschließenden religiösen Optionen ist das Ergebnis eines langen europäischen Prozesses der ›Singularisierung‹ und ›Normatisierung‹ religiöser Dynamik«⁷ durch die europäischen christlichen Theologien und Kirchen. »Auf das Ganze gesehen ist die Auffassung der religiösen Welt als Konkurrenz einander ausschließender Religionen damit ein artifizieller Sonderfall.«⁸ Die Bundesrepublik kann als Paradebeleg für diese These gelten.

1. Von der christlichen Dominanz zu einer asymmetrischen Pluralisierung: Dynamiken des religiösen Feldes von 1950 bis heute

Dass auch Diskussionen um Veränderungen im religiösen Feld der Bundesrepublik meist aus einer Perspektive der Bedrohung geführt werden, ist auf

5 Kippenberg 2003, 158.

6 Vgl. ebd., 156.

7 Ebd., 148.

8 Ebd., 152.

den besonderen Hintergrund der unmittelbaren Nachkriegszeit zurückzuführen: Die politische Debatte nach 1945 war von einer tiefgreifenden Rechristianisierungseuphorie geprägt. Große Teile nicht nur der kirchlichen, sondern auch der politischen Eliten setzten darauf, dass nach der Katastrophe des Nationalsozialismus, dem nationalen Zusammenbruch und nach der Verfolgung und Ermordung der Juden in Europa (die erst spät ins Bewusstsein einer breiteren Öffentlichkeit gelangte), nur das Christentum die Basis eines ideellen wie auch politischen Neuanfangs böte.⁹ Viele der religionspolitischen Weichenstellungen im Umfeld der Staatsgründung 1949 erklären sich aus dieser besonderen Konstellation.

Dieser Wille zur Rechristianisierung traf auf ein religiöses Feld, welches überwiegend christlich geprägt war: 1950 gehörten in den beiden deutschen Staaten insgesamt 95,6 Prozent der Bevölkerung entweder der evangelischen (58,9 Prozent) oder der katholischen Kirche (36,7 Prozent) an. Nur 4,4 Prozent erklärten sich als konfessionslos oder waren Mitglieder nicht-christlicher Religionsgemeinschaften.¹⁰ Diese religiöse Monokultur ist der Hintergrund vieler Debatten der 1940er und 1950er Jahre und bestimmt auch gelegentlich heute noch den Diskussionshorizont.

Trotz dieser sozialhistorisch gewachsenen christlichen Dominanz war das religiöse Feld in Deutschland nie ausschließlich christlich geprägt. Gerade in den vergangenen Jahrzehnten ist es durch sehr unterschiedliche Trends charakterisiert. So beobachten wir im Hinblick auf die Religionsentwicklung in Deutschland derzeit gegenläufige und gleichzeitig stattfindende Prozesse. In einem insgesamt schrumpfenden religiösen Feld finden sich Formen des Abbruchs religiöser Tradierung wie auch der Re-Sakralisierung, der Fundamentalisierung ebenso wie der Pluralisierung. Einerseits sinkt in Deutschland (wie in anderen westlichen Ländern auch) die Bindung an die Kirchen. Andererseits – und durchaus nicht im Gegensatz, sondern befeuert von dem ersten Trend – gibt es eine tiefgreifende religiös-kulturelle Pluralisierung. Neue religiöse Bewegungen und Praktiken entstehen, religiöse und kulturelle Lebensformen werden vielfältiger, ohne dass die Sozialformen, welche im Sinne der eingangs explizierten Religionsdefinition auf diese Weise ausgeprägt werden, schon deutliche Konturen angenommen hätten. Neben der weiteren Ausdifferenzierung christlicher Gemeinschaften begünstigen zwei Entwicklungen diese Trends beziehungsweise werden ihrerseits davon ange-

⁹ Vgl. dazu Großbölting 2013, 22–26.

¹⁰ Vgl. Boos-Nünning 2009, 21.

trieben: der Anstieg der Zahl von Menschen, die sich als explizit nicht-religiös definieren, wie auch die Zuwanderung von Menschen, die andere religiöse Bekenntnisse als das christliche haben.

Neben den christlichen Kirchen sind vor allem die großen Weltreligionen Judentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus präsent und prägen in der öffentlichen Wahrnehmung das religiöse Leben mit. Die größte Religionsgemeinschaft in Deutschland nach dem Christentum ist heute der Islam. Nach einer Erhebung des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge von 2009 leben circa vier bis 4,3 Millionen Muslime in Deutschland, die als Gruppe in den aktuellen Debatten um das Verhältnis von Glaube und Gesellschaft hoch präsent sind.¹¹ Damit sind etwa ein Viertel der Menschen mit Migrationshintergrund sowie etwa fünf Prozent der Gesamtbevölkerung Muslime. Hinzu treten 102.000 gläubige Juden, die 2011 innerhalb der registrierten Gemeinden des Zentralrates der Juden in Deutschland organisiert waren. Der Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst (REMID) schätzt die Zahl der darüber hinaus in Deutschland lebenden Juden auf 90.000.¹² Diese Gruppe umfasst vor allem Einwanderer aus den osteuropäischen Staaten, die ihre Religion in der Regel aber nicht praktizieren. Hinzu kommen circa 3.000 Juden in Gemeinden meist liberaler Ausrichtung, die nicht im Zentralrat organisiert sind.

Neben den beiden großen christlichen Kirchen, denen statistisch meist auch die verschiedenen protestantischen Freikirchen zugeschlagen werden, und den jüdischen Gemeinden verfügen nur wenige Gemeinschaften über verlässliche und regelmäßig aktualisierte Erhebungen zur Entwicklung ihrer Mitglieder oder Anhänger, so dass diese Angaben in der Regel auf Schätzungen beruhen. Die Zahl der in Deutschland lebenden Buddhisten beläuft sich somit im Jahre 2010 auf 270.000 Menschen, die Anhänger des Hinduismus auf 110.000. Das Gros machen dabei jeweils Immigranten aus verschiedenen Herkunftsländern aus. Die Zahl der ›westlichen Buddhisten‹ (also derjenigen, die in Deutschland zum Buddhismus konvertiert sind) wird auf 130.000 geschätzt. Die Gruppe der ›westlichen Hindus‹ umfasst laut Schätzung 7.500 Personen, wobei hier der Übergang zu den neuen religiösen Bewegungen fließend ist.

Die Mitgliederstruktur in den sogenannten neureligiösen Gemeinschaften, die von den Anthroposophen über die Anhänger des Hexenkultes Wicca

¹¹ Vgl. Haug u. a. 2009, 79.

¹² Vgl. hierzu und zum Folgenden die Angaben bei http://remid.de/info_zahlen/ (14.10.2015).

bis hin zu den Angehörigen der verschiedenen Reiki-Verbände reicht, unterscheidet sich grundlegend von den Konfessionskirchen. Statistisch erfasst sind vor allem organisationsförmige Gemeinschaften, die ihren Mitgliedern eine engere Bindung vermitteln. Circa eine Million Menschen sind in höherer Intensität an verschiedene Gruppen des neureligiösen Spektrums oder anderer Richtungen gebunden. Zu bedenken ist, dass der Bereich der alternativen Spiritualität von hoher Fluktuation, losen Bindungen und auch Doppel- und Mehrfachmitgliedschaften geprägt ist. Workshops, Seminare und Therapiesitzungen laden zur Teilnahme ein, ohne dass sich davon bereits eine herkömmliche Mitgliedschaft ableiten ließe. Veränderte man den Blickwinkel und zählte auch lockere Bindungen oder auch das gelegentliche Ausprobieren bestimmter Praktiken mit, so beliefe sich die Anhängerschaft alternativer religiöser Angebote auf circa zwei bis drei Millionen Menschen, ohne dass man diese Personen im herkömmlich engeren Sinne als organisatorisch gebunden betrachten könnte. Insbesondere mit Blick auf das Angebot an Publikationen, an spirituellen Praktiken, Kultutensilien und Veranstaltungen zeigt sich das Feld bunter denn je.

In einem insgesamt schrumpfenden religiösen Zusammenhang haben vor allem zwei Entwicklungen diesen Wandel bewirkt. Die Wiedervereinigung 1990 führte zwei Bevölkerungsteile zusammen, die hinsichtlich ihrer religiösen Struktur sehr unterschiedlich waren: Die Bevölkerung der DDR, die 1950 noch zu 80 Prozent evangelisch und zu rund zehn Prozent katholisch war, war unter der SED-Herrschaft zu einer zu 70 Prozent konfessionslosen Gesellschaft avanciert. Die westdeutsche Gesellschaft bestand 1987 zu 43 Prozent aus Mitgliedern der katholischen und zu 42 Prozent aus Mitgliedern der evangelischen Kirche. Seit den 1960er Jahren war diese zunehmend von Immigration geprägt. Die Zuwanderung von Italienern, Spaniern, seit den 1970er Jahren verstärkt auch Türken und Menschen aus dem Nahen Osten verstärkte die Pluralität, kamen doch nicht nur katholische und protestantische Einwanderer, sondern auch Mitglieder freikirchlicher christlicher Organisationen, jüdischer Gemeinden und nicht zuletzt islamischer Gemeinschaften.

In einer Momentaufnahme lässt sich die religiöse Signatur Deutschlands für das Jahr 2011 auf Grundlage des Zensus und anderer Quellen folgendermaßen grafisch darstellen:

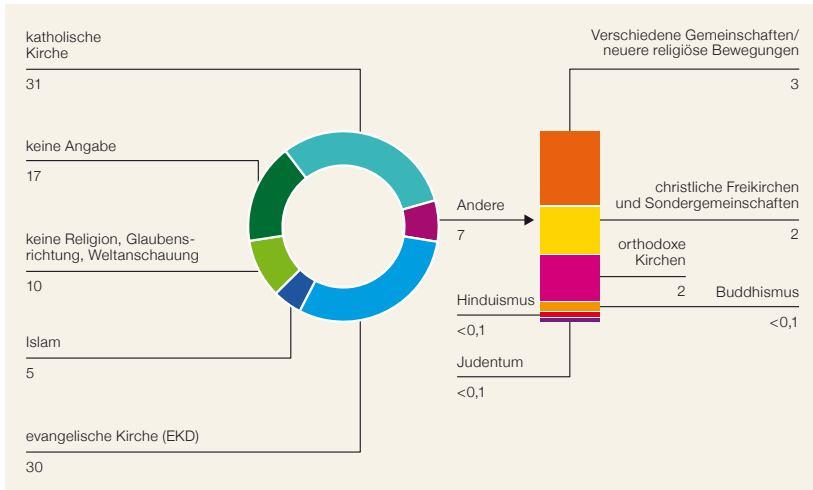


Abbildung 1: Zensus 2011 – Religion in Deutschland (Quelle: Großbölting/Goldbeck 2015, 175).

Wie aus der Grafik hervorgeht, spielt das Christentum immer noch eine dominante Rolle: Knapp zwei Drittel der Bevölkerung lassen sich den beiden großen Konfessionen beziehungsweise Freikirchen zuordnen. Rund zehn Prozent der Bevölkerung bezeichnen sich explizit als »nicht gläubig«, beziehungsweise folgen explizit keiner spezifischen Religion oder Weltanschauung. Circa fünf Prozent der Bevölkerung werden dem Islam zugerechnet, wobei ähnliche Probleme wie bei den christlichen Kirchen existieren. Auch hier lässt sich wenig über praktizierte Religiosität aussagen, da die Erfassung von Muslimen vor allem über nationale oder ethnische Kriterien erfolgt. Weitere fünf Prozent der Bevölkerung entfallen auf andere Religionen. Bemerkenswert ist, dass im Zensus 2011 rund ein Sechstel der Befragten keine Angaben zu ihrer Religion machen wollten. In der Summe lässt sich neben der immer noch starken Position des Christentums eine zunehmende Pluralisierung von Religiosität auf gleichwohl niedrigem Niveau konstatieren. Diese wird aufgrund des demografischen Wandels wie auch einer verstärkten Zuwanderung weiter zunehmen.

Ist die deutsche Gesellschaft damit eine multireligiöse Gesellschaft? Auch wenn der oben skizzierte erste Augenschein und der sozialhistorische Befund dafür sprechen, ist die Antwort doch gespalten. Nach wie vor stellen die Christen beider Konfessionen sowie der Freikirchen und anderer christlich inspirierter Gemeinschaften das Gros derjenigen, die religiös aktiv sind. Drei

Viertel der Menschen im Westen wie auch ein Fünftel der Menschen im Osten Deutschlands gehören nach wie vor einer der christlichen Großkirchen an. Auch ist ihr Einfluss im gesellschaftlichen und politischen Bereich immer noch hoch. Insbesondere mit Blick auf Westdeutschland lässt sich die religiöse Situation als ein »asymmetrisch religiöser Pluralismus« beschreiben.¹³ Wie stark die traditionelle Prägung der Religionslandschaft durch die katholische und die protestantische Kirche bis heute ist, zeigt insbesondere der Vergleich mit der Einwanderungsgesellschaft Nordamerikas, in der die öffentliche Präsenz auch der nicht-christlichen Religionen viel höher ist.

Aber nicht allein die Zahl religiöser Organisationen und der mit ihnen verbundenen Menschen lässt Aussagen über den Grad der Pluralisierung einer Gesellschaft zu.¹⁴ Zugleich ist die innergesellschaftliche Reflexion dieser Entwicklung interessant: Wird die Situation als pluralistisch wahrgenommen? Wollen die Bürger religiöse Pluralität? Oder empfinden sie diese eher als Bedrohung? Wie werden »fremde« Religionen und deren Angehörige beurteilt? In der Idealvorstellung entwickelt sich das Verhältnis von der Furcht vor Unterschieden über deren Akzeptanz hin zu einem Zustand, in dem Diversität als Faktor gesehen wird, der die Gesellschaft insgesamt bereichert. In politischen, aber auch ökonomischen und sozialwissenschaftlichen Diskursen ist *diversity* als positiver Leitbegriff fest verankert.

Eine europäisch vergleichende Umfrage, wie sie vom *Exzellenzcluster »Religion und Politik«* (Münster) im Jahr 2010 durchgeführt wurde, beschreibt aber für den religiösen Bereich eine andere Haltung: Mehr als jeder zweite Deutsche gibt an, eine negative Einstellung gegenüber Muslimen zu haben (57,7 Prozent im Westen, 62,2 Prozent im Osten) und sieht die wachsende religiöse Vielfalt als Bedrohung.

»Im Unterschied zu anderen Ländern ist das Bewusstsein von dem in der Pluralisierung des Religiösen und in anderen Religionsgemeinschaften verborgenen Potenzial kultureller Bereicherung und Vielfalt in Deutschland jedoch geringer ausgeprägt. Die Deutschen sehen die religiöse Pluralität und dabei insbesondere den Islam überwiegend negativ. Sie haben eine geringere Sensibilität für die Ambivalenzen des Religiösen und nur ein schwaches Bewusstsein für die in der kulturellen Vielfalt liegenden Chancen.«¹⁵

¹³ Gabriel 2009, 121.

¹⁴ Vgl. Beckford 2003, 77.

¹⁵ Vgl. https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2010/dez/PM_Studie_Religioese_Vielfalt_in_Europa.html (6.10.2015). Vgl. auch die gesamte Studie: Pollock u. a. 50–55.

Ein Grund dafür, so soll im Folgenden argumentiert werden, liegt in der besonderen religionspolitischen Konstellation, die sich in den 1950er Jahren herausbildete und die institutionelle Rahmung, aber auch die weit verbreiteten mentalen Wertmaßstäbe, an denen das religiöse Feld gemessen wird, bis heute prägt.

2. Die Institutionalisierung der ›hinkenden Trennung‹ von Staat und Kirche: Chance und Belastung

Wie sich Staat und Religionsgemeinschaften miteinander arrangieren, ist in der Regel keine Entscheidung im Sinne von Idealtypen des Staat-Kirche-Verhältnisses, wie sie oftmals konstruiert werden. Vielmehr resultieren diese Arrangements aus kontingenten Ereignissen, spezifischen historischen Umständen sowie aus politischen und religiösen Interessen und Kräfteverhältnissen.¹⁶ Für die politische Kultur in der Bundesrepublik ist eine Mischform im Staat-Kirche-Verhältnis charakteristisch. Es wird ein Verhältnis von Staat, Kirchen beziehungsweise Religionsgemeinschaften und Gesellschaft praktiziert, bei dem eine institutionelle Trennung von Staat und Kirchen beziehungsweise Religionsgemeinschaften einhergeht mit einer großen Nähe der staatlichen Institutionen insbesondere zu den zwei großen christlichen Konfessionskirchen. Die Grundlagen dafür wurden in der unmittelbaren Nachkriegszeit und in den Verhandlungen zum Grundgesetz beziehungsweise zu den Länderverfassungen gelegt.¹⁷ Im Ergebnis dieser Prozesse erreichten die beiden Konfessionskirchen eine privilegierte Stellung im politischen System der Bundesrepublik, und zwar sowohl auf Landes- als auch auf Bundesebene. Schon die Weimarer Verfassung, die den Schöpfern des Grundgesetzes als Folie für ihre Beratungen diente, hatte das Staat-Kirche-Verhältnis als ein geordnetes Gegenüber von weltlichem Gemeinwesen und rechtlich selbstständigen Religionsgesellschaften beschrieben. In diesem Sinne definierte sich auch die Bundesrepublik nicht als laizistischer Staat im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche. Stattdessen griff man in einem kirchenpolitischen Kompromiss weitestgehend auf die Weimarer Verfassung zurück. Die Artikel 136 bis 139 und 141 der Weimarer Verfassung wurden durch den

¹⁶ Vgl. Willems 2001, 137–162 und ders. 2004, 303–328.

¹⁷ Vgl. Großbölting 2013, 50–55.

Artikel 140 GG ins Grundgesetz übernommen und garantierten damit die grundsätzliche Religionsfreiheit, die weltanschauliche Neutralität des Staates und die prinzipielle Selbstbestimmung aller Religionsgemeinschaften.¹⁸ Die Religionsausübung wurde weiterhin als eine öffentliche Angelegenheit aufgefasst, die der Staat zwar zu garantieren hatte, auf die er inhaltlich aber keinen Einfluss nehmen durfte. Insbesondere der den Kirchen zugestandene öffentlich-rechtliche Status gewährte diesen zweifelsohne »eine Vielzahl von Begünstigungen, wenn nicht gar von politischen Bevorzugungen gegenüber anderen Gruppierungen der gesellschaftlichen Pluralität«. ¹⁹ In der Weimarer Zeit wie auch rückblickend wurde diese Konstellation als eine »hinkende Trennung« von Staat und Kirche charakterisiert – und kritisiert.²⁰

Bereits zeitgenössisch hat man die Besonderheiten des damit zugrunde gelegten Staat-Kirche-Verhältnisses erkannt und beschrieben. »Unwiderprüflich und unübersehbar«, so führte 1951 der protestantische Staats- und Kirchenrechtler Rudolf Smend aus, sei das Verhältnis von Staat und Kirche vor dem Hintergrund der Erfahrung des Nationalsozialismus in eine neue Phase getreten. Aus kirchlicher Sicht habe man sich auf die Eigenständigkeit zurückbesonnen und aus der Verflechtung vom Staat gelöst. Der Staat hingegen habe es versäumt, seine Position gegenüber den Kirchen stärker herauszustellen. In der »notgedrungenen Kompromissformel des Bonner Grundgesetzes« habe der Gesetzgeber geglaubt, darüber hinweggehen zu können. So seien kirchliche Freiheitsrechte gewährt worden, ohne aber, so Smend, ihre »gleichzeitige grundsätzliche Begrenzung durch die staatliche Souveränität« zu definieren. »Nur eine inhaltliche Wesensbestimmung des Staates, die damit zugleich seine gerade der Kirche gegenüber selbstverständlich vorausgesetzte Selbstbegrenzung enthielte, kann der alten wie der heutigen grundsätzlichen Rechtslage der Kirche gegenüber dem Staat ihren rechtlichen Raum und ihre gesunde Grenze geben.«²¹ Eine Diskussion zum Artikel 140 des Grundgesetzes, die Smend als Grundlage für eine vernünftige Gestaltung des Staats-Kirche-Verhältnisses forderte, blieb in der Folgezeit allerdings aus. Im Endeffekt erfolgte eine positivistisch-formale Bestimmung des Verhältnisses, die weniger vom Normalfall der Politik, nämlich dem Konflikt, ausging, sondern auf eine gewisse Homogenität der vorhan-

18 Vgl. Wittreck 2010, 66–92.

19 Bald 2002, 52.

20 Zum Begriff vgl. Stutz 1926, 54.

21 Smend 1951, 5.

denen religiösen Überzeugungen und den Grundvorstellungen staatlichen Zusammenlebens setzte.²²

In diesem Sinne funktionierte das religionspolitische Zusammenspiel in den 1950er Jahren für Politik und Kirchen ganz hervorragend. Diese *win-win*-Situation hat zur Überwindung des Zweiten Weltkriegs und auch zu einem ideellen Neuanfang nach dem Nationalsozialismus erheblich beigetragen. Der dafür zu zahlende Preis aber war eine Ausblendung der Ansprüche anders-religiöser und nicht-religiöser Menschen. Dieser Preis stieg mit der stärkeren Pluralisierung und Heterogenität des religiösen Feldes, wie sie in den Folgejahrzehnten zu beobachten war. Die aktuelle Religionspolitik wie auch die gesellschaftliche Diskussion religiöser Fragen orientiert sich nach wie vor in hohem Maße an der ›hinkenden Trennung‹ von Staat und christlichen Kirchen, wie sie seit der Weimarer Zeit besteht.

In den beiden ersten Jahrzehnten nach Gründung der Bundesrepublik wurden vor diesem Hintergrund intensive Kooperationen in bestimmten Bereichen des gesellschaftlichen Lebens etabliert. Insbesondere im Bereich des Schulwesens, aber auch in karitativen Zweigen wurde eine Vorrangstellung der freien Träger beispielsweise vor kommunalen Arrangements festgeschrieben. Damit rückten in vielen Fällen die Sozialverbände der großen Kirchen an eine hervorgehobene Stelle. Staatlich geschützt wurden christliche Feiertage; in fast allen Ländern rückte der konfessionelle Religionsunterricht zum regulären Schulfach auf. Die staatlichen Universitäten unterhielten theologische Fakultäten, die in ihrer Ausrichtung an die Weisung der Kirchen gebunden waren, zugleich konnten die Kirchen eigene Hochschulen einrichten. Mit der Gründung der Bundeswehr wurde den beiden christlichen Kirchen die Militärseelsorge juristisch garantiert und praktisch übertragen. In den Rundfunk- und Fernsehmedien der staatlichen Anstalten erhielten Kirchenvertreter ebenso Sitz und Stimme wie in Enquetekommissionen und Ethikräten, die die Politik einrichtete.

Besondere Konsequenzen für die institutionelle wie auch organisatorische Entwicklung hatte die Festlegung auf den Kirchensteuereinzug. Mit der Annahme des Grundgesetzes am 23. Mai 1949 war das Recht der Kirchen fortgeschrieben, aufgrund der bürgerlichen Steuerlisten Abgaben zu erheben. Religiöse Gemeinschaften, die den Rang einer Körperschaft erlangten, durften fortan eine Steuer erheben, die von den staatlichen Finanzbehörden gegen ein Entgelt eingezogen und direkt vom Lohn der Beschäftigten ein-

22 Vgl. Walter 2006, 45.

behalten wurde. Damit war eine Form der Kirchensteuererhebung etabliert, die in Zeiten boomender Wirtschaft einen beachtlichen und kontinuierlichen Geldstrom garantierte. Auch andere Formen der Kirchenfinanzierung hätten Geld in die Kassen gespült, so zum Beispiel ein direkt vom Gläubigen zu zahlendes Kirchgeld oder ein Kollektensystem. Aber schon die zeitgenössische Diskussion verwies deutlich auf die quantitativen Unterschiede. Mit dem automatischen Einzug der Abgaben konnten regelmäßige und deutlich höhere Einnahmen erwartet werden. Bis heute gelten die christlichen Religionsgemeinschaften in Deutschland deshalb im internationalen Vergleich als besonders reiche Kirchen. Neben Besitzungen und Schenkungen leitet sich diese Stellung vor allem aus dem spezifisch deutschen Kirchensteuersystem ab.

Die Ambivalenz dieser und anderer Regelungen zeigt sich am Beispiel des Körperschaftsstatus nach Artikel 137 der Weimarer Reichsverfassung. In der Konsequenz der Zuerkennung können die Religionsgemeinschaften zumindest partiell hoheitlich tätig werden und insbesondere nach Art. 137 Abs. 6 WRV Steuern erheben. Sie können kirchliche Beamte beschäftigen oder Stiftungen gründen. Zudem sind sie von der Pflicht zur Entrichtung von Körperschafts-, Vermögens- und Grundsteuer entbunden. Den Religionsgemeinschaften stehen damit die Handlungsformen des Öffentlichen Rechts zu, ohne dass sie als Teil des Staates anzusehen wären. Art. 137 Abs. 1 WRV verbietet diese Gleichsetzung mit der Feststellung, es bestehe »keine Staatskirche« vielmehr explizit. Es herrscht eine institutionelle Trennung von Kirche und Staat, was sich unter anderem darin realisiert, dass die so definierten Körperschaften vollumfänglich grundrechtsfähig bleiben; hingegen sind sie nicht grundrechtsgebunden. Insofern zeigt sich ein starker dogmatischer Unterschied zu anderen Körperschaften des Öffentlichen Rechts wie Universitäten oder Rundfunkanstalten, bei denen der Bezug zum Staat deutlich stärker ist.

Die Zuerkennung des Körperschaftsstatus, die den Ländern obliegt, bindet der Gesetzgeber aber an spezifische Voraussetzungen. Insbesondere die Gewähr der Dauer steht im Vordergrund, so dass der Status nur an Gemeinschaften verliehen wird, bei denen eine Prognose für ein längeres Bestehen abgegeben werden kann. Umstritten ist, wie stark auch die innere Verfassung der Religionsgemeinschaften zu prüfen und welcher Grad von Verfassungskonformität anzusetzen ist.

Dieser Status war von Beginn an, das zeigt bereits die Diskussion der Staats- und Staatskirchenrechtslehrer der Weimarer Republik, ein »rätselhaf-

ter Ehrentitel«.²³ Bis heute wird diese Festlegung der Rechtsprechung ambivalent beurteilt. Wird mittels dieses Instruments bestimmten Religionsgemeinschaften ein gleichberechtigter Zugang verwehrt oder birgt der Artikel 137 WRV, wie der evangelische Staatsrechtler Hans Michael Heinig meint, ein »Gleichheitsversprechen«²⁴ an alle Religionsgemeinschaften? Immerhin wird in Artikel 137 Abs. 5 bestimmt, dass »[a]nderen Religionsgesellschaften [...] auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren [sind], wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten«. Entgegen verbreiteter Meinung ist also der Körperschaftsstatus keinesfalls auf die beiden großen christlichen Konfessionskirchen beschränkt. Und tatsächlich ist auch die Liste der Religionsgemeinschaften, die den Körperschaftsstatus für sich reklamieren können, lang: Baden-Württemberg kennt mindestens 28 solcher Vereinigungen, Bayern 17 plus 97 Ordensgemeinschaften und Klöster, Nordrhein-Westfalen 20, Schleswig-Holstein 27.²⁵ Eine Gesamtliste der entsprechend anerkannten Religionsgemeinschaften enthält, so Heinig, »ein veritables Kompendium religiöser Pluralität in Deutschland«.²⁶ Neben den einschlägigen Gliederungen der katholischen und der evangelischen Kirche ist der Rechtsstatus so unterschiedlichen Gemeinschaften wie den Herrnhutern, den jüdischen Kultusgemeinden, den so unterschiedlichen protestantischen Freikirchen, Methodisten, Unitariern, Humanisten, Mormonen und seit 2005 auch den Zeugen Jehovas zuerkannt. Die Liste verdeutlicht zweierlei: Von einer exklusiv christlichen Bevorzugung kann keine Rede sein. Es fehlen aber – auch das ist augenfällig – die meisten islamischen Organisationen und Moscheegemeinden ebenso wie die fernöstlichen Glaubensbewegungen.

Ob der Körperschaftsstatus tatsächlich zum Baustein eines modernen, integrativen Religionsrechts taugt? Heinig sieht darin ein wichtiges Element eines »kohärente[n] Trennungssystem[s]«,²⁷ das die Religionsgemeinschaften vor der Indienstrahmung durch den Staat ebenso schützt wie es die Instrumentalisierung des Staates durch religiöse Kräfte verhindert. Zugleich aber, so meint er, verpflichte dieses Instrument diejenigen religiösen Gemeinschaften, die öffentliche Präsenz und Mitgestaltungsrechte beanspruchen, diese

23 Smend 1951, 5 und 9.

24 Heinig 2010, 114.

25 Zur einschlägigen und teilaktualisierten Datenbank des Instituts für Europäisches Verfassungsrecht in Trier vgl. <http://www.uni-trier.de/index.php?id=26713> (26.7.2015).

26 Heinig 2010, 97.

27 Ebd., 115.

Einladung auch anzunehmen. »Wer auf gleichberechtigte Teilhabe verzichtet (z. B. indem bewusst oder aus Unvermögen verfassungsrechtlich unverzichtbare, säkular begründete Mindestbedingungen für diese Teilhabe nicht geschaffen werden), kann nicht behaupten, diskriminiert zu werden.«²⁸ Gegen diese zugespitzte Argumentation bleibt einzuwenden, dass insbesondere islamische Gemeinschaften aus ihrem religiösen Selbstverständnis heraus die geforderte Organisationsförmigkeit oftmals nicht kennen und somit außerhalb des juristisch definierten Rahmens bleiben. So ist zu fragen, ob nicht das gängige juristische Instrument der Körperschaft des öffentlichen Rechts für den Islam Hürden aufbaut, die für diesen theologisch und organisatorisch kaum zu überwinden sind.

Auch wenn sich mit dem Ende der 1960er und Beginn der 1970er Jahre die herkömmlich engen Bindungen zwischen dem Staat und den Kirchen lösten, blieben dennoch »die bis dahin geschaffenen Fundamente und Bausteine dieses Programms« erhalten.²⁹ Selbst die deutsche Wiedervereinigung änderte diese Konstellation nicht, obwohl sich doch mit dem Beitritt der DDR die religiöse Landschaft grundlegend änderte.³⁰ Erst langsam zeigen sich Ansätze zur Lockerung der historisch gewachsenen Strukturen einer ›hinkenden Trennung‹ von Staat und christlichen Kirchen; zunehmend finden nicht-christliche Bekenntnisse, aber auch Nicht-Religiöse Berücksichtigung. Gleichwohl bleibt die Religionspolitik durch die hergebrachten verfassungsrechtlichen Regelungen und die Staatskirchenverträge stark auf die beiden Großkirchen zugeschnitten. Die Zuerkennung des Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts an die muslimische Gemeinde *Ahmadiyya Muslim Jamaat* (AMJ) in Hessen im Jahr 2013, der bundesweit erste reguläre Islamunterricht in Nordrhein-Westfalen, der Vertrag zwischen dem Stadtstaat Hamburg und der islamischen Gemeinschaft wie auch die Einrichtung von drei Zentren für Islamische Theologie an deutschen Universitäten – all diese Initiativen sind jedoch erste Schritte in eine Richtung, die auf eine politische Gleichberechtigung der verschiedenen Religionen und insbesondere der muslimischen Gemeinschaften sowie ihrer Anhänger zielt.

28 Ebd., 116.

29 Willems 2004, 308.

30 Vgl. Anke 2000 und Ramb 1998.

3. Islamische Gemeinschaften in Deutschland

In der öffentlichen Debatte um Phänomene religiöser Pluralisierung stehen meist islamische Gemeinschaften im Vordergrund. Nicht allein die wachsende Zahl muslimischer Gläubiger, sondern auch die stärkere öffentliche Präsenz islamischer Gemeinschaften und ihrer religiösen Praxis fordern die etablierten Beziehungen zwischen dem religiösen, dem politischen und dem rechtlichen Feld heraus und irritieren historisch gewachsene, meist unhinterfragte ›kulturchristliche‹ Selbstverständlichkeiten. Manch einer entdeckt unter den gewandelten Bedingungen erst das ›christliche Abendland‹. Wer den in dieser Gemengelage entstehenden Konflikt und dessen Dynamik verstehen will, ist gut beraten, sich nicht allzu sehr auf die innere Entwicklung der islamischen Gemeinschaften selbst, ihrer Theologie oder ihrer religiösen Praxis zu konzentrieren. Denn es sind, wie vergleichende Studien zum Islam in Europa nahelegen, weniger die Einwanderer selbst, die die Entwicklung präformieren. Vielmehr steht der institutionelle Rahmen wie auch die diskursive Dynamik im Fokus, wie sie von den Strukturen des religiösen Feldes in Deutschland vor- und ausgeprägt wurden. Der Prozess der Institutionalisierung ist danach wesentlich von der Aufnahmegesellschaft und ihren religiösen, rechtlichen und politischen Voraussetzungen abhängig; diese beeinflussen das Wechselspiel mit den religiösen Praktiken und Überzeugungen, die die Einwanderer mitbringen, entscheidend.³¹ Im Folgenden soll deshalb nach einer kurzen historischen Herleitung insbesondere die Außensicht auf den Islam wie auch die Frage nach seiner institutionellen Einbindung thematisiert werden.

Die Anfänge des Islams in der Bundesrepublik sind bescheiden. Zwischen Kriegsende und Anfang der 1960er Jahre wuchs die Zahl der Muslime von acht- auf sechzehntausend. Hamburg, München und Aachen entwickelten sich zu lokalen Zentren muslimischen Lebens in Deutschland, quantitativ wie auch gesellschaftlich aber blieb der Islam ein Randphänomen.³² Erst in den 1960er Jahren wuchs die muslimische Bevölkerung in Deutschland rasant an: 1971 zählte man bereits 250.000, ein Jahr später eine halbe Million. Nach dem Stand von 2013 geht man von 3,8 bis 4,3 Millionen Muslimen aus, die in Deutschland leben. Die Schwierigkeit, genauere Zahlen anzugeben, erklärt sich daher, dass der Islam weder einen Aufnahmeeritus

³¹ Vgl. etwa Rath u. a. 2001.

³² Vgl. hierzu sowie zum Folgenden Reuter 2009.

noch eine den christlichen Kirchen vergleichbare Mitgliedschaft kennt. Daher schließen Wissenschaftler zumeist von der Staatsangehörigkeit der Immigranten auf deren Religionszugehörigkeit. Wie ungenau diese Methode ist, zeigt eine Korrektur, die 2008 vorgenommen wurde. Statistiker und Demoskopien hatten die Zahl der Muslime in Deutschland um eine Millionen nach oben korrigiert, da man zuvor den Blick doch auf zu wenige Herkunftsregionen eingeschränkt hatte. Zugleich gilt aber auch, dass mit der jeweiligen nationalen Herkunft eine religiöse Orientierung unterstellt wird, die keinesfalls gegeben sein muss.

Ausgangspunkt für die verstärkte muslimische Einwanderung nach Deutschland war insbesondere das Anwerbeabkommen, welches die deutsche und die türkische Regierung am 30. Oktober 1961 abschlossen und auf dessen Grundlage die Bundesanstalt für Arbeit für deutsche Unternehmen um Arbeiterinnen und Arbeiter warb. Ähnliche Vereinbarungen hatte es auch zuvor und danach gegeben, mit Italien 1955, Spanien und Griechenland 1960, mit Marokko 1963, Portugal 1964, Tunesien 1965 und Jugoslawien 1968. Das folgenreichste Abkommen dieser Art blieb aber das deutsch-türkische, war doch die damit ausgelöste Einwanderung nach Deutschland nicht nur eine sozial- und wirtschaftshistorisch wichtige Entwicklung, sondern hatte auch religionshistorisch weitreichende Folgen. Auch vom Balkan, aus dem Iran, aus Pakistan, Afghanistan und weiteren Staaten kamen Einwanderer muslimischen Glaubens. In ihrer übergroßen Mehrheit aber stammten sie doch aus der Türkei. Dabei kristallisierten sich in Deutschland rasch Zentren muslimischen Lebens heraus, die über die traditionellen Standorte hinausreichten. Neben einigen Regionen Bayerns sowie Hessens und Hamburg waren es vor allem das Ruhrgebiet und Berlin, wo sich die muslimische Einwanderung konzentrierte und sich eigene lebensweltliche und religiöse Strukturen ausbildeten. Etwa 80 Prozent der Zuwanderer muslimischen Glaubens waren Sunniten und gehörten damit der islamischen Richtung an, die auch weltweit das Gros der Muslime stellt. Ihnen folgten die Aleviten mit 15 Prozent, die Schiiten mit vier Prozent, sowie auch Angehörige einiger kleinerer Gemeinschaften.

Hatte im Verlauf dieser Einwanderungsgeschichte die Religion der Zuwanderer zunächst keine Rolle gespielt, avancierte die Bedeutung dieses Faktors in der Wahrnehmung Ende der 1970er Jahre zu einem wichtigen Definitionskriterium.³³ Ungeachtet der nationalen, sozialen, aber auch religiösen

33 Vgl. Mittmann 2011.

Vielfalt der Zuwanderer wurden diese zunehmend vor allem über ihre religiöse Zugehörigkeit beschrieben. An die Stelle der Türken als der größten Gruppe der Immigranten traten die Muslime, an die Stelle des ›Gastarbeiters‹ trat der ›homo islamicus‹.³⁴ Die Debatte in Deutschland war damit eingebunden in einen umfassenden Paradigmenwechsel, mit dem Religion bei der Bestimmung kultureller Identität zur Leitwährung aufstieg. Auf diese Weise wurden die Immigrantinnen und Immigranten zum ›signifikant Anderen‹ stilisiert, da sich insbesondere die religiöse Differenz nutzen ließ, um die Fremdheit herauszustreichen. Bis in die vom Bundesinnenminister 2006 einberufene Islam-Konferenz setzt sich der Trend fort, kulturessentialistisch von ›dem‹ Islam zu sprechen. Damit legt man nicht nur aller Pluralität zum Trotz ›die‹ Muslime auf bestimmte Normen, Werte und Handlungsmuster fest. Zugleich gerät auf diese Weise in den Hintergrund, dass viele Integrationsprobleme nicht als religiöse Probleme zu adressieren sind, sondern soziale, ökonomische oder politische Ursachen haben.

Wesentlich kommt hinzu, dass das jeweilige Bild vom Islam weniger aus der persönlichen Anschauung, sondern vor allem aus der medialen Berichterstattung über internationale Zusammenhänge geprägt ist. Die Bedrohungsszenarien nehmen immer dann an Schärfe zu, wenn in internationalen Konflikten islamistische Terroristen von sich reden machen. Skepsis gegenüber dem Islam findet sich ausweislich einer Studie des vom Bundestag 2001 eingerichteten Deutschen Instituts für Menschenrechte in Berlin mittlerweile in allen politischen Lagern und in den verschiedensten Milieus der Gesellschaft.³⁵ Hinter dieser Haltung bündeln sich ganz unterschiedliche Motive. Neben Befürchtungen um den Verlust der kulturellen, meist vage ›kulturchristlich‹ aufgeladenen, Identität der Gesellschaft und Angst um die innere Sicherheit reichen die Bedrohungsgefühle bis hin zur Sorge um die Wahrung säkularer Errungenschaften, die durch den Islam in Frage gestellt zu sein scheinen.

Schon zeitgenössisch machten viele Beobachter darauf aufmerksam, dass 1979 mit der Islamischen Revolution im Iran ein deutlicher Wandel im Bild des Islams stattfand. Der religiöse Würdenträger Ajatollah Khomeini stürzte den autokratisch regierenden Schah Mohammad Reza Pahlavi und stützte sich dabei auf religiös mobilisierte Bewegungen in der iranischen Gesellschaft. Viele internationale Beobachter fürchteten, dass sich auf diese Weise

34 Vgl. Pollack u. a. 2013.

35 Vgl. ebd.

ein islamischer Gottesstaat entwickeln werde, der auch international zu einem Sicherheitsrisiko werden könnte. Vergleichbar mit dieser über dreißig Jahre zurückliegenden Diskussion waren es in jüngster Zeit vor allem die Anschläge vom 11. September 2001, aber auch die Morddrohungen gegen Salman Rushdie, den Autor der *Satanischen Verse*, oder der Streit um die Mohammed-Karikaturen in der dänischen Zeitschrift *Jyllands-Posten*, die das Bild vom Islam und den Muslimen in unserer hochgradig von den Medien beeinflussten Gesellschaft prägen. Gegenüber dieser Bilder- und Nachrichtenflut, die den Islam mit Gewalt unmittelbar verknüpft, treten persönliche Erlebnisse und Anschauungen meist in den Hintergrund.

Die beiden großen christlichen Kirchen spielen bei der Integration des Islams eine wichtige und durchaus changierende Rolle. An der Basis gibt es eine große Zahl von (wenig untersuchten) Dialog- und Begegnungsiniciativen, die viel für die Verständigung zwischen Christentum und Islam getan haben.³⁶ Auch im Streit um die Beschneidung islamischer und jüdischer Jungen gab es eine ›große Koalition‹ der religiösen Gemeinschaften, in der sich sowohl die katholische als auch die evangelische Kirche für die Belange der islamischen und der jüdischen Gemeinschaften eingesetzt haben. Dennoch gibt es auch gegenläufige Tendenzen: Kirchliche Stellen prägten mit ihrer Expertise insbesondere in den 1970er und 1980er Jahren das Bild vom Islam als einer ›fremden‹ Religion entscheidend mit.³⁷ Seit der Jahrtausendwende kommen in den offiziellen Äußerungen der EKD islamkritische Positionen schärfer als zuvor zum Ausdruck. Die im November 2006 veröffentlichte Handreichung des Rates der EKD zum christlich-islamischen Dialog in Deutschland mit dem Titel *Klarheit und gute Nachbarschaft* unterscheidet sich von früheren Erklärungen durch eine größere Kühle und Distanz.³⁸ Auch in diesem Fall spiegeln die Kirchen vor allem die allgemeine gesellschaftliche Haltung, die nur unzureichend zwischen militanten islamischen Kräften und deren terroristischen Ausläufern in der arabischen Welt und der Mehrheit der friedlichen Muslime in Deutschland und anderen Ländern trennt. Muslimische Verbände reagierten entsprechend enttäuscht bis verbittert auf diese Erklärung.

36 Vgl. dazu zuletzt Thull/Yousefi 2014.

37 Vgl. Mittmann 2011.

38 Vgl. https://www.ekd.de/download/ekd_texte_86.pdf (14.10.2015). Zur Reaktion darauf vgl. die Antwort des Koordinierungsrates der Muslime: <http://islam.de/8443.php> (14.10.2015).

Problemverschärfend kommt hinzu, dass in der jetzigen religionspolitischen Konstellation der Islam an eine ›gläserne Decke‹ stößt. Die deutsche Religionspolitik konserviert den Einfluss und die Privilegien der christlichen Kirchen. Dass das Christentum in einem säkularisierten freiheitlichen Staat wie der Bundesrepublik aber nicht mehr sein kann als das persönliche Bekenntnis vieler Bürger, tritt dabei oftmals in den Hintergrund. Eine rasche Änderung ist kaum zu erwarten. Jahrzehntelange habe es, so stellt beispielsweise Janbernd Oebbecke aus juristischer Sicht mit Blick auf den Umgang mit dem Islam fest, eher Religionsverwaltung gegeben als aktiven politischen Gestaltungswillen. »Mit bloßer Administration ist es aber beim Islam bis auf weiteres nicht getan und auch die Gerichte können ein religionspolitisches Defizit nicht ausgleichen, weil sie nur Einzelfragen entscheiden.«³⁹ Insbesondere beim Blick auf das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und islamischen Gemeinschaften drohen Versäumnisse so zu gravierenden Problemen zu werden. Konflikte werden vor allem juristisch thematisiert und damit zu einer Auseinandersetzung zwischen kleinen Eliten, die in der Öffentlichkeit dann wenig wahrgenommen wird. Dieser Umstand verweist auf ein zivilgesellschaftliches Defizit. Um hier einen Wandel anzustoßen, sind sowohl die etablierten Religionsgemeinschaften wie die Kirchen als auch bürgerschaftliche Engagements, nicht zuletzt aber auch staatliche Impulse gefragt.

Die Zuspitzung der Diskussion um die Zukunft des religiösen Feldes fokussiert sich momentan auf eine besondere Sorge um die Integration des Islams. Riem Spielhaus fasst die zu beobachtende Tendenz prägnant zusammen, wenn sie vom deutschen Versuch spricht, »Ausländer« zu »Muslimen« zu machen.⁴⁰ Kollektivzuschreibungen dieser Art aber ignorieren die Unterschiede in der islamischen Bevölkerung in mindestens zweifacher Hinsicht: Auf der einen Seite schreiben sie auch den Nicht- oder Anders-Religiösen aus mehrheitlich islamischen Ländern eine ›religiöse‹ Identität zu und vernachlässigen andere Zuschreibungen und Qualitäten, seien sie sozialer, politischer oder kultureller Natur. Auf der anderen Seite werden sie mit der pauschalen Zuschreibung der innerislamischen Vielfalt nicht gerecht und verfestigen so aufseiten der Mehrheitsgesellschaft essentialistische Bilder vom Islam.

39 Oebbecke, Janbernd, Der Islam als Herausforderung für das deutsche Religionsrecht, <https://heimatkunde.boell.de/2010/12/01/der-islam-als-herausforderung-fuer-das-deutsche-religionsrecht> (7.10.2015).

40 Vgl. Spielhaus 2011.

4. Schluss: Pluralisierungsperspektiven und -blockaden

Nach der vorangehenden Problemskizze sei zum Abschluss noch einmal wiederholt, was eingangs bereits unterstrichen wurde: Die Bundesrepublik ist ein Land, in dem religiöse Konflikte, wenn sie denn auftreten, überwiegend moderat ausgetragen werden. Aus der engen gesellschaftlichen Einbindung der christlichen Kirchen in die bundesrepublikanische Gesellschaft der 1950er und 1960er Jahre kann man sogar lernen, dass Religion nicht vorrangig ein Problem ist, sondern religiöse Überzeugungen im Gegenteil wichtige Ressourcen gesellschaftlichen Zusammenlebens sein können.

Die großen christlichen Kirchen, die weiteren Weltreligionen und auch die kleineren Religionsgemeinschaften sind heute aus Deutschland nicht wegzudenken. Sie bieten nicht nur ihren jeweiligen Mitgliedern eine religiöse Heimat, sondern leisten auch wichtige Beiträge für die Zivilgesellschaft. Durch ihre Interventionen animieren sie das Gemeinwesen zur Diskussion der eigenen ethischen Grundlagen und bereichern damit dessen Selbstverständigung. Ihre Potenziale gilt es produktiv in die Gesellschaft einzubinden, ohne aber Prinzipien der (positiven wie auch der negativen) Religionsfreiheit oder der Neutralität des Staates aufzugeben, zu gefährden oder auch nur einzuschränken. Dieses Potenzial zu bewahren, ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe.

Die zu beobachtende Pluralisierung des religiösen Feldes stellt die Selbstgenügsamkeit fundamental in Frage, mit der die ›hinkende Trennung‹ von Staat und christlichen Kirchen praktiziert wird. Nach wie vor sind in Deutschland die Verbindungen von Staat und Gesellschaft zu den beiden christlichen Großkonfessionen besonders ausgeprägt. In der Vergangenheit profitierten davon beide Seiten, zum Teil ist es auch heute noch eine für beide Beteiligte vorteilhafte Situation. Ein ›Weiter so‹ mit Blick auf die privilegierte Stellung der protestantischen und der katholischen Kirche verbietet sich aber dann, wenn diese Ausrichtung andere Religionsgemeinschaften wie auch die Belange der Nicht-Religiösen außen vor lässt. Staatliche Religionspolitik wird sich mehr als bislang darüber qualifizieren müssen, die einzelnen Religionsgemeinschaften gleich zu behandeln.

Wenn der Abstand des Staates zu allen Religionsgemeinschaften grundsätzlich gleich ist und zugleich auch die Rechte der Nicht-Religiösen gewährleistet sind, dann spricht nichts gegen eine kooperative Ausgestaltung des Verhältnisses. Den Religionen ihrerseits muss abverlangt werden, den modernen Verfassungsstaat zu akzeptieren, der ihnen alle Möglichkeiten gibt,

nicht nur ihre Religion zu leben, sondern auch ihre Ansichten in der Zivilgesellschaft zur Geltung zu bringen. Diese Voraussetzungen sollten den Religionsgemeinschaften die Anerkennung des institutionellen staatlichen Rahmens leicht machen.

Literaturverzeichnis

- Anke, Hans Ulrich, Die Neubestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge. Zu den Möglichkeiten und Grenzen des staatskirchenvertraglichen Gestaltungsinstruments (Jus ecclesiasticum 62), Tübingen: Mohr 2000.
- Bald, Detlev, Neue Konturen der Volkskirche. Zum Wandel der Beziehungen von Kirche und Staat, in: Martin, Karl (Hg.), Abschied von der Kirchensteuer. Plädoyer für ein demokratisches Zukunftsmodell, Oberursel: Publik-Forum 2002, S. 51–54.
- Beckford, James Arthur, Social theory and religion, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2003.
- Boos-Nünning, Ursula, Religionszugehörigkeiten in Deutschland, in: Rohe, Mathias (Hg.), Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, Freiburg i. Br.: Herder 2014, S. 21–46.
- Gabriel, Karl, Die Kirchen in Westdeutschland. Ein asymmetrischer religiöser Pluralismus, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung 2009, S. 99–124.
- Großbölting, Thomas, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.
- Großbölting, Thomas/Goldbeck, Markus, Religion, in: Rahlf, Thomas (Hg.), Deutschland in Daten. Zeitreihen zur Historischen Statistik, Bonn: bpd 2015, S. 172–185.
- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja, Muslimisches Leben in Deutschland (Forschungsbericht des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge 6), Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009.
- Heinig, Hans Michael, Der Körperschaftsstatus nach Art. 137 Abs. 5 S. 2 WRV. Ein Gleichheitsversprechen, in: Reuter, Astrid/Kippenberg Hans G. (Hg.), Religionskonflikte im Verfassungsstaat, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, S. 93–118.
- Hockerts, Hans Günter, Zeitgeschichte in Deutschland. Begriff, Methoden, Themenfelder, in: Historisches Jahrbuch 113 (1993), S. 98–127.

- Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku, Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland. Eine Öffnung der Perspektiven, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte, Göttingen: Wallstein 2003, S. 145–162.
- Luhmann, Niklas, Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen, in: Soziale Systeme 6,1 (2000), S. 39–53.
- Mittmann, Thomas, Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs. Die kirchliche Wahrnehmung ›des Islams‹ in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1960er Jahren, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), S. 267–290.
- Pollack, Detlef/Rosta, Gergely, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1), Frankfurt a. M.: Campus 2015.
- Pollack, Detlef, »Deutsche sind viel weniger tolerant gegenüber Muslimen«. Umfrage zu religiöser Vielfalt in Europa zeigt integrationspolitisch brisante Ergebnisse, https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2010/dez/PM_Studie_Religioese_Vielfalt_in_Europa.html (7.10.2015).
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Friedrichs, Nils/Yendell, Alexander, Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, Berlin: Springer VS 2013.
- Ramb, Martin W., Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der deutschen Wiedervereinigung in der Krise? Der staatskirchenrechtliche Grundlagenstreit um den Religionsunterricht und das neue Schulfach ›Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde‹ (LER) im Bundesland Brandenburg (Europäische Hochschulschriften 23, Theologie 626), Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1998.
- Rath, Jan, Western Europe and its Islam (International comparative social studies 2), Leiden u. a.: Brill 2001.
- Reuter, Astrid, Religionen im Prozess von Migration. Eine Fallstudie: Muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert, in: Kippenberg, Hans G./Rüpke, Jörg/von Stuckrad, Kocku (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, S. 371–410.
- Rohe, Mathias u. a., Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, Freiburg i. Br.: Herder 2014.
- Smend, Rudolf, Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 1,1 (1951), S. 4–14.
- Spielhaus, Riem, Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung (Muslimische Welten 3), Würzburg: Ergon 2011.
- Stutz, Ulrich, Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata, Berlin: Akademie der Wissenschaften 1926.

- Thull, Philipp/Yousefi, Hamid Reza (Hg.), *Interreligiöse Toleranz. Von der Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014.
- Walter, Christian, *Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive (Jus publicum 150)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Willems, Ulrich, *Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1999. Die politische Regulierung der öffentlichen Stellung von Religion und Religionsgemeinschaften*, in: ders. (Hg.), *Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949–1999*, Opladen: Leske & Budrich 2001, S. 137–162.
- Willems, Ulrich, *Weltanschaulicher neutraler Staat, christlich-abendländische Kultur und Laizismus: Zu Struktur und Konsequenzen aktueller religionspolitischer Konflikte in der Bundesrepublik*, in: Walther, Manfred (Hg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden: Nomos 2004, S. 303–328.
- Wittreck, Fabian, *Bonn ist doch Weimar. Die Religionsfreiheit im Grundgesetz als Resultat von Konflikt und Kontroverse*, in: Reuter, Astrid/Kippenberg, Hans G. (Hg.), *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, S. 66–92.
- Ziemann, Benjamin, *Codierung von Transzendenz im Zeitalter der Privatisierung. Die Suche nach Vergemeinschaftung in der katholischen Kirche 1945–1980*, in: Geyer, Michael (Hg.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 8)*, Göttingen: Wallstein 2006, S. 380–403.

II. Wahrnehmung und Reaktion unterschiedlicher Religionskulturen auf religiöse Pluralität

Moderner Katholizismus und religiöser Pluralismus: Von der Abwehr zur Versöhnung – und wieder zurück?

Karl Gabriel

Widersprüchlicher könnten die Einschätzungen des Katholizismus in soziologischer Perspektive kaum ausfallen. Einerseits scheint der Katholizismus die Religion der Stunde zu sein.¹ Seine lange Distanz gegenüber den europäischen Nationalstaaten, die auch kämpferische Züge annehmen konnte, zählt sich gegenwärtig offenbar aus. Die Globalisierung drängt die Bedeutung der Nationalstaaten zurück und lässt ein neues Interesse an transnationalen Akteuren entstehen. Für die Religion gilt dies in einer Zeit, in der ein globales Religionssystem im Entstehen begriffen ist, in besonderem Maße.² Die katholische Religion besitzt als einzige der großen Religionsgemeinschaften eine einheitliche globale Repräsentanz und ein handlungsfähiges Zentrum. Noch ein zweiter gesellschaftlicher Megatrend scheint dem Katholizismus in die Hände zu arbeiten. Die beobachtbare Rückkehr der Religionen in die Öffentlichkeit hat eine zentrale mediale Seite. Die Religionen sind in der Lage, eindrucksvolle Bilder zu liefern. Auch hier drängt sich der Eindruck auf, dass der Katholizismus die schönsten Bilder zu bieten vermag und er in der medialen Bildpräsenz einen Vorsprung vor allen anderen religiösen Akteuren besitzt.³

Dem stehen Entwicklungen gegenüber, die erklärlich machen, dass die katholische Kirche im Augenblick wenig Grund zum Jubeln besitzt und die Außenwahrnehmung sie eher in einer Dauerkrise als im Aufwind sieht. Die Handlungsfähigkeit als globaler Akteur wird heute durch einen auf die Spitze getriebenen Zentralismus erkaufte, so dass sich fragen lässt, ob die aus dem 19. Jahrhundert stammende Organisationsform der katholischen Kirche in der heutigen, viel komplexer gewordenen Welt ihr nicht mehr schadet als nutzt.⁴ Kulturelle Entwicklungen in der globalen Welt rücken die Bedeutung der Person und ihrer Freiheit ins Zentrum. Man wird aber bis heute

1 Vgl. Gabriel 2013a, 12–19.

2 Vgl. Casanova 2009, 83–119 sowie Gabriel 2013b, 267–277.

3 Vgl. Gärtner u. a. 2012, 60–67.

4 So die These von Franz-Xaver Kaufmann: 2012, 194–215.

nicht sagen können, dass die katholische Kirche tatsächlich ihren Frieden mit der Freiheit der Person gemacht habe, geschweige denn, dass sie sich als Förderin der Freiheit profilierte. Nach wie vor unterschreitet sie das Minimum an Rechtssicherheit und Partizipation, das heute für die allermeisten Menschen notwendig ist, um mit gutem Gewissen Mitglied einer Organisation zu sein.⁵ Auch in einem dritten Punkt scheint der Katholizismus keineswegs als Religion der Stunde. Er beharrt gegenüber den anderen christlichen Kirchen exklusiv auf dem Anspruch, die einzig wahre Religion und Kirche zu sein und spricht anderen ihre Legitimationsgrundlage als Kirchen ab.⁶

Zur *complexio oppositorum* des Katholizismus⁷ gehört, dass er nicht nur widersprüchliche Positionierungen kennt, sondern dass er empirisch auch eine komplexe Struktur ausgebildet hat. Schon der wechselnde Sprachgebrauch von Katholizismus und Katholischer Kirche macht darauf aufmerksam, dass es gilt, Unterscheidungen vorzunehmen. Franz-Xaver Kaufmann hat vorgeschlagen, für die Soziologie des modernen Katholizismus zwischen Klerikerkirche, katholischer Subkultur, katholischen Milieus und Ausformungen eines politischen Katholizismus zu unterscheiden.⁸ Die moderne Klerikerkirche ist als zentralisierte Organisation auf den Trümmern der feudalen Kirchenstrukturen im Laufe des 19. Jahrhunderts entstanden. Dieser zentralisierten Klerikerkirche ist es seit Mitte des 19. Jahrhunderts gelungen, die Katholiken in eine Subkultur als einen gemeinsamen kulturellen Horizont einzubinden, der eine Grenze zu anderen Strömungen der modernen Kultur herstellte. Das Motiv der Verteidigung gegenüber modernen Kräften der Entwurzelung bot die Grundlage dafür.⁹ Der durch den Kapitalismus ausgelösten wirtschaftlichen Dynamik stand die Mehrheit der Katholiken skeptisch gegenüber. Dies galt für die katholische Landbevölkerung im Gegensatz zu den städtischen Zentren wie auch für die katholischen Arbeiter an Rhein, Ruhr und Saar gegenüber dem protestantisch geprägten Wirtschaftsbürgertum. Auch der katholische Adel sah sich in seiner ökonomischen Existenz durch die wirtschaftlichen Umwälzungen bedroht. Am zeitgenössischen Aufschwung der Wissenschaften hatten die Katholiken nur geringen Anteil. Unter dem Dach eines gemeinsamen, die Klassengrenzen überschreitenden kulturellen Horizonts bildeten die Katholiken unterschiedlich geprägte ka-

5 Vgl. Kaufmann 2011, 128–174.

6 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre 2007 sowie Kaufmann 2012, 274–279.

7 Vgl. Schmitt 1984.

8 Vgl. Kaufmann 2012, 93–97.

9 Vgl. Loth 2012, 83–86.

tholische Milieus aus. Unter spezifischen historischen Bedingungen hat der Katholizismus Organisationen hervorgebracht, die als katholische Akteure politische, soziale und karitative Zielsetzungen in der säkularen Gesellschaft verfolgten. Seit dem Umbruch der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts hat der Katholizismus in allen seinen Ausformungen weitreichende Veränderungen in Gang gebracht beziehungsweise erfahren.

Auf dem Hintergrund einer Makrosoziologie des modernen Katholizismus¹⁰ im angesprochenen Sinne soll es im Folgenden um das konfliktreiche und widersprüchliche Verhältnis des modernen Katholizismus zum religiösen Pluralismus gehen. Die historische Entwicklung gibt gewissermaßen die Schritte der Analyse vor, wirft aber gleichzeitig die zentralen Fragen auf. Lange Zeit bildete der moderne Katholizismus die antipluralistische Macht schlechthin. Was waren die Beweggründe und Konstellationen, die zur Ablehnung und zum Kampf der Klerikerkirche gegen jede Form von religiösem Pluralismus führte? Als das Übel des religiösen Pluralismus – so die dominierende katholische Auffassung bis in die Erklärung der Kongregation der Glaubenslehre *Dominus Jesus* aus dem Jahr 2000 hinein – sich in immer mehr Fällen nicht mehr verhindern ließ, kam es zu Schritten der Akkomodation. Wie diese aussahen, darum geht es im zweiten Punkt. Der dritte Schritt betrifft die vom Zweiten Vatikanischen Konzil höchst autoritativ vollzogene Versöhnung mit dem religiösen Pluralismus in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. Wie war dieser tiefgreifende Umbruch in der Religionspolitik der katholischen Kirche überhaupt möglich? Darum geht es im vierten Schritt. Am Schluss werfe ich einen Blick auf die Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Lässt sich eine Bewegung zurück hinter die Erklärung des Zweiten Vatikanums zur Religionsfreiheit beobachten? In dieser Frage wird man – so soll argumentiert werden – zwischen den Folgen im Außenverhältnis der katholischen Kirche und ihrer Rolle in der Weltgesellschaft einerseits und den Entwicklungen im Innenverhältnis der Kirche zu unterscheiden haben.

10 Vgl. Kaufmann 1979, sowie 2011 und 2012; vgl. Gabriel/Kaufmann 1980 sowie Ebertz 1998 und Gabriel 2000.

1. Der moderne Katholizismus als offensives und defensives religiöses Monopol

Die Ursprünge der modernen Klerikerkirche reichen zurück in die Zeit der päpstlichen Reform beziehungsweise Revolution des 11. bis 13. Jahrhunderts, die mit Gregor VII. einsetzt und mit der Beanspruchung der *plenitudo potestatis* durch Papst Innozenz III. ihren Höhepunkt erreichte.¹¹ Gerd Althoff hat neuerlich darauf hingewiesen, dass sich eine gewisse Kontinuitätslinie von den radikalen Gehorsamsansprüchen Gregors VII. bis zu den Beschlüssen des 1. Vatikanums hinsichtlich des Universalepiskopats und der Unfehlbarkeit des Papstes ziehen lässt. Althoff macht in dem von Gregor VII. mit ausgeprägtem Sendungsbewusstsein und großer Entschiedenheit durchgesetzten neuen Kirchensystem vier Säulen aus: »Es bestand aus den Säulen Binde- und Lösegewalt, Gehorsamsforderung, Deklaration von Ungehorsam als Häresie und der Legitimation gewaltsamen Vorgehens gegenüber Ungehorsamen [...]«. ¹² Die von Gregor VII. erstmals durchgesetzte Primats- und Gehorsamsforderung der Päpste lässt sich bis in die Gegenwart hinein verfolgen, während die Gewalttheorie Gregors »bald stillschweigend aufgegeben beziehungsweise modifiziert« ¹³ wurde. Unabhängig von der historisch weiterhin strittigen Frage, ob im Investiturstreit und seinen Folgen der Beginn der modernen funktionalen Differenzierung und Säkularisierung zu suchen ist, ¹⁴ lässt sich die Tradition der modernen Klerikerkirche auf die radikalen Neuerungen im Amtsverständnis der Päpste des 11. bis 13. Jahrhunderts zurückführen. Den Reformpäpsten ging es um die Durchsetzung eines theokratischen Systems, das faktisch immer prekär blieb und die Gegenseite nicht vollständig und dauerhaft zu beherrschen vermochte. Ernst Troeltsch hat darauf hingewiesen, dass Gregor und seine Nachfolger einer spezifischen, im Christentum als Möglichkeit angelegten Idee folgten. ¹⁵ Sie ließen sich von der Überzeugung leiten, dass das in Christus gekommene Heil der Verkörperung in der Kirche und ihren Instituten der Gnade, des Sakraments und des Priestertums bedürfe: ohne und außerhalb der institutionell verfassten Kirche kein Heil. Die Reformer entwickelten hierarchische Organisations-

¹¹ Vgl. Rosenstock-Huessey 1987; vgl. Böckenförde 1967, 67–89 sowie Berman 1991 und Kaufmann 2012, 197–202.

¹² Althoff 2013, 216.

¹³ Ebd., 219.

¹⁴ Vgl. Tyrell 2012, 47–77 sowie Althoff 2012 und Hartmann 2012.

¹⁵ Vgl. Troeltsch 1923, 362–423.

formen mit dem Papst an der Spitze, weil so das für alle notwendige Heil am besten geschützt und gesichert werden könne. Der Glaube an die universale Heilsnotwendigkeit der Kirche wiederum trieb Gregor und seine Nachfolger dazu an, sich die Welt um deren Heil willen im Gehorsam zu unterwerfen. Zur Legitimation der offensiven und aggressiven Durchsetzung des religiösen Monopols, die auch vor Gewaltanwendung nicht zurückschreckte, griff man vornehmlich – so hat Gerd Althoff gezeigt – auf gewaltlegitimierende Passagen des Alten Testaments zurück.¹⁶ Schon seit dem 15. Jahrhundert begann in der Perspektive Troeltschs die offensive Behauptung des religiösen Monopols in eine neue Phase der defensiven Verteidigung umzuschlagen.¹⁷

In groben Linien lässt sich die weitere Entwicklung der Klerikerkirche als heilsnotwendigem religiösen Monopol wie folgt skizzieren: Auf den endgültigen Zusammenbruch der mittelalterlichen »Einheitskultur«,¹⁸ wie Troeltsch formulierte, und ihre faktische Entmonopolisierung in der Reformation reagierte die katholische Klerikerkirche mit einer Erneuerung ihres Monopolanspruchs im Rahmen einer umfassenden Konfessionalisierung. Die Religionskriege brachten – entgegen einer beliebten Argumentation, wie sie etwa auch Böckenförde verwendet¹⁹ – keineswegs säkulare Staaten hervor, sondern barocke Konfessionsstaaten.²⁰ Die katholisch geprägten Barocksysteme unterschieden sich dabei von den protestantischen insofern, als sie das religiöse Monopol konsequenter und schärfer zur Durchsetzung brachten als die Gegenseite. Die vielfach im katholischen Lager bejubelte Vernichtung der calvinistischen Hugenotten in Frankreich in der Bartholomäusnacht des Jahres 1572 ging als Fanal der gewaltsamen Durchsetzung des religiösen Monopols in das kulturelle Gedächtnis nicht nur Frankreichs ein. In der tridentinischen Periode – so David Martin in seiner Studie *A General Theory of Secularization* – erfuhr die Klerikerkirche eine reaktive Formierung.²¹ Martin sieht darin die soziologische Konsequenz eines »organischen Systems« und verweist auf folgenden Zusammenhang: »The »natural« union of theology and philosophy, politics and religion, crown and church, religious discipline and social control was thereby turned into a forced and more rigid union.«²²

16 Vgl. Althoff 2013, 43–53.

17 Vgl. Troeltsch 1923, 980–981.

18 Ebd., 362.

19 Vgl. Böckenförde 1967, 75–84; Pannenberg 1988, 9–31.

20 Vgl. Casanova 2009, 10–12.

21 Vgl. dazu Martin 1978, 36–41.

22 Ebd., 37.

Jeder neuerliche Angriff auf das System habe zur Verstärkung der Rigidität geführt. Unter den Bedingungen und in den Ländern des katholischen Monopols – so Martin weiter – erhielten die Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts eine spezifische Ausprägung.²³ Sie wurden durch antiklerikale, säkularistische Bewegungen dominiert, die ihrerseits ideologisch zu laizistisch legitimierten Einheitssystemen tendierten. Die reaktive Formierung des katholischen Monopols und die antiklerikale, radikal antireligiöse Ausprägung der Aufklärung und der bürgerlichen Revolutionen in Frankreich und in den Ländern Südeuropas bedingten einander. Der im Rahmen der europäischen Kulturkämpfe ausgetragene scharfe Konflikt erleichterte die Formierung und Ausdifferenzierung des modernen Katholizismus im 19. Jahrhundert. Als herausgeforderte, um ihre Existenz ringende, antirevolutionäre Kraft gelang es der Klerikerkirche, sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zu reorganisieren.²⁴ Unter historisch kontingenten Bedingungen – die Beseitigung der feudalkirchlichen Mittelinstanzen durch Napoleon gehörte wesentlich dazu – nahm die Klerikerkirche nach innen hin zum ersten Mal in ihrer Geschichte jene Form an, die den römischen Juristen um Gregor VII. und Innozenz III. vorgeschwebt hatte. Der liberal und antikatholisch geprägte Max Weber,²⁵ gleichzeitig Begründer der soziologischen Bürokratiethorie, nannte das, was sich in der katholische Kirche im 19. Jahrhundert herausbildete, spöttisch eine »sogenannte Kaplanokratie«.²⁶ Tatsächlich kam es zu einem internen organisatorischen Modernisierungsprozess mit einer eigenständigen, vom römischen Zentrum aus geleiteten Organisation, die zumindest der Theorie nach einen Durchgriff vom Zentrum bis zum kleinsten Kaplan vorsah. Im Universalepiskopat und nicht in der Unfehlbarkeitserklärung sah Weber entsprechend den »prinzipiell wichtigen Abschluss des vatikanischen Konzils im Jahr 1870«.²⁷

Im nach- und antirevolutionären Klima des 19. Jahrhunderts gelang es der katholischen Klerikerkirche gleichzeitig, das Papstamt seit Pius IX. zu charismatisieren und die neuen Organisationsformen der Kirche zu sakralisieren. Der ultramontane Katholizismus war dabei weniger das Resultat einer vom römischen Zentrum aus planvoll vorangetriebenen Strategie als vielmehr das Ergebnis sich wechselseitig verstärkender Kräfte ultramonta-

23 Vgl. ebd., 36–41 und 244–277.

24 Vgl. Ebertz 1980 sowie Gabriel 1980 und 2000, 80–104; vgl. Kaufmann 2012, 194–207.

25 Vgl. Borutta 2010, 116–120.

26 Weber 1964, 163.

27 Ebd., 147.

ner, religiös-populistischer Volksbewegungen und zentralistischer Interessen Roms.²⁸ Der zugespitzte Weltanschauungskampf ermöglichte die Einbindung der katholischen Bevölkerungsteile in eine katholische Subkultur. Katholische Integration und scharfe Distinktion gegenüber der nicht-katholischen Umwelt bildeten zwei Seiten ein und derselben Medaille. Gleichzeitig gelang es der katholischen Kirche, insbesondere unter den Bedingungen zahlenmäßig starker Minderheiten wie in Deutschland, den Niederlanden und der Schweiz, große Teile der katholischen Bevölkerung in katholische Milieus einzubinden und von ihrer Außenwelt abzuschirmen.²⁹

Im Kontext der beschriebenen reaktiven Formierung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert – so die hier vertretene These – kam es zu einer deutlichen päpstlichen Verurteilung des religiösen Pluralismus. Die schärfste Ausprägung fand sie in der Enzyklika Pius IX. *Quanta cura* vom 8. Dezember 1864.³⁰ Ihr war der berühmte *Syllabus errorum*, eine Liste der Irrtümer der Zeit, angehängt. So finden sich unter den verurteilten Sätzen des *Syllabus*, die sich gegen den »heutigen Liberalismus« wenden (»qui ad liberalismum hodiernum referuntur«) folgende Thesen:³¹

Unter Nr. 77 wird der Satz verurteilt: »Es ist nicht weiter dienlich, die katholische Religion als die einzige Staatsreligion zu haben und alle übrigen Formen der Gottesverehrung auszuschließen«. Unter Nr. 78 erfährt folgender Satz eine Verurteilung: »Daher wurde in bestimmten Gebieten katholischen Namens lobenswerter Weise gesetzlich Vorsorge getroffen, dass es Menschen, die dorthin einwandern, erlaubt sei, ihren eigenen jeweiligen Kult öffentlich auszuüben«. Unter Nr. 79 wird der Satz verurteilt: »Es ist nämlich falsch, dass die bürgerliche Freiheit für jeden Kult und desgleichen die allen zugestandene Vollmacht, alle beliebigen Meinungen und Gedanken in aller Öffentlichkeit kund zu tun, dazu beitrage, die Sitten und Herzen der Völker zu verderben und die Pest des Indifferentismus zu verbreiten«. Ausdrücklich in Bezug auf die »bürgerliche Gesellschaft, sowohl in sich als in ihren Beziehungen zur Kirche« wird in Nr. 55 der Satz als Irrtum verworfen: »Die Kirche ist vom Staat und der Staat von der Kirche zu trennen«.

28 Vgl. Loth 1991, 266–278 und 2012, 83–88.

29 Vgl. Gabriel/Kaufmann 1980 und Altermatt 1989.

30 Pius IX. 1864.

31 Pius IX. [1864], DH 2901–2980; vgl. Gabriel u. a. 2013, 48–49.

2. Die vorkonziliare katholische Toleranzdoktrin: Religiöse Pluralität als Hypothese

Von der schroffen Ablehnung des religiösen Pluralismus im *Syllabus* rückte gegen Ende des 19. Jahrhunderts als erster Papst Leo XIII. ab.³² Er war bemüht, dem Kulturkampf die Schärfe zu nehmen. Gleichzeitig suchte er, den Neuthomismus als verbindliche weltanschauliche Grundlage für die Auseinandersetzung mit den Irrtümern der Zeit in der gesamten Kirche durchzusetzen. In der Enzyklika *Libertas praestantissimum* aus dem Jahr 1888, in der es um die Freiheit als höchstem Gut geht, taucht von päpstlicher Seite zum ersten Mal eine Argumentation auf, die bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil die offizielle kirchliche Lehre hinsichtlich des religiösen Pluralismus bildete. Sie lässt sich als These-Hypothese-Konzeption der katholischen Toleranzdoktrin kennzeichnen. Schon 1863 hatte die einflussreiche Jesuitenzeitschrift *Civiltà cattolica* die Formel benutzt, die die These einer strikten Ablehnung der Religionsfreiheit mit der Hypothese ihrer Duldung unter bestimmten Bedingungen kombiniert.³³ In der Enzyklika erhielt die These folgende Formulierung: Die Bestimmung des Guten ist Funktion des Naturgesetzes, »das in die Herzen der einzelnen Menschen geschrieben [...] ist«. Die Freiheit »zu denken, zu schreiben, zu lehren und desgleichen unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen und zu gewähren, so als ob dies alles Rechte seien, die die Natur dem Menschen verliehen habe, ist aber keineswegs erlaubt«; ihr folgt als Hypothese der Satz: »Diese Freiheiten können aber – wie bereits bekannt – um des Gemeinwohls willen zugelassen werden.«³⁴ Wenige Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab Pius XII. der katholischen Toleranzdoktrin eine überaus knappe und prägnante Formulierung. In seiner Ansprache *Die religiöse Toleranz in einer Staatengemeinschaft* am 6. Dezember 1953 vor dem Verband katholischer Juristen Italiens sprach er von zwei Prinzipien: »1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.«³⁵ Die These-Hypothese-Doktrin changierte dabei zwischen einer normativen und einer strategischen Lesart. Normativ gedeutet

32 Vgl. Spieß 2012, 102–115 sowie Altermatt 2010, 60–65.

33 Vgl. Altermatt 2010, 60.

34 Leo XIII. 1888, DH 3252–3255; vgl. Spieß 2012, 110.

35 Pius XII. 1953, zit. n. Utz/Groner, o. J. [1954], 2049.

geht es um eine Güterabwägung und Folgenabschätzung. Pius XII. schreibt den katholischen Politikern und Staatsmännern die Aufgabe zu, selbst abzuwägen, ob die schädlichen Folgen der Toleranz höher einzuschätzen seien als die schädlichen Folgen, die den Staaten und der Staatengemeinschaft durch die Annahme der Toleranz erspart bleiben. In einer Güterabwägung zwischen dem Gut des zwangsbewährten Schutzes der Wahrheit und dem Gemeinwohl könne unter Umständen eine Hinnahme des religiösen Pluralismus geboten sein. Die katholische Toleranzdoktrin erlaubte aber auch eine strategische, ja opportunistische Lesart. »Die katholische Kirche verweigerte Toleranz« – so Walter Kasper in einer Kritik an der vorkonziliaren Toleranzlehre – »wo sie selbst in der Mehrheit war, sie forderte diese aber, wo sie sich in der Minderheitsposition befand«.³⁶

Es kann offen bleiben, ob die vorkonziliare katholische Toleranzdoktrin von These und Hypothese als Schritt auf dem Weg zur Anerkennung des religiösen Pluralismus auf dem Zweiten Vatikanum gewertet werden kann. Die Ablehnung der Religionsfreiheit als Menschenrecht wird mit der These, dass der Irrtum kein Recht auf Dasein hat, klar und zugespitzt formuliert. Die Toleranzdoktrin Pius XII. erlaubte aber einen flexibleren Umgang mit den realen Bedingungen des religiösen Pluralismus. Insofern stellte sie einen Schritt der Akkomodation an die Realität einer Kirche dar, die sich unter sehr unterschiedlichen Bedingungen religiöser Pluralität vorfand und pastoral zu handeln hatte. An der These, dass nur die Wahrheit und niemals der Irrtum ein Recht beanspruchen könne, sollte und durfte es nichts zu rütteln geben. Gleichzeitig war mit der These die Latte so hoch gelegt, dass über die Hypothese vieles an Pluralismus darunter passte beziehungsweise hingenommen und anerkannt werden konnte. Im Kern und im Prinzip blieb der religiöse Pluralismus aber ein Übel, vergleichbar etwa der Prostitution, die auch um des gesellschaftlichen Friedens willen hingenommen werden muss.

36 Kasper 1992, 826.

3. Der Durchbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Anerkennung von Religionsfreiheit und religiösem Pluralismus

Im unmittelbaren Vorfeld des Konzils und an seinem Beginn im Jahr 1962 entstanden zwei Textentwürfe über die Kirche, die den Konzilsvätern zur Beratung zugestellt wurden.³⁷ Sie enthielten jeweils im IX. Kapitel einen Abschnitt über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, in denen die Themen Religionsfreiheit und religiöser Pluralismus abgehandelt wurden. Sie folgten ohne Abstriche der These-Hypothese-Doktrin von Pius XII.

Die Enzykliken von Johannes XXIII. im Vorfeld und während des Konzils – insbesondere *Pacem in terris*³⁸ (1963) – haben dem Durchbruch des Konzils zur Religionsfreiheit unmittelbar den Boden bereitet. Die in Rom zur Absegnung durch das Konzil vorbereiteten Texte zur Religionsfreiheit und zum religiösen Pluralismus stießen bei der großen Mehrheit der Konzilsväter von Beginn des Konzils an auf Ablehnung.³⁹ Die erste Reaktion war, das Kapitel über die Religionsfreiheit aus dem vorbereiteten Text über die Kirche zu lösen und die Diskussion über die Religionsfreiheit auf einen späteren Zeitpunkt zurückzustellen. Unter Federführung des Sekretariats für die Einheit der Christen wurden insgesamt fünf Textvorlagen (Schemata) erarbeitet, bis über den sechsten Text am 7. Dezember 1965 abgestimmt wurde. Die Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis Humanae* erhielt in der Schlussabstimmung 2308 Ja-, 70 Nein- und 8 ungültige Stimmen.⁴⁰ Vorausgegangen waren lang andauernde, heftige Auseinandersetzungen um die Substanz des Textes. Erst die fünfte Textvorlage enthielt alle zentralen Punkte der Aussagen des Konzils zur Religionsfreiheit. In der entscheidenden Passage heißt es unter Nr.2:

»Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlicher Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich,

³⁷ Vgl. Pavan 1967, 704.

³⁸ Johannes XXIII. 1963.

³⁹ Vgl. Pavan 1967, 704.

⁴⁰ Vgl. ebd., 710.

als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln.«⁴¹

Weiter heißt es:

»Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.«⁴²

Damit bezog das Konzil eine klare Gegenposition zur im *Syllabus errorum* zugespitzten Position der Päpste des 19. Jahrhunderts. Es ignorierte aber auch die noch im unmittelbaren Vorfeld des Konzils päpstlich als gültig deklarierte katholische Toleranzdoktrin von These und Hypothese. Rudolf Uertz hat die Position des Konzils zur Religionsfreiheit, zum religiösen Pluralismus und zum Verhältnis von Kirche und Staat in zentralen Punkten zusammengefasst:

»Nicht mehr nur Toleranz, sondern das ›Recht auf Religionsfreiheit‹ als unabdingbares Recht der Person zur privaten und öffentlichen Ausübung der Religion, nach den Forderungen des eigenen Gewissens wurde anerkannt. [...] Mit dem Wandel ›vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person‹ wird die ›These vom katholischen Glaubensstaat‹ fallen gelassen.

Die Kirche nimmt keine ›göttlichen Prärogativen‹ mehr in Anspruch, wie sie dies früher unter Hinweis auf die Höherwertigkeit des religiös-kirchlichen gegenüber dem staatlich-rechtlichen Gebiet begründet hatte; zugleich wird das Verdikt der Trennung von Kirche und Staat auf dem Boden der allgemeinen Religionsfreiheit aufgehoben.

Erstmals in einem kirchlichen Lehrdokument unterscheidet *Dignitatis humanae* zwischen rechtlicher Ordnung und moralischen Pflichten. [...] Das Recht betrifft die Beziehung der Menschen untereinander und im Verhältnis zur staatlichen Gewalt, nicht aber die Beziehung des Menschen zu Gott. Recht ist daher nicht Tugend- und Wahrheitsordnung, sondern Friedens- und Freiheitsordnung.«⁴³

Der Konzilstext selbst stellt im letzten Abschnitt den Bezug zum religiösen Pluralismus in einer global zusammenwachsenden Welt her. In Nr. 15 heißt es:

41 *Declaratio de libertate Religiosa/Erklärung über die Religionsfreiheit 1967*, 715–716.

42 Ebd., 717.

43 Uertz 2005, 481.

»Zweifellos verlangen die Menschen unseres Zeitalters danach, die Religion privat und öffentlich in Freiheit bekennen zu können; bekanntlich ist die Religionsfreiheit auch in den meisten Verfassungen schon zum bürgerlichen Recht erklärt und wird in internationalen Dokumenten feierlich anerkannt. [...] Denn es ist eine offene Tatsache, dass alle Völker immer mehr eine Einheit werden, dass Menschen verschiedener Kultur und Religion enger miteinander in Beziehung kommen und dass das Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit im Wachsen begriffen ist. Damit nun friedliche Beziehungen und Eintracht in der Menschheit entstehen und gefestigt werden, ist es erforderlich, dass überall auf Erden die Religionsfreiheit einen wirksamen Rechtsschutz genießt und dass die höchsten Pflichten und Rechte des Menschen, ihr religiöses Leben in der Gesellschaft in Freiheit zu gestalten, wohl beachtet werden.«⁴⁴

4. Wie kam der Katholizismus zur Wende in der Religionspolitik?

Wie kam der Katholizismus binnen eines Jahrhunderts zu so gegensätzlichen Positionen wie der klaren Verurteilung der Religionsfreiheit in der Enzyklika von Pius IX. *Quanta cura* und dem *Syllabus errorum* im Jahr 1864 und deren expliziter Anerkennung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Jahr 1965? Im Folgenden soll ein Vorschlag zur Diskussion gestellt werden, der über die bisherige Debattenlage in dieser Frage hinausführt. Die bisherigen Positionen kranken daran, dass sie zu monokausalen Konstruktionen neigen und zu stark um die Frage der Diskontinuität oder Kontinuität der Position der katholischen Kirche kreisen. Der hier zur Diskussion gestellte Erklärungsversuch greift auf die oben schon herangezogene religionspolitische Konzeption David Martins zur modernen Religionsentwicklung in der Studie *A General Theory of Secularization* zurück.⁴⁵ Das Säkularisierungskonzept Martins – so betont auch Hans Joas – ist eigentlich alles andere als eine allgemeine Theorie der Säkularisierung.⁴⁶ Vielmehr geht es ihm darum, die Ursprünge und Dynamiken unterschiedlicher Muster und Pfade der Säkularisierung freizulegen und zu rekonstruieren. Das lateinische Muster, auf das hier primär Bezug genommen wird, stellt für ihn nur einen spezifischen Pfad

44 Declaratio de libertate Religiosa/Erklärung über die Religionsfreiheit 1967, 747.

45 Vgl. Martin 1978, 12–99 und 2007, 435–464.

46 Vgl. Joas 2012, 71.

der modernen Religionsentwicklung dar. Dieser ist gekennzeichnet durch einen Zirkel wechselseitiger Konfliktverschärfung zwischen katholischem Monopol und Säkularismen verschiedener Ausprägung.⁴⁷ So verweist Martin darauf, dass bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs der Katholizismus unter Monopolbedingungen die Tendenz hatte, sich mit reaktionären, autoritären Regimen zu verbünden. Gleichzeitig stärkte der Monopolkatholizismus die jeweils radikalsten Kräfte und Flügel des Säkularismus – zuletzt die mächtigen, bis zu Bürgerkriegen führenden kommunistischen Parteien in Osteuropa.⁴⁸ Schon seit dem 19. Jahrhundert war der Katholizismus aber auch an anderen Pfaden der Religionsentwicklung beteiligt. Bildete das lateinische, monopolistische Muster – so Martin – den einen Extrempunkt auf der Skala der Entwicklungen, so stellte das US-amerikanische Muster eines unbegrenzten Pluralismus den anderen Extrempunkt dar.⁴⁹ Weitgehend ungeachtet der Position in Rom passte sich der amerikanische Katholizismus der US-amerikanischen pluralistischen Situation an und wandelte sich faktisch von einer Kirche im Troeltschen Sinne zu einer amerikanischen, pluralistischen Denomination. Das römische Zentrum unter Papst Leo XIII. reagierte darauf, indem es zum ersten Mal die These-Hypothese-Doktrin entwickelte und die US-amerikanische Entwicklung als Hypothese deutete und hinnahm. An der Peripherie der katholischen Kirche – so die hier vertretene Position – wurden früh weitreichende Lernprozesse in Sachen Pluralismus vollzogen. Dies lässt sich auch für ein zweites, historisch wirkmächtiges Muster der Säkularisierung aufweisen. Martin ist aufgefallen, dass die katholische Kirche in Situationen des Duopols beziehungsweise einer großen katholischen Minderheit unter protestantischer Mehrheit politisch statt nach rechts, sich eher hin zu Mitte-Links-Positionen entwickelte.⁵⁰ Nicht nur in Deutschland machte der ultramontane Katholizismus, der zur Verteidigung des römischen Monopolsystems angetreten war, vielfältige Erfahrungen mit Demokratie und Pluralismus. Thomas Nipperdey vertrat in seiner Studie *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918* die These, dass die »Selbstorganisation des Katholizismus in den Vereinen [...] auch eine moderne, demokratische, emanzipatorische Tendenz [hatte], die [...] auch den traditionellen Rahmen katholischer politischer Kultur überschritt. Kurz, die kirchliche Grundorientierung hatte neben den konservativen demokratische

47 Vgl. Martin 1978, 6 und 18–21 sowie 36–49 und 244–277.

48 Vgl. ebd., 207–243.

49 Vgl. ebd., 27–36.

50 Vgl. ebd., 168–208.

Züge und Möglichkeiten.«⁵¹ Die christ-demokratischen Parteien in Europa beeinflussten nicht nur in hohem Maße die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung in Kontinentaleuropa,⁵² sondern agierten auch faktisch längst als demokratische, pluralistische Akteure, als man in Rom noch zum Schutz des Monopols auf autoritäre politische Regime setzte.⁵³

Das Modell von Lernprozessen in der Peripherie der katholischen Kirche lässt sich auch auf die Theologie übertragen. Der Monopolisierungs- und Zentralisierungsprozess der katholischen Kirche – im Grunde seit Gregor VII.⁵⁴ – war stets begleitet von theologischer Kritik. Einfallstor einer nicht stillstellbaren Kritik blieb die Legitimation offener oder latenter Gewaltförmigkeit im Dienst der Kirche angesichts der christlichen Kernbotschaft von Liebe und Versöhnung. Im späten 18. und 19. Jahrhundert – faktisch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil – wurden alle theologischen Strömungen, die explizit oder implizit auf eine Versöhnung mit dem modernen Pluralismus setzten, an den Rand gedrängt, bekämpft und marginalisiert. Am Rand aber blieben sie virulent und für Lernprozesse innerhalb der Kirche verfügbar.

Die hier vertretene These lautet nun, dass es in einem Aufstand der katholischen Peripherien gegenüber dem Zentrum auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Wende in der Religionspolitik und zur Anerkennung des religiösen Pluralismus gekommen ist. Der US-amerikanische Katholizismus spielte dabei eine wichtige, aber keineswegs eine monokausale Rolle.⁵⁵ Der Beitrag der US-Amerikaner war ein doppelter. Die langen, positiven Erfahrungen mit einem radikal pluralistischen Religionssystem im Rücken führten dazu, dass der amerikanische Episkopat geschlossen für eine abschließende positive Behandlung des Themas der Religionsfreiheit auf dem Konzil eintrat. Gleichzeitig hatte sich in der US-amerikanischen Theologie ein Argumentationsmuster herausgebildet, das entscheidend zum Durchbruch auf dem Konzil beitrug. Es wurde prominent von dem amerikanischen Jesuiten John Courtney Murray vorgetragen.⁵⁶ Noch Mitte der 1950er Jahre war ihm von Rom aus verboten worden, in Sachen Religionsfreiheit zu publizieren.⁵⁷ Nicht einmal zehn Jahre später avancierte er zu einem entscheidenden theo-

51 Nipperdey 1988, 45–46.

52 Vgl. Kersbergen 1995 sowie Gabriel u. a. 2013.

53 Vgl. Liedhegener 2010.

54 Vgl. Althoff 2013, 99–119.

55 Vgl. Komonchak 2010 sowie Unterburger 2010 und Liedhegener 2010.

56 Vgl. Murray 2013, 66–71; vgl. Komonchak 2010 und Unterburger 2010.

57 Vgl. Spieß 2012, 103–104.

logischen Berater der US-amerikanischen Bischöfe auf dem Konzil. Murray führte eine Unterscheidung zwischen einem Liberalismus europäischer und US-amerikanischer Ausprägung ein. Der eine – europäische – Liberalismus habe eine antikatholische, antichristliche und säkularistische Ausrichtung, der andere – US-amerikanische – sei der Religion, auch der katholischen, gegenüber durchaus positiv eingestellt. Die Verurteilungen der Päpste des 19. Jahrhunderts hätten nur den europäischen, säkularistischen Liberalismus betroffen, nicht aber den amerikanischen. Wenn das Konzil sich heute für die Religionsfreiheit und den Pluralismus ausspreche, so habe dies mit den Verurteilungen der Päpste des 19. Jahrhunderts faktisch nichts zu tun. Damit konnte die neue Lehre auf dem Konzil in eine Kontinuität mit der alten gestellt werden. Für die nach heftigen Auseinandersetzungen schließlich erreichte breite Akzeptanz der Erklärung zur Religionsfreiheit auf dem Konzil war diese Argumentation von zentraler Bedeutung.

Sie wäre aber nicht zur Durchsetzung gelangt – so lässt sich aufweisen –, wenn nicht ein ganzes Tableau historisch kontingenter Bedingungen der Entscheidung den Boden bereitet hätte.⁵⁸ Auf die Erfahrungen mit Demokratie und Pluralismus im Rahmen der Selbstorganisation der Katholiken in Vereinen und Verbänden und die daraus hervorgehenden christ-demokratischen Parteien und ihre Politik war oben schon hingewiesen worden. Rudolf Uertz sieht darin, verbunden mit einer Überwindung der Neuscholastik durch den Rückgriff auf einen theologisch-ethischen Personalismus, den entscheidenden Faktor für den Durchbruch zur Religionsfreiheit.⁵⁹ Offensichtlich müssen aber eine Reihe weiterer Faktoren in die Argumentation einbezogen werden. So hatte die politische Niederlage, mehr noch das schreckliche, moralische Desaster von Faschismus und Nationalsozialismus, dem bis dahin üblichen Paktieren der katholischen Kirche unter Monopolbedingungen mit rechten Regimen faktisch die Legitimation entzogen. Immerhin hatte sich Pius XI. im Frühjahr 1933 noch einige Monate offen für das Hitlerregime als Bollwerk gegen den Bolschewismus ausgesprochen, wie Thies Schulze nachgewiesen hat.⁶⁰ Als Gegenmodell und Schutzmacht der Kirche gegenüber dem inzwischen bis Berlin reichenden Weltkommunismus kam faktisch nur noch das westliche, pluralistische Modell der Demokratie mit den USA als Führungsmacht in Frage.⁶¹ Die neuere Forschung zum Zweiten Vatikanum

58 Vgl. Gabriel u. a. 2010, 7–18.

59 Vgl. Uertz 2005, 439–463, und 2010.

60 Vgl. Schulze 2012.

61 Vgl. Unterburger 2010, 184–187.

hat die Einflüsse einer globalen Öffnung der Kirche auf das Konzil und seine Entwicklung herausgearbeitet.⁶² Auf globaler Ebene hatten die Erfahrungen mit Nationalsozialismus und Zweitem Weltkrieg dem Menschenrechtsethos weltweit einen großen Aufschwung verschafft und die allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 ermöglicht.⁶³ Papst Johannes XXIII. bezog sich wie selbstverständlich positiv in seiner Menschenrechtszyklika *Pacem in terris* auf die allgemeine Menschenrechtserklärung von 1948.⁶⁴ Dass sich Paul VI. allen Versuchen rechter Kreise des Episkopats widersetzte, die Erklärung zur Religionsfreiheit auf dem Konzil auf die eine oder andere Weise zum Scheitern zu bringen, hing auch damit zusammen, dass er sich in seiner Rede vor der UNO am 4. Oktober 1965 als Bote des Konzils vorstellte und dort nicht mit leeren Händen dastehen wollte und konnte. Andere sogenannte ›heiße Eisen‹ der Konzilsdebatten wie die Empfängnisverhütung und Zölibatsfrage erfuhren ein anderes Schicksal. Die angedeutete Liste von kontingenten historischen Ereignissen, die ein wohl kurzes Zeitfenster für die Verabschiedung der Erklärung des Konzils zur Religionsfreiheit eröffneten, lässt sich sicherlich noch erweitern. Die These von historischen Lernprozessen in der Peripherie der Kirche, die zusammen mit einem Kranz von kontingenten Bedingungen, den Durchbruch der Kirche zu Religionsfreiheit und Pluralismus ermöglichten, erscheint aber gut begründet.

5. Der Katholizismus nach dem Konzil: Auf dem Weg zurück zum Anti-Pluralismus?

Wenn man den Weg der katholischen Kirche nach der religionspolitischen Wende des Konzils in den Blick nimmt, wird man zwischen den (welt-)politischen Folgen der konziliaren Erklärung über die Religionsfreiheit einerseits und den internen Auseinandersetzungen und Entwicklungen innerhalb der nachkonziliaren katholischen Kirche unterscheiden müssen. Was die Folgen des Konzilsbeschlusses zur Religionsfreiheit angeht, so bestätigten sich die schlimmsten Befürchtungen der kirchlichen Legitimatoren rechter, autoritärer katholischer Regime weltweit – von Spanien über Portugal bis nach

62 Vgl. Nacke 2010 sowie Tyrell 2010.

63 Vgl. Joas 2011, 265–281, und Kaufmann 2003.

64 Vgl. Johannes XXIII. 1963, Nr. 143.

Lateinamerika und Asien. Die Regime haben die Wende der katholischen Kirche in der Religionspolitik nicht überstanden. Tatsächlich kam es in der nachkonziliaren Phase an vielen Stellen in der Welt zu einer Delegitimation des lateinischen, katholischen monopolistischen Musters im Sinne David Martins.⁶⁵ Fünfzig Jahre nach dem Konzil gibt es keinen rechtsgerichteten, autoritären katholischen Staat mehr auf der Welt, der sich auf eine päpstliche Unterstützung berufen könnte. Wenn man bedenkt, dass Pius XI. Mitte der 1930er Jahre seine Hoffnungen noch voll auf dieses Staatsmodell setzte, wird die Tiefe des Umbruchs erkennbar. Pius XI. und viele im Vatikan – so Paul Misner – blickten Mitte der 1930er Jahre um sich und sahen das Netzwerk eines »Lateinischen Blocks« von katholischen autoritären Staaten: Italien, Portugal, Spanien, das korporatistische Österreich und Ungarn. Misner resümiert: »This seemed to them the direction to encourage.«⁶⁶ Fünfzig Jahre später entzog das nachkonziliare Papsttum nicht nur den Staaten des autoritären katholischen Monopols die Legitimation, sondern half insbesondere in Person von Johannes Paul II. auch dabei, das auf dem Boden des orthodoxen Monopols errichtete, radikal säkularistische Regime in Russland mit seinen Satelliten zu unterminieren und zum Einsturz zu bringen. Samuel Huntington und José Casanova haben darauf hingewiesen, dass die Mitte der 1970er Jahre einsetzende dritte Welle der Demokratisierung vornehmlich in katholisch geprägten Staaten Platz griff und sich die katholische Kirche zum ersten Mal in ihrer Geschichte an vielen Stellen als demokratisierender Akteur profilierte.⁶⁷ Insbesondere Johannes Paul II. war bemüht, seinen Kampf für Menschenrechte und Religionsfreiheit vom kommunistischen Osten auf die gesamte Welt auszudehnen. Mit Blick auf die Tradition des katholischen Monopols und autoritärer katholischer Staaten – so lässt sich aufweisen – sind bis heute keine Anzeichen für einen Weg zurück etwa zur Legitimation autoritärer katholischer Regime erkennbar. Es ist in erster Linie als ein Zeichen der großen politischen Naivität von Papst Benedikt XVI. zu werten, dass er in seiner Versöhnungspolitik mit der Pius-Bruderschaft deren reaktive und autoritäre politische Ausrichtung als belanglos ausblendete.

Mit Blick auf die nachkonziliaren Entwicklungen im Inneren der katholischen Kirche fällt die Einschätzung anders aus. Das Konzil hatte den auf die Spitze getriebenen Zentralismus der kirchlichen Organisation weitgehend unangetastet gelassen, und die nachkonziliaren Veränderungen ha-

65 Vgl. Martin 1978, 244–277.

66 Misner 2004, 666.

67 Vgl. Huntington 1991 sowie Casanova 1994 und Winkler 2008, 297–312.

ben den römischen Zentralismus eher weiter gestärkt.⁶⁸ Die Politik des römischen Zentrums und der kurialen Behörden unter den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. war vornehmlich darauf gerichtet, die Kontrolle über die auf dem Konzil siegreiche Peripherie wieder zu erringen und zu verschärfen. Personell hat man zum ersten Mal in der neueren Kirchengeschichte profilierte Persönlichkeiten der Peripherie wie Johannes Paul und Benedikt an die Spitze der Organisation gewählt. Aus einer anti-juridischen Grundstimmung heraus hatte das Konzil es vermieden, seine Beschlüsse in eine juristische Form zu gießen. Dies bot dem römischen Zentrum nach dem Konzil die Möglichkeit davon zu sprechen, dass das kirchliche Gesetzbuch von 1983 – so Johannes Paul II. anlässlich der Promulgation des neuen CIC – das »letzte Dokument des Konzils«⁶⁹ sei. Nach Innen – dafür gibt es viele Anzeichen – hat die Klerikerkirche das Grundmuster des bis in das 11. Jahrhundert zurückreichenden, zunächst offensiven und dann defensiven Monopols auf dem Konzil und insbesondere in der nachkonziliaren Entwicklung nur teilweise überwunden. So hat eine nachkonziliare Entscheidung von Paul VI. die Macht des Papstes und der Kurie nachhaltig gestärkt. Seitdem erfolgt die päpstliche Ernennung zum Bischof nicht mehr auf Lebenszeit, sondern ist mit einer Altersgrenze versehen. Gemäß c. 401 §1 des *Codex Iuris Canonici* (CIC) sind die Bischöfe gehalten, mit Vollendung des 75. Lebensjahrs dem Papst ihren Rücktritt anzubieten. Papst und Kurie entscheiden darüber, ob der Rücktritt angenommen wird oder nicht. Damit verfügt der Papst souverän nicht nur über den Zugang zum Bischofsamt, sondern auch über das Ausscheiden aus dem Amt. Für das Papstamt selbst ist keine Altersgrenze vorgesehen, es endet mit dem Tod des Papstes oder – wie überraschend von Papst Benedikt praktiziert – mit dem freiwilligen Rücktritt. Auf interne Pluralisierungsprozesse in Kirche und Theologie – diese Entwicklung ist von besonderer Signifikanz – haben Kardinal Ratzinger als Vorsitzender der Glaubenskongregation und Johannes Paul II. mit einer Verschärfung und Ausdehnung der Gehorsamsansprüche gegenüber dem päpstlichen Lehramt reagiert. Der *professio fidei*, dem Glaubensbekenntnis, das von kirchlichen Amtsträgern und Theologen bei bestimmten Gelegenheiten abzulegen ist, wurden 1989 drei Absätze hinzugefügt, »insbesondere im Hinblick auf die Pflicht, den vom kirchlichen Lehramt endgültig vorgelegten Wahrheiten anzuhängen«.⁷⁰ Im ersten Absatz

68 Vgl. Kaufmann 2012, 194–237.

69 Johannes Paul II. 1984, 643–649, n.2.; vgl. Lüdecke 2000 und Werbick 2008.

70 Kongregation für die Glaubenslehre 1998, 5.

heißt es als Ergänzung zum Glaubensbekenntnis: »Außerdem hange ich mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes den Lehren an, die der Papst und das Bischofskollegium vorlegen, wenn sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie nicht beabsichtigen, diese in einem endgültigen Akt zu verkünden.«⁷¹ 1998 wurden entsprechende strafbewährte Normen an verschiedenen Stellen in den *Codex Iuris Canonici* aufgenommen.⁷² Sie verweisen auf die seit Gregor VII. beobachtbare Tendenz, Ungehorsam gegenüber dem Papst als Häresie zu brandmarken.

Im Zuge einer globalen Denominationalisierung aller Weltreligionen⁷³ ist die katholische Kirche zwar faktisch längst zu einer den religiösen Pluralismus voraussetzenden und legitimierenden Denomination geworden. Im Selbstverständnis aber hält sie an Elementen des ihr historisch zugewachsenen Charakters als religiösem Wahrheits- und Heilsmonopol fest. In der Erklärung *Dominus Jesus* der Glaubenskongregation über die »Einzigkeit und Heilsuniversität Jesu Christ und der Kirche« aus dem Jahr 2000 wird mit Entschiedenheit eine heilsexklusive Position der katholischen Kirche gegenüber den anderen Religionen, aber auch gegenüber den übrigen christlichen Bekenntnissen betont. Die Erklärung spricht davon, dass der missionarische Auftrag der Kirche »heute durch relativistische Theorien gefährdet« sei, »die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de iure (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen«.⁷⁴ »Es gibt also«, so heißt es in Nr. 17, »eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird«.⁷⁵ Von dieser konkreten Kirche sei fest zu glauben, dass sie »zum Heil notwendig ist«.⁷⁶ Im Rückschluss findet damit die klassische Formel »extra ecclesia nulla salus« in der Erklärung eine Wiederaufnahme.

Die inneren Spannungen in der nachkonziliaren katholischen Kirche haben zu manifesten Krisen geführt. Franz-Xaver Kaufmann verweist auf vier solcher Krisen. Hinsichtlich der »Missbrauchskrise« (1) hebt Kaufmann den Umstand hervor, dass es den kirchlichen Amtsträgern in der Reaktion auf die bekannt gewordenen Fälle sexuellen Missbrauchs in erster Linie um die unter allen Umständen zu wahrende »Heiligkeit der Institution« ging und

71 Ebd., 8.

72 Ebd., 11–15.

73 Vgl. Casanova 2009, 108–114.

74 Kongregation für die Glaubenslehre 2007, 9.

75 Ebd., 31.

76 Ebd., 38.

nicht um die Leiden der Opfer.⁷⁷ Die »pastorale Krise« (2) stellt Kaufmann in einen Zusammenhang mit Tendenzen der Delokalisierung der Kirche, die er als einen weiteren Schritt der Zentralisierung und damit der Entfernung von einer für die Glaubensstradierung notwendigen sozialen Nähe interpretiert.⁷⁸ Unter dem Stichwort »Strukturkrise« (3) kommt Kaufmann zu dem Schluss, dass sich die katholische Kirche gegenwärtig insbesondere in zwei Problemkomplexen selbst im Wege steht: »Eine Tendenz zur fortgesetzten Zentralisierung und ein ungeklärtes Verhältnis zu Fragen der menschlichen Sexualität.«⁷⁹ Die »Glaubenskrise« (4) des katholischen Glaubens kulminiert für Kaufmann in der mehr rhetorisch gestellten Frage, »ob eine absolutistisch geführte Klerikerkirche im Horizont einer auch religiösen Weltvergesellschaftung dem Willen Gottes für unsere Zeit noch entspricht.«⁸⁰

Ob und inwieweit es Papst Franziskus, der sich explizit auf seine Erfahrungen aus der äußersten Peripherie beruft, gelingt, in der gegenwärtig neu entbrannten Auseinandersetzung zwischen Zentrum und Peripherie, die nachkonziliare katholische Kirche ein Stück weit aus ihren Selbstblockaden herauszuführen, wird sich in den kommenden Jahren zeigen. Mit der Berufung eines eigenen Beratungsgremiums zur Kurien- und Strukturreform der Kirche mit dem deutschen Kardinal Reinhard Marx als Mitglied und mit der außerordentlichen Bischofssynode zum Thema »Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Rahmen der Evangelisierung« hat Franziskus immerhin die beiden von Kaufmann als am schwerwiegendsten eingeschätzten Problemfelder auf die Tagesordnung gebracht. Wie sich gegenwärtig zeigt, formieren sich aber auch vielfältige Widerstände gegen einen Kurswechsel der Kirche in beiden Fragen.

Literaturverzeichnis

- Altermatt, Urs, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich: Benziger 1989.
 Altermatt, Urs, *Religionsfreiheit und Demokratie aus der Sicht der Katholizismusforschung*, in: Gabriel/Spieß/Winkler (Hg.) 2010, S. 57–79.

⁷⁷ Vgl. Kaufmann 2012, 131.

⁷⁸ Vgl. ebd., 133–137.

⁷⁹ Ebd., 138.

⁸⁰ Ebd., 143.

- Althoff, Gerd, *Libertas ecclesiae* oder die Anfänge der Säkularisierung im Investiturstreit?, in: Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin: Berlin University Press 2012, S. 78–100.
- Althoff, Gerd, »Selig sind, die Verfolgung ausüben«. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2013.
- Berman, Harold J., *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Böckenförde, Ernst Wolfgang, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: *Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag (Ebraucher Studien)*, Stuttgart: Kohlhammer 1967, S. 75–94.
- Borutta, Manuel, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1994.
- Casanova, José, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin: Berlin University Press 2009.
- Codex Iuris Canonici, 1983, <http://www.codex-iuris-canonici.de/indexdt.htm> (30.10.2014).
- Declaratio de libertate religiosa/Erklärung über die Religionsfreiheit*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil II, Freiburg i. Br.: Herder 1967, S. 703–748 (lat. Text: Acta Apostolicae Sedis [AAS] 58 [1966], S. 929–946).*
- Ebertz, Michael N., *Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert*, in: Gabriel/Kaufmann (Hg.) 1980, S. 89–111.
- Ebertz, Michael N., *Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a. M.: Knecht 1998.
- Gabriel, Karl, *Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*, in: Gabriel/Kaufmann (Hg.) 1980, S. 201–225.
- Gabriel, Karl, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, 7. Auflage, Freiburg i. Br.: Herder 2000.
- Gabriel, Karl, *Die Religion der Stunde? Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 161 (2013a), S. 12–19.
- Gabriel, Karl, *Säkularisierung und Wiederkehr der Religionen unter den Bedingungen der Globalisierung*, in: Kreuzer, Ansgar/Gruber, Franz (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg i. Br.: Herder 2013b, S. 267–277.
- Gabriel, Karl/Kaufmann, Franz-Xaver (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1980.
- Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 1)*, Paderborn: Schöningh 2010.

- Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja, Einleitung, in: dies. (Hg.) 2010, S. 7–18.
- Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja, Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 4), Paderborn: Schöningh 2013.
- Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard/Kurschat, Andreas/Leibold, Stefan (Hg.), Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa, Tübingen: Mohr 2013.
- Gärtner, Christel/Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard, Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland, Wiesbaden: VS Verlag 2012.
- Hartmann, Wilfried, Gregor VII. und die Könige: Auf dem Weg zur Hierokratie?, in: Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin: Berlin University Press 2012, S. 101–133.
- Huntington, Samuel P., The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century (Julian J. Rothbaum Distinguished Lecture Series), Norman/Ok.: University of Oklahoma Press 1991.
- Joas, Hans, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011.
- Joas, Hans, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br.: Herder 2012.
- Johannes XXIII., *Pacem in terris* (1963), in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung – KAB (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 8. Auflage, Bornheim/Kvelaer: Ketteler/Butzon u. Bercker 1992, S. 241–290.
- Johannes Paul II., Ansprache an die Sacra Romana Rota vom 26.1.1984, in: AAS 76 (1984), S. 643–649.
- Kasper, Walter, Religionsfreiheit, in: Staatslexikon. Bd. 4, hg. von der Görresgesellschaft, 7. Auflage, Freiburg i. Br.: Herder 1992, S. 825–827.
- Kaufmann, Franz-Xaver, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i. Br.: Herder 1979.
- Kaufmann, Franz-Xaver, Die Entstehung sozialer Grundrechte und die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Vorträge Geisteswissenschaften 387), Paderborn: Schöningh 2003.
- Kaufmann, Franz-Xaver, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?, 3. erweiterte Auflage, Freiburg i. Br.: Herder 2011.
- Kaufmann, Franz-Xaver, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Br.: Herder 2012.
- Kersbergen, Kees van, Social Capitalism. A Study of Christian Democracy and the Welfare State, London u. a.: Routledge 1995.
- Komonchak, Joseph A., The American Schema. John Courtney Murray and the Elaboration of *Dignitatis Humanae*, in: Gabriel/Spieß/Winkler (Hg.) 2010, S. 155–176.

- Kongregation für die Glaubenslehre, Lehramtliche Stellungnahme zur »Professio Fidei« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 144), hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998.
- Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung »Dominus Jesus« über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, 4. erweiterte Auflage, Bonn 2007.
- Leo XIII., *Libertas praestantissimum* (1888), zit.n. Denzinger, Heinrich, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen = Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. von Peter Hünermann. 44. Auflage, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2014, Rn. 3245–3255 (lat. Original: ASS XX [1887], S. 593–613).
- Liedhegener, Antonius, Tolerierung – Akzeptanz – Unterstützung. Das Verhältnis zur Religionsfreiheit als Vorgang politischer Einpassung des Katholizismus in Zivilgesellschaft und repräsentative Demokratie in Deutschland und den USA, in: Gabriel/Spieß/Winkler (Hg.) 2010, S. 115–133.
- Loth, Wilfried, Integration und Erosion. Wandlungen des katholischen Milieus in Deutschland, in: ders. (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart: Kohlhammer 1991, S. 266–281.
- Loth, Wilfried, Katholizismus, Pluralismus und die moderne Demokratie, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), *Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 5)*, Paderborn: Schöningh 2012, S. 81–99.
- Lüdecke, Norbert, Der Codex Iuris Canonici von 1983: »Krönung« des II. Vatikanischen Konzils?, in: Wolf, Hubert/Arnold, Claus (Hg.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4)*, Paderborn: Schöningh 2000, S. 209–237.
- Martin, David, *A General Theory of Secularization*, Oxford: Basil Blackwell 1978.
- Martin, David, Das europäische Modell der Säkularisierung und seine Bedeutung in Lateinamerika und Afrika, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M.: Fischer 2007, S. 435–464.
- Misner, Paul, Catholic Labor and Catholic Action: The Italian Context of Quadregesimo Anno, in: *The Catholic Historical Review* 90 (2004), S. 650–674.
- Murray, John C., Über die Religionsfreiheit, in: Gabriel/Spieß/Winkler (Hg.) 2013, S. 64–71.
- Nacke, Stefan, *Die Kirche in der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus*, Wiesbaden: VS-Verlag 2010.
- Nipperdey, Thomas, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München: Beck 1988.
- Pavan, Pietro, *Declaratio de Libertate Religiosa. Erklärung über die Religionsfreiheit. Einleitung und Kommentar*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil II*, Freiburg i. Br.: Herder 1967, S. 703–748.

- Pannenberg, Wolfhart, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg i. Br.: Herder 1988.
- Pius IX., *Quanta cura*. Enzyklika über die Irrtümer der Zeit, in: *Encyclica Papst Pius' IX. vom 8. Dezember 1864* (Stimmen aus Maria Laach), Freiburg i. Br.: Herder'sche Verlagsbuchhandlung 1866, S. 1–15 (lat. Text: *Acta Sanctae Sedis [ASS] III* [1867], S. 160–167).
- Pius IX., *Syllabus Errorum* (1864), zit.n. Denzinger, Heinrich, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen = Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. von Peter Hünermann, 44. Auflage., Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2014, Rn. 2901–2980 (lat. Text: *ASS III* [1867], S. 168–176).
- Pius XII., *Die religiöse Toleranz in einer Staatengemeinschaft. Ansprache an den Verband der katholischen Juristen Italiens* (6. Dezember 1953), in: Utz, Arthur-Fridolin/Groner, Joseph-Fulko (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. Bd. 2*, Fribourg: Paulus o.J. [1954], S. 2042–2053 (= Rn. 3963–3986) (*AAS XLV* [1953], S. 794–802; im Original italienisch).
- Rosenstock-Huessey, Eugen, *Die europäischen Revolutionen*, Moers: Brendow-Verlag 1987.
- Schmitt, Carl, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart: Klett-Cotta 1984.
- Schulze, Thies, *Antikommunismus als politischer Leitfaden des Vatikans? Der Heilige Stuhl und das NS-Regime im Jahr 1933*, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 3 (2012), S. 353–379.
- Spieß, Christian, *Konfessionalität und Pluralität. Katholische Kirche und religiöser Pluralismus – Neuorientierung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), *Modelle des religiösen Pluralismus (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 5)*, Paderborn: Schöningh 2012, S. 101–131.
- Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: Mohr 1923.
- Tyrell, Hartmann, *Katholische Weltkirche und Religionsfreiheit. Christentums-geschichtliche und differenzierungstheoretische Überlegungen*, in: Gabriel/Spieß/Winkler (Hg.) 2010, S. 197–260.
- Tyrell, Hartmann, *Investiturstreit und gesellschaftliche Differenzierung – Überlegungen aus soziologischer Sicht*, in: Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin: Berlin University Press 2012, S. 39–77.
- Uertz, Rudolf, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*, Paderborn: Schöningh 2005.

- Uertz, Rudolf, Die Lerngeschichte des Katholizismus hinsichtlich moderner freiheitlicher Rechts- und Verfassungsideen. Die ›personalethische Wende‹ der katholischen Kirche, in: Gabriel/Spieß/Winkler (Hg.) 2010, S. 99–114.
- Unterburger, Klaus, *Experientia und Historia. Eine Diskussion der Theorie John Courtney Murrays (1904–1967) über die Wurzeln von Dignitatis humanae*, in: Gabriel/Spieß/Winkler (Hg.) 2010, S. 177–195.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr 1964.
- Werbick, Jürgen, Wie reformbedürftig und reformfähig ist die römisch-katholische Kirche nach dem 2. Vatikanum? Fundamentaltheologische Einwürfe zu einem kirchenrechtlichen Disput, in: Meier, Dominicus M./Palten, Peter/Reinhardt, Heinrich J.F./Sanders, Frank (Hg.), *Rezeption des zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. FS. Klaus Lüdicke (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 55)*, Essen: Ludgerus, S. 695–710.
- Winkler, Katja, Die Katholische Welle. Religion und Demokratisierung bei Samuel P. Huntington, in: Große Kracht, Hermann-Josef/Spieß, Christian (Hg.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahme zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn: Schöningh 2008, S. 297–312.

Pluralismus als protestantisches Prinzip

Christian Polke

Pluralismus ist eine Signatur unserer Zeit. Dies dürfte wohl kaum einer bestreiten, selbst wenn bereits die Bedeutung dessen, was unter Pluralismus näherhin verstanden werden kann, umstritten ist. So mögen die einen ihn eher als deskriptive Kategorie verwenden, wohingegen andere damit zugleich normative oder normierende Aspekte verbinden. Zunächst einmal dürfte er sich vor allem als Sammelbegriff für bestimmte Phänomene und Prozesse unserer Lebenswelten und des damit verbundenen soziokulturellen Wandels eignen, der diese auf ihre Strukturen hin zu beschreiben versucht. Davon zu unterscheiden ist freilich der grundlegendere, weil anthropologische und gesellschaftstheoretische Fakt der Pluralität von menschlichen Individuen und gesellschaftlichen Bereichen. Auf diese Unterscheidung, die jedoch keine Trennung bedeutet, wird noch zurückzukommen sein. Pluralismus aber meint zunächst nichts anderes als die Art und Weise, wie wir Pluralität zu fassen bekommen, weil wir sie jeweils ausleben. Das, was Pluralismus ausmacht, zeigt sich somit stets in und unter den verschiedenen, historisch bedingten und kulturell diversen Pluralisierungsprozessen beziehungsweise kommt darin zum Vorschein. Dies gilt allemal für das religiöse Feld von Gesellschaften. Religiöser Pluralismus fungiert von hier aus dann auch als Stichwortgeber für gesellschaftliche Debatten und wissenschaftliche Forschungsprojekte.

Im Folgenden soll es allerdings weniger darum gehen, die lebensweltliche Vielgestaltigkeit (zum Beispiel von religiösen Hybridbildungen oder Neubildungen) und begriffliche Vieldeutigkeit (zum Beispiel hinsichtlich der eher deskriptiven oder normativen Funktion des Pluralismusbegriffs) des religiösen Pluralismus zu erkunden. Vielmehr soll in exemplarischer Weise die Vielschichtigkeit des Phänomens vom Standpunkt einer spezifischen Religionskultur erörtert und aufgezeigt werden. Unter einer Religionskultur verstehe ich dabei einen historisch gewachsenen und sozial verankerten Traditions- und Überlieferungszusammenhang, der sich lebensweltlich

als Lebensstil und Habitus ausbildet. Unter diesem Gesichtspunkt möchte ich mich auf den deutschsprachigen Protestantismus in seiner auf die klassischen Reformationskirchen zurückgehenden Gestalt konzentrieren. Schon mit dieser Wahl werden Aufgabe, Anforderungsprofil und Grenzen des Unterfangens markiert. Gleichwohl erfolgt eine solche reflexive Selbstpositionierung, die sich ihrer beschränkten Perspektive eingedenk bleibt, im Bewusstsein, selbst Bestandteil einer wiederum pluralistisch getönten, wissenschaftlich organisierten Debattenkultur zu sein. Was so zunächst als stereotype Vorbemerkung erscheint, ist im Grunde genommen schon ein erster sachlicher Hinweis auf das, was ein protestantisches Verständnis von (religiösem) Pluralismus sein könnte. Schließlich hat kein Geringerer als Immanuel Kant, von einigen als der »Philosoph des Protestantismus«¹ *par excellence* gerühmt, in seiner immer noch zu wenig beachteten *Anthropologie* plastisch zur Darstellung gebracht, was es heißt, eine pluralistische Lebenseinstellung zu haben: Dort wird nämlich der »Pluralist« gegenüber dem »Egoisten« als jemand gekennzeichnet, für den die »Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in einem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten«² eigentümlich ist. Demgegenüber verhält sich der »Egoist«, gerade wenn er sich als »Gelehrter« stilisiert, nach Kant wie ein »Cyklop«. Dieser hat mehr denn je »noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht.«³ Auch wenn man nicht gleich den kosmopolitischen Zug von Kants Pluralisten übernehmen mag, der protestantische Christenmensch, so darf man hieraus folgern (und Kant war Zeit seines Lebens Protestant), kann den eigenen Glauben nur im Angesicht der Anderen und im Austausch mit ihnen verstehen und begreifen. Das meint im Grunde die Idee des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, in dem die notwendige Vermittlungsaufgabe des Glaubens egalitär gedacht wird.

Sich aus dem Standpunkt eines Anderen heraus orientieren zu können, das setzt nicht nur Urteilskraft voraus, sondern ist mit einem ganz elementaren, gleichzeitig aber nicht trivialen affirmativen Zugang zum Phänomen des Pluralismus verknüpft. Denn jede pluralismusaffine Einstellung muss gepflegt werden und dies kann nur unter konkreten historischen Bedingungen und mit einem dem entsprechenden moralischen Vokabular erfolgen. Dies gilt auch für protestantische Religionskulturen. Ihr spezifisches Profil,

1 Vgl. Kaftan 1904.

2 Kant 2005, 411.

3 Ders. 1923, 395.

das soll hier gezeigt werden, erhalten sie durch eine bestimmte selbstreflexive Haltung zum Glauben und seiner öffentlichen Gestaltung in einer sozialen Umwelt. Auch der protestantische Pluralist darf jedenfalls nicht auf einem Auge blind sein. Er muss vielmehr darüber nachdenken, wie sich die Mehrperspektivität auf das, was er als religiösen Grund der Wirklichkeit im Allgemeinen und seinen Glauben im Besonderen nennt, verstehen lässt. Im Grunde genommen zeigt sich hier ein sehr allgemeines Merkmal jeder Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen und mithin auch religiösen Pluralismus: Jede positionelle Beschreibung des Phänomens muss damit rechnen nur eine von weiteren zu sein, erhält aber gerade darüber ihre Bestimmtheit und ihr spezifisches Eigenrecht. Von daher zielt die Formel vom Pluralismus als protestantischem Prinzip nicht auf eine Meta-Betrachtung ab, die gleichsam allen historischen und soziokulturellen Kontexten enthoben scheint. Sie verweist vielmehr auf die für jede selbstreflexive Betrachtung notwendige Verschränkung von deskriptivem Ausgangs- und evaluativem Fluchtpunkt. Denn es macht die Eigenart der Reflexion aus, sich im Bewusstsein ihrer historisch kontingenten Positionalität – wie im Übrigen auch die jeder anderen Position – über sich selbst und die anderen exemplarisch aufzuklären.

1. Protestantismus im Plural: Historische Verortungen

Zu Beginn scheinen daher ein paar historische Erinnerungen angebracht. Schon geschichtlich betrachtet stellt das, was wir unter Protestantismus zusammenfassen, ein Indiz für einen elementaren, nämlich religiösen, Pluralisierungsschub, zunächst in den Ländern der sogenannten westlichen Christenheit, dar. Ursprünglich als Rechtsbegriff eingeführt, ist er ein Beleg dafür, dass die mehr oder weniger bestehende kirchliche Einheit des lateinischen Christentums, vornehmlich auf dem Gebiet des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation, nicht mehr als selbstverständlich gegeben war. Als *protestantes* wurden bereits die evangelischen Stände in den Verhandlungen des Reichstages, spätestens seit Speyer 1529, bezeichnet und entsprechend fand sich dieser Terminus in der offiziellen Rechtspublizistik des Reichskammergerichts wieder. Erst allmählich aber weitete sich der Rechtsbegriff zu einer Selbstbezeichnung aus, mit der ein kultureller Gestaltungsanspruch verbun-

den war.⁴ Im Gefolge der ›Konfessionalisierung‹ des Reichs ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und dann im Zuge der Aufklärung seit dem 18. Jahrhundert bildeten sich immer häufiger Komposita des Substantivs ›Protestantismus‹ heraus, die auch heute noch in der (wissenschaftlichen) Literatur Verwendung finden. So sprechen wir wie selbstverständlich von ›Bildungs- und ›Kulturprotestantismus‹, kennen ›moderne‹ und ›liberale‹ Protestantismen ebenso wie wir – speziell in der Theologie – nach wie vor von Spannungen zwischen Vertretern des sogenannten ›freien‹ und des ›kirchlichen‹ oder ›positiven‹ Protestantismus reden.⁵

Es geht an dieser Stelle nicht darum, über die Triftigkeit solcher Klassifikationen zu urteilen. Sie hatten von ihren Ursprüngen her oftmals einen polemischen, mitunter diskreditierenden Unterton. Was aber ein solcher Sprachwandel und Sprachgebrauch anzeigt, ist ein im Laufe der Zeit einigermaßen akzeptiertes, wenn auch nicht immer begrüßtes Eingeständnis, dass die eigene Religionskultur sehr tief von Pluralisierungsschüben geformt und geprägt wurde. Das Bewusstsein für religiöse Pluralität – mit all ihren Herausforderungen und Problemen – hat sich somit tief ins kulturelle Sprachgedächtnis von Protestanten eingeschrieben. Das mag in verschiedenen Ländern und Weltgegenden unterschiedlich ausgeprägt sein, aber der Verweis auf die Komposita markiert zugleich, dass religiöse Pluralität weit mehr als Differenzen in Glaubensansichten und -aussagen zum Ausdruck bringt. Binnenkonfessionelle Pluralität macht sich nämlich sowohl auf politischer und kirchlicher als auch auf kultureller Ebene bemerkbar. Sie formt verschiedene Milieus und bildet Gesellschafts- und Lebensbereiche übergreifende Mentalitäten aus. Dies festzuhalten bedeutet weder zu behaupten, Protestanten hätten es *eo ipso* leichter im Umgang mit dem Pluralismus als Signatur unserer Zeit; dagegen spricht schon, dass auch die reaktionären Gegenbewegungen, die zumeist unter dem Begriff des ›Fundamentalismus‹ rangieren, in historischer Hinsicht ebenfalls und keineswegs zufällig häufig protestantische Gewächse darstellen. Noch wird damit der Ansicht das Wort geredet, es wären (allein) genuin religiöse Einstellungen und Motive gewesen, die jene Pluralisierungsschübe ausgelöst oder gar bewusst provoziert hätten. Und dennoch ist es nicht trivial zu bemerken, dass die Erinnerungsgeschichte des Protestantismus von Beginn an das Problem der durch die Pluralisierung religiöser Überzeugungen und Gruppierungen ausgelösten Spannungen

4 Dazu kurz und bündig: Graf 2006, 65–70.

5 Vgl. ebd., 11.

gen kennt. Schon die reformatorischen Bewegungen der Anfangszeit sind von Zeitgenossen wie auch im Rückblick in sogenannte ›linke‹ und ›rechte‹ Flügel geteilt worden; die so oder anders damit bezeichneten Konfrontationslinien bestanden allemal, unabhängig davon, dass die in sie involvierten Akteure sie natürlich anders (sprachlich und sachlich) gefasst hätten.⁶

Noch in einer anderen Hinsicht lässt die sprachgeschichtliche Notiz über die Komposita, die aus dem Substantiv ›Protestantismus‹ gebildet wurden, aufmerken. Mit dem Übergang von einem reinen Rechtsbegriff zu einem selbstgewählten kulturellen Programmansatz wird vollends deutlich, dass protestantische Bewegungen von Beginn an in umfassendere soziokulturelle Wandlungsprozesse eingebettet waren,⁷ die sich immer auch als Pluralisierungsschübe kennzeichnen lassen, und zu denen die Entstehung der bürgerlichen Öffentlichkeit beziehungsweise der zivilen Öffentlichkeiten gehört, wie sie Jürgen Habermas schon vor einigen Jahrzehnten eindrucksvoll nachgezeichnet und untersucht hat.⁸ Pluralismus ist demnach nicht nur ein kulturelles und religiöses Ausdrucksphänomen, sondern er gestaltet und vertieft sich zugleich dank sozialer Settings. Im Anschluss an Wolfgang Huber ist es deswegen sinnvoll, verschiedene Aspekte dessen, was unter dem Kollektivsingular ›Pluralismus‹ subsumiert wird, zu unterscheiden. So lässt sich zwischen einem Pluralismus der (1) Funktionen, (2) der Interessen, (3) der Assoziationen und (4) der Überzeugungstraditionen differenzieren.⁹ Eine kohärente protestantische Theorie des Pluralismus müsste demnach mindestens diese vier Facetten genauer analysieren, sie auf ihre inneren Normativitäten

6 Vgl. Seebaß 2006, 137–165.

7 Dies wird für die klassischen Reformationsbewegungen sowohl im mitteldeutschen als auch im oberdeutschen Bereich spätestens mit der Notwendigkeit zur Umgestaltung von Kirchenwesen und öffentlicher Ordnung ab Mitte der 1520er Jahre deutlich. In Luthers Werk finden sich von da an nicht zufällig vermehrt Schriften zur Reform des Schul- und Kastenwesens, der gottesdienstlichen Gemeindeordnung und zur Visitation. Ähnliches gilt für die anderen Reformatoren, also Zwingli, Melancthon, Calvin und Bucer. Von einem kulturellen Programmansatz kann der Sache nach deswegen schon für die Formierungsphase der Reformation gesprochen werden. Allerdings muss man sich klar machen, dass die Unterscheidung von kirchlicher und nicht-kirchlicher Kultur erst vor dem Hintergrund der Emanzipation des frühneuzeitlichen Staates und der damit gegebenen Neutralisierung des öffentlichen Raumes von kirchlichem Einfluss Sinn macht. Im Gefolge dieses ab dem 17. Jahrhundert zu veranschlagenden Prozesses wird auch der Begriff des Protestanten zu einer Selbstbezeichnung eigener, nämlich kultureller und d. h. über den jetzt engeren religiösen Bereich hinausreichender Art.

8 Vgl. Habermas 1990.

9 Vgl. Huber 2011, 168–178, vor allem 174–175. Zu einer ähnlich gelagerten Analyse der Dimensionen des Pluralismusbegriffs siehe: Welker 1995, 13–18.

hin prüfen und von da aus zu einem kohärenten Theorieansatz gelangen. Dies kann hier nicht ausführlich verfolgt werden, wenngleich zumindest im letzten Abschnitt deutlich werden sollte, wie Elemente einer rekonstruierten Tradition sich auf die Gestaltung von institutionellen Settings auswirken müssten. Da alle vier genannten Aspekte von Pluralismus zunächst als analytische und deskriptive Kategorien fungieren, lässt sich die Vielgestaltigkeit religiöser Phänomene, die uns von einem religiösen Pluralismus sprechen lassen, jedenfalls von vier Ebenen aus thematisieren: als Funktion und Interesse ebenso wie als Überzeugungsgestalt oder als sozialer Verbund (Gemeinschaft). Interdependenzen und Interpenetrationen (Überkreuzungen) finden sich auf der phänomenalen Ebene nicht weniger als in deren wissenschaftlicher Beschreibung. So ist es beispielsweise keineswegs trivial, dass mit dem Wandel von Gemeinschaftsformen des Religiösen sich auch religiöse Funktionen, die darin ihren institutionellen Ort finden, wandeln oder besser verschieben. Identitätspflege und Identitätskonstruktion mögen zwar ein Kennzeichen vieler Gemeinschaftsformen sein, sie gestalten sich jedoch sehr unterschiedlich; und je nachdem, ob man daraufhin Migrantengemeinden, die Rolle der anglikanischen Staatskirche oder eine der evangelikalen Mega-Churches untersucht, entstehen andere Konzepte von religiöser Identität. Schon dieser Hinweis mag genügen, um zu verstehen, warum Ausdifferenzierungsprozesse und Pluralisierungsschübe, wie sie die moderne Religionsgeschichte kennzeichnen, keineswegs als einlinig beschrieben oder gar als irreversibel gewertet werden dürfen. Vor solchen – eher der Geschichtsphilosophie zugehörigen – Spekulationen sollte man sich hüten. Sie sind aber für die Analyse und die konzeptionelle Rekonstruktion und Evaluation des Pluralismus als Phänomen und Problemanzeige auch nicht notwendig. Wichtig ist, wie sich die religiösen Akteure und ihre Selbstverständigungsinstanzen – also konkret: die christlichen Kirchen und Gemeinschaften und ihre Theologien – zu dieser Doppelgesichtigkeit des Pluralismus verhalten: zum Faktum religiöser Diversität und Pluralität einerseits und zur Notwendigkeit des damit verbundenen diskursiven Austauschs und kooperativen Umgangs andererseits. Mit dieser doppelten Ausrichtung soll angedeutet werden, dass zu einem theologischen wie religionssoziologischen Umgang mit dem religiösen Pluralismus nie nur kognitive, sondern stets zugleich ethische Herausforderungen gehören.

2. Pluralismus als protestantisches Prinzip: systematisch-theologische Klärungen

Vor diesem Hintergrund gilt es nunmehr, die Rede vom Pluralismus als protestantischem Prinzip einer genaueren Klärung zu unterziehen. Die Formel schillert hinsichtlich ihrer möglichen Bedeutungen. Man könnte meinen, damit wäre vor allem ein uneingeschränkt positives Bekenntnis zum religiösen Pluralismus und darüber hinaus zu allen Formen gesellschaftlicher und kultureller Pluralität abgegeben. Doch religiöser Pluralismus führt – wie andere Formen von Pluralität auch – ambivalente Erscheinungsformen mit sich. Von hier aus wird zunächst klar, warum auf diesem Gebiet (theologische) Distinktions- und Urteilskraft für gesellschaftliche Probleme und Phänomene notwendig wird. Denn wo alles selbstverständlich und klar wäre, würde sich jede theoretische Reflexion darauf als müßig erweisen.

Pluralismus als protestantisches Prinzip meint darüber hinaus auch anderes als eine affirmative Einstellung zur Pluralität individueller Perspektiven und gesellschaftlicher Funktionen (Gütersphären) sowie diverser Vorstellungen über das Gute und das Heil. So sehr auch Pluralität in diesem Sinne als ein irreduzibler Tatbestand menschlicher Lebensformen gelten darf,¹⁰ so wenig ist damit ausgesagt. Pluralität im elementaren, das heißt strukturellen Sinne meint demgegenüber zunächst die Einsicht in das anthropologische Faktum, dass zwar alle Menschen das gleiche darstellen, »nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird«. ¹¹ Die darin angesprochenen (strukturellen) Momente der Plura-

10 Dabei inkludieren Vorstellungen über das Gute und den Umgang mit Gütern stets auch konkrete Vorstellungen über das Gerechte. Überhaupt halte ich die für einflussreiche Vertreter in der Politischen Philosophie maßgebliche Unterscheidung einer intersubjektiv-universalen Sphäre des Gerechten von einer kulturell-partikularen Sphäre des Guten für zu konstruiert, um mit ihrer Hilfe sozialwissenschaftliche Befunde und historische Kontexte adäquat rekonstruieren und interpretieren zu können. Das kann hier nicht ausgeführt werden, vgl. dazu Polke 2013. Jedoch wird bei alledem nicht bestritten, dass es universale Fairnessregeln gibt, die sich in der evolutionären Entwicklung unserer Spezies herausgebildet haben; nur, dass diese gerade nicht mit der sog. Normensphäre des Gerechten gleichzusetzen sind.

11 Arendt 2006, 17. Diese Unterscheidung einer Pluralität als ›Vervielfältigung‹ und einer Pluralität als genuines Merkmal der *conditio humana* entnehme ich Arendts diesbezüglichen Überlegungen, die sie auch an den beiden biblischen Schöpfungserzählungen illustriert. Vgl. ebd.

lität, Endlichkeit und geschichtlichen Individualität greifen ineinander und prägen von daher alle kulturellen und sozialen Gebilde und Formationen, die wir dann als Phänomene des Pluralismus, vom Faktum der humanen Pluralität abgehoben, kennzeichnen können. In den sozialen Formen und kulturellen Gestalten des Pluralismus kommt somit zur Darstellung, was in der Pluralität endlicher und darin geschichtlich individueller Personen angelegt ist. Dies gilt für Interessen und Ideen nicht weniger als es technische Leistungen, kulturelle Artefakte und persönliche Absichten betrifft.

Wenn zudem historisch gar nicht von einer Homogenität von gesellschaftlichen Funktionen (Politik, Ökonomie, Religion et cetera) ausgegangen werden kann, da diese selbst wiederum pluralen Bedingungen ihrer Ausformung und Gestaltung unterliegen, so hilft es auch nicht, die Entwicklung hin zu dem, was wir unter ›Moderne‹ verstehen, als einen wenigstens strukturell gleichförmigen Prozess anzusehen. Stattdessen gilt es vielmehr die Vielfalt der Ausdifferenzierungsprozesse anzuerkennen und diese auf ihre je eigenen (impliziten) Normativitäten im Umgang mit der Wahrnehmung und Gestaltung von Pluralität und Pluralismus hin zu befragen. Obwohl jene als lebensweltliche und politische Tatbestände von vornherein nicht ohne evaluative Vokabularien zu rekonstruieren sind, bedeutet dies nicht, sie heteronomen Wertvorstellungen zu unterwerfen. Vielmehr erweist sich die Triftigkeit einer Rekonstruktion vor allem daran, ob es ihr gelingt, die sich im jeweiligen Phänomen von Pluralismus anmeldenden Konfliktlagen und Problemstellungen adäquat zu interpretieren. Anders gesagt: Jedes Beschreiben und dann auch Verstehen und Beurteilen von Pluralismus hängt nicht zuletzt davon ab, welche interpretatorischen Mittel – Konzepte, Symbole, Begriffe – eingesetzt werden. Erst darüber wird auch verständlich, inwiefern Pluralismus ein Thema spezifischer Wissenschaften und gesellschaftlicher Auseinandersetzungen sein kann. Eine solchermaßen pragmatisierte, normative Rekonstruktion (von Pluralismus), um eine Formel von Axel Honneth aufzugreifen,¹² bleibt allerdings deutlich unterhalb jener Theorieansprüche, die, wie etwa in transzendentalen Gesellschaftskonzeptionen, einen »Pluralismus aus Prinzip« als normative Rahmentheorie postulieren wollen.¹³

Der Verweis auf transzendente Gesellschaftskonzeptionen ist mit Bedacht gewählt, insofern einer der prominentesten Theoretiker des Plura-

12 Vgl. im Anschluss an Hegel (und partiell auch an Talcott Parsons): Honneth 2011, 23–28.

13 In der evangelischen Theologie und Sozialethik hat dies am elaboriertesten für unser Thema versucht: Herms 1995b, 388–431.

lismus im deutschsprachigen Protestantismus, Eilert Herms, vor diesem Hintergrund sein Programm eines »Pluralismus aus Prinzip« entwickelt.¹⁴ Obgleich sein eigener Ansatz auf den ersten Blick demjenigen eines »Pluralismus als protestantisches Prinzip« nicht unähnlich erscheint, dürfen gewichtige Divergenzen nicht übersehen werden. Für Herms zeigt sich die Pluralismusfreundlichkeit des Protestantismus vornehmlich darin, dass dieser aufgrund seiner religiösen Semantik und seines Überzeugungsgehalts den Ausdifferenzierungen gesellschaftlicher Funktionen, insbesondere derjenigen von Religion und Politik, nicht nur entsprechen, sondern sie nachgerade auch begründen und so stützen kann. Einschlägig sind für Herms dabei die Überzeugung der Scheidung der politischen und religiösen Sphäre im Sinne der (lutherischen) Zwei-Reiche-Lehre sowie die Anerkennung der allein freiheitsbedingten, letztlich geistgewirkten Glaubens- als Transzendenzgewissheit.¹⁵ Nun ist es gar nicht zu bestreiten, dass beide Vorstellungen zum innersten Kern protestantischer Identität gehören. Aber die Formel vom Pluralismus als protestantischem Prinzip setzt an einem anderen Punkt an: Mit der Einsicht, dass die individuelle Artikulation und Darstellung religiöser Glaubensansichten, trotz oder gerade wegen ihres (möglichen) Wahrheitsgehaltes, nur unter geschichtlich wandelbaren Bedingungen erfolgen kann, ist zugleich die Anerkennung der Endlichkeit aller Glaubensperspektiven und die Notwendigkeit wechselseitiger Kritik qua Kommunikation verbunden. Mit anderen Worten: Während Herms im Rekurs auf eine transzendente Gesellschaftstheorie einerseits und die Gehalte der jüdisch-christlichen Tradition in protestantischer Prägung andererseits den Pluralismus zum Prinzip erklärt, setzt die Rede vom Pluralismus als protestantischem Prinzip stärker an den (historischen und soziokulturellen) Bedingungen religiöser Glaubensartikulation und der Kommunikation ihres (religiösen) Gehaltes an. Sie ist mithin stärker an den handelnden, das heißt kommunizierenden Individuen orientiert.

Die Denkfigur des protestantischen Prinzips entnehme dabei ich der Religions- und Kulturtheorie Paul Tillichs, wie sie von ihm zuerst in den 1920er Jahren konzipiert und dann bis in die Spätphase seiner dreibändigen *Systematischen Theologie* weiterentwickelt wurde. Tillichs Ansatz beruht bekanntlich auf einer Sinntheorie, die sowohl die kulturellen Sphären als auch den – im engeren Sinne – religiösen Bereich umgreift. Schon daran wird deutlich,

14 Vgl. dazu grundlegend: Herms 1991. Zur Interpretation der Formel vom »Pluralismus aus Prinzip«, vgl. Polke 2009, 118–123.

15 Vgl. Herms 1995a, 467–485, v. a. 484–485.

dass mit der von ihm gemachten Zuordnung von ›Religion‹ und ›Kultur‹, wie sie in der berühmten Formel von der Religion als »Substanz der Kultur« und der Kultur als »Form der Religion«¹⁶ zur Sprache kommt, zugleich auf das Phänomen des kulturellen und religiösen Pluralismus reflektiert wird. Denn weder werden die beiden Begriffe beziehungsweise Sphären einfach ineinander überführt, noch will er sie voneinander so geschieden wissen, dass man sie gegeneinander ausspielen könnte. Tillichs Kulturtheologie lässt sich auch als Theorie reflektierten Umgangs mit dem Pluralismus lesen, und dies sowohl von ihrem zeitgeschichtlichen Kontext¹⁷ her als auch – und darauf soll das Augenmerk liegen – von ihren systematischen Implikationen. Zu diesen gehört zentral die Beschreibung, dass und wie die in der religiösen Lebenseinstellung anvisierte Dimension des unbedingten Sinns sich stets nur über kulturelle Ausdrucksgestalten als bedingte Sinnformationen zur Geltung bringen kann. Freilich: Dass dies möglich ist, bedeutet die Negation einer religiösen Sondersphäre, die einen spezifischen Zugang zur Welt des Göttlichen oder Heiligen beanspruchen dürfte. Damit ist der Einteilung der Realität in eine sakrale und eine profane Sphäre schon von Beginn an die Basis entzogen. Aber: Wie auf dem Boden und in Gefolge dieser Kritik dennoch vom Göttlichen beziehungsweise vom »ultimate concern«¹⁸ gesprochen werden kann, ist damit noch nicht geklärt. Erst wenn man bedenkt, dass dadurch prinzipiell jedes Element von Wirklichkeit zum symbolischen Träger von Bedeutung für den unbedingten Sinn werden kann, wird auch die Rolle deutlich, die das protestantische Prinzip in dieser Anordnung spielt. Denn durch das protestantische Prinzip wird daran erinnert, dass jede symbolische Ausdrucksgestalt und Darstellungsform gegenüber dem, was sie verbal, bildlich, musikalisch et cetera zur Sprache bringen will, zurückbleiben muss, um dessen Unbedingtheit nicht zu gefährden. Die von Tillich in der *Systematischen Theologie* dann in der Figur der »Zweideutigkeit« gefasste Ambivalenz moralischer, kultureller und religiöser Lebensformen wird durch das protestantische Prinzip überhaupt erst fass-, damit begreif- und zugleich kritisierbar. Fassbar, insofern mit der Aufhebung der Schranke zwischen sa-

16 Diese Formel wird von Tillich öfters als zusammenfassende Faustregel verwendet. Vgl. Tillich 1967a, 82–93, 84.

17 Sowohl der religionskulturelle Wandel als auch der weltanschauliche Pluralismus stehen bereits in den 1920er Jahren im Hintergrund der programmatischen und zeitdiagnostischen Texte Tillichs aus dieser Zeit. Ich verweise statt vieler nur auf: Tillich 1967b sowie: Tillich 1968.

18 Tillich 1951, 12.

kralem und profanem Bereich die Religionsaffinität nicht-kirchlicher und nicht-religiöser Lebensformen allererst verständlich wird; begreifbar, insofern dieses Verstehen auf der dialektischen Bezogenheit von unbedingtem Sinnüberschuss und konkreter, das heißt stets nur partieller Sinnerfüllung basiert; und kritisierbar, insofern alle starren Fixierungen von Sinn auf den Gebieten von Kultur, Moral und Religion – also in sämtlichen Lebenswelten – entweder auf Selbsttäuschung beruhen oder auf Selbstabschließung, die langfristig zum Scheitern solcher Lebensoptionen führt.

»Das protestantische Prinzip des unendlichen Abstandes zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen weist jede Auffassung zurück, die das Neue Sein mit irgendeiner formulierten Lehre gleichsetzt. Es ist zwar nötig, daß jede Kirche ihr Predigen und ihr Lehren auf eine spezielle Lehrtradition [...] gründet, wenn aber damit der Anspruch verbunden wird, daß diese Formulierungen die einzig möglichen sind, dann ist das protestantische Prinzip verletzt. Es gehört zum Wesen des Protestantismus, daß eine protestantische Kirche jeden Ausdruck des Denkens und Lebens in der Geschichte der Menschheit, der eine Schöpfung des göttlichen Geistes ist, in sich aufnehmen kann.«¹⁹

Die kriteriellen Momente dieser Theologie des Pluralismus sind die folgenden: In der Figur des unendlichen Abstandes zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen kommt erstens das Bewusstsein der nicht einholbaren Differenz zwischen unbedingter Sinnrichtung und endlicher Sinnformation zur Geltung. Dieses Bewusstsein muss noch gar keine konkrete Überzeugung, etwa hinsichtlich der Existenz Gottes, meinen; gleichwohl wird es sich seiner selbst im rechten Gebrauch religiöser Symbolsprache allererst bewusst. Damit aber wird zum zweiten abgewehrt, als könne es lediglich eine einzige Ausformulierung oder Darstellungsform geben, die die religiöse Botschaft – das »Neue Sein«, wie Tillich es nennt – zu fassen vermag. Denn dies würde gerade die Negation jenes basalen Strukturmoments religiöser Symbolsprache – konkret: seines Transzendierungs- bzw. Überschussmoments – bedeuten und dies ausgerechnet mit den Mitteln religiöser Symbole. Gerade deswegen gehört es schließlich drittens zu einer pneumatologisch, das heißt an der Eigenart des göttlichen Geistes und seines Wirkens in der Welt, ausgerichteten Theorie von Pluralismus, dass sie einen in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes »katholisierenden«, das heißt sich auf alle kulturellen Gebiete und Dimensionen erstreckenden, Zug erhält. Denn nur durch diesen universalen, darin aber zugleich an den jeweiligen Partikularitäten interessierten Aus-

19 Ders. 1987, 207.

griff lässt sich die unbedingte Sinnrichtung unter endlichen Bedingungen in ihrer Unerschöpflichkeit zur Darstellung bringen. Damit erst kommt die positive Anerkennung von Pluralität und kulturellem Pluralismus, auch auf dem Gebiet der Religion, zu ihrer vollen Geltung. Dies kann auch deswegen anders nicht sein, weil das protestantische Prinzip als Kriterium für das kritische Selbstbewusstsein religionskultureller Erscheinungen notwendigerweise an das faktische Vorkommen einer Pluralität kultureller Gestaltformen des religiösen Bewusstseins rückgebunden bleibt. Das meint Tillich, wenn er von »katholischer Substanz«²⁰ redet. Denn ohne Formen kultureller Verkörperung gibt es keine Möglichkeit zum religiösen Ausdruck. Wobei im gleichen Sinne umgekehrt gilt: Ohne religiöse Kritik keine Möglichkeit des stets nur kulturell möglichen, aber eben bedingten Ausdrucks von Religion.²¹

Alle drei Momente der Endlichkeit, der Geschichtlichkeit und der Individualität kommen hier zur Geltung und erlauben somit einen reflektierten, kritischen Zugang zum Phänomen des religiösen, aber eben nicht nur religiösen Pluralismus. Denn das protestantische Prinzip lässt sich nachgerade nicht allein auf das Feld der (christlichen) Kirchen oder den Bereich der Religion beschränken, befreit es doch die Religion von sich selbst und »für die anderen Funktionen des menschlichen Geistes [...], damit [...] diese Funktionen von ihrer Abschließung gegen die Manifestationen des Göttlichen befreit [werden].«²² So fungiert es als theologisches Kriterium zur Unterscheidung derjenigen kulturellen Gestalten, die das Faktum der Pluralität an Perspektiven und Funktionen reflexiv mit einholen, von denjenigen, die sich dem entweder leichtsinnig oder programmatisch entziehen (wollen). Als Beispiele für letzteren, problematischen, weil letztlich negierenden Umgang mit Pluralität können sowohl religiöse Indifferenz oder relativistische Diffusität gelten als auch fundamentalistische Positionen und Einstellungen. In-

20 »Das protestantische Prinzip allein genügt jedoch nicht; die katholische Substanz, die konkrete Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes ist ebenso notwendig, aber sie ist dem Kriterium des protestantischen Prinzips zu unterwerfen« (Tillich 1987, 281).

21 Zur Dialektik von Kritik und Gestaltung oder: in den Worten des frühen Tillichs von Ja und Nein, von Form, Gehalt und Gestalt, vgl. die Abhandlungen: Tillich 1962a und 1962b.

22 Tillich 1987, 281. Ebenfalls dort heißt es: »Das protestantische Prinzip [...] ist weder auf die Kirchen der Reformation beschränkt noch auf irgendeine andere Kirche. Als Ausdruck der Geistgemeinschaft transzendiert es jede einzelne Kirche [...] aber es ist in jeder Kirche wirksam [...] als die Macht, die die völlige Profanisierung und Dämonisierung [...] verhindert« (ebd.).

sofern überrascht es nicht, dass Tillich sein protestantisches Prinzip überall dort in Anschlag bringt, wo er die Gefahren sowohl einer Selbstüberhebung von Religionen als auch dem, was wir heute als »Selbstsäkularisierung«²³ von Religion bezeichnen würden, am Werke sieht. Er spricht in diesem Zusammenhang von »Dämonisierung«²⁴ und »Profanisierung«²⁵, in denen sich die destruktive Zweideutigkeit von Religion zeigt.

So lässt sich aus den Überlegungen zum protestantischen Prinzip zugleich eine Maxime für die Kultivierung und Pflege eines reflektierten Pluralismus – nicht nur auf dem religiösen Gebiet – formulieren. Diese besteht aus der doppelten Einsicht, auf der einen Seite den eigenen Standpunkt als einen unter mehreren (potenziell vielen) bewusst wahrzunehmen und ihn in seiner Endlichkeit und Fehlbarkeit anzunehmen, und auf der anderen Seite dies mit dem Wissen und der Verantwortung zu verknüpfen, der geschichtlichen Einmaligkeit und *eo ipso* Individualität der eigenen Position gerecht zu werden und diese auch kenntlich zu machen. Ohne Differenzbewusstsein und Gestaltung von Differenzkulturen, so ließe sich weiter schlussfolgern, würde ein Pluralismus, wie er dem protestantischen Prinzip entsprechen sollte, entweder durch einen selbst anti-pluralistischen Konformismus absorbiert oder aber durch eine diffuse Erscheinungsvielfalt an letztlich partikularen Einzelinteressen²⁶ ausgehöhlt. Dabei gehört es zum Wissen um die je eigene geschichtliche Individualität und Endlichkeit, dass diese sich ihrer nur im Sozialen bewusst werden und entfalten kann. Individualität ist von daher nicht ohne Pluralität und beide sind deswegen nicht ohne elementare Intersubjektivität zu haben. Intersubjektivität kann demnach als eine – mittels Sprache, Gewohnheiten, Riten, Institutionen et cetera – strukturierte Form der Pluralität gelten, die wiederum Individualität allererst ermöglicht. Eben weil Pluralismus ein soziales Phänomen darstellt, sind seine gelunge-

23 Huber 1998, 31.

24 Tillich spricht von einer »tragisch-dämonischen Selbst-Erhebung der Religion« (Tillich 1987, 281), die sich im Phänomen des religiösen Fanatismus besonders deutlich bemerkbar macht (vgl. ebd., 280–281).

25 Das gilt zumindest dann, wenn man bedenkt, dass ein radikaler Säkularismus für Tillich das Ergebnis des Prozesses der »reduktiven Profanisierung« (vgl. Tillich 1987, 124) darstellt.

26 Das ergibt sich daraus, da ohne Verständigung über Differenzen und Gemeinsamkeiten mittels eines mehr oder minder geteilten symbolischen Vokabulars auch keinerlei verlässliche Abgrenzungen oder vertrauenswürdige Kooperationen gewährende Konsense möglich sind. Somit bleiben alle Interaktionspartner auf ihre jeweiligen Eigenperspektive – interessenbedingt – zurückgeworfen.

nen Erscheinungsformen ebenso wie seine Pathologien Gestalten konstruktiver oder deformierter, jedenfalls aber gelebter Sozialität.

3. Pluralismus als Protestantisches Prinzip: kirchentheoretische Konsequenzen

Aus diesem Grund kommt eine Theorie gelingenden Pluralismus, folgt sie dem Geist des protestantischen Prinzips, nicht umhin, nach den sozialen Bedingungen zu fragen, die einen weitgehend konstruktiven Umgang mit dem Faktum der Pluralität an Perspektiven und an Funktionen, mehr noch aber an religiösen und anderen kulturellen Positionen ermöglicht. Da wir uns hier auf den Bereich des religiösen Pluralismus beschränken wollen und dabei davon ausgehen, dass es zu den elementaren Lernerfordernissen gehört, die eigene Position in einer pluralistischen Situation selbstreflexiv zu bestimmen, um nicht erneut, wie Kants »Cyclop«, auf einem Auge blind zu werden, scheint es angemessen, mit einer kirchentheoretischen Überlegung zu schließen. Kirchentheoretisch kann diese Überlegung deswegen heißen, weil sie auf die strukturellen und institutionellen Settings abhebt, die sich aus der Einsicht in die notwendige Verschränkung von Individualität, Pluralität und Sozialität für die Artikulation, Darstellungs- und Mitteilungsbedürftigkeit religiöser Überzeugungen und Lebenshaltungen ergibt. Insofern wird hier mit einem seit Schleiermacher in der protestantischen Theologie gängigen kulturtheoretisch fundierten und kommunikationstheoretisch entfalteten Begriff von Kirche (als Religionsgesellschaft verstanden) operiert.²⁷

²⁷ Dies wird in der doppelten Explikation des Kirchenbegriffs in Schleiermachers *Glaubenslehre* deutlich. Diese erfolgt einerseits in der Einleitung (§ 6) und andererseits in den materialdogmatischen Ausführungen. Dort wird der christliche Kirchenbegriff sowohl handlungstheoretisch als wechselseitiges »Aufeinanderwirken und Miteinwirken« (§ 115 Leitsatz) als auch vollzugstheoretisch als »Mittheilung des Geistes« (§ 121) in Kommunikation (in Wort und Sakrament, Gebet und Predigtamt, vgl. §§ 127–147) gefasst. Vgl. Schleiermacher 2008, Bd. I, 53–59, sowie: ders. 2008, Bd. II, 239–244, 278–287, 309–426. Bekanntlich hatte Schleiermacher schon in der vierten seiner *Reden über die Religion* das unweigerlich »Gesellige« in der Religion aus dem Mitteilungs- und Ausbreitungsbedürfnis der einzelnen religiösen Subjektivität an ihre »Gattungsgenossen« erklärt (vgl. ders. 1999, 134–135). Insofern trifft die Beobachtung Troeltschs präzise: »Für Schleiermacher ist die Kirche überhaupt die religiöse Gemeinschaft, entspringend dem Mitteilungs-, Darstellungs- und Erregungsbedürfnis, und zwischen christlichen

Da das Faktum des religiösen Pluralismus einen verstärkten Reflexionsbedarf hinsichtlich der Genese und Geltung religiöser Überzeugungen und Einstellungen erforderlich macht, bedarf es der Orte und Praktiken, an denen und durch die solche Nachdenklichkeit mit Blick auf den eigenen Glauben wie den Glauben anderer eingeübt werden kann. Dies geschieht im Grunde schon dort, wo der Gottesdienst mit seinen liturgischen Elementen der individuellen und kollektiven Schulseinsicht (*Confiteor*), der gemeinsamen Glaubensvergewisserung im Modus der geschichtlichen Verfremdung (*Credo*) sowie mit dem Angebot individueller Aneignung religiöser Lebensdeutung (Predigt) bewusst vollzogen wird. Dabei ist es von zentraler Bedeutung, dass dadurch die Ausbildung einer eigenen religiösen Position und Identität nicht unterbunden, sondern vielmehr dergestalt gefördert wird, dass sie einerseits sprach- und auskunftsfähig, andererseits offen und lernbereit gegenüber anderen Ansichten und Überzeugungen wird. Nur auf diese Weise lässt sich verhindern, dass Gruppen sich mithilfe kognitiver und ethischer Immunisierungsstrategien vom Rest der Gesellschaft abgrenzen; und nur auf diese Weise wird zugleich verhindert, dass eine religiöse Konturllosigkeit beziehungsweise Diffusität Überhand gewinnt, die ihrerseits für eine Kultur des offenen und gelebten Pluralismus schädlich wirkt. Religiöse Pluralität kann jedenfalls dann einen Gewinn für das Zusammenleben in einer Gesellschaft darstellen, wenn die verschiedenen Akteure und Gruppierungen aus dem Wissen um die nicht auflösbare Partikularität und Fragmentarität ihrer Glaubensansichten und -haltungen eine entsprechende Kultur der Toleranz pflegen, zu der es gehört, Institutionen der religiösen Kommunikation auszubilden, die ihrerseits Vielgestaltigkeit zulassen, ohne dabei Identitätskonstruktionen zu unterbinden oder es an Dialogbereitschaft mangeln zu lassen. Aus diesem Wechselspiel aus religiöser Kommunikationsbereitschaft und Kultur- und das heißt stets auch Kultuspflege ergibt sich gerade für einen pluralismusauffinen Protestantismus die Notwendigkeit zur Pflege von institutionellen Settings, die es erlauben, der Vielgestaltigkeit christlicher Wahrheit und ihrer lebensweltlichen Artikulation zu entsprechen, ohne dabei die mit der Partikularität gegebene Fehlbarkeit auszusparen. Wie jede Wertüberzeugung nur dadurch lebenswirksam wird, dass sie sich in habitualisierten Praktiken einspielt, so bedarf sie – will sie reflexiv und dabei zugleich reversionsoffen bleiben – der institutionellen Zusammenhänge, die sie

und nichtchristlichen Kirchen ist hier kein anderer Unterscheid als der des religiösen besonderen Inhalts« (Troeltsch 2014, 699).

nicht nur für Einzelne, sondern prinzipiell für alle darstellbar und somit kritisier- aber auch gestaltbar macht. Beide Einsichten sind bereits im protestantischen Prinzip angelegt.

Kirchentheoretisch bedeutsam sind diese Überlegungen auch angesichts der gegenwärtigen religiösen Lage: Aus religionssoziologischer Perspektive lassen sich für den Bereich des Christentums als die zwei einschneidendsten Faktoren des religionskulturellen Wandels der letzten Jahrzehnte zum einen die Globalisierung des Christentums, zum anderen die zunehmende Optionalisierung religiöser Lebensstile gegenüber säkularen benennen.²⁸ Jeder dieser Faktoren bedürfte genauerer Analyse. Zum ersten gehören zweifelsohne nicht nur die durch Mission und Kolonialisierung bedingte weltweite Verbreitung der verschiedenen Christentümer, sondern nicht minder die Auswirkungen des digitalen Medienwandels, des globalen Marktes und der internationalen politischen Vernetzungen. So oder so ist der vielleicht entscheidende Aspekt aber derjenige, dass mit religiöser Migration neue Formen gelebter christlicher Religion in vielen europäischen Ländern deutlich sichtbarer werden. Damit binnenpluralisiert sich die Welt des Christentums noch stärker. Mehr noch aber wird man von einer Provinzialisierung europäischer Glaubenskulturen und Glaubensstile sprechen dürfen, weil ein hervorstechendes Merkmal nach-kolonialer Christentümer deren neue Synthesefähigkeit aus alteingesessenen Religions- und Kulturelementen mit christlichen Glaubensstraditionen ist.²⁹ Dies ängstigt nicht nur emeritierte Päpste und westeuropäische Intellektuelle, sondern darf in der Tat als eine der großen Herausforderungen an die klassischen westlichen Herkunftskirchen gelten. Nicht nur Rom, sondern auch die reformatorischen Kirchen müssen sich fragen lassen, wie sie mit der neuen Lebendigkeit der anders gestalteten christlichen Glaubenskulturen umgehen, ohne dabei ihr eigenes Erbe an kritischer Intellektualität und an mühsam errungener Zustimmung zum Ethos der Menschenrechte mit seinem Prinzip individueller Religions-

28 Dies gilt selbst unter der Anerkennung der massiven Veränderungen, die in den vor-maligen Kerngebieten des Christentums, vor allem in Europa, durch den Prozess der Entkirchlichung und kulturellen Säkularisierung ausgelöst wurden. Im globalen Maßstab sind diese Prozesse den beiden oben genannten nachzuordnen. Zu einer ähnlichen Sicht der Dinge vgl. Joas 2012, v. a. 136–148, 192–200, sowie Kaufmann 2012, 105–126, 280–293.

29 Zu Recht warnt Hans Joas daher vor einer – im Übrigen nicht nur den römisch-katholischen Bereich betreffenden – »falschen Gleichsetzung Europas mit dem Christentum« (Joas 2012, 197.) Zur Ausbreitung des Christentums in seinen nicht-westlichen Prägungen vgl. die Darstellung von: Jenkins 2002.

und Glaubensfreiheit aufzugeben. *Nota bene* heißt so zu fragen gerade nicht, die Zukunftsfähigkeit oder gar die moralische Überlegenheit allein auf einer der beiden Seiten zu verorten.

Damit zusammen hängt, dass der zweite Faktor, der oftmals unter dem Stichwort der Säkularisierung verhandelt wird und doch besser – mit Charles Taylor – als Aufstieg der Attraktivität und Lebendigkeit säkularer Optionen verstanden werden sollte, nicht mehr nur für die Kirchen in der sogenannten westlichen Welt eine Herausforderung darstellt.³⁰ Auch diesbezüglich bedürfte es genauerer Analysen. Einen Aspekt aber möchte ich hervorheben, weil er ebenfalls für die hier vorgeschlagene kirchentheoretische Pointe von Belang ist: Es mag zwar einige Plausibilität haben, dass eine Pluralisierung des religiösen Angebots mit dem Aufstieg säkularer Optionen einhergeht und so regelmäßig zu einer Schwächung des Totalitätsanspruchs von Religion in der individuellen Lebensführung führt.³¹ Aber umgekehrt gilt zugleich, dass zum einen die Grenzen zwischen religiös gefärbten und säkular gestimmten Lebensstilen immer fließender werden und zum anderen mit dem Verlust religiöser Monopolansprüche in Gesellschaften das religiöse Leben sich wieder intensivieren konnte. So gesehen zeigt sich, dass der Begriff der Option weniger eine aus Präferenzen und Interessen gespeiste Wahl meint, als daran erinnert, dass im »Zeitalter der Authentizität«³² religiöse Einstellungen und Haltungen erfahrungsbasiert sein und *eo ipso* von den Individuen getragen sein müssen. Ob man diesbezüglich von einer Konfessionen und sogar Religionstraditionen übergreifenden »protestantization«³³ sprechen soll, braucht hier nicht entschieden werden.

Zieht man aber aus den genannten Perspektiven Konsequenzen, die das institutionelle Setting eines am protestantischen Prinzip orientierten reformatorischen Christentums betreffen, dann erhält eine alte, auf Ernst

30 Umfänglich dargestellt in: Taylor 2009. Insbesondere, was die Bildungs- und Eliten-schichten anbelangt, gewinnt auch in traditionell religiösen Gesellschaften nicht-westlicher Provenienz, wenngleich in unterschiedlichem Maße, die »säkulare Option« an Attraktivität; was umgekehrt nicht bedeuten muss, dass nicht etwa besonders religions-affine Eliten in säkularisierten Gesellschaften eine wichtige Rolle spielen. Das Beispiel Ostdeutschlands ist hier durchaus einschlägig.

31 Diese Auffassung wurde mit Verve u. a. von Peter L. Berger vertreten. In jüngster Zeit hat er allerdings seine Thesen in Richtung einer auch innerhalb der individuellen Subjekte und Gruppierungen vorfindlichen Verflüssigung säkularer und religiöser Einstellungen und Mentalitätsmuster modifiziert. Berger 2014, v. a. 17–34. Zum Werk von Berger insgesamt siehe auch meine Darstellung: Polke 2017 (im Erscheinen).

32 Vgl. Taylor 1995.

33 Vgl. dazu auch: Graf 2014, 138–143.

Troeltsch zurückgehende Idee ungemene Aktualität. Troeltsch entwickelte im Zusammenhang seiner Untersuchungen zur Geschichte der *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* drei institutionelle Typen religiöser Gemeinschaftsbildung, wie sie sich aus dem Wechselspiel von christlicher Glaubenspraxis und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ergaben: Kirche, Sekte, Mystik. Keine dieser drei Typen entgeht der Ambivalenz hinsichtlich der Stellung der Religion (des christlichen Glaubens) zu anderen Kultur- und Interessensphären und keine bleibt im Laufe der Geschichte allein oder dient lediglich als Vorstufe oder als Ablösung der anderen. Man kann daher im Gefolge der Ausführungen von Troeltsch in Kirchen, Sekten und religiösen Individualisten (Mystiker) drei unterschiedliche Weisen der Einstellung und des Umgangs des Glaubens mit der Welt sehen.³⁴ Insofern lassen sie sich auch in ihren Chancen und Gefahren auf das protestantische Prinzip abbilden. Verfährt man so, erkennt man zudem, dass sie sich unter verstärkt pluralen Bedingungen gegenseitig ebenso fordern wie korrigieren müssen: Denn so wie der Kirchentypus jene universale, das heißt geschichtlich erstreckte, Traditionen integrierende und unterschiedliche Milieus, Schichten und Rollen übergreifende Form der Gemeinschaft repräsentiert, mit der zugleich eine weitgehende Kompromissfähigkeit und kulturelle Offenheit einhergeht, so kann er der Tendenz zur Verabsolutierung der eigenen Macht- und Überzeugungsposition erliegen.³⁵ Dies teilt er mit dem Sektentypus, der sich von ihm allerdings durch seine strenge Geschlossenheit nach innen unterscheidet, die ihn zugleich Toleranz nach außen üben lässt. Beide Typen verfahren – wenn auch auf unterschiedliche Weise – so, dass sie auf dem Ganzheitsanspruch des Glaubens beharren und demnach alle Bereiche des endlichen Lebens zum Ort der Artikulation und Darstellung des unbedingten Sinngehalts erklären können, wenngleich dem Kirchentyp eine offener Einstellung zur gesellschaftlichen Umwelt inhäriert. Mit Blick sowohl auf die religiöse Autonomie des Einzelnen als auch auf die Autonomie der Religion ist jedoch der Typus des religiösen Individualisten im generellen Vorteil. Er kann in prinzipieller Weise der uneingeschränkten Pluralität von Glaubenshaltungen zustimmen. Allerdings geschieht dies um den Preis des Rück-

34 Die nachfolgenden Ausführungen knüpfen an die berühmte Schlussbetrachtung der Soziallehren an (vgl. Troeltsch 1919, 965–986). Auf die Erörterung der Differenzen von Troeltschs Typologie von Kirche und Sekte gegenüber derjenigen bei Max Weber sowie der Konvergenzen des bei beiden Denkern dadurch zum Vorschein Gebrachten muss an dieser Stelle leider verzichtet werden.

35 Vgl. dazu und im Folgenden: Troeltsch 1919, 970–972.

zugs religiöser Überzeugungen in die Erfahrungswelt des Einzelnen, womit im Extremfall sogar die symbolische Artikulation und Darstellbarkeit des Glaubens und seiner Botschaft ganz zurücktritt und jedenfalls nicht mehr abschließend in seinem Geltungsanspruch der öffentlichen Beurteilung und Kritik unterzogen werden kann.³⁶ Genau diese Korrigierbarkeit der eigenen Perspektive durch Kommunikation anderer aber verlangt die Einsicht in die Endlichkeit und Fragmentarität jeder Glaubenshaltung, so dass der religiöse Individualist stets von den beiden anderen Formen religiöser Institutionalität zehrt. *Strictissime* gesprochen stellt er somit gar keinen eigenständigen Typus religiöser Vergemeinschaftung dar, sondern präsentiert eher eine religiöse Lebensform innerhalb der Gesellschaft und mitunter eben auch innerhalb einer entsprechend offenen Kirche oder Denomination (Sekte). Jeder der drei Typen rekurriert auf spezifische Problemlagen von Religion in der Gesellschaft. Von daher eignet jedem eine prinzipielle Berechtigung. Dennoch lässt sich angesichts der Herausforderungen, die der religiöse Pluralismus mit sich bringt, behaupten, dass nicht jede Kombination der drei Typen gleichermaßen den Anforderungen gerecht wird, die dem protestantischen Prinzip entspringen. Eine Haltung, die religiöse Pluralität weder unkritisch noch gleichgültig einfach hinnimmt, sondern sich konstruktiv mit ihr auseinandersetzt, bedarf einer relativen Offenheit für unterschiedliche Frömmigkeitsperspektiven sowie der Fähigkeit, sich durch die Pflege der eigenen geschichtlichen Tradition ihrer Identität vergewissern zu können, ohne die eigene Pluralität damit zu negieren.³⁷ Genau dieser Punkt ist es, der Troeltsch für eine »elastisch gemachte [...] Volkskirche« plädieren lässt, da der Kirchentyp, so er sich nicht selbst dogmatisch immunisiert und institutionell selbst abschließt, der Pluralität der Individuen und ihrer wechselseitigen Angewiesenheit auf religiöse Kommunikation am ehesten (wenn auch nicht ausschließlich) entspricht. Darin kommt die Einsicht zur Geltung, dass kaum ein Mensch ein »rein und einseitig oder heroisch und radikal religiöses Wesen« ist und so einer religiösen Gemeinschaft, einer Kirche, bedarf, die doch »elastisch genug [ist]«, um »auch Raum [zu] haben für die schroff und

36 Allerdings partizipiert noch jeder religiöse Individualist dank der von ihm gebrauchten Zeichen und Symbole, Riten und Praktiken sowie allein schon aufgrund der sprachlichen Ausdrucksformen an historisch gewachsenen Überlieferungsgemeinschaften. Das wird sehr schön am prominenten Beispiel einer religiösen Individualistin in der Literatur deutlich, nämlich jener Sheila Larson (»Sheilaism«) aus der berühmten Bellah-Untersuchung. Vgl. Bellah u. a. 2008, 221, 232–237.

37 Vgl. zum Folgenden auch: Troeltsch 1919, 979–983.

radikal religiösen Geister«, und zu letzteren zählen für Troeltsch im Protestantismus jedenfalls auch die »radikalen Spiritualisten«. ³⁸

Eine dergestalt »elastische Volkskirche« ³⁹ als »soziologischer Leib« ⁴⁰ für das protestantische Prinzip ist keineswegs gleichzusetzen mit dem, was historisch gesehen für den mittel- und nordeuropäischen Bereich als Volkskirchenmodell angeführt wird. Sie verbindet vielmehr – und darin ist die Idee der elastischen Volkskirche ein theologisches Modell als Antwort auf den Pluralismus – die Überzeugung der Allgemeinheit und Weite der christlichen Botschaft, die Zeiten und Räume umgreifend als Einladung an »alle« zu verstehen ist, mit der Würdigung der Intensität persönlicher Erfahrungs- und Glaubensentschiedenheit sowie mit einer Ambiguitätstoleranz gegenüber sehr individuell gehaltenen Glaubenseinstellungen, deren Grenze wiederum in der notwendigen Offenheit für wechselseitige Kritik (und Lernbereitschaft) besteht. ⁴¹ Ihre jeweilige institutionelle Ausgestaltung wird dabei von Kontext zu Kontext unterschiedlich ausfallen dürfen und sogar müssen. Entscheidend bleibt, dass ihr Leben und Handeln geprägt ist von einem offenen Ethos der Pluralität, das sich im Binnenbereich wie gegenüber anderen religiösen oder säkularen Gruppen dadurch auszeichnet, dass verschiedene Formen gelebter Frömmigkeit – konservative und liberale, bindungsstarke wie bindungsschwache – einander mit aufrichtigem Interesse und ehrlicher Anteilnahme (Empathie) im Bewusstsein eigener Fragmentarität begegnen, eben unter der Maxime des protestantischen Prinzips. Andernfalls droht das, was man mit Hans Joas und im Gefolge von H. Richard Niebuhr als Selbst-Sakralisierung der eigenen Kirche oder Konfession, der eigenen Christentums- oder Frömmigkeitskultur bezeichnen kann. ⁴² Demgegenüber gilt es gut protestantisch und mehr noch gut biblisch daran zu erinnern, dass es schließlich derselbe Christus ist, der von sich aus sagt, er sei »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6), und der doch davon sprach, dass »in seines Vater Haus viele Wohnungen« (Joh 14,2) sind.

38 Alle Zitatpassagen entstammen: Troeltsch 1913, 105.

39 Ebd.

40 Troeltsch 2008, 1097.

41 Dass dies im Sinne der Ausführungen Troeltschs ist, hat unübertroffen gezeigt: Rendtorff 1993. Eine dortige Bemerkung Rendtorffs leicht abwandelnd, lässt sich in Folge meiner Überlegungen festhalten: Das pluralistische »Christentum der Gegenwart stellt die große Herausforderung an die Soziologie der Kirche dar« (Rendtorff 1993, 190).

42 Vgl. Joas 2014, 279–280. Zur Theorie des religiösen Pluralismus im Anschluss an H. Richard Niebuhr siehe die Ausführungen von Bellah 2006.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah, *Vita activa, oder vom tätigen Leben*, 4. Auflage, München/Zürich: Pieper 2006.
- Bellah, Robert N., *Religious Pluralism and Religious Truth*, in: *The Robert Bellah Reader*, hg. von Robert N. Bellah/Steven M. Tipton, Durham/London: Duke University Press 2006, S. 474–489.
- Bellah, Robert N. u. a., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. With a New Preface*, 3. Auflage, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 2008.
- Berger, Peter L., *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Berlin/Boston: de Gruyter 2014.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München: C.H. Beck 2006.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*, München: C.H. Beck 2014.
- Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.
- Herms, Eilert, *Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung*, in: ders., *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik*, Tübingen: Mohr Siebeck 1991, S. 56–94.
- Herms, Eilert, *Pluralismus als Prinzip*, in: ders., *Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland*, Tübingen: Mohr Siebeck 1995a, S. 467–485.
- Herms, Eilert, *Vom halben zum ganzen Pluralismus. Einige bisher übersehene Aspekte im Verhältnis von Kirche und Staat*, in: ders., *Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland*, Tübingen: Mohr Siebeck 1995b, S. 388–431.
- Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011.
- Huber, Wolfgang, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998.
- Huber, Wolfgang, *Ethik im Pluralismus. Festvortrag zu Ehren von Trutz Rendtorff an seinem 80. Geburtstag*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE)* 55 (2011), S. 168–178.
- Jenkins, Philip, *The Next Christendom: The Rise of Global Christianity*, New York/Oxford: Oxford University Press 2002.
- Joas, Hans, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder 2012.
- Joas, Hans, *Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation*, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Meier, Heinrich (Hg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München: C.H. Beck 2014, S. 259–285.

- Kaftan, Julius, *Kant, der Philosoph des Protestantismus*, Berlin: Reuter und Reichard 1904.
- Kant, Immanuel, *Reflexionen zur Anthropologie* [1798], in: *Kants Schriften. Akademie-Ausgabe. Abteilung III: Handschriftlicher Nachlass. Bd. XV: Anthropologie*, Berlin: Georg Reimer 1923, S. 55–654.
- Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *ders., Werke in sechs Bänden, Bd. 6: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hg. von Wilhelm Weischedel, 6. Auflage, Darmstadt: WBG 2005, S. 395–690.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder 2012.
- Polke, Christian, *Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates (Öffentliche Theologie 24)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009.
- Polke, Christian, *Die Idee der Menschenwürde. Zwischen Sakralität der Person und Versprachlichung des Sakralen*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 30,2 (2013), S. 254–279.
- Polke, Christian, Art. Berger, Peter L., *Der Zwang zur Häresie*, in: Kühnlein, Michael (Hg.), *Religionsphilosophie und Religionskritik: Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2017 (im Erscheinen).
- Rendtorff, Trutz, »Meine eigene Theologie ist spiritualistisch«. *Zur Funktion der ›Mystik‹ als Sozialform des modernen Christentums*, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Rendtorff, Trutz (Hg.), *Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation (Troeltsch-Studien 6)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993, S. 179–192.
- Schleiermacher, Friedrich, *Reden über die Religion* [1799], hg. von G. Meckenstock, Berlin/New York: de Gruyter 1999.
- Schleiermacher, Friedrich, *Der christliche Glaube. Teil I und II, 2. Auflage nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/1831)*, hg. von Rolf Schäfer, Berlin/New York: de Gruyter 2008.
- Seebaß, Gottfried, *Geschichte des Christentums III: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung*, Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- Taylor, Charles, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.
- Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology. Bd. 1*, Chicago: University of Chicago Press 1951.
- Tillich, Paul, *Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip*, in: *ders., Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I (Gesammelte Werke VII)*, hg. von Renate Albrecht, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1962a, S. 29–53.
- Tillich, Paul, *Protestantische Gestaltung*, in: *ders., Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I (Gesammelte Werke VII)*, hg. von Renate Albrecht, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1962b, S. 54–69.

- Tillich, Paul, Religion und Kultur, in: ders., Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur (Gesammelte Werke IX), hg. von Renate Albrecht, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1967a, S. 82–93.
- Tillich, Paul, Über die Idee einer Theologie der Kultur [1919], in: ders., Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur (Gesammelte Werke IX), hg. von Renate Albrecht, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1967b, S. 13–31.
- Tillich, Paul, Die religiöse Lage der Gegenwart [1926], in: ders., Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik (Gesammelte Schriften X), hg. von Renate Albrecht, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1968, S. 9–93.
- Tillich, Paul, Systematische Theologie. Bd. III, 3. Auflage, Berlin/New York: de Gruyter 1987.
- Troeltsch, Ernst, Die Kirche im Leben der Gegenwart [1911], in: ders., Gesammelte Schriften. Bd. II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen: Scientia-Verlag 1913, S. 91–108.
- Troeltsch, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen [1912], Tübingen: Mohr Siebeck 1919.
- Troeltsch, Ernst, Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922) (Kritische Gesamtausgabe 16,2), hg. von Friedrich Wilhelm Graf in Zusammenarbeit mit Matthias Schloßberger, Berlin/New York: de Gruyter 2008.
- Troeltsch, Ernst, Schleiermacher und die Kirche [1912], in: ders., Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (Kritische Gesamtausgabe 6,1), hg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Katja Thörner, Berlin/Boston: de Gruyter 2014, S. 684–702.
- Welker, Michael, Kirche im Pluralismus, München: Kaiser 1995.

Religiöse Pluralität in zeitgenössischen islamischen Diskursen. Konkurrierende Ansätze und ihre Konsequenzen in der Praxis

Menno Preuschaft

In kaum einer anderen Weltregion ist der Umgang mit Vielfalt von religiösen Bekenntnissen und Überzeugungen gegenwärtig von größerer Brisanz als in den (mehrheitlich) arabisch-islamisch geprägten Gegenden des Nahen Ostens und Nordafrikas:¹ Der selbsternannte Kalif al-Baghdadi und die Kämpfer seines sogenannten ›Islamischen Staates‹ (IS) gehen in den von ihnen kontrollierten Gebieten des Irak und Syriens mit äußerster, öffentlich zur Schau gestellter Brutalität und Grausamkeit gegen jene vor, die sie als Gegner des IS ausmachen. Die Aggression der terroristischen Bewegung richtet sich in besonderer Weise auch gegen religiöse Minderheiten wie Jesiden und Christen, Anhänger nicht-religiös kodierter Weltanschauungen und Angehörige anderer islamischer Richtungen, die sich in den Augen der IS-Fanatiker des Unglaubens (arab. *kufi*), der ›Beigesellung‹ [von etwas neben Gott Verehrungswürdigem, M.P.] (*širk*) oder der Apostasie (*irtidād*) oder durch anderes Handeln gegen Gott schuldig machen. Kurz: Wer als rechthgläubig gelten kann, unterliegt dem Urteil des IS. Dabei wird mit jedem einzelnen Menschenleben, mit der Zerstörung von Moscheen, Heiligengräbern, Sufischreinen, Handschriften und antiker Kulturgüter eine kulturelle und religiöse Pluralität zerstört, die in dieser bedeutenden Region des Nahen Ostens

¹ Die Beschreibung der Weltregion West-Asiens und Nordafrikas als »arabisch-islamisch« gleich zu Beginn eines Beitrags zu Pluralität und Islam enthält freilich eine Reduktion der Pluralitäten (religiös, ethnisch, kulturell, sprachlich, sozial und politisch), welche für diese Weltregion prägend sind. Sie sei daher als eine notwendige, auf die Bestimmung der Mehrheitsverhältnisse zurückzuführende Wahl verstanden und soll auch deshalb Anwendung finden, da der Fokus des Beitrags – mit wenigen Ausnahmen – auf der Darstellung von Fallstricken und Perspektiven des Diskurses zu Pluralität liegt, wie er von Protagonisten arabisch-muslimischen Hintergrunds geführt wird. Anstelle der Bezeichnung ›West-Afrika‹ wird die – freilich eurozentrische – Terminologie ›Naher Osten‹ gebraucht, da diese insbesondere außerhalb der Regionalstudien und Islamwissenschaft die geläufigere ist.

eine lange – teils Jahrtausende alte – Tradition besitzt. Sie umfasst nicht nur die Vielfalt unterschiedlicher Religionen, sondern auch eine gelebte Vielfalt innerhalb der Weltreligion des Islams.

Unlängst haben sich auch in anderen Staaten der Region Anhänger des IS gefunden, die dort mit gleichen Mitteln die religiöse und weltanschauliche Pluralität auszulöschen versuchen. Selbst vor einem Staat wie Saudi-Arabien, in dem die pluralitätsfeindliche wahhabitische Lesart des sunnitischen Islams staatsreligiösen Status und die Marginalisierung und Diskriminierung anderer islamischer Strömungen Tradition hat, machen diese islamistischen Strömungen nicht halt. IS-Anhänger sind hier bestrebt, durch Gewaltakte die ohnehin angespannte Situation zwischen sunnitischer Mehrheit und schiitischer Minderheit eskalieren zu lassen. Anderswo ist es nicht in erster Linie der IS, der Fragen des Umgang mit religiöser Pluralität aufwirft: In Ägypten etwa gehen die neuen alten Herrschaftseliten mit ungekannter Härte gegen islamistische und andere Opponenten vor. Während die Rhetorik gegenüber koptischen Christen sich unter Präsident al-Sisi im Vergleich zu seinem Vorgänger Mursi zwar positiv gewendet hat, wird ein umstrittenes Blasphemie-Gesetz aber weiter – unter anderem gegen Kopten – zur Anwendung gebracht.²

Der vorliegende Beitrag widmet sich vor dem Hintergrund dieser jüngsten Entwicklungen zeitgenössischen Diskursen in der arabisch-islamischen Welt zum Umgang mit religiöser – vor allem innerislamischer – Pluralität. Er wählt hierzu einen zweiteiligen Ansatz: Zunächst werden in einem ersten Abschnitt historische Pluralisierungsprozesse innerhalb des Islams grob skizziert (1.). Das Anliegen dieses Abschnittes ist weniger die chronologische Abhandlung und umfassende Darstellung innerislamischer Pluralisierung und Pluralität als vielmehr, beide als immanente Phänomene islamischer Geschichte erkennbar werden zu lassen. Ein wesentliches – und keineswegs neues – Argument ist dabei, dass gerade die Anpassungs- und Aufnahmefähigkeit der islamischen Religion Teil ihrer ›Erfolgsgeschichte‹ ist, und gleichsam, dass auch zeitgenössische salafistische und djihadistisch-fundamentalistische Strömungen als Teil der innerislamischen Pluralität und der Pluralisierung des Islams begriffen werden können und müssen. Der Blick auf die pluralitätsfeindliche salafistische Ausformung des Islams, die in ihrer djihadistischen Spielart Gewalt als legitimes und notwendiges Mittel der

² Vgl. United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF) 2015, 90.

Schaffung ›islamischer Einheit‹ erachtet, leitet in den zweiten Teil des Beitrags über. In diesem werden drei unterschiedliche Ansätze innerhalb zeitgenössischer Diskurse zum Umgang mit Pluralität vorgestellt (2.): Der salafistische Diskurs ist dabei nicht nur durch die Ablehnung von Vielfalt geprägt, sondern vielmehr auch durch eine offensive Rhetorik in Bezug auf von außen kommende Kritik charakterisiert, die von den Protagonisten des Diskurses ins Gewand der Verteidigung des ›wahren Islams‹ gekleidet wird und insofern den Anschein der Defensive erwecken soll. Weiterhin ist der salafistische Diskurs durch Versuche gekennzeichnet, alle anderen sich als islamisch verstehenden Gruppierungen zu delegitimieren (2.1).

Innerhalb des zweiten, hier als ›Mainstream-Diskurs‹ bezeichneten Ansatzes ist ein Bemühen um Pluralitätstoleranz wirkmächtig. Er zeichnet sich durch ein defensives Argumentationsmuster gegenüber solcher Kritik aus, die der islamischen Religion die Legitimation von Gewalt gegen Andersgläubige zur Last legt. Zugleich verfolgt der ›Mainstream-Diskurs‹ selbst die Delegitimation von Gewalt befürwortenden und anwendenden Protagonisten innerhalb des islamischen Spektrums. Dieses Bemühen um Pluralitätstoleranz wird mitunter jedoch durch die Instrumentalisierung für politische Interessen kolportiert. Dies gilt beispielweise für gemeinsame Initiativen politischer Eliten und religiöser Wortführer, wie die sogenannte *Amman Message*, die der Förderung innerislamischer wie interreligiöser Pluralitätstoleranz gewidmet sind und sich damit klar von salafistischen Positionen zu religiöser Vielfalt unterscheiden (2.2).

Als dritter Ansatz wird schließlich auf solche Stimmen hingewiesen, die zumeist in der Position von Unterprivilegierten darum bemüht sind, den Mainstream-Diskurs zum Umgang mit innerislamischer Pluralität aufzubrechen und pluralitätstolerante Konzepte zu entwickeln. Ihre Protagonisten versuchen, sowohl anschlussfähig an islamische Traditionen zu bleiben als auch Perspektiven des Zusammenlebens in einer vielfältigen und sich pluralisierenden religiösen und weltanschaulichen Umgebung zu eröffnen. Ihre Ideen und Konzepte sind dabei durchaus nicht unproblematisch, werfen sie doch erhebliche theologische Fragen auf (2.3).

1. Tradition und Formen der Pluralität des Islams³

Im Zentrum des islamischen Glaubens steht der sogenannte *tauḥīd*, das Bekenntnis dazu, dass es nur einen Gott (*Allāh*) gibt, neben dem nichts Ebenbürtiges existiert und nichts Anderes verehrt werden darf. Der Prophet Muḥammad hat nach muslimischem Glauben als letzter Gesandter Gottes die Botschaft der Hingabe (*al-islām*) zu dem Einigen, das heißt des absoluten Monotheismus, empfangen, die im Text des Korans den Gläubigen bis heute wörtlich vorliegt. Es ist im Wesentlichen der Glaube an den Einen Gott, den Propheten Muḥammad und an die an ihn offenbarte koranische Botschaft, welcher die islamische Gemeinde der Gläubigen (*al-umma al-islāmīya*) eint. In dieser, in ihrem Grundsatz klaren, eindeutigen Kernbotschaft liegt die Strahlkraft und Stärke der islamischen Religion begründet. Sie ist jedoch zugleich der Ausgangspunkt für die Entstehung von Vielfalt innerhalb des Islams sowie für die Beschäftigung und den – zumindest in der Gegenwart häufig konfliktträchtigen und ambivalenten – Umgang mit interner und externer Pluralität und Alterität, kurz: die Herausforderung der Pluralität.

Die erste, sich in der Frühzeit des Islams vollziehende Spaltung entbrannte indes weniger entlang des zentralen *tauḥīd*-Gebotes der göttlichen Botschaft, sondern aus Anlass der ungeklärten Frage der Nachfolge Muḥammads als weltlicher Anführer der jungen muslimischen Gemeinschaft. Auseinandersetzungen über die rechtmäßige Leitung der Gemeinde stellten den ersten Schritt zu einer steten und bis heute andauernden Pluralisierung innerhalb des Islams dar. Sie bildeten die Initialzündung für die Herausbildung der zwei großen Strömungen im Islam: der Sunniten und der Schiiten. Die Bezeichnung ›Schiiten‹ leitet sich von der arabischen Terminologie für die Anhänger ‘Alī Ibn Abi Tālībs, dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten Muḥammad, ab. Der *šī‘at ‘Alī* (die »Partei ‘Alīs«) galt er als alleiniger rechtmäßiger Anführer der Umma, während sie den Führungsanspruch der ersten drei Kalifen nach Muḥammads Tod, Abu Bakr, ‘Umar und ‘Uṭmāns, in Frage stellten. Diese drei gelten (wie auch ‘Alī als vierter Kalif) den Sun-

³ Das Vorhaben, die Pluralität all dessen, was gemeinhin unter dem Begriff ›Islam‹ gefasst wird, in einem Artikel zu umschreiben, wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt und anmaßend zugleich. So ist ein solches Unterfangen denn auch nicht Ziel der nachfolgenden Absätze. Vielmehr soll auf die historisch gewachsene Pluralität innerhalb des Islams hingewiesen und auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht werden, die Herausbildungen von Vielfalt unter der »Bezugsgröße« (Krämer 2005, 7) ›Islam‹ als steten und sich in der Gegenwart und annehmbar auch zukünftig fortsetzenden Prozess der Pluralisierung zu begreifen.

niten wiederum als ›rechtgeleitet‹. Der Begriff ›Sunniten‹ verweist auf die sogenannte *sunna*, das Handeln und die Aussprüche Muḥammads, denen es nachzustreben gilt. Als bald vermischten sich politische Motive mit theologischen Fragestellungen und Debatten, wie jener nach der Vorherbestimmung und Willensfreiheit. Ereignisse, etwa der Tod des Prophetenenkels Hussein in der Schlacht von Kerbela (680), wurden zu identitätsstiftenden Symbolen einzelner Gruppierungen und mitunter zu Anlässen einer weiteren Differenzierung innerhalb des Islams. Über die Auseinandersetzung um Themen wie die Erschaffenheit beziehungsweise Unerschaffenheit des Korans, die Problematik des Verständnisses der Anthropomorphismen, über die Eigenschaften Gottes oder die Frage, ob das Handeln eines Menschen Bestandteil des Glaubens sei, und über vieles mehr, fächerte sich die Vielfalt innerhalb des Islams allmählich auf. Im ersten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung indes waren viele »Auffassungen noch im Fluss«⁴ und klar definierbare und entlang bestimmter Positionen abgegrenzte Gruppierungen blieben die Ausnahme.⁵

Dennoch war der Grundstein gelegt für die in den folgenden Jahrhunderten weiter erfolgende Pluralisierung und die allmähliche Herausbildung von Schulen in der Theologie, aber auch in den Rechtswissenschaften, der Philosophie, der Mystik (des Sufismus) und der Staatslehre entlang eigener Lehrtraditionen und Methodiken. Mitunter vertraten sie weit divergierende Auffassungen und waren in politische Machtkämpfe verstrickt.⁶ Auch zwischen den Disziplinen, etwa der Theologie und der Philosophie, kam es zu inhaltlichen Disputen, vor allem über die Bedeutung der menschlichen Ratio und ihr Verhältnis zur göttlichen Offenbarung. Doch waren diese unterschiedlichen Stränge und Auffassungen keineswegs nur Anlass zu Fehden. Thomas Bauer hat darauf hingewiesen, dass über Jahrhunderte hinweg eine gleichzeitige Präsenz und Gültigkeit unterschiedlicher Wahrheitsansprüche und Diskurse prägend für die arabisch-islamische Kultur gewesen sei, die sich also durch ein hohes Maß an »Ambiguitätstoleranz« ausgewiesen habe.⁷ Zwischen dem 9. und 16. Jahrhundert, so die Analyse Bauers, haben auch

4 Berger 2010, 63.

5 Zu nennen sind hier insbesondere die Khāridjiten, deren Name sich vom Verb für ›herausziehen; sich absondern‹ herleitet. Wesentlich geprägt wurden die Debatten der Frühzeit indes u. a. von Gruppierungen wie den so genannten Murǧʿiten/die ›Vertager‹ des Urteils über Gaube und Unglaube des Sünders oder den Qadariten/die Anhänger der Willensfreiheit und ›Handlungsfähigkeit‹ (*qadar*) des Menschen.

6 Eine umfassende Darstellung der frühen Geschichte religiösen Denkens im Islam bietet in sechs Bänden van Ess 1991–1997.

7 Vgl. einführend Bauer 2011, 41–53.

zahlreiche nicht-religiöse Bereiche – etwa in der Wissenschaft – neben dem religiösen existiert, konnten eigene Gültigkeit beanspruchen und wurden als intellektuelle Herausforderung und Bereicherung auch für die und von den religiösen Disziplinen wahrgenommen.⁸ Ebenso wirkte innerhalb der religiösen Disziplinen eine solche Ambiguitätstoleranz. Wechselseitige Befruchtungen fanden statt, beispielsweise in der islamischen Mystik, dem so genannten Sufismus (*taṣawwuf*). Die suchende »Liebe zu dem Absoluten«⁹ ist auch im Islam von einer großen Vielfalt geprägt und im Verlauf ihrer Entstehung und Geschichte von vielen Einflüssen ausgestaltet worden und für diese offen gewesen.¹⁰

Doch auch Widerspruch gegen die vielfältige Ausformung des Islams ist Teil der islamischen Pluralitätsgeschichte. Puristische Bewegungen, wie die im 11. Jahrhundert im Gebiet des heutigen Marokko zu Macht gekommenen Almoraviden, die sich gegen die mystischen Lehren al-Ġazālīs (gest. 505h/1111)¹¹ wandten, forderten wiederkehrend die Rückkehr zur ›reinen Religion‹ und die Beseitigung von Verunreinigungen, wie etwa vorislamischen Bräuchen.¹² Der Gedanke der Reinigung des Glaubens von Praktiken, die sich teils im Zuge der raschen territorialen Ausbreitung des islamischen Herrschaftsgebietes in die tägliche Praxis von Muslimen eingemischt und so der Pluralisierung innerhalb des Islams eine weitere Dynamik gegeben hatten, war das Bestreben von Bewegungen unterschiedlichster Prägung, auch

8 Vgl. ebd.

9 Schimmel 1995, 17.

10 Von bedeutenden Mystikern wie Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 505h/1111), Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 605h/1209) und IbnʿArabī (gest. 638h/1240) wurde etwa eine Synthese aus Mystik, Theologie und philosophischen Ideen verfochten; vgl. hierzu kurz Berger 2010, 99–105.

11 Hier wie im Folgenden werden Daten doppelt angegeben: das Datum nach islamischer Zeitrechnung (das mit der Abkürzung *h* versehen wird, wobei *h* für das Jahr der *hidshra*, der Auswanderung des Propheten aus Mekka steht) wird zuerst genannt, das Jahr nach christlicher Zeitrechnung im Anschluss.

12 Sie wurden wiederum von den Almohaden gestürzt, deren Anführer, Ibn Tūmat, von al-Ġazālīs Ideen geprägt war.

innerhalb des schiitischen Spektrums¹³ oder ausgehend von der islamischen Mystik.¹⁴

Im Spektrum des sunnitischen Islams stand und steht vor allem die konservative ḥanbalitische Rechtsschule für einige dieser Bereinigungsbestrebungen von ›unerlaubten Neuerungen‹ (*bidaʿ*, Sg. *bidʿa*) und der Rückkehr zum Islam der sogenannten ›lauteren Altvorderen‹ (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) Pate. So richtete sich etwa das auf eine möglichst wortgetreue Auslegung des Korans zielende Reformprogramm Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhābs (gest. 1206h/1792), das heute gemeinhin unter dem Namen ›Wahhabismus‹¹⁵ firmiert und in Saudi-Arabien die Stellung einer Staatslehre einnimmt, gegen Praktiken des Sufismus und des sogenannten ›Volks Glaubens‹, wie Gräberkult, Heiligenverehrung und die Verehrung von Steinen und Bäumen. Diese Traditionen gelten den ›Wahhabiten‹ und Gruppierungen, die zumindest in Teilen in deren Tradition stehen, ebenso als Akte der ›Beigesellung‹ (*ṣirk*) wie die Verehrung der schiitischen Imame als unfehlbar (*maʿsūm*) und Teilhaber am göttlichen Wissen.

Bei allen Unterschieden in der Wahl der Mittel und der genauen Ausgestaltung der Reformbestrebungen, ist dem Wahhabismus und anderen Reformbewegungen der Gegenwart, wie beispielsweise den in Ägypten entstandenen Muslimbrüdern, aber auch radikalen Gruppierungen wie *al-Qaʿida* das Streben nach der Verwirklichung eines ›authentischen‹ Islams, der in allen gesellschaftlichen Bereichen als umfassendes System (*nizām shāmil*) Gültigkeit beansprucht, gemeinsam. Ebenso teilen sie das Ideal der Einheit der islamischen Umma (*wahdat al-umma al-islāmīya*), die zur Zeit des Propheten Muḥammad verwirklicht gewesen sein soll und die es wieder zu errichten gelte. Bedenkenswert ist dabei, dass diese Bewegungen selbst – mindestens in der historischen Gesamtschau – als Phänomene der islamischen Plurali-

13 Hier ist u. a. der zaiditische Großmufti Muḥammad ibn ʿAlī ash-Shaukānī (gest. 1250h/1839) zu nennen, der sich gegen den Heiligenkult wandte und sich für eine Reform des zaiditischen Rechts über die Anwendung des *ijtihād*s (des eigenständigen Rationierens) bei der Lektüre von Koran und Überlieferung einsetzte und die Ablehnung des *taqlid* (der ›blinden Nachahmung‹ bzw. Befolgung einer Rechtstradition) propagierte. Seine Reformbestrebungen werden dabei mit einer »Sunнитisierung des Zaidismus« in Verbindung gebracht; vgl. hierzu Eisenbürger 2011.

14 Zu nennen ist hier bspw. der Naqšbandī-Orden, der besonders im persisch und türkisch geprägten Kulturraum Verbreitung gefunden hat und sich gegen synkretistische Strömungen auf dem indischen Subkontinent »und gegen die Vertreter einer mehr gefühlbetonten Mystik« richtete (Schimmel 1995, 515).

15 Einen Überblick zu Geschichte und Entwicklung des Wahhabismus bietet der Eintrag in der *Encyclopedia of Islam* von Peskes/Ende o. J., 39–47.

tät und einer steten Pluralisierung des Islams begriffen werden können. So bestehen auch untereinander teils gravierende Unterschiede. Auf divergierende Ansätze, wie eine ideale islamische Gemeinschaft zu realisieren sei, wurde bereits hingewiesen. Doch auch im Hinblick auf die Definition eines ›authentischen‹ Islams bestanden und bestehen innerhalb des islamistischen Spektrums wesentliche Unterschiede, etwa hinsichtlich der Bewertung menschlicher Ratio und ihrer Haltung zur Moderne generell. Der komplementär zur Einheit Gottes propagierte »politische *tauhīd*« der Einheit der Umma¹⁶ verträgt sich vor allem schlecht mit dem Gedanken der Pluralität *innerhalb* des Islams (aber durchaus auch darüber hinaus) und ist ihr nicht selten feindlich gesonnen. Charakteristisch ist für diese Bewegungen, wie Gudrun Krämer betont, daher häufig auch weniger ein aggressiver, nach außen gerichteter Expansionismus. Vielmehr prägt den Islamismus das Motiv der Selbstbehauptung,¹⁷ das angesichts eines als übermächtig empfundenen Gegenübers (vormals ›die Kolonialherrscher‹, heute meist ›der Westen‹) die Schaffung einer Einheit im Sinne einer Vereinheitlichung nach Innen verfolgt, um zu ›alter Größe‹ zurückzukehren.

Auch für jüngere Phänomene und Bewegungen aus dem Bereich des politischen Islams, aber auch innerhalb solcher Strömungen, die stärker auf die innere Mission und den Rückzug in eine separierte Gemeinschaft und in eine individuelle Religiosität ausgerichtet sind, kann das Motiv der Selbstbehauptung ausgemacht werden.¹⁸ Diese stellen sich oftmals als Antwort auf eine unübersichtliche plurale Welt und ein (Über-)Angebot an religiösen und weltanschaulichen Sinnstiftern dar, die den Einzelnen, aber auch ganze Gruppen überfordern können.¹⁹ Diese Bewegungen stehen dabei keineswegs notwendig in einem Spannungsverhältnis zu innerislamischer Pluralität. Nicht selten werden sogar unterschiedliche islamische Identitäten vermischt und ineinander integriert, wie etwa im Post-Wahhabismus²⁰ oder im Sufi-Islamismus.²¹ Die Legitimierung oder gar der Griff zu Gewalt unter religiösen Vorzeichen ist vielmehr nur eine jener Antworten und – dies gilt es her-

16 Krämer 1995, 114.

17 Vgl. dies. 2011, 176.

18 Vgl. Roy 2005, 5–6.

19 Vgl. Ebd.

20 Vgl. Lacroix 2005, 17, sowie ders. 2004, 364.

21 Vgl. Gugler 2012, 224.

vorzuheben – auch im sogenannten salafistischen Milieu, das sich selbst in verschiedene Varianten aufgliedert, keineswegs unumstritten.²²

Ausdrucksformen, die explizit Gewalt ablehnen, wie etwa der »Pop-Islam«,²³ also Ausprägungen eines durchaus in konservativem Glauben verhafteten Engagements von jungen Muslimen – in Europa, den arabischen Staaten und anderswo – für und in ihren Gesellschaften, erfahren oft wenig öffentliche Aufmerksamkeit. Hingegen steht das Phänomen des Salafismus – vor allem in seiner politischen und seiner gewaltbereit-djihadistischen Ausformung – im Zentrum der Aufmerksamkeit von Politik und Öffentlichkeit. Auch aufgrund der medialen Selbstinszenierung über das Internet wurde für den gewaltbereiten Typus des Salafismus unlängst die Bezeichnung »Pop-Jihad«²⁴ geprägt. Verweist diese Bezeichnung bereits auf die Bedeutung, die dem äußeren Erscheinungsbild von salafistischen Akteuren selbst beigemessen wird, so deuten die inhaltliche Ausrichtung und die gewählten Argumentationsweisen vieler Salafisten den Vorrang politischer Themen vor Fragen der Theologie oder der Spiritualität an. Dieses starke Motiv der Politisierung von Religion äußert sich insbesondere in einer Freund-Feind-Rhetorik, die mit einer Zurückweisung von Pluralität einhergeht. Hinsichtlich des Umgangs mit Pluralität ist sie zudem durch einen eher nach außen gerichteten, *offensiven* – sich selbst aber als defensiv darstellenden – Argumentationsstrang und durch einen eher inner-islamisch ausgerichteten *delegitimierenden* Argumentationsstrang geprägt. Ersterer hat alles Nichtislamische im Blick und zum Thema. Er pauschalisiert diese äußere, nichtislamische Welt häufig durch Begriffe wie »der Westen«, »die Christen und die Juden«, die gemeinhin als Aggressoren gegen den »wahren« (sprich: salafistischen) Islam wahrgenommen werden und gegen die es sich zu verteidigen gelte. Im Augenmerk des zweiten Argumentationsstrangs des salafistischen Diskurses liegen hingegen alle anderen islamischen Prägungen, die der salafistischen Sicht nach verfälscht sind und sich daher selbst illegitimer Weise als islamisch attribuieren. Ihre argumentative Delegitimation betreibt der Salafismus und legt damit zugleich den Boden für die Gewaltanwendung gegen andere Gruppierungen innerhalb des Islams.

22 Quintan Wiktorowicz bietet eine nützliche und im Detail weiter ausformulierte dreiteilige Unterscheidung in »Puristen«, »Politicos« und »Jihadis« (Wiktorowicz 2006, 207–239).

23 Gerlach 2006, 11.

24 Dantschke 2013.

2. Drei Wege des Umgangs mit Pluralität

Die Gewaltbereitschaft, die vom djihadistischen Spektrum des Salafismus ausgeht, ist Ergebnis seiner grundlegenden Ablehnung von Pluralität im religiösen – aber auch im politischen und weltanschaulichen – Feld, die auf der salafistischen Eigenwahrnehmung als alleinige Vertreter und Verteidiger des ›wahren Islams‹ basiert. Im Folgenden soll dargestellt werden wie diese Eigenwahrnehmung und die Ablehnung von Pluralität im salafistischen Diskurs begründet werden (2.1). Im Anschluss daran werden zentrale Motive und Argumentationsweisen des Mainstream-Diskurses zur Pluralität und seine Fallstricke nachgezeichnet (2.2), bevor schließlich auf alternative Ansätze des Umgangs mit Pluralität eingegangen wird, die aus dem Spektrum der sogenannten ›Reformdenker‹ hervorgehen (2.3). Diese tragen nicht nur Potenziale in sich, die die etablierten Argumentationsmuster aufbrechen könnten, sondern auch solche der Verunsicherung von Glaubensgewissheiten.

2.1 Die Ablehnung von Pluralität durch den Salafismus

Für die Ausgestaltung des Verhältnisses von Salafisten zum – religiös – Anderen und der Bestimmung der eigenen Gruppenidentität ist das Konzept des *al-walāʾ wa-l-barāʾ* (›Loyalität und Meidung‹) von zentraler Bedeutung. Die Idee des *barāʾ*, der Distanzierung, beziehungsweise Meidung von Nicht-Muslimen und – so die Schlussfolgerung der Salafisten – von allem ›Unislamischen‹, kommt insbesondere in Sure 9 zum Ausdruck,²⁵ welche den Bruch von Verträgen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen behandelt. Mithin gilt Sure 5/51 als prägnante Begründung der Loyalität zu und unter den ›wahren Muslimen‹ und der Meidung von Nicht-Muslimen.²⁶ Das Prinzip von ›Loyalität und Meidung‹ erklärt die starke Abgrenzungs- und Isolati-

25 So etwa Vers 28 der neunten Sure: ›Ihr Gläubigen! Die Heiden sind (ausgesprochen) unrein. Daher sollen sie der heiligen Kultstätte nach dem jetzigen Jahr nicht (mehr) nahekommen. Und wenn ihr (etwa) fürchtet (deswegen) zu verarmen (macht ihr euch unnötig Sorgen): Allah wird euch durch seine Huld (auf andere Weise) reich machen (und schadlos halten), wenn er will. Allah weiß Bescheid und ist weise.« Zit. n. Paret 1996, 134.

26 ›Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht die Juden und Christen zu Freunden! Sie sind untereinander Freunde (aber nicht mit euch). Wenn einer von euch sich ihnen anschließt, gehört er zu ihnen (und nicht mehr zu der Gemeinschaft der Gläubigen). Gott leitet das Volk der Frevler nicht recht.« Zit. n. Paret 1996, 85.

onsideologie gegenüber allem und jedem, der im Widerspruch zum ›wahren *tauhīd*‹ steht, und wird von Salafisten – idealtypisch – nur zum Zweck der Mission (*da‘wa*) verletzt. Mitunter spiegelt sich darin ein klares Feindbild gegenüber Andersgläubigen aber auch anderen, nicht salafistischen Muslimen wider, etwa in den Ansprachen des Predigers Abu Dujana, der *al-barā* als Gebot der Feindschaft propagiert.²⁷

Dort, wo das Freund-Feind-Schema des Salafismus mittelbarer angesprochen wird als in der Bestimmung von ›Loyalität und Meidung‹, tritt nicht selten die bereits oben erwähnte offensiv vorgetragene Rhetorik der Defensive und Delegitimation an seine Stelle, die ebenfalls in der strikten Zurückweisung von Pluralität ihren Ursprung hat. So referiert etwa der populäre salafistische Prediger Pierre Vogel in einem ungefähr einstündigen Vortrag mit dem Titel *Was versteht man eigentlich unter Islam?* zunächst etwa zwölf Minuten über das Islambild deutschsprachiger Medienorgane, in denen die islamische Religion als Gewalt fördernd und frauenfeindlich gezeichnet würde, da Presse, Rundfunk, Fernseh- und Internetmedien »natürlich nicht daran interessiert [sind], den Islam in ein positives Licht zu stellen«.²⁸ Gegen diese negative Darstellung gelte es, den ›wahren Islam‹ zu predigen und zu verteidigen.

Im Anschluss an diesen Strang der Argumentation geht Vogel zur Delegitimation anderer Muslime und von Nichtmuslimen über, die wiederum auf dem salafistischen Anspruch basiert, den einzig ›wahren Islam‹ zu repräsentieren, und die Ablehnung anderer Glaubensüberzeugungen in ihrem Kern trägt. Ein Großteil der Muslime selbst gibt demnach ein negatives Bild von ihrer Religion ab, da sie im täglichen Verhalten häufig gegen die Regeln von Koran und Sunna verstießen, oder über unzureichendes Wissen über die islamische Religion verfügten. Auch viele Vertreter von muslimischen Gemeinden würden aus Sorge vor Zurückweisung und Verdächtigung davon Abstand nehmen, sich gegenüber Nichtmuslimen über den wahren Glauben und den Islam als den »einzig[e]n Weg zum ewigen Heil«²⁹ zu äußern. Den Vertretern muslimischer Verbände und vieler islamischer Gemeinden wirft Vogel Verlogenheit und ein Sich-Vergehen an der wahren islamischen Botschaft vor und betreibt damit deren Delegitimation.³⁰ In diesem Sinne erfolgt auch die anschließende Darlegung von Aussagen aus Thora und

27 Abu Dujana 2012 (Youtube-Video).

28 Vogel 2011 (Youtube-Video).

29 Ebd., Minute 17:54.

30 Ebd., Minuten 19:35–22:05.

Evangelium, die aus Sicht Vogels eine Verfälschung der göttlichen Botschaft darstellen. Während er also einerseits die Delegitimation des Wahrheitsanspruchs von Judentum und Christentum verfolgt, unternimmt er andererseits eine Beweisführung der Unverfälschtheit des Korans als reines Gotteswort. Da dieses Gotteswort nach salafistischem Verständnis zudem *eindeutig* ist, müssten auch Christen und Juden die Verfälschung ihrer Schriften erkennen, zumindest sofern sie mit dem Koran in Berührung kommen. Folgerichtig müssen auch alle Muslime, die nicht nach salafistischem Verständnis der Offenbarung lebten, auf dem Irrweg sein. Die innerislamische Pluralität gilt dem Salafismus damit ebenfalls als Ausdruck der Verfälschung der ›wahren‹ Botschaft.

Die Politisierung der Religion und die harsche Ablehnung von Pluralität, die für große Teile der salafistischen Strömung kennzeichnend sind, zeigen sich in ihrer offenkundigsten Form im Phänomen des djihadistischen Salafismus.³¹ Neben der bereits erwähnten signifikanten Freund-Feind-Rhetorik und der Befürwortung beziehungsweise Anwendung von Gewalt steht der Djihadismus auch für die Ablehnung der bestehenden politischen Ordnungssysteme. In erster Linie gelten die überwiegend von Muslimen bewohnten Länder den Djihadisten als ›unislamisch‹ und daher illegitim: Demzufolge vergehen sich beispielsweise die autoritären Regime im Nahen Osten gegen den ›wahren Islam‹, da sie nicht dem wörtlichen Sinn von Koran und Sunna entsprechend regierten und der Scharia zur Geltung verhülften, was ihre Bekämpfung nicht nur legitim, sondern, im Sinne eines als ›heiliger Kampf‹ verstandenen *Djihad*, zur Pflicht gegenüber Gott werden lasse.³² Aber auch demokratische Ordnungen werden auf dieser Argumentationsgrundlage abgelehnt, da in ihnen nicht die Herrschaft Gottes (*ḥakimīyat Allāh*) ausgeführt werde. Die Demokratie als Herrschaft des Staatsvolkes stellt aus Sicht des Salafismus zumeist eine geradezu ketzerische politische Ordnung dar, die den Menschen über Gott erhöhe und sich damit am *tauḥīd* vergehe.³³ Auch diese Ordnungen können beziehungsweise müssen daher bekämpft und eine nach Ansicht der Djihadisten ›wahrhaft islamische Ordnung‹ geschaffen werden. Dass mit der Ablehnung anderer Ordnungssysteme in dieser Logik auch eine Ablehnung jeglicher Pluralität (und jeglichen Pluralismus) einhergeht, ist evident.

31 Vgl. Armbrorst/Attia 2014, 217–230.

32 Vgl. Wiktorowicz 2006, 225–228.

33 Vgl. etwa Bernard Haykels Übersetzung einer »Programmschrift« al-Qaidas, Haykel (trans.) 2009, 53.

Deutlich wird, dass insbesondere die Delegitimation anderer Glaubens- oder weltanschaulicher Überzeugungen charakteristisch für die salafistische Ideologie ist: Dies betrifft Anhänger anderer Religionen, Vertreter offizieller islamischer Organisationen ebenso wie politische Ordnungen und ihre Repräsentanten. In erster Linie werden indes jene ›Anderen‹, die sich selbst als Muslime verstehen, aber nicht nach salafistischen Vorstellungen leben, des Unglaubens (*kufri*) beschuldigt.³⁴ Sie gilt es – im mildesten Falle – durch den ›Ruf zum Islam‹ (*daʿwa*), also die Mission, zum ›wahren Glauben‹ zurückzuführen oder aber – wie beispielsweise von Djihadisten des IS vertreten – als Feinde der wahren Muslime zu erkennen und zu bekämpfen.

2.2 Die Spannung von Pluralitätstoleranz und Einheitsstreben im ›Mainstream-Diskurs‹

Die drei ineinander verwobenen Aspekte von Politisierung, Defensivstrategie und Delegitimation anderer Religionen und Verständnisse des Islams kennzeichnen jedoch nicht allein die salafistische Ideologie. Sie sind gleichsam auch Charakteristika eines Mainstream-Diskurses zum Umgang mit innerislamischer und interreligiöser Pluralität. Dieser wird von politischen Entscheidungsträgern und etablierten religiösen Institutionen und ihren Repräsentanten in der arabisch-islamischen Welt dominiert. Im Unterschied zum Salafismus zeitigt der Mainstream-Diskurs jedoch nicht die gleiche strikte Exklusions- und Ablehnungslogik. Vielmehr schreibt er sich nicht selten die Förderung von Toleranz und Mäßigung gegenüber Vielfalt und Unterschiedlichkeit auf die Fahnen. Anders als bei jenen steht also im Mainstream-Diskurs über Pluralität nicht so sehr die Beweisführung des Wahrheitsgehaltes der islamischen Religion und noch weniger die Abwertung Andersgläubiger und ihrer Bekenntnisse im Vordergrund. Vielmehr zielt er auf den Hinweis und die ›Beweisführung‹ einer für die islamische Religion charakteristischen Toleranz gegenüber Vielfalt.

Ausdruck findet dieses Bestreben unter anderem in Initiativen und Deklarationen zum interreligiösen und innerislamischen Dialog. Beispielhaft hierfür ist die sogenannte *Amman Message*,³⁵ die auf eine Initiative des jordanischen Königs Abdallah II. im November 2004 zurückgeht und sich durch

34 Beispielhaft legt Guido Steinberg den Anti-Schiismus innerhalb des djihadistischen Salafismus dar, vgl. Steinberg 2009, 107–125.

35 Vgl. The Royal Aal al-Bayt Institute 2008.

ihre innerislamische Ausrichtung auszeichnet. Das Schreiben ist nicht nur bestimmt durch ein – im Folgenden näher zu betrachtendes – delegitimatisches Moment gegenüber religiösem Fanatismus und eine Defensivhaltung gegenüber – vermeintlichen oder tatsächlichen – Vorwürfen der Gewaltlegitimation des Islams, sondern zunächst durch den Versuch einer inklusivistischen Definition der Zugehörigkeit zum Islam angesichts seiner inneren Vielfalt.

Vor dem Hintergrund der zunehmenden Spannungen zwischen Sunniten und Schiiten im Kontext des Irakfeldzugs von 2003 wurden die *Three Points of the Amman Message* formuliert.³⁶ Sie wurden von den haschemitischen Initiatoren des Papiers als konsensuale Antwort der islamischen Gemeinschaft (*umma*) auf die Fragen, wer als Muslim gelten könne, wem die Autorität zukomme, Rechtsgutachten (*fatwas*) zu erstellen, und ob es erlaubt sei, jemanden als Ungläubigen zu bezeichnen (*takfir*), präsentiert und sollten ein Signal der Befriedung innerislamischer Spannungen aussenden. Nach Auffassung der 24 konsultierten Religionsgelehrten³⁷ gelten die Anhänger der vier sunnitischen, der beiden schiitischen Rechtsschulen der *Ĝā'fariya* und der *Zaidiya*, außerdem die Anhänger der in Oman und Nordafrika ansässigen *Ibādiya* sowie schließlich sowohl Vertreter des »real Sufism« (der islamischen Mystik) und des »true Salafism« als Muslime. Zudem konstatiert die *Amman Message*, dass diese innerislamischen Strömungen mehr verbinde als trenne und zwischen ihnen Einverständnis über die Grundfesten der islamischen Religion herrsche. Meinungsverschiedenheiten beträfen hingegen allein den Bereich der Detailfragen (der sogenannten »Zweige«, arab. *furū'*) und müssten als »Gnade« erachtet werden.³⁸ Aufgrund der grundlegenden Gemeinsamkeiten sei es denn auch untersagt, Mitglieder der so definierten islamischen Gemeinschaft als Apostaten oder Ungläubige zu titulieren. Die Befolgung der Regeln der jeweiligen Rechtsschule und die Qualifikation zum *Mufti*-Amt seien ferner unabdingbare Voraussetzungen dafür, Rechts-

36 Vgl. ebd., 16.

37 Die Liste der Gelehrten besteht aus namhaften Vertretern der zeitgenössischen muslimischen Gelehrsamkeit und soll die Stärke des erarbeiteten Konsenses untermauern und das Schreiben mit einer entsprechenden Autorität versehen. Hierzu gehören der Leiter der al-Azhar Universität, Scheik at-Tantawī, der einflussreiche ägyptische Prediger Yusuf al-Qaradāwī und Ayatollah as-Sistānī als Repräsentant der Zwölfer-Schia. Zugleich kann das Schreiben gerade aber auch wegen dieser Liste als repräsentativ für den Mainstream-Diskurs zu Pluralität betrachtet werden.

38 The Royal Aal al-Bayt Institute 2008, 18.

gutachten erstellen zu dürfen. Die damit erfolgte Bestimmung (beziehungsweise Begrenzung) rechtlicher Autorität in religiösen Dingen zielt darauf ab,

»[to] condemn the audacity of those who are not qualified in issuing religious rulings (*fatwa*), thereby flouting the tenets and pillars of the religion and the well-established schools of jurisprudence [and] to stop – or at least expose – incorrect *fatwas* by ignorant and unqualified people which misguide Muslims into all manner of dangerous, destructive and sinful ideas, and consequently modes of behavior and actions«,³⁹

so der jordanische Prinz Ghazi bin Muhammad bin Talal⁴⁰ in seiner Einführung zur *Amman Message*.

Das Schreiben, das von seinen Initiatoren als in der islamischen Geschichte einmaliges Dokument der Einheit und des Konsens (*iǧmāʿ*) der Umma gefeiert wurde, ist in seiner Inklusivität tatsächlich ein bemerkenswertes Dokument innerislamischen Dialogs. Dies gilt sowohl hinsichtlich der als Muslime bezeichneten Gruppen, der zu Rate gezogenen Gelehrten unterschiedlicher Rechts- und Theologietraditionen als auch hinsichtlich der Liste der Unterzeichner. Michaelle Browsers hat jedoch zu Recht auf das Fehlen einiger Gruppierungen, die sich selbst als Muslime verstehen, hingewiesen. Sie schlussfolgert aus der fehlenden Nennung, unter anderem von Alawiten und Ismailiten, dass die zu Rate gezogenen Gelehrten bei der Formulierung der *Amman Message* hinsichtlich der Zugehörigkeit dieser Gruppen zur islamischen Gemeinschaft keinen Konsens erzielen konnten. Die darauf folgende Nicht-Nennung bezeichnet Browsers als »strategic silence«: Vertretern jener Gruppierungen sei die nachträgliche Unterzeichnung des Schreibens und damit die »Selbst-Inklusion« eröffnet worden – eine Option, von der etwa der Aga Khan Gebrauch machte.⁴¹ Mithin, so verweist Browsers auf eine zentrale Schwäche des Papiers, sei die *Amman Message* nicht das Ergebnis eines Dialogs religiöser Gelehrter untereinander und auf gleicher Augenhöhe, sondern eines Dialogs der politischen Elite Jordaniens mit (so Browsers: »staatsnahen«) Gelehrten unterschiedlicher Nationalität und islamischer Tradition.⁴²

Dass die *Amman Message* auf eine politische Initiative aus dem jordanischen Königshaus zurückgeht, zeige auch ihre Zielrichtung, so Browsers: Sie

39 Bin Talal 2006.

40 Der 1966 geborene Prinz Ghazi bin Muhammad bin Talal ist der Cousin des derzeitigen jordanischen Königs Abdallah II. und Enkel von König Talal. Er hat einen Lehrstuhl für islamische Philosophie an der Universität von Jordanien in Amman inne.

41 Browsers 2011, 945–946.

42 Ebd., 947.

diene insbesondere der Loyalitätsbekundung und Allianzsicherung der jordanischen Monarchie gegenüber den USA. Die jordanischen Herrscher und deren religiös gebildete Unterstützer profilierten sich mit der *Amman Message* selbst als Kräfte der Befriedung innerislamischer Spannungen und zugleich als verlässliche Partner im ›Kampf gegen den Terrorismus‹. So definiere die *Amman Message*, wer »on the ›right‹ side of the war on terror«⁴³ stehe, während Gruppierungen, die den Führungsanspruch des jordanischen und anderer politischer Regime in der Nahostregion herausforderten, als ›unislamisch‹ delegitimiert würden. König Abdallah II. selbst formuliert in seinem Vorwort zur *Amman Message*: »The ultimate goal is to take back our religion from the vocal, violent and ignorant extremists who have tried to hijack Islam over the last 100 years.«⁴⁴

Gewalt und ihre Anwendung gegen Andersgläubige, aber auch innerhalb des Islams, wird als ›unislamisch‹ zurückgewiesen. Browsers Analyse einer Allianzen sichernden Funktion der *Amman Message* kann daher eine delegitimierende Funktion hinzugefügt werden. Die Anhänger solcher gewaltbereiter und gewalttätiger Gruppierungen werden als in ihrem Islamverständnis fehlgeleitet dargestellt und in ihrem selbst erhobenen Anspruch der Repräsentation des ›wahren Islams‹ delegitimiert. Diese Darstellung dient damit der Konstruktion einer innerislamischen ›Gegenidentität‹ zum ›wahren‹ Geist der Toleranz des Islams.⁴⁵

Der damit anklingende Anspruch auf Exklusivität in der Vertretung des ›wahren Islams‹ wird auch in der einführenden Zielbestimmung der *Amman Message* deutlich, die zudem ein defensives Argumentationsmoment gegenüber einem Bild vom Islam als Gewalt fördernde und Gewalt bejahende Religion aufweist: Es geht demnach um nicht weniger als darum, »to clarify to the modern world the true nature of Islam and the nature of true Islam«.⁴⁶ Adressaten der *Amman Message* sind folglich einerseits Nichtmuslime, die in der Mehrheit »a negative impression of Islam« hätten, da er häufig verzerrt als eine Gewalt fördernde und feindselige Religion dargestellt würde. Solche Fehldarstellungen und Vorwürfe sollen mit dem Schreiben entkräftet wer-

43 Ebd., 948.

44 Abdallah II, 2006.

45 Dies hat mitunter zur Folge, dass herrschende Regime, wie jenes in Jordanien, durchaus auch mit dem Verweis auf Pluralitätstoleranz repressive Maßnahmen gegen politische Gegner – nicht nur aus dem Lager des (gewaltbereiten) Islamismus bzw. Salafismus – legitimieren: »Moderation« in this sense can coexist with greater exertion of state control over society [...]« Browsers 2011, 948.

46 The Royal Aal al-Bayt Institute, 2008, v.

den. Andererseits richtet sich die *Amman Message* auch an Muslime selbst, »many of whom – especially the young – are confused about their own religion and what it entails«. ⁴⁷ Die »wahre Natur des Islams und die Natur des wahren Islams« besteht demnach in Toleranz und einer gemäßigten Haltung gegenüber anderen Religionen und religiöser Verschiedenheit. Da Extremismus und Intoleranz im krassen Widerspruch zum »wahren Islam« stünden, diene die *Amman Message* deshalb auch dem Zweck, »illegitimate opinions of radical fundamentalists and terrorists from the point of view of true Islam« ⁴⁸ aufzudecken.

Exemplarisch steht die *Amman Message* damit für einen Mainstream-Diskurs, dem es zum einen an einer kritischen Auseinandersetzung mit den Argumenten gewaltbereiter Akteure und ihrer theologischen Bezüge auf die islamischen Primärquellen mangelt. Zum anderen finden kaum umfassende Anstrengungen zu einem Dialog aller Gruppierungen, die sich selbst als Muslime verstehen, oder eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Glaubensüberzeugungen, theologischen Argumenten und Positionen innerhalb des Islams statt. Die Vernachlässigung der kritischen Reflexion über jene Inhalte der Offenbarung und Tradition, die Gewalt und Intoleranz potenziell legitimieren, wird damit aber zum Schwachpunkt einer Argumentation, die den »Geist der Toleranz« gegenüber innerislamischer und religiöser Pluralität als Kernbestandteil des islamischen Glaubens hervorzuheben bestrebt ist. Ebenso behindert die fehlende Befassung mit der innerislamischen Vielfalt theologischer Argumente und spezifischer Glaubensüberzeugungen und -praktiken die Beförderung von Pluralitätstoleranz. Allein die gemeinsamen Glaubensgrundlagen und ein (vermeintlich) eindeutiges Toleranz- und Mäßigungsgebot der religiösen Quellen hervorzuheben verneint – intentional oder nicht – jedoch lediglich die Komplexität innerislamischer Pluralität, die selbst aus der Mehrdeutigkeit der Quellentexte hervorgeht.

Schließlich untergräbt die politische Zielsetzung von Unternehmungen wie jener der *Amman Message* die selbsterklärten Versuche, ein von Pluralitätstoleranz geprägtes Islamverständnis zu fördern. Dass die Zielrichtung dieser Initiative nicht unerheblich darin besteht, die Allianzen zu internationalen Partnern zu sichern, lässt das Toleranz-Projekt auch in den Augen vieler Muslime selbst unglaubwürdig werden. Im Umkehrschluss dient dies

47 Bin Talal 2006.

48 The Royal Aal al-Bayt Insitute 2008, 89.

der Überzeugungskraft gewaltbereiter islamistischer Akteure. Dies ist insbesondere deshalb kontraproduktiv, da gelebte Vielfalt in mehrheitlich muslimisch geprägten Weltregionen bei aller Konflikthaftigkeit, wie oben gezeigt wurde (1.), eine historische und auch gegenwärtige Realität ist, die indes unter stetem – und steigendem – Bewahrungsdruck steht.

2.3 Die Relativität menschlicher Wahrheitskenntnis

Nichtsdestoweniger gibt es auch in Staaten wie Saudi-Arabien, in denen die Vereinheitlichung des religiösen Lebens und Denkens politisches Programm ist, eine nicht zu vernachlässigende Zahl an Denkern, die um die Entwicklung von Konzepten des konstruktiven Umgangs mit innerislamischer und religiöser Pluralität ringen. So ist etwa der saudische Anwalt und Rechtsgelehrte ‘Abdalazīz al-Qāsim (geb. 1961) ein öffentlicher Fürsprecher des Dialogs zwischen Sunniten und Schiiten, die von der staatlich protegierten Lehre des Wahhabismus als Irrlehre und ihre Anhänger als ›Abkehrer‹ (*rawāfīd*) delegitimiert werden. Al-Qāsim, der selbst einer Familie angesehenen wahhabitischen Gelehrter entstammt, formulierte in den 1990er Jahren und ein weiteres Mal in den frühen 2000er Jahren Petitionen mit politischen Reformforderungen. Auch fiel er im Rahmen der Treffen des saudischen Zentrums für Nationalen Dialog durch seine öffentliche und grundlegende Kritik am religiösen Diskurs und der religiösen Curricula an saudischen Schulen auf,⁴⁹ denen er eine Mitverantwortung für die Entstehung eines islamischen religiösen – mitunter Gewalt legitimierenden – Fanatismus zur Last legte. Ursächlich hierfür erachtet er in erster Linie die selektive Darstellung der Werke von Gelehrten wie Ibn Taimīya (gest. 728 h/1328), die als zentrale Referenzen des wahhabitischen Islamverständnisses und anderer salafistischer Strömungen gelten. Diese Selektion, so al-Qāsim Kritik weiter, diene politischen Partikularinteressen und vernachlässige das Primat des Wohls der Gemeinschaft (*al-maṣlahā al-‘amma*).⁵⁰ Während er aus Letzterem vor allem die politische Konsequenz zieht, dass Bestrebungen zur Vereinheitlichung einer Gesellschaft unterlassen werden müssten, ist die theologische Untermauerung seines daraus resultierenden Plädoyers für die Anerkennung von Pluralität und Verschiedenheit bemerkenswert: Im Kern verweist er auf die Relativität

⁴⁹ Zu Geschichte, Struktur und Themen des saudischen Nationalen Dialogs sowie zur Vita und Denken al-Qāsims vgl. Preuschaft 2014, 200–203 sowie 303–318.

⁵⁰ Ausführlich hierzu ebd., 305–311.

und Begrenztheit menschlicher Wahrheitserkenntnis, aus der die Pluralität an Glaubensüberzeugungen resultiere, während er die Wahrheit der Offenbarung selbst nicht in Frage stellt. Die Pluralität an Zugängen gelte es indes nicht nur zu tolerieren. Al-Qāsim schlussfolgert vielmehr, die Anteilhabe des jeweils anderen an der Wahrheitserkenntnis müsse anerkannt werden.⁵¹

Auch andere Intellektuelle in der arabisch-islamischen Welt, in anderen mehrheitlich muslimischen Ländern und nicht zuletzt auch in Europa und den USA wagen den Spagat zwischen einem Festhalten am Wahrheitsanspruch der islamischen Religion einerseits und der Öffnung gegenüber und Akzeptanz von innerislamischer und interreligiöser Vielfalt über den Verweis auf die Relativität menschlicher Wahrheitserkenntnis andererseits. Gemeinsam ist diesen neben einer skeptischen Haltung hinsichtlich der Verbindung von Religion und Politik vor allem die Kritik am dominanten religiösen Diskurs der Traditionalisten, das heißt des Mainstreams, und der Fundamentalisten. In diesem Diskurs machen sie eine Simplifizierung und Instrumentalisierung religiöser Wahrheitsansprüche aus. Diese oftmals als »neue Denker«⁵² oder »neue Stimmen«⁵³ bezeichneten Intellektuellen wie der Ägypter Nasr Hamid Abu Zaid (1943–2010), der Iraner Abdolkarim Soroush (geb. 1945) oder der Südafrikaner Farid Esack (geb. 1959) wählen dabei die direkte Auseinandersetzung mit dem koranischen Offenbarungstext. Sie verweisen sowohl auf die Historizität und Kontextualität des Textes selbst als auch auf die Kontextabhängigkeit des jeweiligen Rezipienten. Die ›Neuheit‹ ihrer Zugänge zum koranischen Text liegt nicht selten in der Wahl der Mittel und konkretisiert sich in ebensolchen Interpretationsansätzen. So verstand etwa der Sprach- und Literaturwissenschaftler Abu Zaid den koranischen Text als Kommunikation zwischen ›Sender‹ (Gott) und ›Empfänger‹. Der Prophet Muhammad sei dabei als erster Empfänger zu sehen, während der koranische Text auch die späteren Leser als nachfolgende Empfänger direkt anspreche und von ihnen kontextabhängig gelesen werde.⁵⁴ Diese andauernde Kommunikation zwischen Gott und Mensch durch den korani-

51 Ausführlich hierzu ebd., 200–203. Worin genau die Kriterien der Beurteilung der Wahrheitsteilhabe des Anderen seines Erachtens zu sehen sind, macht al-Qāsim indes nicht deutlich (bzw. eine Darstellung solcher Kriterien ist dem Autor nicht bekannt). Angenommen werden darf, dass al-Qāsim mindestens für das Judentum und Christentum jedoch deren göttlichen Offenbarungsursprung anerkennt, auf dessen Grundlage ihnen Wahrheitsteilhabe zugesprochen werden muss.

52 Vgl. Benzine 2012 und Amirpur 2013.

53 Vgl. Kamrava 2006.

54 Vgl. ausführlich Kermani 1996 und kürzer Amirpur 2013, 57–90.

schen Text wird erst durch die »Widersprüche, Konflikte und Spannungen«⁵⁵ innerhalb des Textes möglich:

»[D]as Weltbild des Qur'ans [ist] das der ›Ungewissheit‹ [...], die den muslimischen Gemeinschaften in unterschiedlichen historischen, sozio-politischen und kulturellen Kontexten die Möglichkeit offenhält, mit jeder Weltsicht, die ihrer Realität entspricht, zu reden, zu kommunizieren, zu interagieren und sie schließlich zu adaptieren.«⁵⁶

Hier klingt die nach Abu Zaid's Dafürhalten notwendige Unterscheidung von Glauben und Wissen an, die auch andere Denker als wesentlichen Ausgangspunkt ihrer Überlegungen zu religiöser Pluralität ausmachen. So unterscheidet Abdolkarim Soroush, angeregt von Karl Poppers Prinzip der Falsifikation, zwischen unabänderlicher göttlicher Wahrheit (das heißt Religion und dem *Glauben* an diese Wahrheit) und dem *Wissen* über diese Wahrheit (das heißt Erkenntnis beziehungsweise Erkenntnisfähigkeit). Letzteres unterliegt nach Soroush's Überzeugung stetem Wandel und kann keine letzte und universale Wahrheitsgewissheit beanspruchen: Dies gilt sowohl innerislamisch als auch zwischen den Religionen. Hieraus schlussfolgert Soroush, dass eine Vielzahl von Wegen zur Wahrheit existiere, unter denen der eigene, in seinem Fall der zwölfschiitische, Glaubensweg nur einer sei, der für ihn als Gläubiger aber den Weg zur Wahrheit darstelle. Diese Ansicht bildet für Soroush schließlich die Grundlage des religiösen Pluralismus, der den Dialog der Religionen als Motor für den religiösen Erkenntnisprozess ermögliche.⁵⁷

3. Schlussbetrachtung

Stimmen wie jene Abu Zaid's, al-Qāsims oder des Iraners Soroush erfahren nicht selten Kritik, Widerspruch oder gar Anfeindungen, die mitunter – wie im Falle Abu Zaid's, der aufgrund seines historisch-kritischen Zugangs zum Koran der Apostasie beschuldigt und dessen Ehe daraufhin gegen seinen Willen und den seiner Ehefrau durch ein ägyptisches Gericht annulliert

⁵⁵ Abu Zayd 2010, 105.

⁵⁶ Ebd., 105–106.

⁵⁷ Zu Soroush vgl. knapp: Seidel 2006, 82–89; ausführlicher: Benzine 2012, 56–80 und umfassend: Amirpur 2003.

wurde – auch ernsthafte persönliche Konsequenzen haben können. Der Vorwurf, der ihnen – fälschlicherweise – gemacht wird, ist jener des Anzweifeln der göttlich offenbarten Wahrheit des Korans und damit des Abrückens vom Glauben an die Ein(s)heit Gottes (*tauhīd*).⁵⁸ Mitunter kann dahinter politische Motivation ausgemacht werden – und die Infragestellung etablierter Machtstrukturen und Sprechpositionen ist von Abu Zaid, stärker noch von al-Qāsīm und Souroush, durchaus auch beabsichtigt. So sehr es die Notwendigkeit gibt, etwaige Versuche dieser ›neuen Denker‹ mundtot zu machen, zu verurteilen, so sehr gilt es, die von ihren Ansätzen ausgehenden Verunsicherungspotenziale wahrzunehmen und anzuerkennen, werfen sie doch durchaus ernsthafte theologische Fragen auf: Welche Glaubensgewissheit und Kraft zur Gemeinschaftsstiftung kann von einem theologischen Gedankengerüst, das die Relativität menschlicher Erkenntnisfähigkeit hervorhebt, noch ausgehen?⁵⁹ Welchen Anspruch auf Universalität kann für die koranische Botschaft, die sich selbst als Verkündung für die »Menschen allesamt«⁶⁰ beschreibt, (noch) aufrechterhalten werden? Welche Identitäts- und Unterscheidungsmerkmale können als legitim gelten, ohne sich der Herabwertung anderer Glaubensüberzeugungen schuldig zu machen?

Diese und andere Fragen schwingen, neben vielem anderen, in den derzeitigen Krisen des Nahen Ostens und Nordafrikas mit. Diese sind nicht zuletzt Krisen der Identität von Staaten und Gesellschaften, in deren Zentrum die Frage nach Gemeinschaft stiftenden Werten und Ideen angesichts von Pluralität – nicht nur aber besonders auch – der Religionen steht, nachdem unter anderem der arabische Nationalismus und der Pan-Arabismus ihre Versprechen von Gleichheit und Einheit nicht halten konnten. Eine theologische Debatte hierüber könnte einen Beitrag zur Befriedung leisten; eine Theologie, welche eine letzte Undurchdringbarkeit göttlicher Wahrheit und Offenbarung – in ihrer Tiefe und inneren Vielfältigkeit – mit dem Mittel der menschlichen Ratio zum Ausgangspunkt der Reflexion über religiö-

58 Zum »Fall Abu Zaid« und seinen rechtlichen Implikationen vgl. Thielmann 2003.

59 Abu Zaid selbst hat die Frage der Glaubensgewissheit und mögliche Antworten aus islamischer Theologie, Rechtswissenschaft, Philosophie und Mystik in einem Beitrag aus dem Jahr 2010 behandelt. Seiner Analyse nach habe die klassische islamische Theologie »Gewissheit [als] eine mittlere Position zwischen zwei Zweifeln« verstanden; Abu Zaid 2010, 89.

60 Sure 34/28: »Und wir haben dich (mit der Offenbarung) gesandt, damit du den Menschen allesamt (?) (und nicht nur wenigen Auserwählten) ein Verkünder froher Botschaft und ein Warner seiest. Aber die meisten Menschen wissen (es) nicht.« Zit. n. Paret 1996, 301.

se Pluralität macht, könnte Potenziale der Anerkennung von religiöser und weltanschaulicher Vielfalt in einer Welt eröffnen, die von Vielfalt geprägt und im Prozess steter Pluralisierung befindlich ist.

Indes scheint jener Diskursstrang, der von Forderung nach Einheit(lichkeit), von Defensivstrategien und Versuchen der Delegitimation anderer geprägt ist, auch gegenwärtig dominant zu bleiben – nicht zuletzt, weil er öffentlich am stärksten präsent ist und eine Machtposition einnimmt. Auch der politische und theologische Mainstream-Diskurs bleibt damit hinter den Realitäten der pluralen, gelebten Religiosität innerhalb des Islams und der islamisch-arabischen Welt zurück. Letztlich spielt er jenen in die Hände, welche die Pervertierung des Einheitsgedankens des Islams in grausame Realität umsetzen, wenn er die nötige Auseinandersetzung mit Pluralität, die diese – in ihrer Gesamtheit und theologisch begründet – positiv konnotiert, politischen Interessen unterordnet.

Literaturverzeichnis

- Abdullah II von Jordanien, Foreword, 2006, http://ammanmessage.com/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=27 (20.5.2015).
- Abu Dujana, Alwala wa Albara, 2012 (Youtube-Video), <https://www.youtube.com/watch?v=7f2U9ub8dz4> (9.6.2015).
- Abu Zayd, Nasr Hamid, Was bedeutet der Begriff ›Gewissheit‹, in: Werbick, Jürgen/Kalisch, Muhammad Sven/von Stosch, Klaus (Hg.), *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum*, Paderborn: Schöningh 2010, S. 89–106.
- Amirpur, Katajun, *Die Entpolitisierung des Islam. Abdolkarim Soroushs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran*, Würzburg: Ergon 2003.
- Amirpur, Katajun, *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München: C.H. Beck 2013.
- Armborst, Andreas/Attia, Ashraf, *Die Politisierung des Salafismus*, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamistisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld: Transcript 2014, S. 217–230.
- Bauer, Thomas, *Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Insel 2011.
- Benzine, Rachid, *Islam und Moderne. Die neuen Denker*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2012.
- Berger, Lutz, *Islamische Theologie*, Wien: UTB 2010.

- Bin Talal, HRH Prinz Ghazi bin Muhammad, Introduction, 2006, http://amman-message.com/index.php?option=com_content&task=view&id=15&Itemid=29&limit=1&limitstart=0 (20.5.2015).
- Browers, Michaelle, Official Islam and the Limits of Communicative Action. The paradox of the Amman Message, in: *Third World Quarterly* 32,5 (2011), S. 943–958.
- Dantschke, Claudia, »Pop-Jihad«. History and Structure of Salafism and Jihadism in Germany (ISRM Working Paper Series 2), 2013.
- Eisenbürger, Barbara, Muḥammad b. ‘Alī aš-Šawkānī (gest. 1255/1834) der große jemenitische Reformier. Seine rechtlichen, ideologischen und pädagogischen Vorstellungen, Berlin: EB-Verlag 2011.
- van Ess, Josef, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, 6 Bde., Berlin: de Gruyter 1991–1997.
- Gerlach, Julia, Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland, Berlin: Christoph Links Verlag 2006.
- Gugler, Thomas K., Sunna, Sunnaisierung und imitatio Muhammadi: Die Islamisierung der Individualsphäre als Programm der Tablighi Jamaat und Dawat-e Islami, in: Schrode, Paula/Simon, Udo (Hg.), *Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland*, Würzburg: Ergon 2012, S. 221–237.
- Haykel, Bernard, On the Nature of Salafi Thought and Action, in: Meijer, Roel (Hg.), *Global Salafism. Islam’s New Religious Movement*, London: C. Hurst & Co. 2009, S. 33–57.
- Kamrava, Mehran, *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity – A Reader*, London: I.B. Tauris 2006.
- Kermani, Navid, Offenbarung als Kommunikation: das Konzept waḥy in Naṣr Hāmid Abū Zayds Maḥūm an-naṣṣ, Frankfurt a. M.: Lang 1996.
- Krämer, Gudrun, Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, München: C.H. Beck 2011.
- Krämer, Gudrun, Islam and Pluralism, in: Brynen, Rex u. a. (Hg.), *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*. Bd. 1, Boulder: Lynne Rienner Publishers 1995, S. 112–128.
- Lacroix, Stéphan, Between Islamism and Liberals: Saudi Arabia’s New »Islamoliberal« Reformists, in: *Middle East Journal* 58,3 (Sommer 2004), S. 345–365.
- Lacroix, Stéphan, Post-Wahhabism in Saudi Arabia?, in: *ISIM Review* 15 (Spring 2005), S. 17.
- Paret, Rudi, *Der Koran*. Übersetzung von Rudi Paret, 7. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer 1996.
- Peskes, Esther und Werner Ende, Wahhābiyya, in: *The Encyclopedia of Islam*. Bd. XI, 2. Auflage, Leiden: Brill, S. 39–47.
- Preuschaft, Menno, Religion, Nation und Identität. Der zeitgenössische saudische Diskurs zum Umgang mit religiöser Pluralität, Würzburg: Ergon 2014.

- Roy, Olivier, *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*, New York: Columbia University Press 2004.
- The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought (Hg.), *The Amman Message*, Amman: o.V. 2008.
- Schimmel, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Berlin: Insel 1995.
- Seidel, Roman, Mohammed Modschtahed Schabestari. Die gottgefällige Freiheit, in: Amirpur, Katajun/Amman, Ludwig (Hg.), *Der Islam am Wendepunkt*, 2. Auflage, Freiburg i. Br.: Herder 2006, S. 73–81.
- Steinberg, Guido, Jihadi-Salafism and the Shi'is: Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism, in: Meijer, Roel (Hg.), *Global Salafism. Islams New Religious Movement*, London: C. Hurst & Co. 2009, S. 107–125.
- Thielmann, Jörn, *Nasr Hāmid Abū Zaid und die wiedererfundene hisba. Scharī'a und Qānūn im heutigen Ägypten*, Würzburg: Ergon 2003.
- USCIRF (United States Commission on International Religious Freedom), *Annual Report 2015 of the U.S. Commission on International Religious Freedom*, Washington D.C. 2015.
- Vogel, Pierre, Was versteht man eigentlich unter Islam?, 2011 (Youtube-Video), <https://www.youtube.com/watch?v=OjMdoIXne6U> (20.5.2015).
- Wiktorowicz, Quintan, Anatomy of the Salafi Movement, in: *Studies in Conflict & Terrorism*, 29 (2006), S. 207–239.

Pluralität zwischen Inklusion und Grenzziehung: Responsa zu jüdisch-nichtjüdischen Ehen als Spiegel religiöser Vielfalt im gegenwärtigen amerikanischen Judentum

Regina Grundmann

Zu den Themen, die die jüdische Gemeinschaft in den USA am stärksten spalten und deren Diskussion mit der Frage nach den Grenzen des religiösen Pluralismus innerhalb der eigenen Gemeinschaft verbunden ist, gehört der Umgang mit Ehen zwischen einem jüdischen und einem nichtjüdischen Partner, die nach der Halacha, dem jüdischen Religionsgesetz, auf der Grundlage von Dtn 7,3 verboten sind¹ und keine Gültigkeit haben. Die verschiedenen religiösen Strömungen innerhalb des Judentums messen der Halacha unterschiedliche Grade an Verbindlichkeit bei. Mit der Einführung der Zivilehe im 19. Jahrhundert wurden jüdisch-nichtjüdische Ehen eine gesellschaftliche Realität. Der Soziologe Marshall Sklare bezeichnete die nicht-endogame Ehe bereits 1971 als das »quintessential dilemma«² der jüdischen Gemeinschaft Amerikas. Die stetige Zunahme an jüdisch-nichtjüdischen Ehen in den letzten Jahrzehnten hat innerhalb der jüdischen Gemeinschaft Amerikas eine *continuity crisis* ausgelöst.³ Von Repräsentanten der verschiedenen religiösen Strömungen wurde in diesem Zusammenhang die Frage nach der Zukunft des amerikanischen Judentums gestellt⁴ und die Notwendigkeit jüdischer Ehen für den Fortbestand des Judentums betont. So wurde beispielsweise 1964 von Seiten des Konservativen Judentums hervorgehoben:

»We regard it as the sacred task of responsible Jewish leadership to combat intermarriage and to counteract forces and influences which lead to such marriages. Our communal agencies and institutions must help by every means at their command, educational, religious, social and recreational, to deepen Jewish loyalties, develop

1 Vgl. bAZ 36b; Mishne Tora, Hilchot Issurei Bi'ah 12:1; Shulḥan Arukh, Even ha-Ezer 16:1.

2 Sklare 1971, 193.

3 Vgl. Moore 2013, 157.

4 Vgl. Cromer 2005, 48.

pride in Judaism, and provide the milieu in which young Jews, of both sexes, shall have opportunities for social intermingling.«⁵

Von Seiten des Reformjudentums wurde 1979 betont, dass es ein Gebot sei, eine jüdische Partnerin beziehungsweise einen jüdischen Partner zu heiraten:

»It is a *mitzvah* for a Jew to marry a Jew so that the sacred heritage of Judaism may be transmitted most effectively from generation to generation. [...] Judaism resisted mixed marriage because it weakens the fabric of family relationship and the survival potential of Jewish community, and because it makes it more difficult to establish the *mikdash me'at*⁶ that should be the goal of every Jewish marriage.«⁷

Zwischen den einzelnen Strömungen entbrannten zum Teil sehr scharfe Debatten über die Fragen, die sich im Zusammenhang mit jüdisch-nichtjüdischen Ehen stellen. Ein zentraler Punkt war dabei der Status der Kinder aus jüdisch-nichtjüdischen Ehen, in denen die Mutter nichtjüdisch ist, da nach der Halacha das Matrilinearitätsprinzip die Zugehörigkeit zum Judentum festlegt. Eng damit verbunden war eine Diskussion der Frage ›Was ist jüdische Identität?‹⁸

Nach dem letzten *National Jewish Population Survey* (NJPS) 2000/01 leben in den USA 5,2 Millionen Jüdinnen und Juden. Die stärkste Zunahme an jüdisch-nichtjüdischen Ehen fällt in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Der Erhebung zufolge hatten vor 1970 13 Prozent der amerikanischen Juden eine nichtjüdische Ehepartnerin beziehungsweise einen nichtjüdischen Ehepartner. Von allen von Jüdinnen und Juden zwischen 1970 und 1979 eingegangenen Ehen wurden 28 Prozent mit einem nichtjüdischen Partner geschlossen, zwischen 1980 und 1984 38 Prozent, zwischen 1985 und 1995 43 Prozent und zwischen 1996 und 2001 47 Prozent.⁹ Zu der Sozialisation derer, die mit einer nichtjüdischen Ehepartnerin beziehungsweise einem nichtjüdischen Ehepartner verheiratet sind, ist dem NJPS 2000/01 zu entnehmen, dass 74 Prozent selbst einen nichtjüdischen Elternteil haben und 43 Prozent keine jüdische Erziehung erhalten haben.¹⁰ Im Westen der USA ist die Rate an jüdisch-nichtjüdischen Ehen mit 42 Prozent am höchsten.¹¹

5 Routtenberg [1963] 1997, 246.

6 ›Kleines Heiligtum‹. Vgl. Ez 11,16.

7 Maslin 1979, 36.

8 Vgl. hierzu Abschnitt 2.4 dieses Beitrags.

9 Vgl. United Jewish Communities, *The National Jewish Population Survey 2000/01*, 16.

10 Vgl. ebd., 17.

11 Vgl. ebd.

Die steigende Zahl an Ehen zwischen einem jüdischen und einem nicht-jüdischen Partner hat weitreichende Auswirkungen auf die jüdischen Gemeinden und stellt daher für die jüdische Gemeinschaft in Amerika aktuell die größte Herausforderung dar. Grundsätzlich reichen die Haltungen innerhalb der verschiedenen religiösen Strömungen des amerikanischen Judentums von strikter Ablehnung und Einstufung der nicht-endogamen Ehe als Abkehr vom Judentum bis hin zu der Anerkennung jüdisch-nichtjüdischer Ehen als Teil der gesellschaftlichen Realität und, damit verbunden, aktiver *Outreach*- und Inklusionsarbeit. Die strikte Ablehnung ist kennzeichnend für das orthodoxe Judentum, dem nach dem NJPS 2000/01 13 Prozent der jüdischen Bevölkerung Amerikas zuzurechnen sind.¹² Der *Rabbinical Council of America* (RCA), die führende Vereinigung orthodoxer Rabbiner in Amerika, sieht in nicht-endogamen Ehen eine Gefährdung des jüdisch-religiösen Lebens und verurteilt die zunehmende Akzeptanz jüdisch-nichtjüdischer Ehen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft Amerikas. In einem Positionspapier von 1991 heißt es:

»Whereas mixed marriage is a growing phenomenon that tears the fabric of Klal Yisrael,¹³ and the increasing number of mixed marriages leads to acceptance of it in the larger Jewish community [...] the Rabbinical Council of America, in convention assembled, condemns the growing acceptance of mixed marriage. The Rabbinical Council of America declares that any individual in a mixed marriage, no matter how qualified, is ipso facto ineligible for Jewish communal leadership.

We reiterate the Rabbinical Council of America's position condemning spiritual leaders who officiate at mixed marriages.

The Rabbinical Council of America encourages rabbis from their pulpits, educators in their classrooms and specifically within yeshiva high schools, parents in their homes, and social workers in their centers and agencies to discuss the subject of Jewish marriage and to encourage and prepare our youth for marriage to other Jews.«¹⁴

Die klare Mehrheit des orthodoxen Judentums verweigert Konversionen, die allein um der Heirat willen erfolgen sollen. Eine Minderheit spricht sich angesichts der stetigen Zunahme nicht-endogamer Ehen für eine weniger strikte Haltung im Hinblick auf Übertritte mit dem Ziel der Eheschließung aus.¹⁵

12 Vgl. Ament 2005, 8–9.

13 Das jüdische Volk in seiner Gesamtheit.

14 Rabbinical Council of America 1991.

15 Vgl. Cromer 2004, 14–17; vgl. auch Ellenson 1983 und 1985.

Das Konservative Judentum (*Conservative Judaism/Masorti*), das Reformjudentum (*Reform Judaism*) und das Rekonstruktionistische Judentum (*Reconstructionist Judaism*)¹⁶ erkennen hingegen jüdisch-nichtjüdische Ehen als eine Realität des jüdischen Lebens in Amerika an und versuchen, in Einklang mit dem eigenen religiösen Selbstverständnis Antworten auf die daraus resultierenden Fragen zu geben. Nach dem NJPS 2000/01 haben diese Richtungen innerhalb des amerikanischen Judentums aktuell die folgenden Anteile: *Reconstructionist* zwei Prozent, *Conservative* 26 Prozent und *Reform* 34 Prozent.¹⁷ Grundsätzlich nehmen alle drei Denominationen gegenwärtig gegenüber jüdisch-nichtjüdischen Ehepaaren einen *Outreach-* und Inklusionsansatz ein. Dieser Ansatz wird – je nach Denomination – unterschiedlich begründet und umgesetzt. So wurde von rekonstruktionistischer Seite in den 1983 von der *Reconstructionist Rabbinical Association* (RRA) veröffentlichten *Guidelines on Inter-marriage* argumentiert, dass die Integration der jüdisch-nichtjüdischen Paare eine Chance für die Zukunft des amerikanischen Judentums sei:

»Convinced as we are that significant numbers of such couples can and should be integrated into the collective life of the Jewish people, we are resolved to provide, in a Jewish setting, programs in which intermarried couples can confront the problems they face. [...] [W]e must reach out to mixed couples, demonstrating that we are willing to help them find their place in the Jewish community. Although the current rate of intermarriage poses a serious challenge to the Jewish community, we believe that if we are more receptive to those already intermarried as well as to those contemplating intermarriage, this challenge may yet be turned into a promising opportunity for Jewish renewal.«¹⁸

Der vorliegende Beitrag untersucht anhand von Responsa, das heißt Gutachten, die eine halachische Autorität als Antwort auf eine schriftlich gestellte Anfrage verfasst, die mit Ehen zwischen einem jüdischen und einem nichtjüdischen Partner verbundenen Fragen und ihre Beantwortung durch Repräsentanten der zahlenmäßig größten Strömungen innerhalb des gegenwärtigen amerikanischen Judentums: Reformjudentum und Konservatives Judentum. Positionen des Orthodoxen Judentums und des Rekonstruktionistischen Judentums werden punktuell vergleichend herangezogen.

16 Zu den verschiedenen religiösen Strömungen innerhalb des amerikanischen Judentums vgl. u. a. Kaplan 2009, 107–160, Wertheimer 1993, 95–196.

17 Vgl. Ament 2005, 8–9.

18 Zit. n. Hirsch 1985, 69. Die Haltung des Reformjudentums und des Konservativen Judentums wird ausführlich in den Abschnitten 1. und 2. dieses Beitrags erörtert.

Nach einer allgemeinen Einführung zu den Positionierungen des Reformjudentums und des Konservativen Judentums im Hinblick auf die nicht-endogamen Ehe (1.) werden aus dem breiten Spektrum an Fragen, die sich aus der Zunahme an nicht-endogamen Ehen ergeben, fünf Themenbereiche analysiert, die innerhalb der Responsa-Literatur am intensivsten diskutiert werden: Das Amtieren von Rabbinern bei Trauzeremonien für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe (2.1), die Gemeindemitgliedschaft des nichtjüdischen Ehepartners (2.2), die Beerdigung des nichtjüdischen Ehepartners und nichtjüdischer Kinder einer jüdisch-nichtjüdischen Ehe auf einem jüdischen Friedhof (2.3), der Status von Kindern aus jüdisch-nichtjüdischen Ehen (2.4) und die Rolle des nichtjüdischen Elternteils bei den Lebenszyklus-Riten des Kindes (2.5). Wie dabei gezeigt wird, hat die immense Herausforderung, die sich aus der Zunahme an jüdisch-nichtjüdischen Ehen ergibt, in den verschiedenen religiösen Strömungen des amerikanischen Judentums zu teils divergierenden Grundsatzentscheidungen zu dem Verhältnis zwischen Inklusion und Grenzziehung geführt (3.).

In der jüdischen Tradition stellen Responsa (hebr.: *she'elot u-teshuvot*, »Fragen und Antworten«) eine etablierte Praxis des religiösen Entscheidens dar. Um für die in den Responsa gegebenen Antworten im Hinblick auf die jeweiligen Strömungen eine gewisse Repräsentativität beanspruchen zu können, wurden zum einen Responsa der *Central Conference of American Rabbis* (CCAR), der Vereinigung der Rabbiner des Reformjudentums, ausgewählt, zum anderen Responsa des *Committee on Jewish Law and Standards* (CJLS) der *Rabbinical Assembly* (RA), der Vereinigung der Rabbiner des Konservativen Judentums. Sowohl das *Responsa Committee* der CCAR als auch das CJLS weisen darauf hin, dass ihre Responsa einen für ihre jeweilige Strömung repräsentativen, aber keinen bindenden Charakter hätten und daher letztlich eher als allgemeine Leitlinien zu verstehen seien. Die CCAR legt den Status der Responsa folgendermaßen fest:

»Unlike resolutions, which are adopted by vote at a CCAR convention, responsa provide guidance, not governance. As a body of literature, the responsa published by the Reform Movement reveals a broad consensus as to mainstream Reform Jewish thinking on important issues facing contemporary Judaism. Individual rabbis and communities retain responsibility, however, to make their own determinations as to the stance they will take on individual issues.«¹⁹

19 Central Conference of American Rabbis, Reform Responsa.

Das CJLS misst seinen Responsa zwar eine größere Verbindlichkeit bei, überlässt aber den einzelnen Mitgliedern der *Rabbinical Assembly* die letztendliche Entscheidung: »Approved *teshuvot* represent official halakhic positions of the Conservative movement. Rabbis have the authority, though, as *ma-rei d'atra*,²⁰ to consider the Committee's positions but make their own decisions as conditions warrant.«²¹ Zusätzlich zu den Responsa werden in dem vorliegenden Beitrag Resolutionen und Positionspapiere der CCAR und des CJLS herangezogen. Bei der Analyse der Responsa stehen die Fragen im Vordergrund, auf welche Weise Repräsentanten des Reformjudentums und des Konservativen Judentums versuchen, die jüdisch-nichtjüdischen Familien zu erreichen und die nichtjüdische Ehepartnerin/den nichtjüdischen Ehepartner sowie die nichtjüdischen Kinder aus jüdisch-nichtjüdischen Ehen in die jüdische Gemeinschaft zu integrieren, und welche Grenzen dabei zur Bewahrung des religiösen Charakters der jüdischen Gemeinschaft aufrechterhalten werden. Die Untersuchung des Umgangs von Repräsentanten der verschiedenen religiösen Strömungen mit jüdisch-nichtjüdischen Ehen soll auch dazu dienen, exemplarisch die religiöse Vielfalt innerhalb des gegenwärtigen amerikanischen Judentums zu verdeutlichen.

1. Positionierungen des Reformjudentums und des Konservativen Judentums zur nicht-endogamen Ehe

1.1 Reformjudentum

Ihre grundsätzliche Haltung zur nicht-endogamen Ehe hat die CCAR in zwei Resolutionen dargelegt. In der ersten, 1909 verabschiedeten Resolution erklärte die CCAR: »Mixed marriages are contrary to the tradition of the Jewish religion and should, therefore, be discouraged by the American rabbinate.«²² Diese Position wurde 1947 von der CCAR erneut bestätigt.²³ 1973 hat die CCAR eine weitere Resolution vorgelegt, in der sie sich auf die Resolution von 1909 berief und sich gegen die Teilnahme ihrer Mitglieder

²⁰ Lokale halachische Autoritäten.

²¹ The Rabbinical Assembly, Committee on Jewish Law and Standards.

²² Report of the Committee on Resolutions 1909, 170.

²³ Vgl. Report on Mixed Marriage and Inter-marriage 1947, insbes. 161, 183–184.

an Traueremonien für nicht-endogame Ehen aussprach.²⁴ Um denjenigen, die bereits in einer nicht-endogamen Ehe leben, den Zugang zum Judentum weiterhin offenzuhalten, hielt die CCAR in der Resolution von 1973 ihre Mitglieder zu den folgenden *Outreach*-Aktivitäten an:

»1.) to assist fully in educating children of such mixed marriage as Jews; 2.) to provide the opportunity for conversion of the non-Jewish spouse, and 3.) to encourage a creative and consistent cultivation of involvement in the Jewish community and the synagogue.«²⁵

Die gegenwärtige grundsätzliche Position der CCAR in dieser Frage lautet:

»[W]e Reform rabbis are not indifferent to the marriage choices of our people. On the contrary: we want them to make the choice for Jewish marriage, which by definition is a marriage between Jews. We do not in the least regret our welcoming attitude toward the mixed married and our efforts at outreach to them. But we should never forget that the ideal toward which we rabbis strive, teach, and lead is that Jews should marry Jews.«²⁶

Das dem Reformjudentum angehörende *Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion* (HUC-JIR), das Rabbiner, Kantoren und Religionslehrer ausbildet, lehnt die Ausbildung und Ordination von Personen, die in einer jüdisch-nichtjüdischen Partnerschaft oder Ehe leben, ab.²⁷ Die CCAR betont, dass das HUC-JIR eine unabhängige Institution sei, die die Aufnahmebedingungen und Anforderungen an die Studierenden eigenverantwortlich festlege. Jedoch unterstütze die CCAR die Entscheidung des HUC-JIR uneingeschränkt,²⁸ was damit begründet wird, dass ein Rabbiner beziehungsweise eine Rabbinerin kein »positive Judaic role model«²⁹ verkörpern könne, wenn er/sie mit einer Nichtjüdin beziehungsweise einem Nichtjuden verheiratet sei.

24 Vgl. hierzu ausführlich Abschnitt 2.1.

25 Report of the Committee on Mixed Marriage 1973, 97.

26 CCAR Responsa Committee [2000/1] 2010, 271.

27 »It is the policy and practice of Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion that any student currently engaged, married, or partnered/committed to a person who is not Jewish (conversion is acceptable) will not be ordained or invested by HUC-JIR. Therefore, no person currently in the aforementioned circumstances shall be accepted to the Rabbinical or Cantorial program of HUC-JIR« (zit. n. ebd., 272–273, Fn. 2).

28 Vgl. ebd., 269. Seit 2013 versuchen Studierende des HUC-JIR diese Vorschrift dahingehend abändern zu lassen, dass auch Studierende, die in einer jüdisch-nichtjüdischen Partnerschaft oder Ehe leben, zu der Ausbildung zugelassen werden.

29 Ebd., 272.

1.2 Konservatives Judentum

Das *Committee on Jewish Law* sprach sich 1942 gegen eine Gemeindemitgliedschaft der mit Nichtjüdinnen verheirateten Männer aus, da eine solche Heirat einen Bruch mit der jüdischen Gemeinschaft bedeute und ihre Schwächung zur Folge habe.³⁰ In einem 1947 verabschiedeten Statement präziserte die *Rabbinical Assembly*: »A Jew married outside the faith is not entitled to the privileges of a congregation, including membership and such honors as an aliyah,³¹ though he cannot be denied the opportunity to perform the Mitzvot³².«³³ 1959 entschied das CJLS, dass demjenigen, der zum Zeitpunkt seiner Heirat mit einer nichtjüdischen Ehepartnerin bereits die Gemeindemitgliedschaft besessen habe, diese nicht abzusprechen sei, jedoch sei ihm nicht die Ausübung von Ämtern innerhalb der Gemeinde gestattet.³⁴ 1963 legte Max J. Routtenberg, zwischen 1960 und 1963 Vorsitzender des CJLS, das Positionspapier *The Jew Who Has Intermarried* vor, das von dem Komitee als Mehrheitsmeinung verabschiedet wurde und eine Modifikation der Richtlinie des CJLS hinsichtlich des Umgangs mit in jüdisch-nichtjüdischen Ehen lebenden Juden bedeutete. Routtenberg ließ keinen Zweifel an der strikten Ablehnung jüdisch-nichtjüdischer Ehen durch das Konservative Judentum, plädierte aber im Falle einer bestehenden jüdisch-nichtjüdischen Ehe und Familie dafür, diese mit der jüdischen Gemeinschaft verbunden zu halten. Dem ›intermarried Jew‹ sei die Gemeindemitgliedschaft nicht zu verwehren, allerdings sei diese mit bestimmten Einschränkungen verbunden, um Grenzen zwischen ›inmarried Jews‹ und ›intermarried Jews‹ aufrechtzuerhalten. Zu diesen Einschränkungen gehört, dass der jüdische Partner einer jüdisch-nichtjüdischen Ehe zwar eine Gemeindemitgliedschaft erwerben könne, unter der Bedingung, dass die aus der Ehe hervorgehenden Kinder jüdisch erzogen und im Falle einer nichtjüdischen Mutter zum Judentum konvertieren würden, aber dass er keine Ämter innerhalb der Gemeinde übernehmen könne. Der nichtjüdische Partner könne nicht das Privileg der Gemeindemitgliedschaft erhalten, das Recht zum Gottesdienstbesuch

30 Vgl. Cohen [1942] 1997, 150.

31 Wörtl.: ›Aufstieg, hier: Aufruf zur Tora-Lesung im Gottesdienst.

32 Gebote.

33 Zit. n. Epstein [1989] 2001, 458.

34 Vgl. ebd.

sei ihm allerdings unbenommen. Alle Beschränkungen und Auflagen sollten wegfallen, sobald der nichtjüdische Partner zum Judentum konvertiere.³⁵

In den 1980er Jahren änderte das CJLS seine Politik gegenüber jüdisch-nichtjüdischen Ehepaaren und Familien grundlegend mit dem Ziel, Wege zu finden, um die jüdisch-nichtjüdischen Ehepaare und Familien in die jüdische Gemeinschaft zu integrieren. Kassel E. Abelson, von 1992 bis 2007 Vorsitzender des CJLS, hat diese entscheidende Umorientierung 1982 folgendermaßen zusammengefasst: »The question is no longer whether a Jewish spouse may be permitted to belong to a synagogue, but what role the intermarried family and its offspring can and should play in our congregations.«³⁶ *Keruv*, das heißt das Bestreben, die jüdisch-nichtjüdischen Ehen und Familien dem jüdischen Leben näherzubringen, setzte sich zwar als die offizielle Politik des CJLS durch, aber innerhalb des Konservativen Judentums herrschten unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich ihrer Umsetzung. Diese Meinungsverschiedenheiten spiegeln auch fünf Positionspapiere zu dem Thema *Keruv* und jüdisch-nichtjüdische Ehen wider, die das CJLS 1982 als »deliberations of the Committee« einstimmig angenommen hat: »The papers were adopted without prejudice, all bearing equal value as official positions of the CJLS, in order to provide members of the Rabbinical Assembly a representative selection of views held by members of the Committee.«³⁷ Die divergierenden Meinungen innerhalb dieser Positionspapiere lassen sich am besten anhand der Position Kassel E. Abelsons auf der einen Seite sowie der Position Joel Roths, von 1984 bis 1992 Vorsitzender des CJLS, und Daniel Gordis', in den 1980er und 1990er Jahren ein einflussreicher Vertreter des Konservativen Judentums in Amerika, auf der anderen Seite verdeutlichen. Abelson plädiert in seinem Positionspapier *The Status of a Non-Jewish Spouse and Children of a Mixed-Marriage in the Synagogue* für eine Inklusion, die jedoch nicht die Grenzen zwischen Juden und Nichtjuden verwischen dürfe. So legt Abelson zum Beispiel detailliert die unter dieser Prämisse mögliche Rolle der nichtjüdischen Ehepartnerin beziehungsweise des nichtjüdischen Ehepartners bei den Lebenszyklus-Riten des Kindes dar.³⁸ Roth und Gordis hingegen unterstützen zwar grundsätzlich die Bemühungen, jüdisch-nichtjüdische Familien der jüdischen Religion und der jüdischen Gemeinschaft näherzubringen, halten aber sowohl gegenüber dem jüdischen Ehepartner als auch gegen-

35 Vgl. Routtenberg [1963] 1997, 247–248.

36 Abelson 1982, 41.

37 Agus 1982, 33.

38 Vgl. Abschnitt 2.5 dieses Beitrags.

über den nichtjüdischen Familienmitgliedern Einschränkungen für notwendig.³⁹ Sie sprechen sich, wie Routtenberg 1963, dafür aus, dass ›intermarried Jews‹ keine repräsentativen Aufgaben innerhalb der Gemeinde übernehmen dürften: »After all, they are more than passive members of a halakhically improper marriage – they made an active decision to enter into that relationship, a relationship which we consider a paramount danger to the Jewish community.«⁴⁰ Im rituellen Bereich müsse eine klare Trennlinie zwischen Juden und Nichtjuden gezogen werden. Daher dürfe der nichtjüdische Elternteil auch keine Rolle bei den Lebenszyklus-Riten des Kindes übernehmen.⁴¹ Das letztendliche Ziel sei die Konversion des nichtjüdischen Ehepartners.⁴² Der von Abelson vertretene Inklusionsansatz hat sich letztendlich innerhalb des Konservativen Judentums durchgesetzt.⁴³

Mit der 1991 verabschiedeten Resolution *Resolution on Keruv Programming* bekräftigte die *Rabbinical Assembly* die Bedeutung des *Keruv*-Programms für das Konservative Judentum und maß ihm eine hohe Priorität bei.⁴⁴ Mit der Einrichtung einer *Commission on Keruv and Jewish Peoplehood* durch die *Rabbinical Assembly* 2012 wurde das *Keruv*-Programm noch weiter ausgebaut und institutionalisiert. Die gegenwärtige grundsätzliche Haltung der RA zu dem Thema *Keruv* und jüdisch-nichtjüdische Ehen fasst ein 2014 von der *Rabbinical Assembly* (RA) und der *United Synagogue of Conservative Judaism* (USCJ) veröffentlichtes Statement zusammen, in dem sich beide Organisationen uneingeschränkt zu dem Ideal einer jüdischen Ehe und Familie und zu der Notwendigkeit von Grenzen zwischen Juden und Nichtjuden im rituellen Bereich bekennen, aber zugleich die Inklusion der jüdisch-nichtjüdischen Familien in die jüdische Gemeinschaft befürworten.⁴⁵

Da eine jüdische Ehe innerhalb des Wertesystems des Konservativen Judentums einen einzigartigen Stellenwert besitze,⁴⁶ kann nach dem CJLS eine nicht-endogam lebende Jüdin beziehungsweise ein nicht-endogam lebender Jude keine mit einer Vorbildfunktion verbundenen Ämter innerhalb der Gemeinden und Bildungseinrichtungen des Konservativen Judentums übernehmen. Die Frage »May an intermarried Jew who has the potential of

39 Vgl. Roth/Gordis 1982, 54.

40 Ebd., 51. Vgl. auch Roth [1984] 1988.

41 Vgl. Abschnitt 2.5 dieses Beitrags.

42 Vgl. Roth/Gordis 1982, 50.

43 Vgl. Ferziger 2010, 99. Vgl. auch Abschnitt 2.5 dieses Beitrags.

44 Vgl. Rabbinical Assembly 1991.

45 Vgl. RA and USCJ Statement on Keruv and Inter-marriage 2014.

46 Epstein [1997] 2002, 611.

being perceived as a Jewish role model be employed or engaged by a synagogue or a Solomon Schechter Day School?» beschied Jerome M. Epstein 1997 abschlägig:

»Congregations and Solomon Schechter Day Schools may not engage or employ any individual who is intermarried for a position in which he/she may serve as a Jewish role model. This specifically includes, but is not limited to, rabbis, cantors, educators, teachers of all age groups and subjects, youth workers and executive directors.«⁴⁷

Epsteins Responsum wurde mit 17 Ja-Stimmen, keiner Gegenstimme und einer Enthaltung vom CJLS bestätigt.

2. Responsa des Reformjudentums und des Konservativen Judentums zu Fragen im Zusammenhang mit jüdisch-nichtjüdischen Ehen

2.1 Das Amtieren von Rabbinern bei Traueremonien für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe

Da in den USA viele Paare zusätzlich zu der zivilrechtlichen Trauung auch eine religiöse Zeremonie zur Einsegnung der jüdisch-nichtjüdischen Ehe wünschen, werden verstärkt Anfragen an Rabbiner gerichtet, an solchen Zeremonien mitzuwirken. In der konkreten Ausgestaltung reicht die Bandbreite von der Durchführung des *Kiddushin*-Ritus für ein jüdisch-nichtjüdisches Paar bis hin zu Zeremonien, die sich sowohl an jüdische als auch an christliche Riten anlehnen und bei denen gegebenenfalls sowohl ein Rabbiner als auch ein christlicher Geistlicher amtieren. Im Folgenden wird für jegliche solcher Zeremonien der Dachbegriff ›Traueremonie für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe‹ verwendet. Da nach der Halacha nur jüdische Paare gültig nach jüdischem Ritus getraut werden können, erlaubt weder der *Rabbinical Council of America* noch die *Rabbinical Assembly* ihren Mitgliedern, bei Traueremonien für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe zu amtieren.⁴⁸ Die Mehrheit der rekonstruktionistischen Rabbinerinnen und Rabbiner amtiert nicht bei

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Für den RCA vgl. Rabbinical Council of America 1991; für die RA vgl. Epstein [1989] 2001, 459–460.

Traueremonien für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe.⁴⁹ Es besteht Konsens, dass aus Respekt vor den »sancta« der jüdischen Tradition als »transcendently important objects«⁵⁰ die traditionellen Riten einer jüdischen Hochzeitszeremonie nur zwischen zwei Juden vollzogen werden dürfen.⁵¹ In den *Guidelines on Inter-marriage* des RRA wird alternativ vorgeschlagen, dass ein Rabbiner beziehungsweise eine Rabbinerin, der/die in einem Vertrauensverhältnis zu einem jüdisch-nichtjüdischen Paar stehe, das nach seiner Trauung eine Verbindung zu der jüdischen Gemeinschaft aufrechterhalten möchte, an der zivilrechtlichen Trauung teilnehmen und bei diesem Anlass dem Paar seine/ihre Unterstützung zusagen und es ermutigen könne, weiterhin am jüdischen Leben teilzuhaben.⁵² Seine/ihre Rolle solle dabei jedoch erkennbar die eines privaten Hochzeitsgastes bleiben.⁵³

Die CCAR hat wiederholt die Teilnahme ihrer Mitglieder an solchen Zeremonien und die Segnung nicht-endogamer Ehen durch eines ihrer Mitglieder abgelehnt. Da einige Reformrabbiner bereits an Traueremonien für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe teilgenommen hatten,⁵⁴ hat sich die CCAR in der schon erwähnten Resolution von 1973 gegen diese Praxis ausgesprochen.⁵⁵ Allerdings wird in der Resolution auch den Mitgliedern der CCAR der Weg geebnet, die weiterhin bei solchen Zeremonien amtieren wollen: »The Central Conference of American Rabbis recognizes that historically its members have held and continue to hold divergent interpretations of Jewish tradition.«⁵⁶ In dem Bericht des *Ad Hoc Committee on Mixed Marriage* aus demselben Jahr wird begründet, warum die CCAR in Hinsicht auf die Teilnahme von Rabbinern an Traueremonien für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe – anders als in anderen Bereichen – an der absoluten Verbindlichkeit der Halacha festhält:

»[I]t should be obvious that marriage is an issue *sui generis*, not comparable at all to, let us say, *Shabbat* observance or *Kashrut* or any of the other matters which have been cited futilely to demonstrate the impropriety of *halachic* considerations. The once-and-for-a-lifetime nature of the act of *kiddushin*, the covenantal concept of *kiddu-*

49 Vgl. Hirsch 1985, 74.

50 Kaplan 1994, 83.

51 Vgl. Hirsch 1985, 74.

52 Vgl. ebd.

53 Vgl. ebd.

54 Vgl. Washofsky 2010, 157.

55 Vgl. Report of the Committee on Mixed Marriage 1973, 97. Diese Entscheidung wurde mit 321 Ja-Stimmen zu 196 Nein-Stimmen angenommen; vgl. Hamburger 1977, 13.

56 Report of the Committee on Mixed Marriage 1973, 97.

shin as expressed in the hallowed vow ›... *kedat moshe veyisrael*,⁵⁷ raises marriage to a unique level, embracing all of the Jewish past and future as a covenant community [...].⁵⁸

Die CCAR hält bis heute an ihrer in der Resolution von 1973 dargelegten ablehnenden Haltung zu der Mitwirkung ihrer Mitglieder an Trauzeremonien für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe fest.

Diese Position findet auch in den CCAR-Responsa ihren Niederschlag. Das 1980 verfasste Responsum zu der Frage »May a Reform rabbi officiate at a marriage between a Jew and a non-Jew? What is the attitude of Reform Judaism generally to such a marriage?« verweist auf die in der Resolution von 1973 vorgegebene ablehnende Haltung.⁵⁹ In dem 1982 verfassten Responsum zu der Frage »Would there be any halachic justification for a rabbi officiating at an intermarriage? What reasons halachic and non-halachic, for refusal can be cited?« berufen sich die Respondenten hinsichtlich der halachischen Argumente auf das Responsum von 1980, in dem diese ausführlich dargelegt wurden. Darüber hinaus liefern sie eine Reihe weiterer Argumente, auf die je nach Kontext als Handreichung zurückgegriffen werden kann. Zu diesen Argumenten gehört, dass, selbst wenn ein Rabbiner bei einer Trauzeremonie für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe amtiert, diese Zeremonie kein *Kiddushin* sei.⁶⁰ Zudem würde eine Zeremonie nach jüdischem Ritual letztlich eine Missachtung der Religion des nichtjüdischen Partners darstellen und für keinen der Beteiligten annehmbar sein, wenn die jeweils eigene Religion ernst genommen würde.⁶¹ Das Amtieren eines Rabbiners bei einer Trauzeremonie für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe sei nicht mit seinem Amt zu vereinbaren, denn die Aufgabe eines Rabbiners liege in der Stärkung des Judentums und der jüdischen Gemeinschaft, durch jüdisch-nichtjüdische Ehen würden jedoch das Judentum und der Zusammenhalt der jüdischen Gemeinschaft insgesamt geschwächt.⁶² Die Mitwirkung eines Rabbiners bei einer solchen Zeremonie sende für die Gemeinschaft und insbesondere für die Heranwachsenden ein falsches Signal aus.⁶³ Die Rabbiner, die bei Trauzeremonien für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe amtierten, würden die Spal-

57 ›Nach dem Gesetz Moses und Israels‹.

58 Report of the Committee on Mixed Marriage 1973, 61.

59 Vgl. Jacob [1980] 1983, 445–465.

60 Vgl. Jacob [1982] 1983, 468.

61 Vgl. ebd.

62 Vgl. ebd., 468–469.

63 Vgl. ebd., 469.

tung der jüdischen Gemeinschaft vorantreiben.⁶⁴ Durch die Mitwirkung von Rabbinern bei solchen Zeremonien fehle für den nichtjüdischen Ehepartner im Vorfeld der Trauung der Anreiz zur Konversion: »Later conversions of the non-Jewish partner is possible and should be encouraged. But experience has taught us that early family patterns generally continue. Tensions which may later develop in the family make such a religious change even more difficult and unlikely.«⁶⁵ Viele Paare, die eine jüdisch-nichtjüdische Ehe eingehen, wollten beiden Religionen und den Eltern beider Seiten gerecht werden und bäten deshalb einen Rabbiner und einen christlichen Geistlichen, gemeinsam an der Trauzeremonie teilzunehmen oder sie würden zwei Zeremonien mit den unterschiedlichen religiösen Traditionen planen: »Such an effort must be rejected, for it demonstrates religious indifference or syncretism.«⁶⁶

Die Reformrabbinerinnen und -rabbiner, die bereit sind, bei einer Trauzeremonie für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe zu amtieren, argumentieren hingegen, dass eine Weigerung das Paar der Gemeinde und dem Judentum entfremde und es entmutige, seine Kinder jüdisch zu erziehen.⁶⁷ Dadurch gingen das Paar und seine Kinder dem Judentum verloren. Die Bereitschaft, bei solchen Zeremonien zu amtieren, führe möglicherweise dazu, dass sich der nichtjüdische Ehepartner mit der jüdischen Tradition auseinandersetze und gegebenenfalls zu einem späteren Zeitpunkt aus Überzeugung konvertiere.⁶⁸ Insofern handelten sie im Interesse und zum Wohl des amerikanischen Judentums.⁶⁹ Allerdings knüpfen Reformrabbinerinnen und -rabbiner, die bereit sind, bei einer Trauzeremonie für eine jüdisch-nichtjüdische Ehe zu amtieren, ihre Bereitschaft in der Regel an bestimmte Bedingungen. Diese können von dem Besuch eines Einführungskurses in die jüdische Religion des nichtjüdischen Ehepartners bis hin zu dem Versprechen des Paares, seine Kinder jüdisch zu erziehen, reichen.⁷⁰

64 Vgl. ebd., 470.

65 Ebd.

66 Ebd., 469.

67 Vgl. Washofsky 2010, 157.

68 Vgl. Cromer 2004, 21.

69 Vgl. ebd.

70 Vgl. ebd., 19.

2.2 Die Gemeindemitgliedschaft des nichtjüdischen Ehepartners

Sowohl Repräsentanten des Reformjudentums als auch Repräsentanten des Konservativen Judentums sprechen sich gegen eine Mitgliedschaft des nichtjüdischen Ehepartners in der jüdischen Gemeinde aus. Nach einem von Walter Jacob als Chairman verfassten CCAR-Responsum von 1982 kann dem nichtjüdischen Ehepartner eine Gemeindemitgliedschaft aus zwei Gründen nicht gewährt werden: Zum einen verlangten die Gemeinden in der Regel in ihren Anmeldeformularen ein Bekenntnis der Zugehörigkeit zur jüdischen Religion; zum anderen würde durch eine Gemeindemitgliedschaft dem nichtjüdischen Ehepartner das Recht eingeräumt, Vorstandsmitglied und Vorsitzender einer Gemeinde werden zu können, was repräsentative Aufgaben mit einschließt und daher angesichts des nichtjüdischen Hintergrunds des nichtjüdischen Ehepartners eine »absurde« Situation darstellt.⁷¹ Die Rolle, die der nichtjüdische Ehepartner in einer Gemeinde einnehmen könne, wird in einem CCAR-Responsum von 1983 präzisiert. Obwohl der nichtjüdische Ehepartner nicht Mitglied einer jüdischen Gemeinde werden könne, solle ihm dennoch eine Teilnahme an den Gemeindeaktivitäten möglich sein:

»A non-Jewish partner is welcome to the fellowship of the congregation and is encouraged to participate in all of its activities; however, the non-Jewish spouse may not serve on the Board, hold office, become chairman of any committee or have the privilege of voting at congregational or committee meetings.«⁷²

Nach dem 1982 von dem konservativen Rabbiner Kassel E. Abelson verfassten Positionspapier *The Status of a Non-Jewish Spouse and Children of a Mixed-Marriage in the Synagogue*⁷³ verwische eine Gemeindemitgliedschaft des nichtjüdischen Partners den Unterschied zwischen einer Ehe zweier jüdischer Partner (»a full Jewish marriage«) und einer jüdisch-nichtjüdischen Ehe.⁷⁴ Wie die dem Reformjudentum angehörigen Respondenten argumentiert er, dass eine Gemeindemitgliedschaft des nichtjüdischen Partners diesem das aktive und passive Wahlrecht gebe, so dass er, wie jedes andere Gemeindemitglied, auch repräsentative Aufgaben innerhalb der Gemeinde bis hin zum Vorsitz übernehmen könnte. Nach dem Talmud (bYeb 45b) seien

71 Vgl. Jacob [1982] 1983, 46.

72 CCAR Responsa Committee [1983] 1987b, 245.

73 Vgl. hierzu Abschnitt 2.5 dieses Beitrags.

74 Vgl. Abelson 1982, 42.

offizielle Ämter innerhalb der jüdischen Gemeinschaft jedoch denjenigen vorbehalten, die nach halachischen Maßstäben jüdisch seien.⁷⁵ An den Gottesdiensten, auch an den Hohen Feiertagen, sollte der nichtjüdische Ehepartner aber teilnehmen dürfen, ebenso wie an den religiösen Bildungsangeboten und den gesellschaftlichen Veranstaltungen der Gemeinde.⁷⁶

2.3 Die Beerdigung des nichtjüdischen Ehepartners und nichtjüdischer Kinder einer jüdisch-nichtjüdischen Ehe auf einem jüdischen Friedhof

Seitens des CCAR bejahte Kaufmann Kohler die Frage, ob nichtjüdische Ehefrauen auf einem jüdischen Friedhof begraben werden dürften, 1914 in einem kurzen Responsum, das auch in dem *Rabbi's Manual* von 1928 abgedruckt wurde. Seinen Standpunkt begründete er folgendermaßen: »I took the stand that, unlike the Catholics, our cemeteries are not as a whole consecrated ground, in the sense that those not of the Jewish faith are excluded from them. Only the spot where the body is interred becomes sacred thereby.«⁷⁷ Wenn jemand auf einem jüdischen Friedhof eine Grabstätte erworben habe, sei es sein Recht, seine nichtjüdische Frau in dieser Grabstätte beizusetzen, es sei denn, dass die Gemeinde, von der er die Grabstätte erworben hat, das Begräbnis von Nichtjuden auf dem Friedhof vertraglich ausgeschlossen habe.⁷⁸ Allerdings seien eine nichtjüdische Beerdigungszeremonie sowie die Verwendung nichtjüdischer Symbole nicht erlaubt.⁷⁹ Solomon B. Freehof entschied 1957, dass für nichtjüdische Verwandte das *Kaddish* rezitiert werden dürfe.⁸⁰ Die CCAR folgt Kohlers Entscheidung von 1914 bis heute, wobei allerdings in späteren Responsa die Bestattung nichtjüdischer Ehepartner auf einem jüdischen Friedhof mit anderen Argumenten legitimiert wurde. So leiteten Kaufman Kohler und Jacob Z. Lauterbach in einem Responsum von 1916 die Entscheidung, dass der nichtjüdische Ehepartner

75 Vgl. ebd., 42–43.

76 Vgl. ebd., 43.

77 Kohler [1914] 1983, 323.

78 Vgl. ebd.

79 Vgl. ebd.

80 Vgl. Freehof [1957] 1963.

auf einem jüdischen Friedhof begraben werden dürfe, aus der Gültigkeit der zivilrechtlichen Trauung jüdisch-nichtjüdischer Ehen ab.⁸¹

Dieser Begründung haben 1936 Jacob Mann und die Mehrheit des Responsa-Komitees der CCAR widersprochen mit dem Argument, dass es keinerlei rechtlichen Zusammenhang zwischen der Institution der Zivilehe und der religiösen Institution des jüdischen Friedhofs gebe.⁸² Gotthard Deutsch führte in seinem Responsum von 1919 die halachische Diskussion der Frage nach der gemeinsamen Bestattung von Juden und Nichtjuden aus. Diese Frage lasse sich, so Deutsch, auf der Grundlage der Bibel und des Talmuds nicht eindeutig entscheiden,⁸³ jedoch hätten spätere halachische Autoritäten aus den relevanten talmudischen Stellen das Verbot abgeleitet, Nichtjuden auf einem jüdischen Friedhof zu bestatten.⁸⁴ Als einzige halachische Autorität habe Joel Sirkes (1561–1640) die Bestattung von Nichtjuden auf einem jüdischen Friedhof in Ausnahmesituationen, wie zum Beispiel Epidemien und Kriegsgeschehen, erlaubt, allerdings in räumlich abgetrennten Grabstätten.⁸⁵ Die aktuelle Praxis sei, so Deutsch zusammenfassend, dass die orthodoxen Gemeinden in dieser Frage eine ablehnende Haltung einnähmen, die liberalen Gemeinden hingegen eine affirmative.⁸⁶

In den folgenden Jahrzehnten wurden in CCAR-Responsa im Zusammenhang mit dieser Frage zwei Einzelfälle behandelt. 1936 entschieden Jacob Mann und die Mehrheit des Responsa-Komitees im Hinblick auf eine nichtjüdische Ehefrau, die bekennende Christin und aktives Mitglied einer christlichen Kirche war, dass ihr Glaube respektiert werden müsse und sie das Recht auf eine christliche Beerdigung und auf christliche Symbole auf ihrem Grabstein habe. Der für sie angemessene Friedhof sei daher kein jüdischer, sondern ein christlicher.⁸⁷ 1963 wurde Solomon B. Freehof die Frage gestellt, ob auch der christliche Vater der nichtjüdischen Ehefrau eines Juden auf einem jüdischen Friedhof begraben werden dürfe. Freehof argumentiert, dass der Besitzer einer Grabstätte auf einem jüdischen Friedhof über sein Eigentum verfüge. Wenn jemand, der auf einem jüdischen Friedhof eine Grabstätte besitzt, wünsche, dass seine nichtjüdische Ehefrau oder die Kin-

81 Vgl. Kohler/Lauterbach [1916] 1983, 323–324.

82 Vgl. Mann [1936] 1983, 332.

83 Vgl. Deutsch [1919] 1983, 331.

84 Vgl. ebd., 327 und 331.

85 Vgl. ebd., 327–328 und 331.

86 Vgl. ebd., 331.

87 Vgl. Mann [1936] 1983, 332–333.

der des Ehepaares in dieser Grabstätte begraben werden, solle ihm dies nicht verwehrt werden. Selbst die Bestattung eines Elternteils der nichtjüdischen Ehefrau in dieser Grabstätte solle erlaubt werden: »The Jewish owner's lot is to be considered ›betoch shelo‹, his property, and he does not object to his Gentile relative being buried near where he himself will be buried.«⁸⁸ Wenn es sich aber um ein einzelnes Grab und nicht um ein Familiengrab handle, sei die Situation eine andere:

»A Jew may object to a Gentile who is a stranger being buried next to his parent or other close relative. Here, then, where there is no family bond between the Jew and the Gentile, we have no right to force the burial of a Christian next to the grave of a Jew [...]. Therefore, for single graves (not in a family plot), the cemetery may set aside a small section for such infrequent requests.«⁸⁹

Allerdings dürfe auch im Falle der Bestattung eines christlichen Elternteils des nichtjüdischen Ehepartners auf dem jüdischen Friedhof keine christliche Beerdigungszeremonie durchgeführt und der Grabstein nicht mit christlichen Symbolen versehen werden.⁹⁰

Von dem *Committee on Jewish Law and Standards* der *Rabbinical Assembly* wurde 2010 zu der Frage »May a non-Jewish spouse or children of an interfaith marriage be buried in a separate section of a Jewish Cemetery? If so, what kind of ceremony should it be, and who should officiate at the ceremony?« ein von Kassel E. Abelson und Loel M. Weiss verfasstes Responsum bestätigt. In diesem Responsum teilten Abelson und Weiss ihre Entscheidung mit, dass das Begräbnis eines nichtjüdischen Ehepartners und nichtjüdischer Kinder aus jüdisch-nichtjüdischen Ehen auf einem jüdischen Friedhof in einem abgetrennten Bereich erlaubt sei.⁹¹ Begründet wird die Entscheidung damit – ähnlich wie in dem von Deutsch 1919 verfassten Responsum –, dass es in der Bibel und im Talmud kein explizites Verbot einer gemeinsamen Bestattung von Juden und Nichtjuden gebe.⁹² Erst in Raschis Auslegung

88 Freehof [1963] 1983, 339.

89 Ebd.

90 Vgl. ebd., 340.

91 Abelson revidiert damit seine Haltung, die er in einem 1982 verfassten Positionspapier *The Non-Jewish Spouse and Children of a Mixed Marriage in the Synagogue* zu dieser Frage eingenommen hatte. Vgl. Abelson 1982, 45–46. Abelson und Weiss verweisen in dem Responsum von 2010 auf das breite Spektrum an Meinungen, das innerhalb des CJLS zu dieser Frage existiert. Die Positionen reichen von einem Verbot, den nichtjüdischen Ehepartner auf einem jüdischen Friedhof zu begraben, bis zu der an bestimmte Vorgaben geknüpften Erlaubnis. Vgl. Abelson/Weiss 2010, 6–8.

92 Vgl. ebd., 11.

zu bGit 61a finde sich ein derartiges Verbot, das sich als akzeptierte Praxis durchgesetzt habe.⁹³ Es wird, wie in dem von Deutsch verfassten Responsum, auf Joel Sirkes und seine Erlaubnis einer gemeinsamen Bestattung von Juden und Nichtjuden verwiesen.⁹⁴ Auf Grund des gesellschaftlichen Wandels, des veränderten Verhältnisses gegenüber Nichtjuden sowie der hohen Rate an nicht-endogamen Ehen und der damit verbundenen zunehmenden Teilnahme von Nichtjuden am Gemeindeleben und ihre zum Teil enge Verbundenheit mit der jüdischen Tradition solle die Beisetzung des nichtjüdischen Partners und der Kinder aus jüdisch-nichtjüdischen Ehen mit einer nichtjüdischen Mutter auf einem jüdischen Friedhof jedoch erlaubt sein:

»A thousand-year custom should be respected and not lightly discarded. Nevertheless, we live in different times. [...] In regard to the question of interfaith marriages, we must be sensitive to their feelings and make them feel welcome in our communities. In addition, non-Jewish spouses and children who are involved in our synagogues, while not Jewish, are nevertheless part of our community. [...] We must respect those who have married Jews and have raised Jewish families and are connected to the Jewish community.«⁹⁵

Aus Rücksichtnahme auf diejenigen, die in der Annahme, dass auf dem Friedhof ausschließlich Juden bestattet würden, bereits beerdigt worden seien, solle der nichtjüdische Ehepartner gemeinsam mit dem jüdischen Ehepartner sowie die nichtjüdischen Kinder auf einem abgesonderten Bereich des jüdischen Friedhofs für jüdisch-nichtjüdische Paare bestattet werden.⁹⁶ Um den von der Halacha vorgegebenen Abstand zwischen einem jüdischen und einem nichtjüdischen Begräbnisfeld einzuhalten, sollte das gemischte Begräbnisfeld durch eine Mauer, einen Strauch oder einen Weg von dem übrigen Teil des Friedhofs abgetrennt werden, wobei ein vier *amot* (Ellen)⁹⁷ breiter Wegstreifen von den erwähnten Optionen am wenigsten ausschließend wirke und daher vorzuziehen sei.⁹⁸

An der Begräbniszeremonie des nichtjüdischen Ehepartners und der nichtjüdischen Kinder aus jüdisch-nichtjüdischen Ehen dürfe ein Rabbiner in Einklang mit den maßgeblichen halachischen Codices teilnehmen und sie sogar abhalten, vorausgesetzt, dass im Rahmen der Zeremonie keine nichtjü-

93 Vgl. ebd., 2–3 und 11.

94 Vgl. ebd., 4–5 und 11.

95 Ebd., 12.

96 Vgl. ebd., 10.

97 Ungefähr zwei Meter.

98 Abelson/Weiss 2010, 10–11.

dischen Riten ausgeführt würden.⁹⁹ Nichtjüdische religiöse Symbole dürften auf den Grabsteinen des nichtjüdischen Ehepartners und der nichtjüdischen Kinder nicht eingraviert sein. Für den nichtjüdischen Verstorbenen dürfe das *Kaddish* rezitiert werden.¹⁰⁰

2.4 Der Status von Kindern aus jüdisch-nichtjüdischen Ehen

Von dem halachischen Matrilinearitätsprinzip ausgehend ist für das Orthodoxe Judentum und das Konservative Judentum das Kind einer nichtjüdischen Mutter und eines jüdischen Vaters nicht jüdisch und muss, um als jüdisch anerkannt zu werden, zum Judentum konvertieren. Auch das amerikanische Reformjudentum folgte in dieser Frage zunächst der Halacha und machte für Kinder einer nichtjüdischen Mutter und eines jüdischen Vaters die Konversion zur Voraussetzung für die Anerkennung als Jude. Angesichts der stetigen Zunahme jüdisch-nichtjüdischer Ehen und der »human dimensions of this issue«¹⁰¹ erkennt die *Central Conference of American Rabbis* seit 1983 das Kind einer nichtjüdischen Mutter und eines jüdischen Vaters als jüdisch an, wenn das Kind eine jüdische Erziehung erhalten hat und es *Bar Mitzva* oder *Bat Mitzva* geworden ist. Diese Entscheidung, die nicht mit der Halacha konform ist, hat die CCAR mit dem *Report of the Committee on Patrilineal Descent on the Status of Children of Mixed Marriages* von 1983 ausgeführt. In diesem Dokument wird die mit dieser Entscheidung verbundene Abkehr vom halachischen Matrilinearitätsprinzip damit begründet, dass sich das Matrilinearitätsprinzip zwar in der Halacha durchgesetzt habe, es aber biblische und rabbinische Traditionen gebe, die erkennen ließen, dass ursprünglich die Patrilinearität für die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk bestimmend gewesen sei.¹⁰² Nach der Darlegung älterer, abweichender Positionierungen der CCAR im Hinblick auf die Frage nach dem jüdischen Status von Kindern aus jüdisch-nichtjüdischen Ehen wird auf die grundlegend veränderten gesellschaftlichen Bedingungen verwiesen, die eine Abkehr vom Matrilinearitätsprinzip notwendig machten:

⁹⁹ Vgl. ebd., 11.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 12.

¹⁰¹ Report of the Committee on Patrilineal Descent on the Status of Children of Mixed Marriages 1983, 547.

¹⁰² Vgl. ebd., 547–548. Vgl. auch CCAR Responsa Committee [1983] 1987a.

»It can no longer be assumed a priori, therefore, that the child of a Jewish mother will be Jewish any more than the child of a non-Jewish mother will not be.

This leads us to the conclusion that the same requirements must be applied to establish the status of a child of a mixed marriage, regardless of whether the mother or the father is Jewish.

Therefore:

The Central Conference of American Rabbis declares that the child of one Jewish parent is under the presumption of Jewish descent. This presumption of the Jewish status of the offspring of any mixed marriage is to be established through appropriate and timely public and formal acts of identification with the Jewish faith and people. The performance of these *mitzvot* serves to commit those who participate in them, both parent and child, to Jewish life.

Depending on circumstances, *mitzvot* leading toward a positive and exclusive Jewish identity will include entry into the covenant, acquisition of a Hebrew name, *Torah* study, *Bar/Bat Mitzvah*, and *Kabbalat Torah* (Confirmation).¹⁰³

Die CCAR erkennt somit das Kind *eines* jüdischen Elternteils, unabhängig davon, ob es sich um die Mutter oder den Vater handelt, unter den genannten Voraussetzungen als jüdisch an. Damit wird im Hinblick auf Kinder, die aus jüdisch-nichtjüdischen Ehen hervorgehen, der nach der Halacha existierende Unterschied zwischen dem Kind einer jüdischen Mutter und eines nichtjüdischen Vaters und dem Kind einer nichtjüdischen Mutter und eines jüdischen Vaters aufgehoben. Anders als der Titel vermuten lässt, wird mit dem Dokument allgemein die Zugehörigkeit von Kindern aus jüdisch-nichtjüdischen Ehen zum Judentum geregelt.

Die mit der Halacha nicht konforme Entscheidung der CCAR löste eine große Kontroverse aus, nicht nur im orthodoxen und konservativen, sondern auch im liberalen beziehungsweise progressiven Judentum.¹⁰⁴ Außerhalb der USA hält das liberale beziehungsweise progressive Judentum weiterhin an dem Matrilinearitätsprinzip für die Bestimmung des jüdischen Sta-

103 Report of the Committee on Patrilineal Descent on the Status of Children of Mixed Marriages 1983, 549–550.

104 Für den RCA vgl. Rabbinical Council of America 1983. Vgl. auch Cohen 1987, 3: »It is without dispute a cardinal halakhic principle that the children of gentile mothers and Jewish fathers are categorized as gentiles. They are simply not Jews. Notwithstanding the strident rhetoric of the Reform rabbinate, all halakhic scholars have denounced patrilineal descent as an illegal, anti-halakhic position. It is a radical, traumatic departure from tradition which may bring about a major schism among Jews.« Cohen ist Mitglied des RCA. Für die RA vgl. Rabbinical Assembly 2014.

tus fest.¹⁰⁵ Diese Situation bedeutet, dass ein aus einer jüdisch-nichtjüdischen Ehe hervorgegangenes Kind einer nichtjüdischen Mutter außerhalb der amerikanischen Reformgemeinden und der rekonstruktionistischen Gemeinden¹⁰⁶ nicht als jüdisch anerkannt wird.

2.5 Die Rolle des nichtjüdischen Elternteils bei den Lebenszyklus-Riten des Kindes

Sowohl Mitglieder der CCAR als auch des CJLS haben sich mit der Frage auseinandergesetzt, was bei den Lebenszyklus-Riten des Kindes eine dem nichtjüdischen Elternteil gemäße Rolle sein könne. In dem 1979 verfassten CCAR-Responsum zu der Frage »To what extent may non-Jews participate in a Jewish public service?« haben sich die Respondenten unter anderem mit der Rolle befasst, die ein nichtjüdischer Elternteil bei einer *Bar/Bat Mitzva*-Zeremonie einnehmen könne. Grundsätzlich sei die Einbindung eines nichtjüdischen Elternteils in die Zeremonie angemessen, jedoch nicht in der gleichen Weise wie ein jüdischer Elternteil:

»For example, he or she should not recite the traditional blessing over the *Torah* which includes ›asher bachar banu.«¹⁰⁷ It would be well if he/she recites a special blessing, perhaps akin to the words suggested by Solomon B. Freehof: ›Praised be Thou, Lord our God, King of the Universe, Who has given His sacred law unto all His children that we may learn, observe, and serve Him in righteousness‹ [...]«¹⁰⁸

1983 wurde ein CCAR-Responsum speziell zu der Frage der Teilnahme des nichtjüdischen Elternteils an der *Bar/Bat Mitzva*-Zeremonie mit folgenden Empfehlungen verfasst:

105 So heißt es zum Beispiel in den *35 Grundsätzen der Union progressiver Juden in Deutschland e.V.*: »Obwohl die Tora oft von der väterlichen Abstammungslinie ausgeht, hat sich traditionell die mütterliche Abstammungslinie durchgesetzt. Wir sehen die Matrilinealität als traditionelles Merkmal der Verbundenheit mit dem jüdischen Volk. Wir fördern jedoch die Teilnahme am Gemeindeleben von Kindern, die nur einen jüdischen Vater haben, um ihnen den Weg ins Judentum zu erleichtern« (Union Progressiver Juden in Deutschland e.V., 35 Grundsätze).

106 Das rekonstruktionistische Judentum erkennt die väterliche Abstammungslinie seit 1968 an; vgl. Staub 1985.

107 ›Der uns erwählt hat.«

108 Jacob [1979] 1983, 23.

»1. It would be inappropriate for the non-Jewish spouse to lead the major segments of our service, to proclaim *berakhot*,¹⁰⁹ or phrases like, ›Who has commanded us‹ or ›Who has chosen us.‹ Such statements which express specific Jewish sentiments and ideas should only be recited by Jews. [...]

2. The non-Jewish partner should not be involved in the removal of the *Torah* from the Ark and handing it to the *Bar/Bat Mitzvah*. It would be inappropriate to involve the non-Jewish parent in this ritual as it is frequently accompanied by a statement indicating the transmission of the Jewish tradition from one generation to another. Even if nothing is said, the act itself indicates that transmission which can, of course, not occur from a non-Jew to a Jew. Therefore, the Jewish spouse should be involved in this ritual or it should be omitted. [...]

3. Some private words or prayers at an appropriate point during the *Torah* service should be permitted to the non-Jewish parent.«¹¹⁰

Die Frage nach der Rolle des nichtjüdischen Elternteils bei der *Bar/Bat Mitzva*-Zeremonie des Kindes griff die CCAR erneut in einem 1993/94 verfassten Responsum zu der Frage »What are the traditional and Reform positions on the participation of non-Jews in synagogue services?« auf. Die Festlegung der Rolle des nichtjüdischen Elternteils bei der *Bar/Bat Mitzva*-Zeremonie des Kindes basiert für die Respondenten auf dem Grundsatz, dass dem nichtjüdischen Elternteil, der die jüdische Erziehung des Kindes mittrage, entgegengekommen und ihm eine aktive Rolle in der Zeremonie zuerkannt werden müsse, dass aber gleichzeitig die Identität der Gemeinde und die jüdische Tradition zu bewahren seien. Klare Grenzen seien daher notwendig, auch im Interesse des Kindes selbst und seiner jüdischen Identität.¹¹¹ Dem nichtjüdischen Elternteil könne vor diesem Hintergrund die folgende Rolle zukommen:

»What the congregation can accord the Gentile worshipper is proximity and recognition. There is no reason why a non-Jewish parent should not accompany the Jewish parent to the *bimah*¹¹² when the latter is called for an *aliyah*. There are ways by which the non-Jewish parent may express his/her sentiments and make them meaningful to child and congregation. Boundaries of this sort will help the celebrant understand that the sacred occasion is observed with full respect both to Jewish tradition and to the non-Jews in the child's family.«¹¹³

109 Segnungen.

110 CCAR Responsa Committee [1983] 1987c. In dem Responsum wird auf abweichende Meinungen innerhalb des Komitees zu den einzelnen Punkten verwiesen.

111 Vgl. CCAR Responsa Committee [1993/4] 1997, 69. Vgl. auch ebd., 56.

112 Lesepult in der Synagoge.

113 CCAR Responsa Committee [1993/4] 1997, 70.

Es wird betont, dass der nichtjüdische Elternteil nicht zur Tora aufgerufen werden könne, da die Teilnahme an der Toralesung die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft voraussetze und symbolisiere.¹¹⁴

Die Grundhaltung der CCAR hinsichtlich der Grenzen, die es bei der Einbeziehung des nichtjüdischen Elternteils geben müsse, spiegelt auch ein 2001/2 verfasstes Responsum zu der Frage wider, ob es legitim sei, den Namen des nichtjüdischen Elternteils zu hebraisieren und diese hebraisierte Version Teil des für das religiöse Leben bestimmten jüdischen Namens des Kindes werden zu lassen.¹¹⁵ Nach den Respondenten ist es unangemessen, den Namen des nichtjüdischen Elternteils – in welcher Form auch immer – Teil des jüdischen Namens des Kindes werden zu lassen, da der jüdische Name als »Bundesname« untrennbar mit der jüdischen Identität seines Trägers verbunden sei.¹¹⁶ Dem Argument des Anfragenden, dass dem nichtjüdischen Elternteil ein hebräischer Name gegeben werden solle, da er zugestimmt habe, sein Kind in den am Sinai geschlossenen Bund aufnehmen zu lassen, halten die Respondenten entgegen, dass der nichtjüdische Elternteil diesem Bund nicht angehöre: »The non-Jewish parent cannot transmit to his or her children the sense of belonging, of mutual obligation, and of common heritage that we mean by the word *berit*. A non-Jewish parent cannot bring children into the covenant of Israel.«¹¹⁷ Unter Berufung auf das zuvor angeführte Responsum legitimieren die Respondenten ihre Entscheidung mit der Notwendigkeit der Einhaltung von Grundsätzen und Maßstäben religiösen Lebens, um den religiösen Charakter der jüdischen Gemeinschaft zu erhalten. Dies sei jedoch nicht als Brückierung oder Zurückweisung des nichtjüdischen Elternteils gemeint.¹¹⁸

In den 1982 von dem CJLS angenommenen Positionspapieren zu dem Thema *Keruv* und jüdisch-nichtjüdische Ehen wird, wie bereits erwähnt,¹¹⁹ die Frage nach der Rolle des nichtjüdischen Elternteils bei den Lebenszyklus-Riten des Kindes widersprüchlich beantwortet. Für Kassel E. Abelson beruht in seinem Positionspapier *The Status of a Non-Jewish Spouse and Children of a Mixed-Marriage in the Synagogue* die Beantwortung dieser Frage einerseits auf dem Grundsatz, dass ein jüdisch-nichtjüdisches Paar, das sich für eine

114 Vgl. ebd., 67–68. Vgl. auch Washofsky 2010, 25.

115 Vgl. CCAR Responsa Committee [2001/2] 2010, 251.

116 Vgl. ebd., 252.

117 Ebd., 252–253.

118 Vgl. ebd., 253–254.

119 Vgl. Abschnitt 1.2 dieses Beitrags.

jüdische Erziehung seiner Kinder entscheide, bestmöglich unterstützt werden sollte. Indem dem nichtjüdischen Elternteil eine Rolle in den Lebenszyklus-Riten des Kindes gegeben werde, würde ein Gefühl der Ausgeschlossenheit vermieden. Andererseits müsse ein Unterschied bestehen zwischen jemandem, der nach halachischen Maßstäben zum Judentum konvertiert sei, und einem nichtjüdischen Elternteil, der, aus welchen Gründen auch immer, nicht zum Judentum konvertieren möchte, damit der Anreiz zur Konversion nicht verloren gehe.¹²⁰ Im Hinblick auf die Beschneidung argumentiert Abelson, dass es bei der *Brit Mila* die Rolle des Vaters sei, seinen Sohn in den Bund Abrahams einzuführen. Da ein nichtjüdischer Vater sich entschieden habe, selbst nicht in den Bund einzutreten, könne ihm nicht die Ehrenfunktion des *Sandak*, der das Kind während der Beschneidung auf den Knien hält, zukommen. Deshalb solle der Großvater oder ein Onkel aus der mütterlichen, jüdischen Linie oder der Rabbiner diese Rolle übernehmen. Der nichtjüdische Vater könne allerdings dem *Mohel* das Kind überreichen und gemeinsam mit der Mutter das *Shehehyanu* sprechen.¹²¹ Bei der Zeremonie des *Pidyon ha-Ben* («Auslösung des Sohnes») soll der nichtjüdische Vater nach Abelson eine periphere, aber teilnehmende Rolle erhalten. Er könne das Kind zum *Kohen* bringen, aber in der weiteren Zeremonie solle ein jüdischer Verwandter oder die Mutter die Rolle, die bei dem Ritus dem Vater zukommt, übernehmen.¹²² Hinsichtlich der *Bar/Bat Mitzva*-Zeremonie argumentiert Abelson, dass ein nichtjüdischer Elternteil, der die Zugehörigkeit seines Kindes zum Judentum akzeptiert und dessen jüdische Erziehung unterstützt, eine Rolle bei der Zeremonie verdient habe. Wie die Respondenten der CCAR, spricht er sich gegen ein Aufrufen des nichtjüdischen Elternteils zur Tora aus: »However, where the family participates as a group, for instance in reciting the *Shehehyanu*, the non-Jewish parent should be included. Presenting a *tallit* to the child can also serve as a relevant symbol of the role (s)he plays.«¹²³

Joel Roth und Daniel Gordis vertreten in ihrem Positionspapier *Keruv and the Status of Intermarried Families* hingegen den Standpunkt, dass ein nichtjüdischer Elternteil keinerlei Rolle in den Lebenszyklus-Riten des Kindes übernehmen dürfe, da die Mitwirkung des nichtjüdischen Elternteils an der Zeremonie jüdisch-nichtjüdischen Ehen eine »aura of authenticity« ver-

120 Vgl. Abelson 1982, 43.

121 Vgl. ebd., 44.

122 Vgl. ebd.

123 Ebd.

leihe.¹²⁴ Diese und andere Restriktionen würden zweifelsohne sehr hart erscheinen und sollten dies auch sein:

»As much as the principle of *keruv* is one which must be emphasized, it must never supersede the traditional distinction which halakhah makes between Jews and non-Jews, nor must it be allowed to make an already blurred distinction (that already exists in the intermarried family) even less noticeable.«¹²⁵

Nach Jerome M. Epstein, der in den 1990er Jahren zwei Responsa zu der Frage nach der Rolle des nichtjüdischen Elternteils bei Lebenszyklus-Riten des Kindes verfasst hat, sind bei der Festlegung dieser Rolle drei Faktoren zu berücksichtigen: die Halacha, der Wunsch, den Bedürfnissen der Familie nachzukommen, und die Auswirkungen auf das Gemeindeleben.¹²⁶ In beiden Responsa vertritt er einen Inklusionsansatz, spricht sich aber, anders als Abelson, gegen das Sprechen von *Berakhot* durch den nichtjüdischen Elternteil aus¹²⁷ und plädiert dafür, Wege zu finden, den nichtjüdischen Elternteil in die Zeremonie miteinzubeziehen, ohne dabei den Anschein entstehen zu lassen, dass der nichtjüdische Elternteil jüdisch sein könnte:

»There must be distinctive roles for Jewish parents. Each synagogue will have to determine those roles, based upon its service, structure and ritual. Additional readings may be selected or created for the non-Jew outside of the formal liturgy. Extant roles and rituals usually designated and filled by Jews should not be considered.«¹²⁸

3. Pluralität zwischen Inklusion und Grenzziehung

Die Responsa lassen die Herausforderungen deutlich hervortreten, die die zunehmende Zahl jüdisch-nichtjüdischer Ehen für das amerikanische Judentum darstellt. Sowohl das Reformjudentum als auch das Konservative Judentum halten uneingeschränkt an dem Ideal einer jüdischen Ehe und Familie fest, erkennen aber nicht-endogame Ehen als Teil der gesellschaftlichen Realität an und setzen sich mit den daraus resultierenden Fragen auseinander. Beide Strömungen befürworten mittlerweile eine Inklusion aller

124 Vgl. Roth/Gordis 1982, 53.

125 Ebd., 54.

126 Vgl. Epstein [1993] 2002, 603–604.

127 Vgl. ebd., 602–604; ders. [1995] 2002, 606–607.

128 Epstein [1993] 2002, 604. Vgl. auch ders. [1995] 2002, 606–607.

Mitglieder einer jüdisch-nichtjüdischen Familie, halten aber gleichzeitig an der Notwendigkeit der Aufrechterhaltung von Grenzen gerade im rituellen Bereich fest. Wie die Spannungen zwischen diesen beiden Zielsetzungen zu lösen sind, wird, auch innerhalb ein- und derselben Denomination, unterschiedlich beantwortet, was insbesondere die Positionspapiere Abelsons und Roths und Gordis' sowie die Responsa Epsteins zu der Frage nach der Rolle des nichtjüdischen Elternteils bei den Lebenszyklus-Riten des Kindes verdeutlichen. Der grundlegende und weitreichendste Unterschied zwischen dem Reformjudentum und dem Konservativen Judentum im Hinblick auf den Umgang mit jüdisch-nichtjüdischen Familien ist zweifelsohne die unterschiedliche Festlegung des Status von Kindern aus einer jüdisch-nichtjüdischen Ehe, die einen jüdischen Vater und eine nichtjüdische Mutter haben. Mit dem *Report of the Committee on Patrilineal Descent on the Status of Children of Mixed Marriages* von 1983 hat die CCAR eine Entscheidung, die in einer Kernfrage jüdischer Identität von der Halacha abweicht, zu ihrer offiziellen Politik erklärt. In anderen Punkten, wie im Falle der Gemeindegliedschaft des nichtjüdischen Ehepartners und des Begräbnisses des nichtjüdischen Ehepartners auf einem jüdischen Friedhof, wird von Respondenten des Reformjudentums und des Konservativen Judentums hingegen die gleiche Grundsatzentscheidung getroffen.

Von den Respondenten ein- und derselben Denomination werden im Ergebnis übereinstimmende Entscheidungen zum Teil mit unterschiedlichen Argumenten legitimiert, was insbesondere an den CCAR-Responsa zu der Frage nach der Bestattung des nichtjüdischen Ehepartners auf einem jüdischen Friedhof zu erkennen ist. Im Falle der Responsa des Konservativen Judentums stellt die Halacha die prioritäre Ressource des Entscheidens dar, die durch weitere Ressourcen des Entscheidens ergänzt wird. Angesichts der Sensibilität der Thematik unterstreichen Respondenten beider Denominationen, dass die Gefühle aller Betroffenen im Entscheidungsprozess zu berücksichtigen seien.

Zwar können die dargelegten Entscheidungen als repräsentativ für die jeweiligen Strömungen gelten, aber der letztlich nichtbindende Status der Responsa der CCAR und des CJLS impliziert, dass die Praxis in den einzelnen Gemeinden durchaus eine andere sein kann. So wird etwa in zahlreichen Reformgemeinden die Mitgliedschaft des nichtjüdischen Ehepartners als Teil einer Familienmitgliedschaft akzeptiert und in einigen Gemeinden kann der nichtjüdische Ehepartner sogar repräsentative Aufgaben überneh-

men.¹²⁹ Die Diskussion der Frage, wie *Outreach* und Inklusion im Einzelnen umzusetzen und wo die Grenzen zu ziehen seien, dauert in den Gemeinden an. In die Entscheidungsprozesse in den Gemeinden des Reformjudentums und des Konservativen Judentums werden die Responsa der CCAR und des CJLS als Entscheidungswissen und Ressourcen des Entscheidens miteinbezogen.¹³⁰ Im Rahmen einer seit mehr als 1300 Jahren etablierten Praxis des religiösen Entscheidens verdeutlichen die Responsa des Reformjudentums und des Konservativen Judentums zu jüdisch-nichtjüdischen Ehen in exemplarischer Weise plurale Zugänge zur Halacha und zur jüdischen Tradition sowie zu Fragen jüdischer Identität innerhalb des gegenwärtigen amerikanischen Judentums.

Quellenverzeichnis

- Abelson, Kassel E., The Status of a Non-Jewish Spouse and Children of a Mixed-Marriage in the Synagogue (Papers from the Committee on Jewish Law and Standards), in: *Conservative Judaism* 35,4 (1982), S. 39–49.
- Abelson, Kassel E./Weiss, Loel M., Burial of a Non Jewish Spouse and Children (2010) (= YD 370.1.2010), S. 1–12, <http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/20052010/Burial%20of%20Non-Jewish%20Spouse-Feb%202,%202010.pdf> (8.10.2015).
- Agus, Jacob B., The Mizvah of Keruv (Papers from the Committee on Jewish Law and Standards), in: *Conservative Judaism* 35,4 (1982), S. 33–38.
- Ament, Jonathan, American Jewish Religious Denominations. United Jewish Communities Report Series on the Jewish National Population Survey 2000/2001, Nr. 10 (Februar 2005), S. 8–9, <http://www.jewishdatabank.org/studies/downloadFile.cfm?FileID=1486> (8.10.2015).
- CCAR Responsa Committee, Patrilineal and Matrilineal Descent (1983), in: Jacob, Walter (Hg.), *Contemporary American Reform Responsa*, New York: Central Conference of American Rabbis 1987a, S. 61–68.
- CCAR Responsa Committee, Congregational Membership for a Non-Jewish Spouse (1983), in: Jacob, Walter (Hg.), *Contemporary American Reform Responsa*, New York: Central Conference of American Rabbis 1987b, S. 242–246.
- CCAR Responsa Committee, Non-Jewish Participation in a *Bar/Bat Mitzvah* (1983), in: Jacob, Walter (Hg.), *Contemporary American Reform Responsa*, New York: Central Conference of American Rabbis 1987c, S. 240–241.

¹²⁹ Vgl. Wertheimer 1993, 110.

¹³⁰ Vgl. hierzu exemplarisch Rabbi's Message 2012.

- CCAR Responsa Committee, Gentile Participation in Synagogue Ritual (5754 [1993/1994]), in: Plaut, W. Gunther/Washofsky, Mark (Hg.), *Teshuvot for the Nineties. Reform Judaism's Answers to Today's Dilemmas*, New York: Central Conference of American Rabbis 1997, S. 55–75.
- CCAR Responsa Committee, A ›Hebrew Name‹ for a Non-Jewish Parent (5762 [2001/2002]), in: Washofsky, Mark (Hg.), *Reform Responsa for the Twenty-First Century. Sh'eilot Ut'shuvot. Vol. 2: 1999–2007/5759–5767*, New York: CCAR Press 2010, S. 251–256.
- CCAR Responsa Committee, May a Jew Married to a Non-Jew Become a Rabbi? (5761 [2000/2001]), in: Washofsky, Mark (Hg.), *Reform Responsa for the Twenty-First Century. Sh'eilot Ut'shuvot. Vol. 2: 1999–2007/5759–5767*, New York: CCAR Press 2010, S. 269–274.
- Central Conference of American Rabbis, Reform Responsa, <https://ccarnet.org/rabbis-speak/reform-responsa/> (8.10.2015).
- Cohen, Boaz, Report of the Chairman of the CJL (1942), in: David Golinkin (Hg.), *Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement 1927–1970. Bd. 1, Jerusalem: The Rabbinical Assembly and The Institute of Applied Halakhah* 1997, S. 145–153.
- Cohen, J. Simcha, *Intermarriage and Conversion: A Halakhic Solution*, Hoboken, New Jersey: Ktav Publishing House 1987.
- Deutsch, Gotthard, Burial of Non-Jewish Wives in Jewish Cemeteries (1919), in: Jacob, Walter (Hg.), *American Reform Responsa. Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis 1889–1983*, New York: Central Conference of American Rabbis 1983, S. 325–331.
- Epstein, Jerome M., Congratulations to Mixed Marriage Families (1989), in: Rabbinical Assembly/Committee on Jewish Law and Standards, *Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement 1986–1990*, New York: Rabbinical Assembly 2001, S. 457–466.
- Epstein, Jerome M., The Role of the Non-Jewish Parent in Blessings for Bar/Bat Mitzvah (1993), in: Abelson, Kassel/Fine, David J. (Hg.), *Responsa 1991–2000: The Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement*, New York: The Rabbinical Assembly 2002, S. 602–604.
- Epstein, Jerome M., Participation of Non-Jewish Parents or Grandparents in Home Religious Ceremonies (1995), in: Abelson, Kassel/Fine, David J. (Hg.), *Responsa 1991–2000: The Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement*, New York: The Rabbinical Assembly 2002, S. 605–607.
- Epstein, Jerome M., Issues Regarding Employment of an Intermarried Jew by a Synagogue or Solomon Schechter Day Scholl (1997), in: Abelson, Kassel/Fine, David J. (Hg.), *Responsa 1991–2000: The Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement*, New York: The Rabbinical Assembly 2002, S. 608–611.
- Freehof, Solomon B., Kaddish for Apostates and Gentiles (1957), in: Freehof, Solomon B., *Recent Reform Responsa*, Cincinnati: Hebrew Union College Press 1963, S. 132–138.

- Freehof, Solomon B., *Non-Jewish Burial in a Jewish Cemetery* (1963), in: Jacob, Walter (Hg.), *American Reform Responsa. Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis 1889–1983*, New York: Central Conference of American Rabbis 1983, S. 335–340.
- Hirsch, Richard A., *Reconstructionism and Inter marriage*, in: *Response: A Contemporary Jewish Review* 14,4 (1985), S. 67–76.
- Jacob, Walter [Chairman], *Participation of Non-Jews in a Jewish Public Service* (1979), in: ders. (Hg.), *American Reform Responsa. Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis 1889–1983*, New York: Central Conference of American Rabbis 1983, S. 21–24.
- Jacob, Walter [Chairman], *Reform Judaism and Mixed Marriage* (1980), in: ders. (Hg.), *American Reform Responsa. Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis, 1889–1983*, New York: Central Conference of American Rabbis 1983, S. 445–465.
- Jacob, Walter [Chairman], *Synagogue Membership of a Mixed Couple* (1982), in: ders. (Hg.), *American Reform Responsa. Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis, 1889–1983*, New York: Central Conference of American Rabbis 1983, S. 45–46.
- Jacob, Walter [Chairman], *Rabbi Officiating at a Mixed Marriage* (1982), in: ders. (Hg.), *American Reform Responsa. Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis, 1889–1983*, New York: Central Conference of American Rabbis 1983, S. 467–470.
- Kaplan, Mordecai M., *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, Reprint Detroit: Wayne State University Press 1994.
- Karo, Josef, *Shulḥan Arukh, Even ha-Ezer*.
- Kohler, Kaufmann, *Burial of Non-Jewish Wives in Jewish Cemeteries* (1914), in: Jacob, Walter (Hg.), *American Reform Responsa. Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis, 1889–1983*, New York: Central Conference of American Rabbis 1983, S. 323.
- Kohler, Kaufmann/Lauterbach, Jacob Z., *Burial of Non-Jewish Wives in Jewish Cemeteries* (1916), in: Jacob, Walter (Hg.), *American Reform Responsa. Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis 1889–1983*, New York: Central Conference of American Rabbis 1983, S. 323–324.
- Mann, Jacob, *Burial of Non-Jewish Wives in Jewish Cemeteries* (1936), in: Jacob, Walter (Hg.), *American Reform Responsa. Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis 1889–1983*, New York: Central Conference of American Rabbis 1983, S. 331–333.
- Maslin, Simeon J. (Hg.), *Gates of Mitzvah: A Guide to the Jewish Life Cycle*, New York: Central Conference of American Rabbis 1979.
- Moses Maimonides, *Mishne Tora, Hilchot Issurei Bi'ah*.
- RA and USCJ Statement on Keruv and Inter marriage, 19.12.2014, <http://www.rabbinicalassembly.org/story/ra-and-uscj-statement-keruv-and-intermarriage?tp=25> (8.10.2015).

- Rabbinical Assembly, Resolution on Keruv Programming, 1991, http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/social_action/resolutions/resolution-keruv-programming-1991.pdf (8.10.2015).
- Rabbinical Assembly, Resolution on Conversion, Intermarriage & Patrilineal Jews, 2014, <http://www.rabbinicalassembly.org/search/site/patrilineal> (8.10.2015).
- Rabbinical Council of America, Patrilineal Descent, 1983, <http://www.rabbis.org/news/article.cfm?id=101084> (8.10.2015).
- Rabbinical Council of America, Mixed Marriage, 1991, <http://www.rabbis.org/news/article.cfm?id=101032> (8.10.2015).
- Rabbi's Message, in: Temple Beth El Bulletin 8 (2012), S.1–3, <http://www.bethelallentown.org/userfiles/file/TBE%20Mar%202012%20e-Bulletin.pdf> (8.10.2015).
- Report of the Committee on Mixed Marriage, in: Year Book of the Central Conference of American Rabbis 83 (1973), S. 59–97.
- Report of the Committee on Resolutions, in: Year Book of the Central Conference of American Rabbis 19 (1909), S. 168–183.
- Report of the Committee on Patrilineal Descent on the Status of Children of Mixed Marriages. Adopted by the Central Conference of American Rabbis at its 94th Annual Convention, March 15, 1983, in: Jacob, Walter (Hg.), American Reform Responsa. Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis 1889–1983, New York: Central Conference of American Rabbis 1983, S. 547–550.
- Report on Mixed Marriage and Intermarriage, in: Year Book of the Central Conference of American Rabbis 57 (1947), S. 158–184.
- Roth, Joel/Gordis, Daniel, *Keruv* and the Status of Intermarried Families (Papers from the Committee on Jewish Law and Standards), in: Conservative Judaism 35,4 (1982), S. 50–55.
- Roth, Joel, Synagogue Honors for the Intermarried Jew: Holding Office and Aliyyot (1984), in: Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards 1980–1985, New York: Rabbinical Assembly 1988, S. 169–171.
- Routtenberg, Max J., The Jew Who Has Intermarried (1963), in: Golinkin, David (Hg.), Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement 1927–1970. Bd. 3, Jerusalem: The Rabbinical Assembly and The Institute of Applied Halakhah 1997, S. 244–248.
- Staub, Jacob J., A Reconstructionist View on Patrilineal Descent, in: Judaism: A Journal of Jewish Life and Thought 34,1 (1985), S. 97–106.
- Talmud Bavli, Traktat Gittin [bGit].
- Talmud Bavli, Traktat Yevamot [bYeb].
- Talmud Bavli, Traktat Avoda Zara [bAZ].
- The Rabbinical Assembly, Committee on Jewish Law and Standards, <http://www.rabbinicalassembly.org/jewish-law/committee-jewish-law-and-standards> (8.10.2015).

- Union Progressiver Juden in Deutschland e.V., 35 Grundsätze, <http://www.liberales-juden.de/uber-uns/35-grundsätze/grundsätze-17-35/> (8.10.2015).
- United Jewish Communities, The National Jewish Population Survey 2000/2001. Strength, Challenge and Diversity in the American Jewish Population. A United Jewish Communities Report in Cooperation with The Mandel L. Berman Institute – North American Jewish Data Bank, New York 2003, Updated 2004 (Selbstverlag), <http://www.jewishdatabank.org/studies/downloadFile.cfm?FileID=1490> (8.10.2015).
- Washofsky, Mark, Jewish Living. A Guide to Contemporary Reform Practice, 2. Auflage, New York: URJ Press, 2010.

Literaturverzeichnis

- Cromer, Gerald, The Quintessential Dilemma: American Jewish Responses to Inter-marriage (Research and Position Papers 9), Bar Ilan University, Ramat Gan: The Rappaport Center for Assimilation Research and Strengthening Jewish Vitality 2004.
- Cromer, Gerald, Inter-marriage Handbooks, in: The Jewish Journal of Sociology 47,1/2 (2005), S. 48–53.
- Ellenson David, The Development of Orthodox Attitudes to Conversion in the Modern Period, in: Conservative Judaism 36,4 (1983), S. 57–73.
- Ellenson David, Representative Orthodox Responses on Conversion and Inter-marriage in the Contemporary Era, in: Jewish Social Studies 47,3/4 (1985), S. 209–220.
- Ferziger, Adam S., Between Catholic Israel and the ›K'rov Yisrael: Non-Jews in Conservative Synagogues (1982–2009), in: Journal of Jewish Studies 61,1 (2010), S. 88–116.
- Hamburger, Wolfgang, Das Problem der Mischehe in Amerika, in: Tradition und Erneuerung: Zeitschrift der Vereinigung für religiös-liberales Judentum in der Schweiz 42 (1977), S. 12–24.
- Kaplan, Dana Evan, Contemporary American Judaism. Transformation and Renewal, New York: Columbia University Press 2009.
- Moore, Deborah D., Religious Pluralism in American Judaism, in: Cohen, Charles L./Numbers, Ronald L. (Hg.), Gods in America. Religious Pluralism in the United States, New York: Oxford University Press 2013, S. 141–164.
- Sklare, Marshall, America's Jews, New York u. a.: Random House 1971.
- Wertheimer, Jack, A People Divided. Judaism in Contemporary America, Hanover NH u. a.: Brandeis University Press, 1993.

Der Hinduismus – eine pluralistische Religion?

Perry Schmidt-Leukel

Östliche Religionen wie Hinduismus und Buddhismus genießen im Westen häufig den Ruf, in hohem Maße pluralistisch beziehungsweise pluralitätsfreundlich zu sein, und werden gerade in diesem Aspekt nicht selten den abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – kritisch gegenübergestellt. Letzteren wird – mit David Hume¹ und Jan Assmann² – ein ihrem Monotheismus inhärente und somit unabänderliche exklusivistische Tendenz zugesprochen, die ›keine anderen Götter‹ und damit keine religiöse Pluralität zu dulden, geschweige denn zu schätzen vermag. In diesem Beitrag gehe ich der Frage nach, ob demgegenüber der Hinduismus tatsächlich eine ›pluralistische Religion‹ genannt zu werden verdient. Doch was genau ist damit gemeint? Mit Blick auf den Hinduismus bieten sich hierzu in einem ersten Schritt folgende drei Möglichkeiten an:

- (1) ›Der Hinduismus ist pluralistisch‹ könnte rein deskriptiv (und quasi minimalistisch) in dem Sinn verstanden werden, dass der Hinduismus eine Religion ist, die faktisch eine Vielzahl unterschiedlicher religiöser Lehren, Kulte, Praktiken, Institutionen et cetera umfasst.
- (2) In einem anspruchsvolleren Sinn könnte das Urteil ›Der Hinduismus ist pluralistisch‹ auch besagen, dass die vom Hinduismus umfassten unterschiedlichen religiösen Traditionen einander wechselseitig als gültig und gleichwertig anerkennen. Dieses Urteil ließe sich sowohl im Sinne einer deskriptiven Aussage verstehen als auch im Sinne einer präskriptiven Aussage, wonach es dem Hinduismus wesensgemäß sei, eine interne Pluralität anzuerkennen.
- (3) In einem noch weitergehenden Sinn könnte ›Der Hinduismus ist pluralistisch‹ so gemeint sein, dass der Hinduismus auch andere, nicht-hinduistische Religionen als gültig und gleichberechtigt anerkennt. Auch dieses Urteil ließe sich wiederum sowohl im Sinne einer deskriptiven als auch einer

1 David Hume *The Natural History of Religions* [1757], § 9; vgl. Hume 2000, 36–40.

2 Vgl. Assmann 2000 und 2003.

normativen Behauptung verstehen, wobei dann im letzteren Sinn behauptet wäre, dass es für den Hinduismus normative Gültigkeit besitze, andere Religionen als gültig und gleichberechtigt zu betrachten.

Im Folgenden möchte ich *erstens* zeigen, dass die Antwort auf die Frage nach dem pluralistischen Charakter des Hinduismus in jeder der drei genannten möglichen Bedeutungen problematisch ist, und *zweitens*, dass alle drei Bedeutungen – sowie die damit verbundenen Probleme – eng miteinander verzahnt sind.

1. Vivekananda und die These vom Hinduismus als pluralistischer Religion

Wie kein anderer war es Swami Vivekananda (1863–1902), der dem Westen schon relativ früh das Bild vom Hinduismus als *der* pluralistischen Religion schlechthin vermittelt hat. Im September 1893 rief man auf Initiative einiger christlicher Kreise in Chicago anlässlich der Weltausstellung das erste sogenannte ›Weltparlament der Religionen‹ zusammen.³ Für den Hinduismus sprach der damals noch relativ unbekannt, gerade erst dreißig Jahre alte Vivekananda. Bereits in seiner kurzen Ansprache zur Eröffnung des Weltparlaments präsentierte Vivekananda sein Bild vom pluralistischen Hinduismus. Rhetorisch hoch begabt erntete er begeisterten Applaus, als er seine christlichen Zuhörer mit »Sisters and Brothers of America« ansprach und so bereits durch diese Anrede sein Konzept von der inneren Verwandtschaft der Religionen zum Ausdruck brachte.⁴ Die in unserem Zusammenhang zentrale Aussage von Vivekanandas kurzer Eröffnungsrede lautet:

»Ich bin stolz, einer Religion anzugehören, die der Welt sowohl Toleranz als auch universale Akzeptanz gelehrt hat. Wir glauben nicht nur an universale Toleranz, sondern wir akzeptieren alle Religionen als wahr.«⁵

³ Vgl. Seager 1993; Lüddeckens 2001.

⁴ Von dieser ersten kurzen Ansprache Vivekanandas auf dem Weltparlament existiert ein Tondokument, das in verschiedenen Versionen auf *Youtube* leicht greifbar ist. Ein Abdruck dieser und aller weiteren Ansprachen Vivekanandas in Chicago 1893 findet sich in Vivekananda 1994, Bd. 1, 3–24.

⁵ »I am proud to belong to a religion which has taught the world both tolerance and universal acceptance. We believe not only in universal toleration, but we accept all religions

Damit schreibt Vivekananda dem Hinduismus Pluralismus im zweiten und dritten oben genannten Sinn zu (und zwar sowohl deskriptiv als auch präskriptiv). Zugleich spricht er vom Hinduismus als der »Mutter der Religionen«,⁶ womit er eine gewisse Sonderstellung des Hinduismus andeutet. In seiner acht Tage später gehaltenen eigentlichen Rede hat er diesen Punkt deutlicher ausgeführt: Vom Hinduismus, so Vivekananda, könne deshalb als Mutter aller Religionen gesprochen werden, weil im Hinduismus jede Form von Religion ihren Platz habe, von der höchsten Philosophie des Vedānta bis zu den niedrigsten Formen der Idolatrie und Mythologie, vom Agnostizismus der Buddhisten bis zum Atheismus der Jainas.⁷ Hinduismus, so Vivekananda, »ist die gemeinsame Religion aller Glaubensgemeinschaften Indiens«. ⁸ Hinduismus ist für Vivekananda also primär eine pluralistische Religion im Sinne von Punkt 1, das heißt, eine Religion, die eine große Vielfalt unterschiedlicher Richtungen umfasst. Nach Vivekananda spiegelt diese interne Vielfalt des Hinduismus nun aber die externe Vielfalt der Religionen selbst wider, denn es ist ja *jede* Form von Religion, die sich nach Vivekanandas Meinung irgendwie im Hinduismus findet.⁹ Deshalb kann er von diesem als »Mutter der Religionen« beziehungsweise »aller Religionen« sprechen.

Was aber meint Vivekananda, wenn er sagt »we accept all religions as true«? Hierzu macht er zwei wesentliche Aussagen: *Erstens* könne das Absolute, das Göttliche, nur durch Relatives ausgedrückt werden, durch Bilder und Symbole, an denen wir unsere spirituellen Ideen wie Mäntel an Kleiderhaken aufhängen. Es gibt viele Haken und viele Mäntel. Kein Mantel passt für alle. Vielmehr brauchen verschiedene Menschen unterschiedliche Mäntel.¹⁰ Bei diesem Argument haben wir es mit einer eher egalitären Vorstellung zu tun. Die Mäntel sind zwar verschieden, die Haken aber prinzipiell gleich. Das Göttliche übersteigt in seinem absoluten Wesen alle Religionen, deren Natur immer endlich, begrenzt, relativ ist. *Zweitens* führt Vivekananda aber auch die hierarchisierende Idee unterschiedlicher spiritueller Entwicklungsstufen ein. Es gebe bei den Religionen höhere und niedere Formen. Die Menschen befänden sich spirituell auf unterschiedlichen Entwicklungsstu-

as true.« Vivekananda 1994, Bd. 1, 3. Die Übersetzung dieses und aller weiteren Zitate stammt, wenn nicht anders angegeben, vom Verfasser.

6 Vivekananda 1994, Bd. 1, 3.

7 Vgl. Vivekananda 1994, Bd. 1, 6.

8 »[...] the common religion of all sects of India«. Ebd., 13.

9 »[...] each and all have a place in the Hindu's religion«. Ebd., 6.

10 Vgl. ebd., 17.

fen und was für das Kind angemessen ist, sei eben nicht angemessen für den Erwachsenen. Doch da aus dem Kind einst selbst ein Erwachsener werden wird, ist das Kind quasi »der Vater des Erwachsenen«. Somit gehe es in der Vielfalt der Religionen nicht um den Unterschied von Irrtum und Wahrheit, sondern um den Unterschied von niedriger und höherer Wahrheit.¹¹ Dieses Argument ist nun keineswegs egalitär. Dementsprechend macht Vivekananda denn auch keinen Hehl daraus, dass er seine eigene Tradition, die des Advaita-Vedānta, als die höchste Form der Wahrheit ansieht. An anderer Stelle führt er aus:

»Wollte doch Gott, dass schon morgen alle Menschen Advaitins würden, nicht nur der Theorie nach, sondern auch der Erkenntnis nach. Aber wenn das nun einmal nicht möglich ist, dann lasst uns die Unwissenden bei der Hand nehmen und sie Schritt für Schritt voran führen, immer so wie sie es gerade vermögen [...].«¹²

Für Vivekananda macht sich diese Stufung der Erkenntnisgrade vor allem an der Gottesidee fest. Auf der untersten Stufe spiritueller Entwicklung erscheint Gott als eine außerweltliche, personal gedachte Macht. Eine fortgeschrittenere Sicht erkennt Gott nicht nur als transzendent, sondern gleichzeitig auch als immanent. Auf der dritten und höchsten Stufe wird schließlich die volle non-duale Einheit von Gott und Seele erfasst.¹³ In der Anwendung dieser Stufung auf die Religionen schwankt Vivekananda. Nicht alle Religionen lehren alle drei Stufen, zumindest nicht in gleichermaßen ausgeprägter Weise.¹⁴ Am deutlichsten findet sich die dritte und höchste Stufe im hinduistischen Advaita Vedānta, was diesen und damit zugleich den Hinduismus selbst über alle anderen Religionen hinaushebt. Besonders aber zeichnet den Hinduismus das Bewusstsein von der Existenz dieser Stufen und ihrer Notwendigkeit im Sinne von Entwicklungsschritten aus. Der Hinduismus

11 Ebd., 16–17. Vgl. auch Vivekananda 1994, Bd. 2, 500.

12 Vivekananda 1994, Bd 3, 424. In eigenartiger Spannung dazu steht eine Bemerkung von Vivekananda im Hinblick auf seinen Lehrer Ramakrishna, in der er sich mit diesem gegen die vereinnahmende Haltung (»patronising way«) jener Religionen wendet, die sich selbst als die Erfüllung aller anderen betrachten. Vgl. Vivekananda 1994, Bd. 4, 182. Vgl. auch Rambachan 1989, der stärker den pluralistischen Strang von Vivekananda betont.

13 Vgl. beispielsweise Vivekananda 1994, Bd 1, 322–327. Unschwer lassen sich in diesen drei Stufen die drei Hauptrichtungen des Vedānta wiedererkennen: die dualistische Richtung des Dvaita Vedānta, die semi-dualistische Richtung des Viśiṣṭādvaita und schließlich die des Advaita-Vedānta.

14 So schreibt Vivekananda im Hinblick auf die höchste Stufe: »These ideas are expressed in some religions, and in others only hinted. In some they were expatriated.« Vivekananda 1994, Bd. 1, 323.

gibt daher allen unterschiedlichen Stufen der Wahrheit und religiösen Ausdrucksformen ihren Raum. Damit erkenne der Hinduismus das naturgegebene Prinzip der »Einheit in Vielfalt«¹⁵ an. Genau das hebe nun aber den Hinduismus klar von allen anderen Religionen ab, die nur ihre eigene spezifische Form von Religion als die für alle Menschen gültige ansehen und diese daher absolut setzten. Die Akzeptanz der internen Vielfalt erlaube dem Hinduismus somit auch die Akzeptanz der Vielfalt der Religionen insgesamt und mache ihn genau damit allen anderen Religionen überlegen.

In einer im November 1897 in Lahore, im heutigen Pakistan, gehaltenen Rede über die ›Gemeinsamen Grundlagen des Hinduismus‹ wird der Hintergrund von Vivekanandas Standpunkt noch deutlicher.¹⁶ Hierbei ist zu bedenken, dass der Begriff ›Hinduismus‹ erst im 18./19. Jahrhundert von den Briten als Sammelbezeichnung für all jene religiösen Traditionen Indiens eingeführt wurde, die sich keiner der deutlicher definierten Religionen, wie dem Islam, Christentum, Judentum, Zoroastrismus, Sikhismus, Buddhismus, Jainismus et cetera, zuordnen ließen.¹⁷ Damit war verbunden, dass das, was nun ›Hinduismus‹ genannt wurde, kein vorgegebenes einheitliches Profil aufzuweisen hatte, sondern teilweise höchst vielgestaltig, ja heterogen war. In dieser Situation waren es die als Neo-Hindus bezeichneten großen indischen Reformer des 19. Jahrhunderts, die in unterschiedlichen Varianten versuchten, ihr eigenes Verständnis von ›Hinduismus‹ als die jeweils normative Form desselben auszugeben. Vivekananda machte in genialer Weise aus der Not eine Tugend, indem er kurzerhand erklärte: Das eigentliche Merkmal des Hinduismus bestehe genau darin, dass er eben keine einheitliche Gestalt habe, sondern eine Einheit höchst unterschiedlicher Traditionen darstelle. Zwar gebe es durchaus einige gemeinsame Prinzipien, doch diese seien so weit »wie der Himmel über unseren Köpfen«, so dass alles darin sei-

15 Vivekananda 1994, Bd. 1, 17.

16 Vgl. Vivekananda 1994, Bd. 3, 366–384.

17 Der Terminus ›Hindus‹ hatte ursprünglich geographische Bedeutung und bezeichnete die Bewohner des Indus-Beckens, später dann die ganz Indiens. Vgl. hierzu auch Michaels 1998, 27–47; Lipner 1998, 1–21; Malinar 2009, 15–25, sowie die Beiträge in Llewellyn 2005. Religiöse Konnotationen gewinnt die Bezeichnung ›Hindu‹ in den wechselseitigen Abgrenzungen der Muslime und Nicht-Muslime in Indien, insbesondere seit der Neuzeit und im Zusammenhang mit einigen Vertretern der nord-indischen Sant- bzw. Bhakti-Bewegungen. Wie weit sich darin jedoch bereits das Verständnis zu einer als ›Hinduismus‹ benennbaren Religion niederschlägt, ist umstritten. Vgl. Lorenzen 1999. Klare und deutliche Züge nimmt dieses Konzept jedenfalls erst als Fremdzuschreibung während der britischen Kolonialherrschaft und als Selbstzuschreibung unter den Neo-Hindus an.

nen Platz habe.¹⁸ Jetzt, also am Ende des 19. Jahrhunderts, komme es darauf an, dass die unterschiedlichen Religionen wie Vishnuiten, Shivaiten, Shakti-Verehrer, Ganesha-Verehrer, Surya-Verehrer und so weiter, die Anhänger unterschiedlicher religiöser Philosophien, ja sogar Jainas und Buddhisten, sich alle zusammen als verschiedene Formen, als Konfessionen (*sects*) einer gemeinsamen Religion namens ›Hinduismus‹ begreifen und alle sektiererischen Feindseligkeiten einstellen. Genau dies, so Vivekananda, bilde auch die Grundlage nationaler Einheit, nationaler Identität und einer nationalen Sendung. Denn die Bestimmung Indiens unter den Nationen der Welt liege genau darin, der Welt die Einsicht in die innere Einheit der vielen Religionen zu vermitteln.

Hier treten die im Standpunkt Vivekanandas angelegten Probleme deutlicher hervor: Zum einen ist es der Anspruch, der Hinduismus sei darin allen anderen Religionen überlegen, dass er allein die Einheit in der Verschiedenheit der Religionen verstehen und positiv bekräftigen könne.¹⁹ Zum anderen ist es die quasi artifizielle Basis, auf der dieser Anspruch zu ruhen scheint: Eben der Umstand, dass es sich bei der Vorstellung von ›Hinduismus‹ als *einer* Religion um ein erst nachträglich und vergleichsweise sehr spät entwickeltes Konzept handelt, das summarisch auf eine Gruppe verschiedener Religionstraditionen bezogen wurde, so dass dieser Hinduismus damit *per definitionem* plural beziehungsweise pluralistisch ist. Doch mit diesen beiden Beobachtungen ist die Ausgangsfrage meines Beitrags noch nicht beantwortet. Zwar räumt Vivekananda durchaus ein, dass die Konstruktion des Hinduismus als einer übergreifenden Religion ein Werk seiner Generation ist.²⁰ Doch er argumentiert, dass die diesem Konstrukt zugrundeliegende Einsicht in die legitime Vielfalt und innere Einheit der Religionen fest und von alters her im indischen Denken verwurzelt sei und daher als der grundlegende We-

18 Vivekananda 1994, Bd. 3, 371. Von der höchsten spirituellen Philosophie bis zu den primitiven Vorstellungen der Idolatrie, vom Agnostizismus bis zum Atheismus, wie Vivekananda in Chicago ausgeführt hatte. Vgl. oben bei Anm. 7.

19 Mit Recht identifiziert Halfass dies als Grundhaltung mehrerer neo-hinduistischer Denker: »[...] Hinduism alone was supposed to provide the framework for the fulfillment of the universal potential inherent in the various religions. Accordingly, it was not considered merely as one religion among many, but rather as a comprehensive and transcending context for these other religions. The traditional relationship of the ›totality‹ of Hinduism to the Hindu sects became the model for the relationship between Hinduism and the world's religions [...].« Halfass 1988, 346. Zur Haltung des Neo-Hinduismus gegenüber der religiösen Vielfalt vgl. auch Richards 1985; Coward 1987 und Schmidt-Leukel 2013a.

20 Vgl. Vivekananda 1994, Bd. 4, 368.

senszug des ›Hinduismus‹ verstanden werden könne. Wie weit kann diese historische Behauptung Vivekanandas als berechtigt gelten?

2. Historischer Rückblick

2.1 Pluralitätsfreundliche Aspekte

In der Tat finden sich in der Religionsgeschichte Indiens etliche Beispiele für die Verbindung unterschiedlicher Gottheiten, religiöser Ideen und Praktiken.²¹ So zitiert auch Vivekananda häufig den folgenden Vers aus dem *Rg Veda* (1,164,46) und damit aus einer der älteren Schichten der Veden:

»Sie nennen (es) Indra, Mitra, Varuṇa, Agni, und es ist der himmlische Vogel Garuṁmat. Was nur das Eine ist (oder: das eine Seiende) (ekam sad), benennen die Redekundigen vielfach. Sie nennen es Agni, Yama, Mātariśvan.«²²

Einflussreich war auch die Vorstellung, die sich bereits in dem recht alten *Puruṣa* Mythos (*Rg Veda* 10,90) findet, wonach die vielen verschiedenen Götter aus einem einzigen göttlichen Organismus hervorgehen. Ein weiteres, häufig anzutreffendes Modell ist die Konstruktion von teilweise weit verzweigten Götterfamilien, wobei die derselben Familie zugerechneten unterschiedlichen Gottheiten nicht selten so gedeutet werden, dass jede von ihnen unterschiedliche Aspekte einer letztlich einheitlichen, aber komplexen Gottheit repräsentiert. Dies beginnt bereits mit der verbreiteten Zuordnung einer weiblichen Gefährtin zu den als männlich vorgestellten Hauptgottheiten, wobei die Gefährtin eben nicht eine völlig andere Gottheit darstellt, sondern den energetischen Aspekt ihres männlichen Partner-Gottes. Schließlich wäre hier noch auf jenes, insbesondere im Vishnuismus anzutreffende Relationsmuster unterschiedlicher Gottheiten hinzuweisen, wonach sich der eigentliche Gott in Gestalt anderer Gottheiten inkarniert.²³ Ursprünglich selbstständige Götter, wie Krishna oder Rāma, konnten auf diesem Weg als Inkarnationen (*avatāras*) des Gottes Vishnu verehrt werden. In der *Bhagavadgītā* (4,6–8), deren Entstehung möglicherweise in das 1. Jahrhundert v. Chr. zurückreicht, offenbart Vishnu durch Krishna, dass er,

²¹ Vgl. hierzu auch Schmidt-Leukel 2014.

²² Zitiert nach: Mehlig 1987, 61.

²³ Vgl. hierzu insbesondere Parrinder 1997.

der eigentlich ungeborene und unwandelbare Gott, vermittelt seiner übernatürlichen Schöpfer-/Zauberkraft (*māyā*), dennoch von Zeit zu Zeit in wandelbarer Gestalt geboren wird, um die vom Verfall bedrohte Wahrheit/Ordnung/Religion (*dharmā*) neu aufzurichten, die Guten zu belohnen und die Bösen zu vernichten.

Diese unterschiedlichen Zuordnungs- und Relationsmuster sind häufig mit hierarchisierenden Strukturen verbunden: Verschiedene Götter werden als Personifikationen unterschiedlicher Aspekte/Kräfte einer zentralen und damit übergeordneten Gottheit gedeutet. Auch bei der Zuordnung von Göttern zu Götterfamilien bleibt eine Gestalt für die ›Familie‹ insgesamt prägend. Solche hierarchisierenden Muster besitzen häufig werthafte Implikationen. Ein besonders deutliches Beispiel hierfür bietet etwa die berühmte Aussage Krishnas in der *Bhagavadgītā*, dass jene, die sich an andere Götter wenden und diesen opfern, ihren Lohn in Wahrheit zwar nur von ihm allein, also von Krishna beziehungsweise Vishnu, erhalten. Doch ist ihr Lohn nur von untergeordneter, vorläufiger Natur, wohingegen diejenigen, die sich direkt an Krishna wenden, von ihm die höchste Erlösung erwarten dürfen (7,20–23; 9,23–25). Ebenfalls in der *Bhagavadgītā* finden wir die Ansätze der später verbreiteten Vorstellung, dass es unterschiedliche Wege (*mārga*) gibt, die dennoch alle zur Erlösung führen: Zum einen den ›Weg der Werke‹ (*karmamārga*), das heißt die Erfüllung der traditionellen, in den Veden und Shastras festgelegten Kastenpflichten. Dann den ›Weg der Erkenntnis‹ (*jñānamārga*), das heißt den Weg der hauslosen Asketen (*śramaṇas*), die durch Weltabkehr und Ausübung kontemplativer Praktiken nach der unmittelbaren Erfahrung der Einheit mit Gott streben. Schließlich den ›Weg der Gottesliebe‹ (*bhaktimārga*), bei dem es darum geht, sich ganz der Verehrung der Gottheit hinzugeben und auf die erlösende Macht des Gottes selbst zu vertrauen. Nicht jeder dieser Wege, so die *Bhagavadgītā*, ist für alle Menschen gleichermaßen gut geeignet. Insbesondere der ›Weg der Erkenntnis‹ ist für die meisten Menschen zu hart und anspruchsvoll (12,1–8). Gegenüber dem ›Weg der Werke‹ hat der ›Weg der Gottesliebe‹ den Vorzug, dass er Menschen aller Kasten offensteht, selbst jenen, die ihre Kastenpflicht grob verletzt haben (9,29–34; 18,65–66). Hier wird somit ein Gedanke greifbar, der auch bei Vivekananda begegnet: die Vorstellung, dass nicht alle Formen von Religion für alle Menschen gleichermaßen geeignet sind und dass es daher aufgrund der Verschiedenheit der Menschen unterschiedliche Religionsformen beziehungsweise Wege geben muss. Zugleich zeichnet sich in der *Bhagavadgītā* eine Hierarchisierung der verschiedenen Wege ab: Zwar wird

der ›Weg der Erkenntnis‹ als besonders anspruchsvoll gerühmt, doch gerade das ist auch sein Defizit: Der einfachste und insofern von der *Bhagavadgītā* favorisierte Weg ist der ›Weg der Gottesliebe.²⁴

Allmählich bildete sich in der Religionsgeschichte Indiens der später immer wieder anzutreffende Gedanke heraus, dass unterschiedliche Kulte, Wege, Götter und Gottesvorstellungen den Unterschieden in der spirituellen Auffassungsgabe der Menschen (*adbikāra-bheda* = ›Unterschied in den Fähigkeiten‹) entsprechen.²⁵ Was die Einschätzung religiöser Vielfalt betrifft, so sind damit zwei wichtige Aspekte verknüpft: Zum einen kann die Vielfalt religiöser Traditionen insofern als positiv gewertet werden, als diese unterschiedlichen spirituellen Bedürfnissen gerecht wird. Zum anderen ist mit dieser positiven Bewertung religiöser Vielfalt jedoch nicht der Gedanke einer Gleichwertigkeit unterschiedlicher Regionen verknüpft. Denn die Unterschiede in der spirituellen Auffassungsgabe, denen die religiöse Vielfalt vermeintlich korrespondiert, werden nach der *adbikāra-bheda*-Lehre, wie auch bei Vivekananda, in aller Regel im Sinne unterschiedlicher spiritueller Entwicklungsstufen verstanden. Das aber bedeutet, dass auch die Vielfalt der Religionen hierarchisch gedeutet wird, so dass die jeweils eigene Religion als diejenige gilt, die in inklusivistischer Weise allen anderen Religionen überlegen ist.

Neben solchen – wenn auch eingeschränkt – pluralitätsfreundlichen Tendenzen finden sich in der Geschichte des Hinduismus allerdings auch etliche Beispiele scharfer wechselseitiger Polemik und blutiger Religionskonflikte, von denen nun einige kurz genannt werden sollen.

2.2 Beispiele pluralitätsfeindlicher Polemik und interreligiöser Gewalt

Als ein wichtiges traditionelles Abgrenzungskriterium fungierte die Frage, ob eine religiöse Gemeinschaft die Veden zumindest formal als Offenbarung (*śruti*) anerkannte oder nicht. Neben den Materialisten (*cārvakās*) waren es besonders die Jainas und die Buddhisten, die die Autorität der Veden verneinten. Die wechselseitige Polemik schlug auf beiden Seiten, das heißt zwischen jenen, die sich zu den Veden bekannten (*āstikas* = ›Bejacher‹), und jenen, die diese ablehnten (*nāstikas* = ›Verneiner‹), hoch. Nach

²⁴ Vgl. auch Malinar 2007, 188–191 und 200–202.

²⁵ Vgl. Raghavan 1966, 76; Sharma 2005, 13–15; Halbfass 1991, 72–73.

Śaṅkara (vermutlich 7.–8. Jahrhundert) beispielsweise, dem zentralen Vertreter des Advaita-Vedānta, hat der Buddha ausschließlich konfuse Lehren verkündet. »Jeder«, so Śaṅkara wörtlich, »dem an seiner eigenen Glückseligkeit gelegen ist, muss die Lehre Buddhas vollständig verwerfen.«²⁶ Kumārila (vermutlich 7. Jahrhundert), der Hauptvertreter der orthodoxen hinduistischen *Mīmāṃsā* Schule, kritisierte den Buddha nicht nur ausgiebig in seinen Schriften.²⁷ Es wird vielmehr auch berichtet, Kumārila habe dem König Sudhanvan geraten, das Problem der Buddhisten doch einfach dadurch zu lösen, dass er sie alle töte, einschließlich der Alten und Kinder.²⁸ Die einflussreiche vishnuitische Schrift *Viṣṇupurāṇa* aus dem 4./5. Jahrhundert »legt« – so fasst es Klaus Klostermeier zusammen –

»eine umfassende Exkommunikation der Buddhisten nahe: Jeder soziale Kontakt mit ihnen ist aufzugeben, sogar der Anblick eines Häretikers erfordert langwierige Bußen. Ein Hindu, der mit einem Buddhisten speist, kommt in die Hölle. Buddhisten gelten als unrein, unabhängig davon zu welcher Kaste sie einst gehört haben mögen.«²⁹

Das vom *Viṣṇupurāṇa* abhängige, vermutlich Anfang des zweiten Jahrtausends entstandene *Kalkipurāṇa* prophezeit die Herabkunft der zehnten Inkarnation Vishnus in Gestalt des Kalki, der in einer letzten apokalyptischen Entscheidungsschlacht alle Anhänger des Buddhismus ausrotten und damit den Beginn des Goldenen Zeitalters, die Zeit der Wahrheit (*satyayuga*), einleiten wird.³⁰

Auch die buddhistische Polemik war übrigens alles andere als zurückhaltend. Im *Mahāvamsa*, der bedeutendsten unter den buddhistischen Chroniken Sri Lankas (6. Jahrhundert n. Chr.), wird der Krieg des singhalesischen Herrschers Duṭṭagāmaṇi gegen den tamilischen Herrscher Eḷāra (im 2. Jahrhundert v. Chr.) rückblickend als ein Krieg zu Ehren des Buddha hochstilisiert. Als Duṭṭagāmaṇi nach seinem Sieg, der Tausenden hinduistischer Tamilen das Leben kostete, Gewissensbisse befielen, trösteten ihn acht buddhistische Heilige mit den Worten, er solle sich nicht grämen, denn die von ihm Getöteten »waren irrgläubig und übel, sie waren wie Tiere« (Mhv 25,

26 Brahma-Sūtra-Bhāṣya II,2,32. Thibaut 1890, 428.

27 Vgl. Clooney 2001, 143–147; Halbfass 1991, 59–62 und 95–97.

28 Vgl. Halbfass 1998, 176–177; Hazra 1995, 387.

29 Klostermaier 1979, 66.

30 Vgl. Bhatt/Remy 1982; Schmidt-Leukel 2013b.

109–112).³¹ Im Übrigen habe er ja nur der Lehre Buddhas einen Dienst erwiesen, so dass ihm aus diesen Taten kein schlechtes Karma erwachse. In späteren, dem 13. Jahrhundert entstammenden buddhistisch singhalesischen Texten, wird die anti-tamilische und gleichzeitig anti-hinduistische Perspektive noch verstärkt. Tamilen erscheinen hier als »tamilischer Schmutz« und als »Feinde der Buddha-Lehre«. ³² Voll Anerkennung wird beispielsweise erzählt, wie eine Art buddhistischer Herkules, zum Schutz des Buddhismus reihenweise Tamilen an ihren Beinen packt, buchstäblich auseinandereißt und über Nacht, mit Hilfe der Gottheiten, ihre Leichen verschwinden lässt.³³

Es blieb nicht bei den polemischen Auseinandersetzungen auf der verbalen Ebene. Buddhistische Texte berichten von mehreren Verfolgungen durch hinduistische Herrscher.³⁴ Und hinduistische Tamilen sind bis heute Opfer des buddhistischen Vormachtsanspruchs in Sri Lanka. Man wird wohl dem Urteil indischer Historiker wie Lal Mani Joshi und Kanai Lal Hazra, zustimmen müssen, dass die anhaltende Feindschaft zwischen den hinduistischen Religionen einerseits und dem Buddhismus andererseits einer der wesentlichen Gründe für den Untergang des Buddhismus in Indien war.³⁵ Dieser Pluralismus von Hindus und Buddhisten hat sich somit im traditionellen Indien nicht halten können. Polemiken gab es darüber hinaus auch unter den ›Bejahern‹, also den verschiedenen, sich auf die Veden beziehenden Religionstraditionen. Bekannt sind die vielfältigen Spannungen³⁶ zwischen den Vertretern eines traditionellen Brahmanismus einerseits und den Verehrern Vishnus und Shivas andererseits oder solche zwischen Vishnuiten und Shivaiten oder die zwischen den Vertretern unterschiedlicher religiös-

31 Nach der neuen englischen Übersetzung: Guruge 2005, 573. Sven Bretfeld hat gezeigt, dass es sich hierbei vermutlich um die Überarbeitung einer älteren Version handelt. In der älteren Version findet der König aus Begeisterung über seinen Sieg keinen Schlaf mehr und die buddhistischen Arhats kommen, um ihn durch die Rezitation buddhistischer Texte wieder zur Ruhe zu bringen (vgl. Bretfeld 2001, xxxv/xxxvi). Nach Wilke 2006, 203, Anm. 95, könnte es sich bei der Bezeichnung der shivaitischen Tamilen als ›Tiere‹ oder ›Vieh‹ um eine polemische Anspielung auf die Terminologie des Shaiva-Siddhanta handeln, wo die menschlichen Seelen als ›Vieh‹ bezeichnet werden, deren Fessel allein von Shiva durchschnitten werden kann.

32 Bretfeld 2001, xxxix/xxxx.

33 Rasavāhinī (B) 31. Vgl. Bretfeld 2001, 133–138.

34 Durch Puṣyamitra (187–151 v. Chr.), der die buddhismus-freundliche Maurya-Herrschaft beendete sowie durch die durch Mihirakula in Kashmir (6. Jh.) und Śaśaṅka in Gauḍa (7. Jh.), beide Anhänger des Shivaismus.

35 Vgl. Joshi 1983, xvi; Hazra 1995, 385–388.

36 Vgl. Klostermaier 1989, 53–60.

philosophischer Richtungen, die sich teilweise (um Marx zu paraphrasieren) nicht nur mit der Waffe des Arguments, sondern auch mit dem Argument der Waffen bekämpften.³⁷

Vivekanandas Berufung auf eine vermeintlich immer schon tolerante, ja den religiösen Pluralismus akzeptierende indische Tradition ist also nur zum Teil richtig. Und jener Teil der Tradition, auf den er sich zu Recht berufen kann, vertrat kein egalitäres, sondern ein hierarchisierendes, inklusivistisches Verständnis religiöser Pluralität.

2.3 Die Haltung gegenüber Islam und Christentum

Der Islam wurde in Indien ab dem Ende des ersten Jahrtausends, das Christentum ab dem 16. Jahrhundert³⁸ zunehmend präsent. Islam und Christentum erschienen in Indien somit primär als die Religionen von Eroberern, was die Begegnung mit den hinduistischen Traditionen erheblich belastete. In den Beziehungen sowohl zwischen Hinduismus und Islam als auch zwischen Hinduismus und Christentum findet sich somit ausgesprochen viel an Polemik, Spannung und Konflikt. Dennoch mangelte es auch hier nicht an Versuchen der Integration, die jedoch nicht von größerem Erfolg gekrönt waren.³⁹ Besonders markant sind die aus den sogenannten *Nirguna-Bhakti*-Bewegungen kommenden Bemühungen, Elemente hinduistischer und islamischer Spiritualität miteinander zu verbinden und die Grenzen zwischen den unterschiedlichen Religionsgruppen zu relativieren. So trat etwa Guru Nānak (1469–1539) mit der bezeichnenden Botschaft auf: »Es gibt weder Hindu noch Muslim«, was bei ihm heißen sollte: In den Augen Gottes gibt es weder Hindus noch Muslime.⁴⁰ Doch seine aus Hindus und Muslimen zusammengesetzte Anhängerschaft entwickelte sich nach seinem Tod zu einer eigenständigen religiösen Bewegung. Spätestens ab dem fünften Guru Arjan (1563–1606) verstanden die Anhänger dieser Bewegung die Botschaft Nānaks in dem Sinn: »Es gibt die, die weder Hindus noch Muslime sind«

37 Vgl. ebd., 333–335.

38 Kleinere christliche Gruppierungen dürfte es in Indien schon recht früh gegeben haben.

Erste Belege finden sich für das 6. Jahrhundert. Allerdings blieb es vor der Neuzeit ein regional stark begrenztes und wohl nicht besonders stark wahrgenommenes Phänomen.

39 Vgl. die Übersichten in Ram-Prasad 2005, 2006 und 2007.

40 Vgl. McLeod 1984, 21–22.

beziehungsweise »Wir sind weder Hindus noch Muslime«,⁴¹ das heißt, wir sind eine eigene, von Hindus und Muslimen unterschiedene Religionsgemeinschaft, eben die der Sikhs. Auf muslimischer Seite sind die multireligiösen Neigungen Akbars des Großen (1542–1605) zu nennen. Sein Großvater Dara Shiko (1615–1659) unterhielt freundschaftliche Beziehungen zum siebten Guru der Sikhs und glaubte an eine innere Einheit von Islam und hinduistischen Traditionen. Insgesamt blieben dies jedoch die Bemühungen von Außenseitern.

Intensivere Auseinandersetzungen mit dem Christentum setzten auf hinduistischer Seite erst im Neo-Hinduismus ein. Sie sind eng verknüpft mit der Person des Rām Mohan Roy (1772–1833), der in Jesus einen geistesverwandten Guru erblickte. Die von Roy gegründete einflussreiche Gesellschaft *Brahmo Samāj* verkörperte seither den interreligiös offenen Teil der Neo-Hindus. Auch Vivekananda war ursprünglich ein Mitglied des *Brahmo Samāj* gewesen, bis er zum Schüler des Mystikers Ramakrishna (1836–1886) wurde. Ramakrishna vertrat das *adbikāra-bheda*-Modell eines Teils der Tradition. So heißt es bei ihm: »Gott selbst hat unterschiedliche Formen geschaffen, Ihn zu verehren. Er, der der Herr des Universums ist, hat all diese Formen so eingerichtet, dass sie den verschiedenen Menschen in unterschiedlichen Stadien der Erkenntnis angemessen sind.«⁴² Explizit schloss Ramakrishna auch den Buddhismus, den Islam und das Christentum mit ein. Nach dem Tod seines Meisters gründete Vivekananda die *Ramakrishna Mission* zur Verbreitung der Ideen Ramakrishnas in seiner eigenen, also Vivekanandas, Interpretation.

Es ist diese Linie des Neo-Hinduismus, die – wie eingangs geschildert – im Westen das Bild vom Hinduismus als einer pluralistischen Religion geprägt hat. Allerdings gab es auch im Neo-Hinduismus jene ganz andere Linie, in der der polemische, exklusivistische Strang aufscheint, den die indische Religionsgeschichte ebenfalls kennt. Ein markantes Beispiel hierfür ist Dayananda Saraswati (1824–1883). 1875 gründete er den *Arya Samāj*, der neben dem *Brahmo Samāj* die zweite einflussreiche neo-hinduistische Gesellschaft bildete. In seinem Hauptwerk *Das Licht der Wahrheit* (*Satyārtha Prakāśa*) präsentiert Dayananda eine modernistische und rationalistische Interpretation der Veden und unterzieht alle davon abweichenden religiösen Ideen und Praktiken einer unerbittlichen Kritik: nicht nur die der großen

⁴¹ So im Sikh Kanon *Adi Granth* 1136.

⁴² Nikhilananda 2005, 5.

hinduistischen Religionen, sondern auch die des Jainismus, Buddhismus, Islams und des Christentums. All diese Religionen widersprechen seiner Meinung nach der Vernunft. Über die Bibel schreibt er, sie enthalte mehrere hunderttausend verdammungswürdige Aussagen.⁴³ Christen, die ihren Glauben in Jesus setzen, »haben sich selbst vernebelt und wer weiß, wie lange sie dies noch weiter tun werden.«⁴⁴ Über den Koran urteilt er, dieses Buch könne »weder das Werk Gottes sein, noch das eines erleuchteten Menschen« und es enthalte »keinerlei Erkenntnis.«⁴⁵ Vielmehr vergrößere der Koran das Leid der Menschheit, indem er den Mensch zu einem wilden Tier mache, Unfrieden stifte und Krieg fördere.⁴⁶

3. Hinduismus und Pluralismus in der Gegenwart

3.1 Zum Rechtsstreit zwischen der *Ramakrishna Mission* und dem Staat von Westbengalen

Wie steht es nun aber um den pluralistischen oder nicht-pluralistischen Charakter des zeitgenössischen Hinduismus? Dass das eher pluralitätsfreundliche Erbe Vivekanandas hierfür nach wie vor eine prägende Rolle spielt, lässt sich am besten anhand eines äußerst paradoxen Falles der neueren indischen Rechtsgeschichte zeigen. Die von Vivekananda gegründete *Ramakrishna Mission* versuchte in einem langen Rechtsstreit als eine eigenständige, nicht-hinduistische Religion namens »Ramakrishnaismus« anerkannt zu werden. Im Hintergrund steht, dass in Indien die Religionen nicht-hinduistischer Minoritäten von bestimmten rechtlichen Regelungen befreit sind, um ihnen die Möglichkeit zu gewähren, ihre internen Angelegenheiten nach eigenen Rechtsvorschriften zu regeln. Mit ihrer Anerkennung als eigenständiger Religion wollte die *Ramakrishna Mission* erreichen, dass ihre eigenen Bildungseinrichtungen staatlicher Kontrolle entzogen sind. In der Begründung, dass der Ramakrishnaismus kein Hinduismus sei, führte die *Ramakrishna Mission* nun unter anderem das Argument an:

⁴³ Vgl. Saraswati 1984, 648.

⁴⁴ Ebd., 645.

⁴⁵ Ebd., 720.

⁴⁶ Vgl. ebd.

»Andere Religionen (einschließlich des Hinduismus) glauben nicht daran, dass alle Religionen unterschiedliche Wege sind, die zu demselben Ziel führen, sondern beanspruchen in allen Dingen eine absolute, alle anderen ausschließende Autorität.«⁴⁷

Das heißt: Das, was Vivekananda als das Grundmerkmal des Hinduismus gelehrt hatte, wurde nun in der von ihm begründeten *Ramakrishna Mission* dem Hinduismus abgesprochen und von der *Ramakrishna Mission* für sich allein beansprucht.

Der sich über 15 Jahre hinziehende Prozess zwischen der *Ramakrishna Mission* und dem Staat von Westbengalen wurde 1995 schließlich durch ein Urteil des indischen Supreme Court beendet, mit dem das oberste Gericht den Antrag der *Ramakrishna Mission* auf Anerkennung als eigenständige Religion ablehnte. In seiner Begründung präsentierte der Supreme Court eine Liste von sieben Punkten, die den Hinduismus definieren. Entgegen der Behauptung der *Ramakrishna Mission* schloss das Gericht auch die »Erkenntnis, dass Wahrheit viele Seiten besitzt« und die »Anerkennung der Tatsache, dass die Mittel oder Wege zum Heil zahlreich sind« in diese sieben Punkte mit ein.⁴⁸ Auf diesem paradoxen Umweg fand somit die von Vivekananda forcierte Interpretation des Hinduismus schließlich Eingang in eine hochrichterliche Definition.

Wie eingangs gezeigt, enthält Vivekanandas Konzeption vom Hinduismus als pluralistischer Religion jedoch eine Spannung zwischen einer mehr egalitären Deutung religiöser Vielfalt und einer stärker hierarchisierenden Deutung. Diese Ambivalenz hat im Indien des 20. Jahrhunderts zu zwei entgegengesetzten Richtungen geführt. Die eine Richtung, wie sie besonders in Gestalt der *Hindutva*-Bewegung greifbar ist, betont die Überlegenheit des Hinduismus als der einzig pluralistischen Religion so sehr, dass sie daraus eine ausgesprochen intolerante Religionspolitik ableitet. Die andere Richtung erkennt diese Problematik und versucht das egalitäre Element zu stärken. Im Folgenden möchte ich nun beide Richtungen noch etwas näher charakterisieren.

⁴⁷ »Other religions (including Hinduism) do not believe that all religions are different paths leading to the same goal, but claim absolute authority in all matters to the exclusion of all others.« Vgl.: <http://www.hinduismtoday.com/modules/smartsection/item.php?itemid=3536> (9.9.2013).

⁴⁸ Bramchari Sidheswar Bhai & Ors. etc. Vs. State of West Bengal etc. (Supreme Court 1995 AIR 2089). Vgl.: http://www.indiacourts.in/BRAMCHARI-SIDHESWAR-BHAI-ORS.ETC.-Vs.-STATE-OF-WEST-BENGAL-ETC._79c61d83-230d-4337-a335-97a14f32c86b (9.9.2013).

3.2 Zum Standpunkt der *Hindutva*-Bewegung

Einer der führenden Ideologen der *Hindutva*-Bewegung, Madhav Sadashiv Golwalkar (1906–1973), war zeitweilig Mitglied des Ramakrishna-Ordens und von den Ideen Ramakrishnas und Vivekanandas geprägt.⁴⁹ Zudem stand er schon früh auch unter dem Einfluss von Keshav Baliram Hegde-war (1889–1940) und wurde ab 1940 dessen Nachfolger in der Leitung des paramilitärisch organisierten *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) (= Nationale Freiwilligen Organisation), der zusammen mit VHP⁵⁰ und BJP⁵¹ eine der drei organisatorischen Säulen der nationalistischen *Hindutva*-Bewegung (*Hindutva* = *Hindutum*) bildet.⁵²

In seinen Schriften finden sich zentrale Ideen Vivekanandas wieder: Es gibt nur eine einzige göttliche Wirklichkeit und die Religionen, einschließlich des Islams, Christentums und des Hinduismus, sind verschiedene Wege, sich dem Göttlichen zu nähern. Alle menschlichen Gottesvorstellungen bleiben Fragment und können die göttliche Wirklichkeit nicht voll erfassen.⁵³ Doch nur der Hinduismus ist in der Lage, diese Wahrheit offen zu bekennen.⁵⁴ Der Buddhismus, so Golwalkar, hat seine Mutterreligion, den Hinduismus, verraten.⁵⁵ Die abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam sind von ihrem inneren Wesen her absolutistisch und intolerant.⁵⁶ So fällt dem Hinduismus eine besondere Rolle zu, eine spezifische weltweite Mission: Nur er vermag in der Vielfalt der Religionen und Kulturen die innere göttliche Einheit zu sehen und damit die Grundlage für eine echte Brüderlichkeit der Menschheit zu legen. Folglich ist es für Indien eine heilige Pflicht, zum Wohle der Menschheit, den Hinduismus zu bewahren und zu pflegen. Das bedeutet unter anderem: Es ist eine Pflicht, den Hinduismus vor dem verderblichen Wirken der absolutistischen Religionen, das heißt vor allem vor dem Christentum und dem Islam, zu schützen.⁵⁷ Daraus folgert Golwalkar eine Religionspolitik, wonach Christentum

49 Zum religiösen Hintergrund Golwalkars vgl. Gantke 1998.

50 Vishwa Hindu Parishad (= Welt Hindu Verband).

51 Bharatiya Janata Party (= Indische Volkspartei).

52 Eine kurzgefasste Übersicht zur *Hindutva* Bewegung und ihren Wurzeln bietet Randeria 1996.

53 Vgl. Golwalkar 2000, 490–492.

54 Vgl. ebd., 161 und 337.

55 Vgl. ebd., 70–71.

56 Vgl. ebd., 103 und 159–160.

57 Vgl. ebd., 6 und 348.

und Islam in Indien niemals eine dem Hinduismus gleichgestellte Position einnehmen dürfen.⁵⁸

3.3 Alternative Konzeptionen

Kann der Hinduismus einen solchen *primus-inter-pares*-Pluralismus und die daraus resultierende intolerante Position überwinden? Interessant ist in dieser Hinsicht der innere Werdegang Mahatma Gandhis (1869–1948). Auch Gandhi vertrat zunächst die Ansicht, dass der Hinduismus allen anderen Religionen überlegen ist, weil dieser allein alle anderen Religionen positiv zu würdigen vermag.⁵⁹ Ab 1930 bemühte sich Gandhi jedoch um eine Konzeption, die es ihm erlaubte, eine stärkere Gleichwertigkeit der Religionen zu artikulieren. Dazu verhalfen ihm zwei zusammenhängende Elemente: Zum einen betonte er das egalitäre Argument, wonach die Wahrheit im vollen Sinn alle menschlichen Worte übersteigt. Alle doktrinären Systeme seien daher unvollkommen und damit auch alle greifbaren Religionen. Die eigentliche Wahrheit, so Gandhi, transzendiert alle Religionen, auch den Hinduismus. Zum anderen wird nach Gandhi die Essenz von Religion allein in der Praxis realisiert. Hatte Gandhi ursprünglich gelehrt, dass Gott die Wahrheit ist, so drehte er den Satz nun um und vertrat: »die Wahrheit ist Gott«. Die Wahrheit, die alles transzendiert, entspricht dem Gott, der nie zum dogmatischen Besitz, sondern nur in der religiösen Praxis gesucht und gefunden werden kann.⁶⁰ In eine ähnliche Richtung zielen heute die religionstheologischen Überlegungen des amerikanischen Hindus Jeffery Long. Der hinduistische Superioritätsanspruch kann nach Long nur dann überwunden werden, wenn Hindus unzweideutig bekräftigen, dass das, was als »ewige Wahrheit« (*sanatana dharma*) gilt, sich nicht mit irgendeiner konkreten historischen oder linguistischen Ausdrucksform der Wahrheit identifizieren lässt, auch nicht mit dem Hinduismus. Long bezieht sich hierbei explizit auf Gandhi.⁶¹

Aber reichen die Aussagen bei Gandhi und Long tatsächlich aus, um die neo-hinduistische Variante des Superioritätsanspruchs zu überwinden? Hierzu müsste meines Erachtens auf hinduistischer Seite deutlicher wahrgenommen werden, dass alle großen Religionen zur Bekräftigung einer sol-

⁵⁸ Vgl. Frei 1996; Klostermaier 2000, 145; Sharma 2007, 83–87.

⁵⁹ Vgl. Jordans 1987, 10.

⁶⁰ Rao 2005, 51–53.

⁶¹ Vgl. Long 2005, 151 und 156 sowie 2007, 171–195.

chen dogmatischen Selbsttranszendenz in der Lage sind und keinesweg nur der Hinduismus allein. Denn solange man bei der Auffassung bleibt, dass nur der Hinduismus die Relativität aller religiösen Formen erkennt, bleibt der hinduistische Überlegenheitsanspruch bestehen. Zumindest in Ansätzen war ein solcher Fortschritt in Richtung Pluralismus im Werk des indischen Staatsmannes und Religionsphilosophen Radhakrishnans (1888–1975) gegeben. Auch bei ihm finden sich die zentralen Elemente der Konzeption Vivekanandas wieder: Religiöse Vielfalt ist teilweise egalitär verstanden im Sinne der Relativierung aller religiösen Formen angesichts der Unbegrenztheit und Unsagbarkeit des Göttlichen, teilweise aber auch hierarchisch im Sinne einer Korrelation verschiedener religiöser Formen mit unterschiedlichen spirituellen Entwicklungs- und Erkenntnisstufen. So gibt es auch bei Radhakrishnan etliche Andeutungen, dass für ihn der Hinduismus, zumindest in der Form des Advaita-Vedānta, auf der Spitze dieser Stufenleiter steht. Doch findet sich bei Radhakrishnan auch der Gedanke, dass sich eine analoge Stufenleiter in jeder großen Religion findet oder diese dort zumindest etabliert werden kann. Er verwendet hierfür das Bild unterschiedlicher Schulen: Es komme nicht darauf an, die Schule zu wechseln, sondern das Niveau aller Schulen zu heben »und das mit dem Ergebnis, daß jede Schule uns in die Lage versetzt, das gleiche Ziel zu erreichen«. ⁶² In diesem Sinn rechnet er damit, dass andere Religionen sich vom Hinduismus beziehungsweise von der pluralistischen Haltung des Hinduismus inspirieren lassen. So spricht er davon, dass sich die Unterschiede zwischen den Religionen als notwendige Ergänzungen deuten lassen. ⁶³ Dies würde freilich einschließen, dass auch der Hinduismus von anderen Religionen lernen könnte. Was dies jedoch konkret heißt, bleibt bei Radhakrishnan unklar.

4. Schluss

Wie lässt sich nun die Frage, ob der Hinduismus eine pluralistische Religion ist, im Hinblick auf die oben genannten drei möglichen Bedeutungen beantworten?

⁶² Radhakrishnan 1961, 47.

⁶³ Vgl. ebd., 62–63.

(1) Zweifellos bezeichnet der Begriff ›Hinduismus‹ eine Vielfalt unterschiedlicher religiöser Traditionen, Kulte, Philosophien, Praktiken und so weiter. Das allein macht ihn aber noch nicht zu einer pluralistischen Religion. Es ist so wie wenn jemand vorschläge, es handle sich bei Judentum, Christentum und Islam nicht um drei Religionen, sondern um drei unterschiedliche Denominationen des ›Abrahamismus‹, der eben eine in sich sehr plurale Religion sei.⁶⁴ Der ›Hinduismus‹ ist also nur als nachträgliches Konstrukt eine in diesem Sinn pluralistische Religion.

(2) Anders steht es mit der Frage, ob der Hinduismus in dem Sinn eine pluralistische Religion ist, dass die unter diesem Begriff zusammengefassten religiösen Traditionen einander als gültig und gleichwertig anerkennen. Die Antwort hierauf muss lauten, dass es hierzu in der Geschichte des sogenannten Hinduismus sehr unterschiedliche Haltungen gab: Es finden sich exklusivistische Einstellungen, die anderen Traditionen jede Gültigkeit absprechen; es finden sich einige wenige Andeutungen, die in eine egalitäre pluralistische Richtung verweisen, und es finden sich vor allem hierarchisch inklusivistische Interpretationen,⁶⁵ wonach den jeweils anderen Religionsformen eine eingeschränkte und abgestufte Gültigkeit zukommt.

(3) Dieselben Unterschiede lassen sich auch in den Positionen hinduistischer Denker gegenüber nicht-hinduistischen Religionen wiederfinden. Auch hier dominieren letztlich inklusivistisch hierarchisierende Deutungen religiöser Vielfalt. Dort wo eine gewisse Gleichwertigkeit der Religionen vertreten wird, erscheint diese oft in Gestalt eines quasi *primus-inter-pares*-Pluralismus, wonach der Hinduismus allen anderen Religionen genau durch seine vermeintlich pluralistische Haltung überlegen sei. Pluralistische Konzeptionen, die den Gedanken der religiösen Vielfalt konsequent mit dem der Gleichwertigkeit verbinden, finden sich bestenfalls in Ansätzen. Deren wichtigstes Fundament, nämlich die Relativierung aller religiösen Formen angesichts der Unfassbarkeit des Göttlichen, hat jedoch einen starken Rückhalt in nicht unbedeutenden Teilen der hinduistischen Gedankenwelt.

64 Ähnlich auch Heinrich von Stietencron, in: Küng/van Ess/von Stietencron/Bechert 1984, 219.

65 So im Grundsatz auch die viel beachtete These Paul Hackers (vgl. Hacker 1983, 12).

Literaturverzeichnis

- Assmann, Jan, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt a. M.: Fischer 2000.
- Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München u. a.: Hanser 2003.
- Bhatt, Murari/Remy, Jean (transl.), *Le Kalki-Purāna*, Milano: Archè 1982.
- Bretfeld, Sven, *Das singhalesische Nationalepos von König Duṭṭhagāmaṇī Abhaya*, Berlin: Reimer 2001.
- Clooney, Francis, *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries Between Religions*, Oxford: Oxford University Press 2001.
- Coward, Harold (Hg.), *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*, Albany: SUNY 1987.
- Frei, Fritz, *Religiöse Tradition als Rettung der Nation und der Welt*, in: Peter, Anton (Hg.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, Immensee: Supplementa NZW 1996, S. 170–186.
- Gantke, Wolfgang, *Probleme des Hindufundamentalismus im interkulturellen Kontext*, in: Lüddeckens, Dorothea (Hg.), *Begegnung von Religionen und Kulturen (FS Norbert Klaes)*, Dettelbach: J.H. Röhl, 1998, S. 231–254.
- Golwalkar, Madhav S., *Bunch of Thoughts*, 3rd revised and enlarged edition, reprint, Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana 2000.
- Guruge, Ananda (transl.), *Mahāvamsa. The Great Chronicle of Sri Lanka*, 2. revised edition, Colombo 2005.
- Hacker, Paul, *Inklusivismus*, in: Oberhammer, Gerhard (Hg.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Wien: The De Nobili Research Library 1983, S. 11–28.
- Halbfass, Wilhelm, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany: SUNY 1988.
- Halbfass, Wilhelm, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Albany: SUNY 1991.
- Halbfass, Wilhelm, *Der Buddha und seine Lehre im Urteil des Hinduismus*, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), *Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit*, München: Diederichs 1998, S. 176–194 und 260–262.
- Hazra, Kanai Lal, *The Rise and Decline of Buddhism in India*, Delhi: Munshiram Manoharlal 1995.
- Hume, David, *Die Naturgeschichte der Religion*, 2., durchgesehene Auflage, Hamburg: Meiner 2000.
- Jordans, J.F.T., *Gandhi and Religious Pluralism*, in: Coward, Harold (Hg.), *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*, Albany: SUNY 1987, S. 3–17.
- Joshi, Lal Mani, *Discerning the Buddha. A Study of Buddhism and of the Brahmanical Hindu Attitude to It*, New Delhi: Munshiram Manoharlal 1983.
- Klostermaier, Klaus, *Hindu Views of Buddhism*, in: Amore, R.C. (Hg.), *Developments in Buddhist Thought: Canadian Contributions to Buddhist Studies*, Waterloo: Wilfred Laurie University Press 1979, S. 60–82.

- Klostermaier, Klaus, *A Survey of Hinduism*, Albany: SUNY 1989.
- Klostermaier, Klaus, *Hinduism. A Short Introduction*, Oxford: Oneworld 2000.
- Küing, Hans/van Ess, Josef/von Stietencron, Heinrich/Bechert, Heinz, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München u. a.: Piper 1984.
- Lipner, Julius, *Hindus. Their Religious Beliefs and Practices*, London u. a.: Routledge 1998.
- Llewellyn, Jack E. (Hg.), *Defining Hinduism. A Reader*, London: Equinox 2005.
- Long, Jeffery D., *Anekanta Vedanta: Toward a Deep Hindu Religious Pluralism*, in: Griffin, David Ray (Hg.), *Deep Religious Pluralism*, Louisville: Westminster John Knox 2005, S. 130–157.
- Long, Jeffery D., *A Vision for Hinduism. Beyond Hindu Nationalism*, London u. a.: I.B. Tauris 2007.
- Lorenzen, David N., *Who Invented Hinduism?*, in: *Comparative Studies in Society and History* 41 (1999), S. 630–659.
- Lüddeckens, Dorothea, *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen der interreligiösen Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin u. a.: de Gruyter 2001.
- Malinar, Angelika, *The Bhagavadgītā. Doctrines and Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Malinar, Angelika, *Hinduismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.
- McLeod, W.H., *Textual Sources for the Study of Sikhism*, Totowa: Barnes & Noble Books 1984.
- Mehlig, Johannes (Hg.), *Weisheit des alten Indien. Bd. 1: Vorbuddhistische und nichtbuddhistische Texte*, München: Beck 1987.
- Michaels, Axel, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München: Beck 1998.
- Nikhilananda, Swami, *The Gospel of Sri Ramakrishna, Abridged Version*, 7. Auflage, New York: Ramakrishna-Vivekananda Center 2005.
- Parrinder, Geoffrey, *Avatar and Incarnation. The Divine in Human Form in the World's Religions*, Oxford: Oneworld 1997.
- Radhakrishnan, Sarvapalli, *Weltanschauung der Hindu*, Baden-Baden: Holle 1961.
- Raghavan, V., *The Great Integrators: The Saint-Singers of India*, Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, Publication Division 1966.
- Ram-Prasad, Chakravarti, *Hindu Views of Jesus*, in: Barker, Gregory (Hg.), *Jesus in the World's Faith*, Maryknoll: Orbis 2005, S. 81–91.
- Ram-Prasad, Chakravarti, *Hindu Perspectives on Islam*, in: Gort, Jerald D./Jansen, Henry/Vroom, H.M. (Hg.), *Religions View Religions. Explorations in Pursuit of Understanding*, Amsterdam u. a.: Rodopi 2006, S. 177–196.
- Ram-Prasad, Chakravarti, *A Hindu View of Islam*, in: Schmidt-Leukel, Perry/Ridgeon, Lloyd (Hg.), *Islam and Inter-Faith Relations*, London: SCM Press 2007, S. 180–201.
- Randeria, Shalini, *Hindu-→Fundamentalismus: Zum Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität im modernen Indien*, in: Weiß, Christian/Weichert, Ton/Hust, Evelin/Fischer-Tiné, Harald (Hg.), *Religion – Macht – Gewalt. Religiö-*

- ser ›Fundamentalismus‹ und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasien, Frankfurt a. M.: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1996, S. 26–56.
- Rao, Seshagiri K.L., Mahatma Gandhi – A Prophet of Pluralism, in: Knitter, Paul (Hg.), *The Myth of Religious Superiority. Multifaith Explorations of Religious Pluralism*, Maryknoll: Orbis 2005, S. 45–55.
- Rambachan, Anantanand, Swami Vivekananda: A Hindu Model for Interreligious Dialogue, in: Bryant, Darol/Flinn, Frank (Hg.), *Interreligious Dialogue. Voices From a New Frontier*, New York: Paragon House 1989, S. 9–19.
- Richards, Glyn (Hg.), *A Source-Book of Modern Hinduism*, London u. a.: Curzon 1985.
- Saraswati, Swami Dayananda, *Light of Truth (Satyarth Prakash)*, translated by Chiranjiva Bharadwaja, New Delhi: Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha 1984.
- Schmidt-Leukel, Perry, Die Vorstellung einer universalen Offenbarung aus der Perspektive von Hinduismus und Buddhismus, in: Zager, Werner (Hg.), *Universale Offenbarung? Der eine Gott und die vielen Religionen*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013a, S. 45–64.
- Schmidt-Leukel, Perry, Drei Kalkins und die Frage nach den Wurzeln religiöser Gewalt, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 97 (2013b), S. 91–101.
- Schmidt-Leukel, Perry, Gott in Hinduismus, in: Mühling, Markus (Hg.), *Gott in der Welt der Religionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, S. 143–177.
- Seager, Richard Hughes (Hg.), *The Dawn of Religious Pluralism. Voices from the World's Parliament of Religions, 1893*, Chicago: Open Court 1993.
- Sharma, Arvind, *Religious Studies and Comparative Methodology. The Case for Reciprocal Illumination*, Albany: SUNY 2005.
- Sharma, Jyotirmaya, *Terrifying Vision. M.S. Golwalkar, the RSS and India*, New Delhi: Penguin 2007.
- Thibaut, George (transl.), *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācāya. Part I (SBE 34)*, Oxford: Clarendon Press 1890.
- Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda (Mayavati Memorial Edition)* 8 Bde., Calcutta 1994/1995.
- Wilke, Annette, Gewaltlosigkeit und Gewaltausübung in Hinduismus und Buddhismus, in: Fürst, Alfons (Hg.), *Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft*, Freiburg i. Br.: Herder 2006, S. 83–150 und 197–205.

Das Harmoniemodell religiöser Pluralität in China

Joachim Gentz

China, vor allem das klassische China, wird heutzutage in westlichen Gesellschaften oft mit Harmonie assoziiert: Die harmonische Ausgewogenheit zwischen Yin und Yang, das harmonische Fließen der Ströme im Qigong, die Harmonie der Kräfte im Fengshui, das Dao als Prinzip einer natürlichen Harmonie kosmischer Kräfte – all dies sind Dinge, die uns aus den Bereichen der Esoterik und Wellnesskultur vertraut gemacht wurden. Auch den Konfuzianismus kennen wir vor allem als eine Philosophie der sozialen Harmonie. Neuerdings, seit 2005, verkündet selbst die Kommunistische Partei Chinas das Ideal der ›harmonischen Gesellschaft‹ wieder: nicht als kommunistisches Ergebnis eines erfolgreich abgeschlossenen Klassenkampfes, sondern als besonderes Merkmal des chinesischen Weges in die sozialistische Marktwirtschaft.¹ China wird gerne als ›Konsenskultur‹ bezeichnet, im Gegensatz zur westlichen ›Streitkultur‹.² Im Wikipedia-Eintrag zum Stichwort ›Chinesische Kultur‹ finden wir die folgenden neun Wesenszüge aufgelistet: 1. Gruppendenken und Insider-Outsider-Diskriminierung, 2. Harmonie, 3. Gesicht, 4. Indirektheit, 5. Kollektivität, 6. Hierarchiebewusstsein, 7. Ritualisierung, 8. Diesseitigkeit, 9. Sinozentrismus.³ Dieser Wikipedia-Eintrag ist so repräsentativ für eine weitgehend konsensuale Auffassung zu chinesischer Kultur, dass er seit nunmehr mindestens vier Jahren unverändert in der

1 Vgl. eine kritische Diskussion in Roetz 2009a.

2 Ruth Benedict prägte 1946 am Beispiel Japans die umstrittene Unterscheidung von asiatischen »Schamkulturen«, bei denen die Normen stärker von außen bestimmt sind, weshalb nach Harmonie mit der Außenwelt gestrebt werde, und abendländischen »Schuld-kulturen«, bei denen die Normen intrinsisch stärker im Individuum selbst bestimmt werden. Vgl. Benedict 1946.

3 Diese neun Punkte sind zum größten Teil deckungsgleich mit den zwölf Punkten, die Nakamura Hajime in seinem berühmten und umstrittenen *The Ways of Thinking of Eastern People* bereits Mitte der 1940er Jahre formulierte. ›Harmonie‹ ist aber neu. Vgl. Chinesische Kultur, in: Wikipedia, http://de.wikipedia.org/wiki/Chinesische_Kultur (19.8.2014).

äußerst beweglichen Wikipedia steht. ›Harmonie‹ wird in diesem Eintrag als Wesenszug chinesischer Kultur auf sehr verschiedene Bereiche wie Religion und Kosmologie, Politik, Moral, menschliche Beziehungen und Verhaltensregeln bezogen.

Auch die traditionellen drei großen Religionen Chinas, Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus, so scheint es, streben nach der ausgewogenen Mitte. Alle drei Lehren zusammen gelten gemeinhin als harmonisch, sowohl von ihren Philosophien her als auch in ihrem Verhältnis zueinander. Die Abwesenheit von Religionskriegen in China bestätigt diese Ansicht. Daraus wird weiter auf die interreligiöse Toleranz und allgemeine Friedlichkeit asiatischer Religionen als Ausdruck der Harmonie geschlossen, die weit hin gepriesen wird.

Da die Vorannahme, chinesische Kultur strebe grundsätzlich nach Harmonie, maßgeblich unser Verständnis von religiöser Pluralität in China prägt, soll im Folgenden diese Vorannahme aus zwei Blickwinkeln hinterfragt werden. Zunächst wird der Frage nachgegangen, seit wann und woher chinesische Kultur im westlichen Kontext als ›harmonisch‹ beschrieben wird (1.). Danach wendet sich die Untersuchung nach China und sucht nach (emischen) Harmoniebegriffen und Harmoniemodellen in der frühen chinesischen Literatur (2.1). Die Analyse konzentriert sich dann auf Harmoniemodelle im vormodernen China im Umfeld religiöser Pluralität und geht der Frage nach, ob solche Modelle in Chinas Geschichte möglicherweise religiöse Pluralität ermöglicht haben (2.2). Abschließend wird kritisch gefragt, in welchem Verhältnis diese emischen Modelle zu unseren ethischen Konzepten des Umgangs mit Pluralität wie Friedlichkeit, Toleranz und Pluralismus stehen, die oftmals damit assoziiert werden (3.).

1. Der europäische Harmoniebegriff und das ›Morgenland‹

Dass Harmonie eine zentrale Rolle in der chinesischen Kultur spiele, ist eine Auffassung, die sich erst in den 1920er und 1930er Jahren in Europa und den USA verfestigt hat. Weder in den missionarischen Berichten über China noch in den ausführlichen und gründlichen China-Analysen aufklärerischer Philosophen spielt der Harmoniebegriff eine relevante Rolle. Er wird hier und da verwendet, vor allem in Übersetzungen chinesischer Texte, er wird auch ab und zu, vor allem im Zusammenhang mit dem Begriff der Mitte, als

Konzept erwähnt. Aber er wird nirgends verallgemeinernd als systematisch-analytischer Begriff mit metareflexiver Funktion verwendet. In den vielen essentialistischen Aussagen über China spielt er nirgendwo eine Rolle. Für chinesische Konzepte, die heutzutage durchweg mit dem Begriff der Harmonie bezeichnet werden, werden in diesen Schriften viele unterschiedliche Begriffe verwendet, welche die Sachverhalte in ihrer Vielfalt kritischer und differenzierter darstellen.⁴ Selbst Leibniz verwendet in seinen detaillierten Diskussionen chinesischer Kultur und Philosophie den Begriff der Harmonie nur, wenn er Chinesisches in sein eigenes Konzept der ›prästabilierten Harmonie‹ einordnet, nie jedoch, um Chinesisches selbst zu charakterisieren. Bei Herder, Hegel und Schelling wird der Harmoniebegriff ebenfalls nicht auf China angewendet. Auch in der frühen sinologischen Literatur spielt der Harmoniebegriff keine Rolle. Selbst De Groot verwendet ihn in seinem *Universismus*-Buch von 1918, das voll von Beschreibungen von chinesischen Konzepten des Einklangs und des Zusammenspiels von kosmischen Kräften ist, so gut wie gar nicht. Nicht die Beschäftigung mit chinesischer Kultur, so scheint es, sondern zwei davon und voneinander unabhängige Entwicklungen haben dazu geführt, dass der Harmoniebegriff in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts mit China verbunden wurde: zum einen die Karriere des Begriffs im europäischen Sprachgebrauch, wo er nach einer Vorblüte in pietistisch, hermetistisch und mesmeristisch bewegten Kreisen dann im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert zum regelrechten Modebegriff avancierte, zum anderen ein seit dem späten 19. Jahrhundert neu erwachtes und zunehmend breites Interesse im Westen an asiatischen Philosophien und Religionen.

Im 17. Jahrhundert finden wir die offizielle Verwendung des Harmoniebegriffs in der konfessionspolitischen Regulierung theologischer Streitigkeiten um Rechtgläubigkeit und Orthodoxie, die sich auch in der Ablehnung spiritualistischer und pietistischer Strömungen seitens der akademischen Theologie äußerte.⁵ Umso auffälliger erscheint es, dass der Harmoniebegriff Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts ganz prominent in eben diesen ›devianten‹ Strömungen verwendet wird. Obwohl der Harmoniebegriff weder in der Bibel auftaucht, noch etwa von Jakob Böhme verwendet wird, taucht er in Selbstbezeichnungen radikal pietistischer Bewegungen auf

⁴ Es werden Begriffe verwendet wie ›Einklang‹, ›Übereinstimmung‹, ›Vereinigung‹, ›Verschmelzen‹, ›Anpassung‹, ›Zusammenwirken‹, ›Willfähigkeit‹, ›Angleichung‹, ›Verbundenheit‹, ›Organismus‹, ›Gleichung‹, ›Ineinander‹, ›Einbettung‹, ›gleicher Pulsschlag‹, ›Nachahmung‹, ›Einheit‹, ›Entsprechung‹, und manchmal auch ›Harmonie‹.

⁵ Vgl. Taatz-Jacobi 2014, 243–244.

wie etwa dem Namen der von Johann Georg Rapp (1757–1847) gegründeten *Harmoniter*, die 1805 in Pennsylvania ihre *Harmony* und *New Harmony* Siedlungen gründeten, oder der von Georg Friedrich Fuchs 1812 gegründeten Stundengemeinschaft *Schwaikheimer Harmonie der Kinder Gottes*, die zwischen 1816 und 1819 nach Russland auswanderte. Ebenso findet sich der Begriff prominent bei Sozialutopisten wie Charles Fourier (1772–1837) oder Wilhelm Christian Weitling (1808–1871). Einen wichtigen Impuls erhielt der Begriff im späten 18. Jahrhundert durch den Mesmerismus, der nach Mesmers Gründung der *Société de l'Harmonie Universelle* 1784 etwa 30 ›Harmonische Gesellschaften‹ des Mesmerismus in und über Frankreich hinaus unterhielt,⁶ die mit der Französischen Revolution 1789 alle wieder auf einen Schlag verschwanden.⁷ Um die gleiche Zeit wurden in zahlreichen Städten Deutschlands ›Harmonie-Gesellschaften‹ gegründet.⁸ Im Unterschied zu den mesmerischen Logen waren dies exklusive Kulturvereine des gehobenen Bürgertums, die neben Kunst, Unterhaltung und Lektüre auch philanthropische Ansinnen verfolgten. Dies reflektierte einen globalen Trend.⁹

Im Umfeld des Mesmerismus wurde Harmonie dann auch mit Asien assoziiert. Joseph Ennemoser schreibt 1819, dass die Menschen »im Morgenlande« »in heiliger Harmonie mit der Natur« lebten.¹⁰ Das starke Asieninteresse von Mesmeristen wie Ennemoser und Windischmann und späteren Verkündern einer »orientalischen Renaissance« wie Quinet¹¹ wurde aber im 19. Jahrhundert noch nirgends systematisch mit dem Harmoniebegriff verknüpft.¹² Sie rezipierten Kulturtheorien, die Klimaprägungen als Ursache von Unterschieden in Kulturen behaupteten, wonach warme Klimata

6 Die von Marquis de Pyséгур 1784 gegründete Straßburger ›harmonische Gesellschaft‹ sowie diejenigen in Lyon und Ostende waren darunter die wichtigsten, weitere *Sociétés* fanden sich u. a. in Bordeaux, St. Etienne und Santo Domingo, und die Logen verbreiteten sich weiter nach Deutschland (Karlsruhe, Heilbronn, Bremen, Berlin) und in die Schweiz. Vgl. Peter 2005 (plagiiert in Schmötzer 2015, 151).

7 Vgl. Ellenberger 1970, 73.

8 Leipzig 1776, Magdeburg 1783, Hamburg 1789, Mannheim 1803, Warendorf 1810, Würzburg 1812, Hamm 1816, Bochum 1817, Paderborn 1820, Iserlohn 1858 (1802 »nach dem Beispiele anderer Städte« gegründet, 1858 umbenannt).

9 In Québec wurde 1819 die *Harmonic Society/Société harmonique de Québec* als erste von mehreren Musikgesellschaften gegründet, die alle diesen Namen trugen und neben der Förderung von Musik und Kunst ebenfalls philanthropische Aktivitäten verfolgten.

10 Vgl. Ennemoser 1819, 185, auch zitiert in Baier 2009, 210. Ich danke Maren Sziede für den Hinweis.

11 Vgl. Quinet 1857 (1842), 51–65, spez. 54–56.

12 Vgl. Baier 2009, 231–243.

passive, unkriegerische, geduldige Menschen hervorbrächten und ekstatische, somnambulische Zustände begünstigten.¹³ Wir sehen im Umfeld dieser Theorien, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts dann deutlich rassistische Züge erhalten, eine erste Prägung der Idee, dass asiatische Religionen friedliebend seien.

Der Mesmerismus und mit ihm dessen Harmonieverständnis wurde Ende des 19. Jahrhunderts stark in okkultistischen, spiritistischen und theosophischen Kreisen rezipiert.¹⁴ Hinzu kam eine Wiederbelebung pythagoreischer Harmonievorstellungen.¹⁵ Beides hatte einen wichtigen Einfluss auf das Geistesleben und die Kunstproduktion in Europa. Harmonie findet sich als Thema von impressionistischen Bildern bei Monet (1899) und Matisse (1908), bei Cézanne und Gauguin bildete das Wort gar einen zentralen konzeptuellen Begriff, harmonikale Strömungen unterliefen in der Musikkomposition seit dem späten 19. Jahrhundert eine Entwicklung zur totalen Dissonanz der atonalen und dodekaphonen Musik,¹⁶ und mit Tagore (1861–1941) und Gurdjieff (1866/1877¹⁷–1949) sowie dessen Schülern wurde der Begriff auch im Geistesleben weiterentwickelt und gewann zunehmend an Momentum. In den 1920er und 1930er Jahren erscheint das Wort ›Harmonie‹ in allen Lebensbereichen geradezu als Modebegriff. In der Malerei tragen Bilder von Kandinsky (1924), Devaux (1925) und Klee (1927, 1936) ›Harmonie‹ im Titel, bei Mondrian wird dieser Begriff in den 1920er Jahren zum zentralen utopischen Konzept seines Neoplastizismus. Dieselbe Präsenz dieses Wortes finden wir in den Titeln der Filmindustrie besonders um die Mitte der 1910er¹⁸ und um die frühen 1930er Jahre herum.¹⁹ Auch die wissen-

13 Vgl. Zotz 2000, 58–59; Baier 2009, 232.

14 Vgl. Baier 2009, 277.

15 Vgl. Keil 2012, 133–172.

16 Vgl. Keil 2012, 186–197.

17 Das genaue Geburtsjahr Gurdjieffs ist unbekannt. Webb 1980, 25–26 gibt eine Reihe von unterschiedlichen Geburtsdaten (1872, 1873, 1874, 1877, 1886).

18 Canned Harmony (1912), The Great Harmony (1913), Harmony and Discord (1913), Discord and Harmony (1914), Strangled Harmony (1915), Harmony in A Flat (1916), Life's Harmony (1916), Flat Harmony (1917), Hustle and Harmony (1917).

19 Red Hot Harmony (1928), Harmony Heaven (1929), The Harmony Boys (1929), Close Harmony (1929), Peace and Harmony (1930), A Feast of Harmony (1930), Harmony at Home (1930), Honeymoon Harmony (1930), Harmony Row (1933), Too Much Harmony (1933), Harlem Harmony (1934), Harmony Lane (1935), Key to Harmony (1935), Stolen Harmony (1935), Strangled Harmony (1935), Two Hearts in Harmony (1935), Harmony Parade (1936), Scenes in Harmony (1936), Hands in Harmony (1936) etc. Eine ähnlich auffällige Häufung findet sich erst wieder im Jahre 2009: A Perfect Har-

schaftliche Arbeit reagiert darauf, 1926 legt Hans Kayser mit den *Morphologischen Fragmenten einer allgemeinen Harmonik* den ersten Teil seiner neuen harmonikalen Grundlagenforschung vor. In diesem Kontext wird der Harmoniebegriff dann auch zu einem zentralen Baustein in einem zunehmend positiven Chinadiskurs.

Asiatische Philosophien und Religionen wurden – nach einem Jahrhundert der kritischen »Entzauberung«²⁰ – durch die neue Bedeutung, die sie im Verlauf des 19. Jahrhunderts in mesmeristischen, okkultistischen, theosophischen und philosophischen Kreisen gewannen, auch wieder zunehmend positiv konnotiert und fanden zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein breites Interesse im Westen. Nach einer ersten Rezeptionswelle chinesischer Philosophie und Religion, die mit den ersten systematischeren Übersetzungsprojekten Max Müllers, James Legges und Richard Wilhelms einherging und zunächst nur in kleinen Zirkeln stattfand, kam es zwischen den beiden Weltkriegen zu einer ersten massiven Hinwendung zu asiatischen Religionen. Ursache dieser Hinwendung war maßgeblich eine Abwendung vieler Europäer von Europa nach den verheerenden Zerstörungen des Ersten Weltkrieges und der in Deutschland bis 1923 unmäßig steigenden Inflation, welche das Modell der westlichen Kultur insgesamt in Frage stellten. Eine Phase des Kulturpessimismus setzte ein, in welcher die europäische Kultur als aggressiv und materialistisch kritisiert wurde. Asien bot sich als Gegenbild, als eine friedliebende spirituelle Kultur an und bildete für Kulturkritiker wie Spengler oder Eucken auch einen wichtigen konzeptionellen Gegenpol.²¹

»Für eine kurze Zeit nach dem Ende des Ersten Weltkrieges hatten auf Asien zurückgreifende Lehren, die während der wilhelminischen Zeit nur eine beschränkte geistige Oberschicht und einige lebensreformerische Zirkel erreicht hatten, das Ohr der größeren Gruppen der Intelligenz, besonders unter der bürgerlichen Jugend(bewegung). Eine ›neue Religiosität‹ entstand.«²²

Die Daoismusrezeption stieg in diesen Jahren in Deutschland etwa sprunghaft um das Dreifache, allein die *Daode jing*-Übersetzungen stiegen von elf im Jahre 1918 auf 32 im Jahre 1927.²³ Asien ist allerdings nur eine Facette

mony (2009), American Harmony (2009), Ballad of Broken Angels: Harmony (2009), DisHarmonyMatch.com (2009), Driving Mad Harmony (2009), Harmony and Me (2009), Harmony Town (2009).

20 Osterhammel 1998.

21 Vgl. Eucken/Chang 1922; Lee 2003, 554–557.

22 Linse 1991, 335–336, zitiert in Grasmück 2004, 26.

23 Vgl. Grasmück 2004, 26 und 47–50 sowie 59–60 und 123.

eines reichen Spektrums an alternativer Religiosität, die sich gerade in den 1920er Jahren in den wildesten Blüten zeigte.²⁴ Wie viele andere Strömungen, die bereits vor dem Ersten Weltkrieg existiert hatten, aber marginal und exzentrisch gewesen waren, so rückten auch chinesische Philosophie und Religion nun in eine zentralere Position.²⁵

Es scheint die Verbreitung des Harmoniebegriffs einerseits und das aktive Interesse an asiatischen Philosophien und Religionen andererseits gewesen zu sein, welche dazu führten, dass der Harmoniebegriff von den späten 1920er Jahren an plötzlich anfang, eine dominante Rolle in der Beschreibung und Analyse Chinas zu spielen. In Richard Wilhelms *Yijing*-Übersetzung von 1924 taucht er kaum auf, auch Krause benutzt den Begriff in seinem *Ju-Tao-Fo: die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens* von 1924 so gut wie gar nicht (auch im Indexbeihft tauchen die Begriffe *zhonghe* oder *he* nicht auf), und auch in Hackmanns *Chinesische Philosophie*, in Forkes *Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises* sowie dessen *Geschichte der chinesischen Philosophie*, alle drei 1927 publiziert, wird der Begriff nur ganz vereinzelt verwendet und taucht auch im Register Hackmanns nicht auf.

Das erste Werk, in dem ich bislang eine häufige systematische Verwendung des Harmoniebegriffs zur Beschreibung chinesischer Philosophie und Religion gefunden habe, ist Creels *Sinism* von 1929. Ebenso zentral ist der Begriff in Granets *La pensée chinoise* von 1934. Diese Entwicklung setzt sich fort, bis Gustav Mensching in seiner religionswissenschaftlichen Klassifikation von 1959 den Sondergeist chinesischer Religionen als deren Ausrichtung auf »kosmische Harmonie« bestimmt und Glasenapp 1963 in seiner Darstellung des »chinesischen Universismus«, den er in den Rang einer (von fünf) Weltreligionen erhebt, permanent den Begriff der Harmonie verwendet, den De Groot, der Erfinder des Universismus-Begriffes, 1918 noch nicht benutzte.

Der Harmoniebegriff wird also nicht in erster Linie durch die chinesischen Texte hervorgebracht, die diesen als adäquaten Schlüsselbegriff nahelegen, so dass er von der Rezeption dieser Texte her in den öffentlichen Diskurs diffundiert. Vielmehr wächst er im europäischen Diskurs breit als Bezeichnung all dessen, was eine Heilung der zerstörten Wirklichkeit oder angesichts der »transzendentalen Heimatlosigkeit« vielmehr einen Einblick in eine neue Wirklichkeit jenseits der zunehmenden und nach dem Weltkrieg

24 Vgl. die zahlreichen Beispiele in Linse 1983.

25 Vgl. Makropoulos 1991.

dann als absolut empfundenen Kontingenz versprach.²⁶ Und er trifft in seiner Ausbreitung genau dann auf die chinesischen Philosophien und Religionen, als diese ihrerseits gegen Ende der 1920er Jahre so breit rezipiert werden, dass sie als mögliche Heimat eines neuen Europa auch einen Anteil an dem Harmoniebegriff zgedacht bekommen können.

2. Harmoniemodelle im vormodernen China

2.1 Chinesische emische Harmoniemodelle

Das chinesische Schriftzeichen *he*, das sehr treffend mit ›Harmonie‹ übersetzt wird, taucht so etwa im 9. Jahrhundert v. u. Z. in Bronzinschriften, zunächst vor allem auf Bronzeglocken auf, wo es die harmonisierende Klangqualität dieser Glocken bezeichnet.²⁷ Von dieser harmonisierenden und Ordnung stiftenden Funktion der Musik wird es dann auch auf soziale und politische Bereiche übertragen. Prominent in philosophischen und politischen Diskursen scheint es etwa von dem 5. und 4. Jahrhundert v. u. Z. zu werden, in einer Zeit, in welcher der zunehmende Verfall einer (vermeintlich zu Beginn der Zhou-Dynastie im 11. und 10. Jahrhundert perfekt bestandenen) Harmonie und Einheit beklagt wird. Das Schriftzeichen *he* wird in diesen Diskursen für unterschiedliche Bereiche verwendet und lässt sich ganz gut mit ›Harmonie‹ übersetzen, weil (etwa zeitgleich) auch im Altgriechischen und von dort her in den europäischen Sprachen bis heute die musikalische wie ästhetische, kosmische und soziale Harmonie mit diesem Wort bezeichnet werden. Im altchinesischen Gebrauch wird es bereits für die Harmonie zwischen Ehepartnern verwendet.

Im Musikkapitel ›Yueji‹ der Ritenaufzeichnungen *Liji* (3.–1. Jahrhundert v. u. Z.)²⁸ heißt es:

²⁶ Vgl. Makropoulos 1991.

²⁷ Vgl. Falkenhausen 1993, 124.

²⁸ Das *Liji* (Aufzeichnungen von Riten) ist eine Kompilation von Texten, die aus der Zeit zwischen dem späten 4. und dem 2. oder 1. Jahrhundert v. u. Z. stammen und im weitesten Sinne Riten, Gebräuche und Regulationen enthalten, erklären, kommentieren, ergänzen und theoretisch reflektieren. Das Musikkapitel lehnt sich stark an das Musikkapitel im *Xunzi* (3. Jahrhundert v. u. Z.) an, enthält viele Parallelpassagen und reflektiert im Wesentlichen Xunzis Musikphilosophie.

»Als die frühen [weisen] Herrscher die Riten (*li*) und Musik (*yue*) einrichteten, war deren Anliegen nicht, Mund, Magen, Ohren und Augen zu sättigen, sondern vielmehr, die Leute zu lehren, ihre Zu- und Abneigungen auszuwägen und sie zurück zum rechten Menschenweg zu führen.«²⁹

Musik wurde im frühen China die Kraft zugeschrieben, Menschen zum Guten zu bessern und sie zu zivilisieren, und das Ziel der Musik war es, soziale Harmonie zwischen Menschen und dem Kosmos zu schaffen.³⁰ Das Konzept reichte sogar weiter. So heißt es im *Mengzi* 6A7 (frühes 3. Jahrhundert v. u. Z.):³¹

»Der Geschmack ist so beschaffen, dass alle übereinstimmen in Beziehung auf den Wohlgeschmack der Speisen. Das Gehör stimmt überein in Beziehung auf den Wohlklang der Töne. Das Gesicht stimmt überein in Beziehung auf die Schönheit der Erscheinungen. Und was das Herz anlangt: nur hier allein sollte es keine solche Übereinstimmung geben? Was ist es nun, worin die Herzen übereinstimmen? Es sind die Ordnungsmuster, es ist der Rechtlichkeitssinn. Die Weisen haben zuerst gefunden, worin unsere Herzen übereinstimmen, darum erfreuen Ordnungsmuster und Rechtlichkeitssinn ganz ebenso unser Herz, wie Mastfleisch unsern Gaumen erfreut.«³²

Die hier zum Ausdruck gebrachte Idee zielt nun schon fast auf eine Theorie anthropologischer Konstanten. Wie der Geschmackssinn, so ist auch das Empfinden musikalischer, ästhetischer, kosmischer und sozialer Harmonie bei allen Menschen gleich. Und dies kann sogar über Menschen hinaus reichen: Von dem Musikmeister Kuang und anderen Musikmeistern wie Hu Ba und Bo Ya wird in mehreren Texten aus dem 3. und 2. Jahrhundert v. u. Z. berichtet, dass, wenn sie gespielt haben, Fische aus der Tiefe empor geschwommen seien, um zuzuhören, Pferde zu grasen aufgehört und aufgeschaut hätten, und jagende Vögel sich gesetzt und zugehört hätten. Als der Musikmeister Kuang einmal mit dem Spiel auf der Griffbrettzither begann, kamen bei dem ersten Stück Kraniche herbeigeflogen, beim zweiten Stück

29 Vgl. Sun 1989, 982–983. Sofern nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen vom Verfasser. Für eine Übersetzung von Teilen des *Liji* (auch des Musikkapitels) ins Deutsche vgl. Wilhelm 1981a, diese Stelle findet sich bei ihm auf Seite 73. Eine vollständige Übersetzung des *Liji* ins Englische hat Legge 1885 vorgelegt.

30 Vgl. dazu die Einleitung in Falkenhausen 1993, 1–4.

31 Das Buch *Mengzi* wird dem Denker Mengzi (Menzius) zugeschrieben, es ist eines der wichtigsten Zeugnisse der frühen konfuzianischen Tradition.

32 Mit eigenen Korrekturen zitiert nach Wilhelm 1982, 164–165.

stellten sie sich in einer Reihe auf, und beim dritten reckten sie den Hals und sangen, schlugen mit den Flügeln und tanzten.³³

Dieser Effekt reicht scheinbar hin bis zu den kosmischen Kräften. So wird berichtet, dass farbige Wolken am Himmel erschienen, der Gesang der Kraniche mit der Musik der Griffbrettzither harmonisierte und die Zuhörer fühlten, dass ihre Herzen und Sinne sich weiteten und friedlich wurden.

Negativ gewendet erscheint dies dann in der Fortsetzung derselben Geschichte. Der Musikmeister Kuang wurde nach diesem Spiel von seinem Herrscher gegen seinen Willen und entgegen seiner ausdrücklichen Warnung gezwungen, ein Musikstück zu spielen, das laut des Musikmeisters Auskunft ursprünglich einmal für ein Treffen des mythischen Gelben Kaisers mit Geistern und Dämonen komponiert worden sei. Als er es spielte, zogen Wolken auf, Wind erhob sich und es fing an zu regnen, Dachziegel flogen von den Dächern und alle Teilnehmenden suchten das Weite. Der Herrscher war daraufhin zutiefst erschrocken und das Reich traf drei Jahre lang eine große Dürre. Der Herzog starb bald darauf an einer tödlichen Krankheit.³⁴ Der Wirkkraft der Musik werden hier regelrechte Zauberkräfte zugeschrieben, welche die politische Ordnung stützen oder zerstören können.

Aus diesen Geschichten entsteht dann auf der Grundlage eines Glaubens an die Ordnung stiftende Kraft der Musik im 3. Jahrhundert v. u. Z. in der Musiktheorie des Denkers Xunzi auch eine Theorie der Harmonie als politisches Ordnungsunternehmen.³⁵ Wir finden diese Theorie im bereits erwähnten Musikkapitel des *Liji* reflektiert, in dem die fünf Töne wie folgt mit der politischen Ordnung korreliert werden:

»Der Grundton (*gong*) ist der Fürst, die Sekunde (*shang*) ist der Beamte, die Terz (*jiao*) ist das Volk, die Quinte (*zhi*) sind die Werke, die Sexte (*yu*) sind die Gegenstände. Wenn diese fünf nicht in Verwirrung sind, so gibt es keine unharmonischen Töne. Wenn der Grundton unrein ist, so entsteht Not, weil der Fürst hochmütig ist. Wenn die Sekunde unrein ist, so entsteht Verfall, weil die Beamten verdorben sind. Wenn die Terz unrein ist, so entsteht Trauer, weil das Volk grollt. Wenn die Quinte unrein ist, so entsteht Schmerz, weil die Werke zu mühsam sind. Wenn die Sexte unrein ist, so entsteht Gefahr, weil die Güter Mangel zeigen. Wenn alle fünf unrein sind und miteinander disharmonieren, so ist das die allgemeine Auflösung, und wo es so ist, da steht der Untergang des Landes in allernächster Zeit bevor.«³⁶

33 Vgl. 10. Kapitel des legalistischen Textes *Hanfeizi*, deutsche Übersetzung bei Mögling 1994, 80.

34 Vgl. *Hanfeizi* 10; vgl. auch Mögling 1994, 81.

35 Vgl. Roetz 2009a.

36 Wilhelm 1981a, 72.

Hier sehen wir die Anwendung der musikalischen Theorie im Bereich politischer Ordnung. Interessant für uns ist vor allem, dass das musikalische Harmoniemodell zwar einen Grundton kennt, dieser aber die Harmonie nicht alleine herzustellen vermag. Die politische Ordnung eines Staates basiert adäquat dazu im harmonischen Zusammenspiel von Fürst, Beamten, Volk, Werken und Gegenständen.

Wir finden ein ganz ähnliches Harmoniemodell bereits in dem ›Großen Plan‹-Kapitel (Hongfan) des *Shangshu*,³⁷ das vermutlich älter ist, als das eben zitierte Musikkapitel.³⁸ Dort heißt es:

»Wenn Du (der Herrscher) Zweifel angesichts einer großen Angelegenheit hast, so sollst Du Dich mit Deinem eigenen Herzen beraten, mit Deinen Adligen und Beamten, mit Deinem Volk, mit dem Schildkröten- und Schafgarben-Orakel. Wenn Du selbst, die Schildkröte, die Schafgarben, die Adligen und Beamten sowie das Volk allesamt einen Sinnes seid, so wird dies eine große Eintracht (*da tong*) genannt. Das Ergebnis wird das Wohlergehen Deiner eigenen Person und Deiner Nachkommen sein. Wenn Du, die Schildkröte sowie die Schafgarben übereinstimmen, die Adligen und Beamten sowie das Volk aber dagegen stehen, wird das Ergebnis glücklich sein. Wenn die Adligen und Beamten, die Schildkröte und die Schafgarbe alle übereinstimmen, Du aber und das Volk dagegen stehen, wird das Ergebnis glücklich sein. Wenn das Volk, die Schildkröte und die Schafgarben übereinstimmen, Du aber und die Adligen und Beamten dagegen stehen, wird das Ergebnis glücklich sein. Wenn Du und die Schildkröte übereinstimmen, die Schafgarben, die Adligen und Beamten sowie das Volk dagegen stehen, werden interne Unternehmungen glücklich ausgehen, externe aber unglücklich. Wenn die Schildkröte und Schafgarben beide den Ansichten der Menschen entgegenstehen, wird Glück im Stillehalten sein und aktive Unternehmen unglücklich ausgehen.«³⁹

Die Parallele ist frappant, auch hier sind es fünf Institutionen, die zusammen wirken. In diesem frühen Text wird eine Pluralität von Institutionen, inklusive zweier divinatorischer, also in unserem Sinne religiöser Institutionen, vorgestellt, deren Ansichten alle je für eine politische Entscheidung relevant sind. Diese Pluralität wird dadurch reguliert, dass für je unterschied-

37 Das *Shangshu* (Buch der Dokumente) ist eines der fünf konfuzianischen Kernklassiker. Es enthält fingierte (Propaganda-)Reden der alten weisen Könige, die zwischen das 9. und das 3. Jahrhundert v. u. Z. datiert werden.

38 Die Diskussion um die Datierung des ›Hong fan‹-Kapitels im zeitlichen Bereich zwischen dem 8. und 3. Jahrhundert v. u. Z. scheint nicht enden zu wollen. Vgl. dazu die ausführliche Untersuchung von Michael Nylan, die sich nach langem Abwägen nur sehr schwer und zögerlich dazu entschließen kann, das Kapitel in die späte Zhanguo-Zeit (4.–3. Jahrhundert v. u. Z.) zu datieren. Vgl. Nylan 1992, 105–146.

39 Vgl. die Übersetzung der Stelle bei Legge 1991 (1865), 337–338.

liche Konstellationen von Für- und Wider-Ansichten jeweils eine bestimmte Gültigkeit festgelegt wird. Keine dieser Institutionen, auch nicht der Herrscher, sind in der Lage, die Entscheidung alleine zu erzwingen. Sondern es ist die spezifische Kombination der Gruppen, die nach einem vorgegebenen Regelwerk entscheidet. Dabei ist nicht immer die Mehrheit ausschlaggebend.

Diese frühen Harmoniemodelle stellen auch Konzepte zum Umgang mit Pluralität dar: einer Pluralität von fünf unterschiedlichen Beratungsinstanzen beziehungsweise einer Pluralität von fünf unterschiedlichen Tönen. Dieses Fünferschema von Pluralität wird im 3. Jahrhundert v. u. Z. in immer elaborierteren Korrelationsschemata systematisiert, denen eine Dynamik zirkulierender Elemente oder Kräfte zugrunde lag. Ich möchte das im Folgenden mit einer Tabelle veranschaulichen:

Elemente	Holz	Feuer	Erde	Metall	Wasser
Raum	Osten	Süden	Mitte	Westen	Norden
Zeit	Frühling	Sommer	Mittsommer	Herbst	Winter
Geschmack	sauer	bitter	süß	scharf	salzig
Klima	Wind	Hitze	Feuchtigkeit	Trockenheit	Kälte
Organ	Leber	Herz	Milz	Lunge	Niere
Sinn	Augen	Zunge	Mund	Nase	Ohren
Emotion	Zorn	Freude	Grübeln	Sorgen	Furcht
Planeten	Jupiter	Mars	Saturn	Venus	Merkur

Die Vielfalt der Welt ist hier nach fünf geordnet. Die Methode, dies zu tun, ist die Klassifikation nach Typen. Das Entscheidende dieser Tabelle für unser Thema ist, dass diese Korrelationsschemata, die frühe Wissensordnungen darstellen, immer von dem Zusammenspiel unterschiedlicher Elemente ausgehen, die reihum in zyklischer Abfolge je eine bestimmte zeitliche Phase dominieren, aber auch räumlich bestimmte Felder besetzen. Die Harmonie der Gesamtordnung liegt in der regelhaften Abfolge dieser Dominanzphasen, die einen harmonischen Zusammenklang des Gesamten erwirken wie etwa im Falle der Mondphasen, der Abwechslung von Tag und Nacht und der vier Jahreszeiten. Vergleichbare Korrelationssysteme gibt es in anderen Kul-

turen.⁴⁰ Bei der Analyse der Klassifikationssysteme spielen in dieser Literatur die Verwandtschaftsstrukturen immer eine zentrale Rolle. In China ist das an der Familie orientierte Harmoniemodell ebenfalls grundlegend für andere Harmoniemodelle, vor allem im politischen Bereich, wo Loyalität von Untergebenen auf allen Ebenen des politischen Herrschaftsapparats immer mit kindlicher Pietät als zentraler konfuzianischer Tugend assoziiert wird.

Eine zentrale Unterscheidung, die in chinesischen Harmonietheorien wiederholt vorgenommen wird, ist die zwischen Harmonie (*he*) und Identität (*tong*). In den Gesprächen des Konfuzius (*Lunyu*) steht der oft zitierte Spruch 13.23: »Der Edle strebt nach Harmonie, nicht nach Gleichheit, der Kleingeistige strebt nach Gleichheit, nicht nach Harmonie.«⁴¹ Diese Unterscheidung findet sich auch an mehreren Stellen in anderen frühen Werken, so äußert im »Zhengyu«-Kapitel des historiografischen Werkes *Guo yu* (3. bis 2. Jahrhundert v. u. Z.) ein hochrangiger Beamter Kritik am Herrscher und wirft ihm vor:

»Ihr verwerft Harmonie (*he*) und wählt Gleichheit (*tong*). Nun ist es aber Harmonie, welche die Dinge tatsächlich gebiert, denn gäbe es nur Gleiches, dann würde sich nichts fortpflanzen. Eines mit einem *anderen* ins Gleichgewicht bringen – das nennt man Harmonie, deshalb vermag man fruchtbares Wachstum zu bewirken, und alles wendet sich dem zu. Wenn man aber Gleiches mit Gleichem ergänzt, dann wird es untergehen, sobald dies eine aufgebraucht ist.«⁴²

Das Interessante an dieser Passage ist das Argument, dass nur Pluralität Existenz und Kontinuität sichern kann.

Die Harmonie dieser Pluralität wird letztlich immer durch die rituell-rechtlichen, moralischen und kosmologischen Regelsysteme gewährleistet. Sie wird dadurch erwirkt, dass die Einzelpositionen in eine vorgegebene grö-

40 Darüber ist in den letzten hundert Jahren viel geschrieben worden, vor allem unter den Stichworten »Totemismus«, »Logik der Klassifikationen« und »wildes Denken«. Vgl. dazu die Werke von Ernst Cassirer (*Philosophie der symbolischen Formen*, 1923–1929), Émile Durkheim und Marcel Mauss (*De quelques formes primitives de classification*, 1903), Marcel Granet (*La pensée chinoise*, 1934), Claude Lévi-Strauss (*La pensée sauvage*, 1962), Evelyn Reed (*The Savage Mind*, 1967) etc.

41 Eine gute deutsche Übersetzung der *Gespräche* findet sich bei Moritz 1991. Er übersetzt, was ich mit »Gleichheit« übersetze, als »Kumpanei«, vgl. ebd., 104. Zu einer weiteren Untersuchung des Harmoniekonzepts im *Lunyu* und anderen frühen konfuzianischen Schriften vgl. Soffel 2014.

42 *Guoyu*, 515–516. Vgl. für eine etwas andere und umfangreiche Übersetzung dieser und die Übersetzung zweier verwandter Passagen aus anderen frühen Texten Roetz 2009b, 15–16.

ßere, übergreifende kosmisch-moralische Ordnung eingestellt werden, die über den einzelnen (politischen, familiären, künstlerischen, handwerklichen, linguistischen et cetera) Ordnungsentwürfen liegt.

2.2 Harmoniemodelle im Diskurs um das Verhältnis der Religionen Chinas

Es stellt sich für uns nun die Frage, ob und wie Religionen in diesem Zusammenhang klassifiziert werden und in welches Einheitssystem sie eingeordnet werden. Von Interesse ist vor allem, ob es eine eigene Philosophie oder Theologie gibt, die über den Einzelreligionen steht.

Am oben genannten Beispiel mit den beiden Divinationsformen konnten wir sehen, dass zwei ganz unterschiedliche religiöse Ansätze gleichberechtigt in einen Entscheidungsprozess einbezogen wurden, in dem fünf Instanzen mitspielten. Schauen wir uns nun historisch die Entwicklung der religiösen und philosophischen Diskurse an, so finden wir einen ersten Höhepunkt am Ende der sogenannten Zeit der Streitenden Reiche im 4. und 3. Jahrhundert v. u. Z. mit den sogenannten ›Hundert Schulen‹, in denen eine in China bis dato nie dagewesene und vielleicht nie wieder erreichte Pluralität von Ordnungsansätzen philosophisch-religiöser und sozial-politischer Provenienz produziert wurde. Interessanterweise haben wir aus dieser Zeit keine Zeugnisse, die eine Harmonie dieser unterschiedlichen Ansätze entwerfen, sondern finden nur heftige Kritik und Polemik zwischen den Schulen. Obwohl einzelne Herrscher ›Akademien‹ an ihren Höfen einrichteten, wie die berühmte, 318 v. u. Z. im Staate Qi gegründete Jixia-Akademie, an der hunderte von Gelehrten ganz unterschiedlicher Ausrichtung lebten, lehrten und stritten,⁴³ finden wir hier zwar eine politische Instrumentalisierung der Pluralität für den eigenen Bedarf, aber keine Diskurse, welche eine Identität oder Harmonie der unterschiedlichen Ansätze behaupten. Wir finden Synkretismen und Synthesen, aber keine Harmoniediskurse. Selbst zu Beginn der Hanzeit (202 v. u. Z.–9 u. Z.), in der eine neue synthetische Form des Konfuzianismus entwickelt werden sollte, steht die bekannte Aussage von Dong Zhongshu (circa 195–115 v. u. Z.), dass die Hundert Schulen beseitigt und der Konfuzianismus als einzige Lehre anerkannt werden solle.

⁴³ Vgl. Lloyd/Sivin 2002, 29–30; sie haben den Begriff ›Jixia-Akademie‹ kritisiert, weil die Gelehrten abhängige Gäste des Königs waren und keine unabhängige Forschung betrieben.

Der Konfuzianismus, welcher schließlich zur herrschenden Staatsideologie Chinas wird, basiert auf einem Schriftkanon, der aus fünf Werken besteht, die eine kanonische Harmonie bilden.

Aufgebrochen wird dieser geschlossene Kanon im späten 1. Jahrhundert v. u. Z. dadurch, dass neue apokryphe Texte auftauchen, die beanspruchen, das Korpus zu erweitern. Diese Texte stellen ganz neuartige Quellen von Autorität dar, die ihren Status nicht durch die historische Überlieferung, sondern durch Offenbarung legitimieren.⁴⁴ Die Texte werden später zwar verboten, aber das Modell einer Offenbarung als neue Quelle von Autorität bleibt bestehen und prägt vor allem die Entwicklung der daoistischen Religion,⁴⁵ deren erste große Bewegungen von Offenbarungen ausgehen, die vom 2. Jahrhundert u. Z. an regelmäßig behauptet werden. Es ist dies zugleich die Zeit, in welcher sich der Buddhismus in China auszubreiten beginnt. Und es ist die Konfrontation mit der fremden Religion, die im 4. Jahrhundert einerseits heftige Polemiken hervorbringt, andererseits aber auch ein erstes Bewusstsein von religiöser Pluralität.

Was die Polemiken anbetrifft, so enthalten die buddhistischen Textsammlungen *Hongming ji* und *Guang Hongming ji* eine ganze Reihe buddhistischer polemischer Traktate gegen den Daoismus.⁴⁶ Die daoistische Polemik ist vor allem in Schriften enthalten, die sich auf die Theorie der Bekehrung der Barbaren (*huahu*) beziehen. Demnach ist der Buddhismus lediglich die verzerrte, entfremdete und nur halb verstandene Form daoistischer Lehre, die von Laozi nach seinem mysteriösen Verschwinden aus China nach Indien gebracht worden sei und welche nun wie ein schwaches Echo wieder aus Indien zurück nach China komme, der in China authentisch bewahrten Lehre aber weit unterlegen sei.⁴⁷

Diese Streittradition zeigt, dass die einzelnen religiösen Traditionen in China seit ihrer Entstehung im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert ein sehr klares Bewusstsein eigener Identität hatten. Interreligiöse Grenzen wur-

44 Vgl. Dull 1966.

45 Vgl. Seidel 1983.

46 Das *Hongming ji* ist die früheste erhaltene Sammlung buddhistischer apologetischer Literatur, zusammengestellt von dem Mönch Shi Sengyou (445–518), vgl. Schmidt-Glitzner 1976. Das *Guang Hongming ji* ist dessen Fortsetzung, kompiliert von dem Mönch Shi Daoxuan (596–667), der sich stark auf das *Hongming ji* bezieht, vgl. Schmidt-Glitzner 1976, 149–155. Livia Kohn hat in Appendix 1 zu ihrer Übersetzung eines der zentralen Texte dieser Sammlung eine sehr genaue und ausführliche Darstellung dieses Textgenres mit Zusammenfassungen der wichtigsten Traktate gegeben, vgl. dies. 1995, 159–186.

47 Vgl. Zürcher 1959, 307. Vgl. ferner Deeg 2003.

den seither zu allen Zeiten erbittert ausgefochten, und es existierte ein sehr klares Bewusstsein von der Andersartigkeit der anderen religiösen Traditionen, neben allen Formen synkretistischer Handlungen und harmonisierender Bekenntnisse.

Für unser Thema relevanter als diese Streitschriften sind jedoch die Versuche, die ›Drei Lehren‹ Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus als miteinander kompatibel zu erklären, denn in diesen Ansätzen wurden neue Harmoniemodelle systematisch erarbeitet. Interessant ist zunächst, dass genau in der Zeit, in der die grundlegenden Polemiken gegen andere Religionen entstanden, auch erste Diskurse aufkamen, die eine Harmonie der in diesem Fall nicht fünf, sondern drei Religionen behaupteten. So beginnt der traditionelle Diskurs über die ›Harmonie der Drei Lehren‹ mit Aussagen wie jenen von Sun Chuo (314–371) in seinem *Yudao lun*:

»[Die beiden konfuzianischen Weisen,] der Herzog von Zhou und Konfuzius sind wie der Buddha, und der Buddha ist wie der Herzog von Zhou und Konfuzius. Dies sind vermutlich nur Bezeichnungen von inneren und äußeren Aspekten desselben. [...] Der Herzog von Zhou und Konfuzius retteten die Welt in Zeiten höchster Unruhen, der Buddha erhellte deren Wurzel. Zusammen können sie als Kopf und Schwanz betrachtet werden, wozu sie hinführen wollen, ist nicht verschieden.«⁴⁸

Ähnlich äußert sich der buddhistische Mönch Shi Huiyuan (334–416) in seinem *Essay darüber, dass die buddhistischen Mönche den Herrscher nicht verehren* (*Shamen bu jing wang zhe lun*, datiert auf 404 u. Z.)⁴⁹:

»Was das Verhältnis von Daoisten und Buddhisten zu Konfuzianern betrifft, des Buddha zu dem weisen Herrscher Yao und zu Konfuzius: obgleich deren Ausgangspunkte sehr weit auseinander liegen, korrespondieren sie latent miteinander. Ihre Ausgangspunkte sind verschieden, aber im Endeffekt sind sie eines.«⁵⁰

Dieser letzte Satz ist ein Zitat aus dem ›Xici‹-Kapitel des *Buches der Wandlungen* (circa 4.–2. Jahrhundert v. u. Z.),⁵¹ in dem es heißt: »Unterschiedliche

48 *Yudao lun* im *Hongming ji*, Anfang von Kapitel 3, Taishō Tripitaka T52.2102_003: 0016b08-0017a27, http://tripitaka.cbeta.org/T52n2102_003 (15.1.2016). Eine vollständige Übersetzung des *Yudao lun* findet sich bei Link/Lee 1966.

49 Vgl. zum historischen Kontext der Diskussion mit Teilübersetzung des Essays Schmidt-Glitzner 1976, 61–70.

50 Der Text ist im *Hongming ji* aufgenommen und findet sich im Taishō Tripitaka T52n2102_005: 0029c20-0032b09, http://tripitaka.cbeta.org/T52n2102_005 (15.1.2016). Eine Übersetzung findet sich in De Bary/Bloom 1999, 426–429.

51 Das *Buch der Wandlungen* (*Yijing*, *Zhouyi* oder *I Ging*) gehört wie das *Shangshu* zum Kern der fünf konfuzianischen Klassiker. Es ist ursprünglich ein Orakelbuch, dessen

Pfade führen zum selben Ziel.«⁵² Da die Autorschaft dieses Kapitels auf Konfuzius zurückgeführt wurde, galt dieses Zitat als starke Referenz, die auch Buddhisten in ihren Texten gerne in Anspruch nahmen. Die Idee, dass unterschiedliche Pfade zum gleichen Ziel führen, wird in den Dreilehren-Diskursen oft an diesen *locus classicus* angebunden.

Wir sehen in diesen frühen Aussagen die Harmonie der Lehren in drei Modellen beschrieben, die je unterschiedlich eine Identität unterschiedlicher Teile beschreiben als:

- (a) verschiedene (innere und äußere) Aspekte eines identischen Ganzen,
- (b) verschiedene (buddhistische und konfuzianische) Begriffe einer identischen Bedeutung,
- (c) verschiedene (zeitliche) Ausgangspunkte eines identischen Ziels.

Mit der Verbreitung des Buddhismus in China entwickeln sich solche Einzelaussagen im 4. und 5. Jahrhundert zu einem regelrechten Dreilehren-Diskurs, einem Reden und Debattieren über die Drei Lehren. Sozial sind die Debatten durchgängig in der gelehrten Elite anzusiedeln. Politisch sind die Debatten als wichtiger Bestandteil der Neuordnungen von Herrschaft und Territorium zu verstehen, bei der die Religionen wichtige Verhandlungsinstrumente herrschaftspolitischer Operation darstellen. Historisch lassen sich zunächst ganz grob die folgenden Phasen der Wahrnehmung und Auseinandersetzung ausmachen.⁵³

(1) Während des 3. und 4. Jahrhunderts bilden Konflikte zwischen buddhistischen Organisationen und dem chinesischem Staat das grundlegende Spannungsfeld der Drei Lehren.⁵⁴ Die grundlegende frühe Annahme einer Gleichheit aller Lehren entsteht aus der Unkenntnis des Buddhismus, der zunächst für eine Variante des Daoismus gehalten wird. Auf der Grundlage dieser Unkenntnis werden Jahrhunderte lang mehr oder weniger traditionelle chinesische Probleme diskutiert, wie etwa die Frage nach dem Ursprung des Nichts, nach dem rechten Maß und dem mittleren Weg, nach Methoden und Stadien der Selbstperfektionierung, nach der menschlichen Natur, der

älteste Schicht mindestens bis ins 9. Jahrhundert v. u. Z. zurückgeht. Zu dieser ältesten Schicht wurden später zehn kommentierende ›Flügel‹ angefügt, zu denen auch das ›Xici‹-Kapitel gehört.

52 Vgl. eine vollständige Übersetzung des *Yijing* in Wilhelm 1981b, 311–312.

53 Zu methodischen Problemen einer solchen Periodisierung vgl. Wright 1957a, 18–19. Für die früheren Phasen des Mittelalters vgl. Kohn 1995, 6–8.

54 Vgl. Zürcher 1959, 73–81.

Natur des Weisen et cetera.⁵⁵ Harmonie zwischen den Lehren wird dadurch geschaffen, dass der Buddhismus diskursiv vollständig in die chinesischen Debatten integriert wird. Die erste Phase endet 317 mit der Teilung Chinas, der Vertreibung des chinesischen Kaiserhofes sowie der Intellektuellenelite in den Süden und der Herrschaft der Toba-Hunnen im Norden.

(2) Die religiösen Debatten in Süd-China im 5. und 6. Jahrhundert sind von starken fremdenfeindlichen Ressentiments getragen. Obwohl viel Gemeinsamkeit und sogar gemeinsame Wahrheit zugestanden wird, wird der Buddhismus wegen dessen barbarischer Herkunft von Konfuzianern und Daoisten als unangemessen für China dargestellt.⁵⁶ Tatsächlich lässt sich seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts eine immer stärkere Indisierung des chinesischen Buddhismus feststellen,⁵⁷ die eine Tendenz zur Konfrontation der Lehren verstärkt und im Umbruch zum 6. Jahrhundert dazu führt, dass selbst die bis dahin geteilte Prämisse der grundlegenden Gleichheit aller Lehren besonders von buddhistischer Seite her angezweifelt und bestritten wird.⁵⁸ Die Debatten behandeln zwar doktrinäre Themen wie etwa die Frage der Verbeugung vor dem Kaiser und der Unsterblichkeit der Seele. Im Mittelpunkt aber steht immer die Frage, ob die Lehre im konfuzianischen Staatssystem realisierbar sei oder nicht.⁵⁹ Die Harmonie der Lehren wird vornehmlich inklusivistisch über diese Frage konstruiert. Der Buddhismus unternimmt den Versuch, sich in dieses System hineinzudefinieren.

(3) Bei den gleichzeitig stattfindenden Debatten zwischen Buddhisten und Daoisten im Norden ist die Frage der organisierten Religion ganz eng an die Frage der Staatsregierung gebunden.⁶⁰ Die sich zunehmend sinisierenden Toba-Herrscher suchen stark nach einer integrativen Orthodoxie, für die sich Buddhismus und Daoismus anbieten. Dabei ist der Buddhismus meist erfolgreich. Aus dieser Situation entwickelt sich ein neues Spannungsfeld zwischen Staat, Buddhismus und Daoismus, bei dem widersprüchliche Machtinteressen zwischen höfischen Beamten und der buddhistischen Aristokratie oftmals eine zentrale Rolle spielen.⁶¹ Neben dieser Spannung, die

55 Vgl. Liebenthal 1955. Robert Sharf ist gar der Ansicht, dass ein indisch-chinesischer Dialog nie stattgefunden habe und der chinesische Buddhismus ausschließlich chinesische Themen zum Gegenstand habe. Vgl. Sharf 2002, Einleitung, v. a. 17–21.

56 Vgl. Ch'en 1952.

57 Vgl. Demiéville 1956, v. a. 35.

58 Vgl. Kohn 1995, 20–21 und 38.

59 Vgl. Kohn 1995, 19 und Liebenthal 1952, 331.

60 Vgl. Ch'en 1954 und Kohn 1995, 21–24.

61 Vgl. Qing 1988, 444–452.

zwischen dem konfuzianischen Staat und den Religionen Buddhismus und Daoismus besteht, entwickelt sich, teils als Folge dieser Spannung, teils unabhängig davon, auch ein polemisches Verhältnis zwischen Buddhismus und Daoismus. Indem beide Seiten von staatlicher Seite zu öffentlichen Debatten an den Hof geladen werden, deren Ergebnis manchmal auf ganz existenzieller Ebene über die weitere Religionspolitik des Hofes entscheidet, wird mit intellektuellen, persönlichen und ›magischen‹ Mitteln um die Gunst des Herrschers gewetteifert. Diese Hofdebatten reflektieren in erster Linie politisch-administrative Staatsmodelle und können als Machtkämpfe im Gewand ›doktrinärer‹ Debatten verstanden werden, in denen mit neu erfundenen Schriften das größere Alter und die Vorrangigkeit der eigenen Lehre belegt werden soll.⁶² Politische Nützlichkeitskriterien stehen im Vordergrund der Auseinandersetzungen, in denen eine Beseitigung der gegnerischen Lehren verlangt wird. Umgekehrt finden sich aber auch immer wieder Einsprüche gegen herrscherliche Beschlüsse, die andere Seite vollkommen auszulöschen.

(4) Nach der Reichseinigung der Sui (581–613) im Jahre 589 macht Kaiser Wen die Unterdrückung von Buddhismus und Daoismus des Kaisers Wu der späten Zhou rückgängig und berücksichtigt Buddhismus und Daoismus in seinem Versuch, politische und kulturelle Einheit im Reich herzustellen. Obwohl er (und noch mehr seine sehr einflussreiche Frau) persönlich ein Anhänger des Buddhismus ist und diesen stark fördert, ist der Konfuzianismus zentral für seine Regierungsgeschäfte. Beide Kaiser der Sui fördern alle drei Lehren und binden diese auch in je unterschiedliche Regierungsgeschäfte ein.⁶³ Mit dieser neuen Praxis einer auf allen drei Lehren basierenden Politik etablieren sie (eigentlich schon Liang Wudi 464–549, Regierungszeit 502–549) ein Modell, dem im Wesentlichen alle späteren Kaiser folgen. Sie öffnen damit den Weg zu einer neuen Form des Dreilehren-Diskurses: dem kaiserlichen Diskurs über die Harmonie der Drei Lehren.

(5) Im Jahr 635 finden wir in einem kaiserlichen Edikt eine Identifikation aller Lehren, in die sogar der Nestorianismus mit einbezogen wird: »Das Dao hat keinen festen Namen und die Heiligen haben nicht immer dieselbe Inkarnation. Gemäß der unterschiedlichen Orte und Umstände entsteht eine bestimmte Lehre, um die lebenden Wesen zu retten.«⁶⁴

62 Vgl. Tang 1983, 387.

63 Vgl. Wright 1957b und 1978, 126–138 sowie 1979, 73–78.

64 Vgl. Eichhorn 1973, 255–256.

Die Pluralität der Religionen wird hier also, genau wie in Sun Chuos *Yudao lun* oben, mit unterschiedlichen Orten und Umständen der Entstehung erklärt. Als Konstanten werden, wie in einer Phänomenologie der Religionen, inkarnierte Heilige und die Lehren zur Errettung der lebenden Wesen genannt.

Diese harmonisierende Haltung setzt sich auch bei den meisten späteren Kaisern der Tang-Dynastie (618–907) fort, die ihr Kaiserhaus wegen des Familiennamens Li mit Laozi in Verbindung stellen, welcher ebenfalls den Familiennamen Li getragen haben soll. Gleichzeitig stärkten sie aber den Staatskonfuzianismus und waren Buddhismus, Nestorianismus, Manichäismus, Mazdaismus, Islam und anderen Fremdreigionen gegenüber so aufgeschlossen, dass bis zur großen Buddhistenverfolgung in den Jahren 843 bis 845 eine in der Geschichte Chinas einmalige Blütezeit dieser Religionen stattfand. Kurz nach 635 lagen Darstellungen des Nestorianismus auf Chinesisch vor, 744 wurden Nestorianerklöster staatlich anerkannt, 732 wurde den Manichäern freie Religionsausübung zugestanden, eine Zeit lang wurde in der Hauptstadt Chang'an sogar ein eigenes Amt für Fremdreigionen eingerichtet.⁶⁵ Die Tangzeit mit ihren offenen Handelsrouten und ihrer kosmopolitischen Kultur pflegte intensive Kontakte nach Zentralasien und ist bekannt dafür, dass große ausländische Gemeinschaften aus Zentralasien, Uiguren, Inder, Perser und Araber, in der riesigen Metropole Chang'an siedelten, die vermutlich eine der größten und kulturell wie religiös pluralistischsten Städte der damaligen Welt war.⁶⁶

(6) Die Kaiser der Songzeit (960–1279) setzten diese Haltung fort,⁶⁷ das erste kaiserliche Traktat, das ausschließlich von der Harmonie der Drei Lehren handelt, ist die 1181 gegen Han Yu (768–824) geschriebene *Erörterung von [Han Yus] Yuan Dao*⁶⁸ (*Yuandao lun* beziehungsweise *Yuandao bian*) des Kaisers Xiaozong (1163–1189), in der er die fünf buddhistischen Verbote mit fünf konfuzianischen Begriffen wie folgt identifiziert:

»Allgemein gilt: nicht töten, das ist Menschlichkeit; nicht maßlos sein, das ist Ritus; nicht stehen, das ist Rechtlichkeit; keinen Alkohol trinken, das ist Weisheit; nicht

⁶⁵ Vgl. ebd. 255–261.

⁶⁶ Vgl. Linduff 1997.

⁶⁷ Insbesondere der 4. (Renzong 1010–1063) und 6. (Shenzong 1048–1085) Kaiser.

⁶⁸ Han Yu war ein Literat und Beamter, der als wichtiger Erneuerer des Konfuzianismus gilt und sowohl Daoismus als auch Buddhismus rigoros bekämpfte. Sein *Yuan Dao* ist eine Streitschrift gegen diese beiden Lehren. Eine vollständige Übersetzung dieses Textes findet sich bei Hoffmann/Hu 1997, 243–250.

verworren reden, das ist Vertrauenswürdigkeit. Wenn es sich doch so verhält, wo ist das denn wiederum noch weit von Konfuzius entfernt? Das ist [das Verhalten eines] gelassenen weisen Menschen auf dem Weg der Mitte.«

Im Anschluss vergleicht er die verschiedenen Religionen mit den Jahreszeiten und konstruiert eine Analogie mit einer Naturharmonie:

»Das ist zu vergleichen mit der Bewegung von Himmel und Erde und dem Zirkulieren von Yin und Yang. Wie sollte das denn auf einen Unterschied zwischen Frühling, Sommer, Herbst und Winter aus sein? Das sind bloß forcierte Benennungen der Menschen auf der Welt. So ist es auch gleichermaßen mit der [konfuzianischen] Unterscheidung von Riten, Musik, Menschlichkeit und Rechtlichkeit. [...] Ist das, was Laozi mit ›Güte‹ meint, etwa etwas anderes als das Große der [konfuzianischen] Menschlichkeit? Und wenn er sagt: ›Ich wage nicht, dem Reich voranzustehen‹, ist das etwa etwas anderes als das [konfuzianische] Große des respektvollen Zurücktretens? [...] Wohl fließen die Drei Lehren an ihren Ausprägungen auseinander; nur Unwissende halten sie aber deswegen für unterschiedlich. [...] Mithilfe des Buddhismus kultiviert man seinen Geist, mithilfe des Daoismus reguliert man seinen Körper, mithilfe des Konfuzianismus reguliert man die Welt, so kann man es machen. Nur die Weisen können das in Übereinstimmung bringen.«⁶⁹

Wir finden hier im Wesentlichen zwei unterschiedliche Harmonisierungsmodelle des Kaisers Xiaozong, die darauf abzielen, den Pluralismus der Religionen als etwas Äußerliches, Sekundäres und Abgeleitetes zu definieren und etwas Eigentliches (Dao) jenseits der Religionen zu etablieren, worin sie eins sind, was aber nur Weisen einsichtig ist. Erstens wird eine Identifizierung der Bedeutung von unterschiedlichen Worten vorgenommen. Diese wird dadurch erklärt, dass das Dao wandelbar und unbeschreibbar sei, alle Begriffe seien daher immer nur forcierte Versuche der unterschiedlichen Religionen, es in künstliche begriffliche Grenzen einzuteilen, die ihm nicht entsprechen. Zweitens wird das Modell von Ursprung und Anwendung (*zong – yong*) verwendet, um zu beschreiben, dass die Lehren in ihrer Wurzel identisch sind und nur in ihren Ausprägungen, ihren Rollen und Funktionen, differieren. Dieses Modell unterscheidet sich von demjenigen Huiyuans, der gerade den Ausgangspunkt der Lehren als unterschiedlich betrachtete und deren Ziel als identisch (es sei denn man nimmt deren unterschiedliche Ausprägungen als Ausgangspunkt und deren identischen Ursprung als Ziel).

Auch Liu Mis (Lebensdaten sowie Kontext unbekannt, 12. oder 13. Jahrhundert) *Abgewogene Abhandlung zu den Drei Lehren* (*Sanjiao pingxin lun*)

⁶⁹ Der Text findet sich im Buddhistischen Kanon, Taishō Tripitaka T49n2037: 0896a08, http://tripitaka.cbeta.org/T49n2037_004 (15.1.2016).

zitiert Xiaozongs *Yuandao lun*. Um auch diese einmal in einem Textzusammenhang zu veranschaulichen, sei der Anfang der Abhandlung hier übersetzt.

»Vorwort

Die drei Lichter erhellen den Himmel. Seit unendlicher Zeit wächst ihr Schein. Hunderte von Flüssen fließen ins Meer, erlangen einen einzigen Geschmack und verlieren dadurch ihren Namen. Es ist schon lange her, dass die Drei Lehren aufzublühen begannen. Sie werden auf der Welt praktiziert und transformieren und vollenden das Reich. [...] Eins und doch drei, drei und doch eins, man schafft es nicht, sich ihnen gegenüber als nahe oder entfernt zu fühlen. Meister Yuan vom Einsamen Berg (*Gushan*)⁷⁰ sagte: »Die Drei Lehren sind wie die Füße einer Tripode, keine der drei darf fehlen.« Das ist wahrhaft eine Zeit übergreifend gültige Aussage. [...]

Erstes Kapitel

[...] Man kann wohl sagen, dass die Konfuzianer ihre Lehre auf Korrektheit bauen, die Daoisten auf Respekt und die Buddhisten auf Größe. Betrachtet man deren Liebe zum Leben und Abscheu des Todes, so sind sie sich in ihrer Menschlichkeit einig. Darin, dass sie andere genauso sehen wie sich selbst, sind sie sich in ihrem Gemeinschaftssinn einig. Darin, dass sie Zorn verurteilen und Begierden verhindern, Überschreitungen verbieten und Falschem entgegentreten, sind sie sich einig in ihrem Engagement zur Kultivierung. Darin, dass sie der Ansicht sind, viele Donnerschläge machten taub und zu viel Sonne und Mond machten blind, sind sie sich in der mäßigen Verwandlung der Sitten des Volkes einig. Erörtert man das einmal von den groben Spuren her, so folgt man im Reich maßgeblich den beiden Wegen von Gut und Schlecht. Was die Absichten der Drei Lehren aber anbetrifft, so ist da keine, die nicht will, dass die Menschen sich zum Guten wenden. Deshalb verfasste der Kaiser Xiaozong das *Yuandao bian*,⁷¹ in dem er schrieb: »Man nehme den Buddhismus, um den Geist zu regulieren, man nehme den Daoismus, um den Körper zu regulieren, man nehme den Konfuzianismus, um die Welt zu regulieren.« Wenn man wahrhaft den Geist, den Körper und die Welt kennen will, dann darf man nicht zulassen, dass eines davon außer Acht gelassen wird, wie soll man da im Hinblick auf die Drei Lehren zulassen, dass eine nicht aufgestellt wäre? Der Unerschöpfliche Einsiedler (*wujin jushi*)⁷² hat die *Abhandlung zum Schutz des Dharma*⁷³ geschrieben, in der er schrieb,

70 Zhiyuan (976–1022), ein Meister der buddhistischen Tiantai-Linie.

71 Übersetzung vgl. oben.

72 Pseudonym von Zhang Shangying (1043–1121), einem Beamten und Laienbuddhisten, der den Buddhismus gegen die starken Anfeindungen von etablierten Konfuzianern wie Ouyang Xiu (1007–1072) (und dessen antibuddhistische Streitschrift *Benlun*) verteidigte.

73 *Hufa lun*, vgl. Taishō Tripitaka T52n2114, <http://tripitaka.cbeta.org/T52n2114> (15.1.2016). Das *Hufa lun* ist eine Verteidigungsschrift Zhang Shangyings gegen die Buddhismuskritik seiner Kollegen. Durch einen Vergleich hauptsächlich von Konfuzianismus und Buddhismus (aber mit vielen Verweisen auch auf daoistische Schriften)

der Konfuzianismus heile die Haut, der Daoismus heile die Blutadern und der Buddhismus heile das Knochenmark.⁷⁴ Wenn man wahrhaft die Haut, die Blutadern und das Knochenmark kennen will, dann darf man nicht zulassen, dass eines nicht geheilt wird. Wenn dem so ist, wie soll man da im Hinblick auf die Drei Lehren zulassen, dass eine nicht ausgeübt würde?⁷⁵

Dieser Text aus dem 12. oder 13. Jahrhundert ist deshalb so besonders interessant, weil er so viele Identitätsmetaphern versammelt und wieder unterschiedliche Harmoniemodelle nebeneinander stellt. Die Metapher der Flüsse, die in ein Meer fließen, nimmt das Modell der unterschiedlichen Ausgangspunkte und des gemeinsamen Ziels auf, das wir bereits bei Huiyuan gesehen hatten. Die Metaphern der drei Lichter und der drei Füße der Tripode dagegen gehören, genau wie die zitierten Aussagen aus Xiaozongs *Yuandao bian* und Zhangs *Hufalun*, zu dem Harmoniemodell der sich gegenseitig ergänzenden Teile eines Ganzen, Teile, die jeweils bestimmte Funktionen an einem gemeinsamen Projekt ausüben. Liu Mi verwendet noch ein weiteres Harmoniemodell, das die dogmatisch je unterschiedlich begründete ethische Praxis der drei Lehren unter vier (maßgeblich konfuzianisch konnotierte) Begriffe (Menschlichkeit *ren*, Gemeinschaftssinn *gong*, Engagement zur Kultivierung *caoxiu*, mäßigende Verwandlung der Sitten des Volkes *fenghua*) subsumiert und ganz explizit identifiziert (sich einig sein/eins sein *tongyi*) mit der Schlussfolgerung, dass die moralischen Grundwerte aller Lehren gleich seien.

Aufschlussreich für eine Interpretation dieser Harmoniemodelle ist, dass Liu mit einer Aufzählung strikter Gleichheitsmetaphern beginnt, um sich dann im Verlauf des späteren Textes zunehmend zu einer buddhistischen Apologetik gegen die Kritik Han Yus zu entwickeln. Das eigentliche Anliegen des Textes liegt also in einer Verteidigung der buddhistischen Position gegen konfuzianische Polemik, und die Versicherung der Harmonie der Drei Lehren am Anfang des Textes wirkt in diesem Zusammenhang eher als defensive Strategie denn als pluralistische Aussage.

argumentiert Zhang für die Überlegenheit des Buddhismus über die anderen beiden Lehren.

⁷⁴ Dies ist kein wörtliches Zitat, sondern eine Zusammenfassung dreier längerer Sätze aus dem *Hufa lun*.

⁷⁵ Zur Grundlage der Übersetzung dient dem Verfasser hier die Ausgabe in Wang 1937, E5269. Vgl. auch Taishō Tripitaka T52n2117: 0781a25–0794b06, <http://tripitaka.cbeta.org/T52n2117> (15.1.2016), sowie die Edition in Shi u. a. 1989, 501–531.

(7) Die religiöse Lage der Ming-Zeit (1368–1644) unterscheidet sich dadurch gravierend von denen der vorangehenden Dynastien, dass der Gründer und erste Kaiser der Ming, Zhu Yuanzhang (1328–1398, reg. 1368–1398), selbst als Novize der buddhistischen Geheimgesellschaft der Roten Turbane angehört hatte. Diese spielte eine führende Rolle bei den Aufständen um 1351, welche die Mongolendynastie zu Fall und Zhu auf den Thron brachten. Von daher brachte er sowohl die Erfahrung der politischen Kraft der religiösen Geheimbünde als auch den religiösen Hintergrund mit auf den Thron, die ihn zu einer ganz eigenen Art von extrem restriktiver und doktrinär formulierter Religionspolitik veranlassten, die es so vorher nicht gegeben hatte.⁷⁶ Die programmatischen Schriften zu den drei Religionen,⁷⁷ allen voran die *Abhandlung zu den Drei Religionen* (*sanjiao lun*), in der er drei verschiedene Positionen im Hinblick auf die drei Religionen (*sanjiao*) auflistet,⁷⁸ zeigen sowohl sein Religionsverständnis⁷⁹ als auch sehr deutlich, wie stark dieser Kaiser auf eine inhaltliche Kontrolle der Religionen im Hinblick auf deren Staatstreue abhebt.⁸⁰ Die Abhandlungen früherer Kaiser zum Verhältnis der drei Religionen haben nicht in der gleichen Weise normativen Charakter wie Taizus *Abhandlung zu den Drei Religionen*, die als staatlich normative Vorgabe den Diskurs über die Drei Lehren sowie die Religionspolitik der Ming insgesamt dominiert.⁸¹ Dies liegt zum einen an seinem oftmals als absolutistisch bezeichneten Regierungsstil und der damit verbundenen ungleich schärferen Kontrolle aller Regierungsbereiche, zum anderen vermutlich aber auch an seinem eigenen religiösen Hintergrund, der ihm

76 Vgl. De Groot 1963 [1901], 81–95; Yü 1998, 904–911; Berling 1998, 959–960.

77 Vgl. eine Sammlung in Zhu 1991. Eine Auswahl von spezifisch den Buddhismus betreffende Schriften aus dieser Sammlung (aus den Rollen 7–15) findet sich bei Shi u. a. (Hg.) 1989, 223–245.

78 1. den angemessenen Glauben an die (staatsstützende) Wirkkraft der Religionen, 2. den übertriebenen »Aberglauben« und 3. den übertriebenen Skeptizismus und Unglauben. Diese drei Positionen werden historisch auseinander entwickelt und in einer sehr eindringlichen Oppositionsrhetorik abwechselnd voneinander abgesetzt, die in den beiden vorliegenden, sehr unterschiedlichen englischen Übersetzungen nicht nachvollzogen ist. Vgl. Taylor 1983, sowie die Teilübersetzung von Langlois/Sun 1983. Zu einer neuen Übersetzung und Analyse der Abhandlung vgl. Gentz 2002.

79 Vgl. dazu Taylor 1977.

80 Der Aspekt der Staatstreue findet sich noch ausführlicher in Zhu Yuanzhangs *Shidao lun*, der deutliche Parallelen zum *Sanjiao lun* enthält, vgl. Shi u. a. 1989, 229–230.

81 Zu Tendenzen der mingzeitlichen Religionspolitik gegenüber dem Daoismus vgl. Lagerwey 1987, 260–263.

eine schärfere Einsicht in die religiösen Lehren erlaubte und seinen eigenen dogmatischen Standpunkt stärker hervortreten ließ.

In der Ming-Zeit findet unter anderem vermutlich wegen dieser normativen kaiserlichen Vorgabe der *Abhandlung zu den Drei Religionen*, die in Schriften zu den Lehren häufig zitiert wird, eine Veränderung im Diskurs über die Drei Lehren statt, der nun sehr weit verbreitet und geläufiger Bestandteil des Redens über die Lehren wird. Die Drei Lehren werden nicht mehr als drei getrennte Füße einer Tripode angesehen, sondern werden miteinander verwoben, um sich gegenseitig zu ›erhellen‹.⁸² Neue Dreilehren-Modelle entwickeln sich im Wesentlichen im 16. und 17. Jahrhundert im Anschluss an die Lehre des stark buddhistisch beeinflussten Reform-Konfuzianers Wang Yangming (1472–1529). Zum ersten Mal wird nun der Versuch unternommen, die verschiedenen Lehren ineinander zu lesen. Mit der kaiserlichen Vorgabe war diese Möglichkeit auch öffentlich gegeben. Aber auch hier ist es wichtig zu betonen, dass nichts vollkommen Neues entworfen wurde, das die Lehren wirklich vereint hätte, nirgends findet ein wirklicher dogmatischer Neuentwurf statt. Vielmehr wird immer von dem gegebenen doktrinären Rahmen ausgegangen, der meist durch einen schriftlichen Kanon gesetzt ist. Und von diesem ausgehend werden dann die anderen Lehren als ›Kommentare‹ herangezogen.⁸³ Das die Ming-Zeit prägende neue Verhältnis der Drei Lehren zueinander ist folglich ein kommentarielles. Die kanonischen Texte bleiben zentral und werden nicht neu verfasst, sondern lediglich mit neuem Material neu ausgelegt. Das zeigt sich sehr anschaulich in der Ausweitung eines Genres von Texten: den ›Dreilehren-Kommentaren‹, wie ich sie nennen möchte, welche Texte einer anderen Schule aus der eigenen Perspektive auslegen. In der Ming-Zeit verbreitet sich das Genre dieser Kommentarform und bildet neben den Moralbüchern das typische Ausdrucksmedium des Dreilehren-Diskurses. Diese Praxis setzt sich bis in die staatlichen Examen durch, wo es gang und gäbe wird, die konfuzianischen Klassiker auf der Grundlage buddhistischer und daoistischer Ideen auszulegen,⁸⁴ so dass dies 1588 aufgrund eines vom Ritenministerium eingereichten Protestmemorandums sogar per kaiserlichem Dekret verboten wird.⁸⁵

82 Vgl. Ch'ien 1986, 14.

83 Diese treffende Formulierung stammt von Jiao Hong (1540–1620), vgl. Ch'ien 1986, 88.

84 Vgl. Sakai 1970, 338.

85 Vgl. Ch'ien 1986, 25.

Das dahinter stehende Harmoniemodell ist nun nicht mehr eines von Teilen, welche miteinander fungierende, aber voneinander getrennte Funktionen in einem Ganzen ausüben, sondern eines, wo das Ganze erst dann sichtbar wird, wenn die Einzelteile sich gegenseitig erhellen. Die Einzelteile ergänzen sich nicht bloß, sie sind miteinander verflochten.

Schauen wir noch einmal auf die Harmoniemodelle, so wird innerhalb der Dreilehren-Debatten meist die Prämisse der grundlegenden Einheit der Drei Lehren hochgehalten. Als grundlegendes Prinzip der Identifikation unterschiedlicher Lehren gilt die Annahme einer Einheit in der Vielfalt. Diese frühe Grundannahme wird konkret in verschiedenen Identifikations- und Zuordnungsfiguren umgesetzt, für die unterschiedliche Begriffe verwendet werden.⁸⁶ Hier erfahren wir auch etwas über das mögliche Verhältnis der Lehren zueinander. In unseren Beispielen haben wir im Wesentlichen sechs verschiedene solcher Figuren ausgemacht:

- (a) Die Bedeutung unterschiedlicher Begriffe wird identifiziert. Dies scheint eines der frühesten Harmoniemodelle zu sein, das zu Beginn teils aus einer Unkenntnis des Buddhismus erwuchs und zu einer daoistischen Übersetzung buddhistischer Termini (*ge yi*) führte.
- (b) Das Ziel unterschiedlicher Lehren wird identifiziert. Sie beginnen von unterschiedlichen Ausgangspunkten und unter unterschiedlichen Bedingungen, münden aber in ein einheitliches Gemeinsames. Die Metapher der Flüsse, die in ein einziges Meer fließen, wurde dafür verwendet. *Locus classicus* für dieses Modell ist das ›Xici‹-Kapitel des *Buches der Wandlungen*.
- (c) Der Ursprung unterschiedlicher Lehren wird identifiziert, deren Differenz wird als Resultat von deren Entwicklung weg von einer gemeinsamen Wurzel interpretiert.
- (d) Unterschiedliche Konzepte oder Praktiken der verschiedenen Lehren werden inklusivistisch unter systematische (meist konfuzianische) Begriffe subsumiert. Dies finden wir in der zweiten und dritten Phase deutlich.
- (e) Die unterschiedlichen Lehren werden als Teile eines Ganzen interpretiert, die sich ergänzen. Jedes hat seine eigene unerlässliche Funktion an diesem Ganzen. Metaphern dafür waren die Gestirne am Himmel oder die drei Füße der Tripode, dieses Modell der funktionalen Differenzierung wird von der vierten Phase an dominant.

⁸⁶ Zu einer ausführlichen Darstellung der unterschiedlichen Figuren vgl. Gentz 2008.

(f) Die unterschiedlichen Lehren sind miteinander verwoben. Sie erhellen sich gegenseitig als Kommentare, und erst dadurch werden das Ganze und damit auch deren jeweilige Einzelbedeutung überhaupt erst richtig sichtbar. Dieses Modell entwickelt sich von der Mingzeit an.

Manchen dieser Harmoniemodelle liegen philosophisch begründete Denkfikturen zugrunde wie etwa Nāgārjunas Lehre von den zwei Wahrheiten (*er di*), das den Erkenntnisebenen der Hörer angepasste didaktische Sprechen des Buddha auf verschiedenen Ebenen (*upāya*), hierarchische oder korrelative Klassifikationssysteme oder auch die Perspektive allgegenseitiger Durchdringung, die in der das *Avatamsaka-Sutra* zur Grundlage nehmenden Huayan-Schule besonders stark entwickelt wurde.⁸⁷

3. Pluralismus und Toleranz

Im Anschluss an die Untersuchung der Harmoniemodelle im vormodernen China im Umfeld religiöser Pluralität soll nun noch kritisch gefragt werden, in welchem Verhältnis diese emischen Modelle zu unseren etischen Konzepten des Umgangs mit Pluralität wie Friedlichkeit, Toleranz und Pluralismus stehen. Entscheidend an den früheren Vereinheitlichungs-Figuren ist, dass sie die Lehren im Wesentlichen so belassen wie sie sind und keinerlei Anspruch erheben, die anderen oder die eigene Lehre zu verändern oder zu vermischen.⁸⁸ Vielmehr sorgen sie dafür, dass jede in ihrem eigenen Rahmen verbleiben und ihre eigene Identität wahren kann. Erst in der Ming-Zeit (1368–1644) wird nicht mehr nur rhetorisch, sondern auch inhaltlich aktiv nach Einmischung gesucht. Bis dahin wurden andere Lehren zwar wahrgenommen und gegebenenfalls deren Schriften zitiert, Harmoniebekenntnisse wurden aber vornehmlich aus taktischen Erwägungen nach außen hin vorgenommen und spielten untereinander in der internen Diskussion kaum eine Rolle.⁸⁹ So fand vorher keine Vermischung statt, sondern nur rhetorische Anbindung, die dafür sorgte, dass die Lehren parallel nebeneinander in einem Bezug von analogischen und numerischen Korrelationen sowie hierarchischen Zuordnungen blieben. Die gleichberechtigten Korrelationen

⁸⁷ Zu einer genaueren Ausführung dieser Hintergründe vgl. ebd.

⁸⁸ Vgl. Dien 1969, 50.

⁸⁹ Vgl. Zürcher 1959, 12; Ch'ien 1986, 7.

sowie hierarchischen Zuordnungen verbinden sich dabei in Texten, die sich einerseits der strikt gleichberechtigten korrelativen Metaphern bedienen wie der Tripode, die auf allen drei Füßen genau gleichermaßen steht und keinen entbehren kann. Andererseits nehmen dieselben Texte dann aber auch deutliche Bewertungen der verschiedenen Lehren vor, wie wir es oben in den Abhandlungen von Xiaozong und Liu Mi sahen.

Die unterschiedlichen Lehren werden dabei in einem übergeordneten System einander zugeordnet, deren Vielfalt wird also in einen Bezug zu einer Zentralperspektive gestellt, welche eine Einheit innerhalb der Vielfalt suggeriert. Die Bedingung eines Zueinanderbringens der unterschiedlichen Lehren besteht dabei gerade darin, dass sie vereinheitlicht und gerade dadurch getrennt gehalten werden können. Die Einheit der unterschiedlichen Lehren wird behauptet, deren Prinzipien und Begriffe werden gleichgesetzt, ohne dass der Versuch dabei unternommen wird, eine Synthese unter ihnen herzustellen,⁹⁰ eine Art religionspolitischer Behaviorismus, der gleichwohl auf einer übergeordneten analytischen Ebene zentralistisch das Wahrheitsmonopol behauptet.

In der Mingzeit wird eine solche Synthese vermehrt versucht, indem die verschiedenen Lehren ineinander gelesen und aufeinander bezogen werden. Der Bezug zu den anderen Lehren bleibt dabei aber immer ein instrumenteller und dient nicht selten der Verteidigung einer theoretischen Position – und zwar nicht gegenüber anderen Lehren, sondern, wie etwa bei Jiao Hong, gegenüber anderen Strömungen innerhalb der eigenen Lehre. Aus den neuen kommentariellen Bezugnahmen der Lehren aufeinander wird deutlich, dass es in der Mingzeit um eine Neuauslegung der eigenen Lehre ging, bei der die anderen Lehren anscheinend als weniger identitätsgefährdend angesehen wurden als die Gegner innerhalb der eigenen Lehre. Das leichte Zugeständnis der Einheit der Drei Lehren in der Ming-Zeit ist ein ganz neues Zeugnis dafür, dass die anderen Lehren für eine ganze Reihe von Denkern keinen Grund mehr für Berührungs- und Vermischungsängste darstellten. Sie können deshalb ohne weiteres für eine Auslegung der je eigenen Schriften auf eine solche Weise herangezogen werden, dass sie zur Stärkung der eigenen Position innerhalb der eigenen Lehre beitragen.

In der Mingzeit, und das ändert sich auch in der Qingzeit (1644–1911) nicht, signalisiert der Dreilehren-Begriff (*sanjiao*) daher keinerlei Bereitschaft zu einem pluralistischen Synkretismus. Obwohl verschiedene Denk-

⁹⁰ Vgl. Ch'ien 1986, 8.

bemühungen unternommen werden, unterschiedliche Lehren ineinander zu lesen, aufeinander zu beziehen und inhaltlich miteinander zu verweben, lösen sich auch diese Dreilehren-Modelle im konkreten Fall nach meinen bisherigen Untersuchungen nie aus dem Rahmen des Arsenal früherer Identifikationsfiguren. Im Gegenteil, gerade das Bemühen um eine Verwebung der unterschiedlichen Lehren führt zu neuen Formen von inhaltlicher Aneignung, die eine zuvor noch zugestandene Unterschiedlichkeit zunehmend zu vereinheitlichen versuchen. In seiner Dreilehren-Philosophie ordnet der buddhistische Mönch Hanshan Deqing (1546–1623) beispielsweise Konfuzianismus und Daoismus in buddhistische Klassifikationsmodelle ein, wo sie nach Kategorien der buddhistischen Soteriologie, der buddhistischen Lehre von der Selbstanhaftung (*wo zhi*), der buddhistischen Lehre von den Fünf Fahrzeugen (*wu cheng*) oder Acht Bewusstseinsstufen (*bashi, ālaya-vijñāna*) aller Eigenheiten beraubt die untersten Stufen einer progressiven Erlösungstheorie darstellen.⁹¹

Rainer Forst unterscheidet vier Konzeptionen von Toleranz. Davon können die beiden ersten sehr gut auf die chinesische Situation bezogen werden: (a) die *Erlaubnis-Toleranz*, welche die Beziehung zwischen einer Autorität oder Mehrheit und einer Minderheit bezeichnet und in welcher der Minderheit erlaubt wird, ihren Überzeugungen gemäß zu leben, solange sie die Vorherrschaft der Autorität nicht in Frage stellt, und (b) die *Koexistenz-Konzeption*, in welcher Toleranz wie in der ersten Konzeption pragmatisch-instrumentell begründet wird, aber in einer Beziehung zwischen ungefähr gleich starken Gruppen stattfindet.⁹² Im Feld chinesischer Religionen, das wir hier diskutieren, bedingt die erste Konzeption die zweite. Die kaiserliche Toleranz schützt die Religionen und nötigt sie gleichzeitig zur Koexistenz mit der entsprechenden Toleranz. Da die *Erlaubnis-Toleranz* sich ausschließlich auf die performative Seite der Religion bezieht und nicht auf die religiöse Doktrin, ist die *Koexistenz-Toleranz* folglich auch gespalten. Im Verhältnis chinesischer Religionen paart sich in der Regel eine Toleranz, die sich meist auf der Annahme einer gemeinsamen Ethik gründet, mit einem strikten Exklusivismus in doktrinären Dingen.⁹³ Diese Toleranz, die dadurch

91 Vgl. Hsu 1975, 420–425.

92 Vgl. Forst 2000, 124–129.

93 Shi Sengmin hat in seinem *Ronghua lun (Hongming ji 7, Taishō T2102n52.47a-48a)* genau diesen Widerspruch in seiner Replik auf Gu Huans (420–483) *Yixia lun (Nanshi 75, Nan Qishu 54)* geäußert. Für eine Übersetzung vgl. Schmidt-Glintzer 1976, 100–103. Vgl. auch Kohn 1995, 168.

zum Ausdruck kommt, dass einerseits auf geradezu stereotype Weise rituell die Gleichheitsmetaphern wiederholt werden, andererseits das gemeinsame Streben nach dem Guten hervorgehoben wird, ist auch die Grundlage des Dreilehren-Diskurses. Die mit dem Dreilehren-Diskurs verbundene Toleranz gehört entsprechend auf die Seite des Redens über die anderen, nicht auf die Seite der doktrinären Debatten, die nur intern stattfinden – möglicherweise, weil sie aufgrund unüberbrückbarer konzeptueller Differenzen so oft scheitern.⁹⁴ Beide Aspekte gehören zusammen und müssen zusammen in den Blick genommen werden. Eine Reihe von Studien zum chinesischen Synkretismus sehen nur auf die Harmoniebekenntnisse und sind blind für die deutlichen Abgrenzungen, die zum Teil auch metaphorisch bereits innerhalb dieser Bekenntnisse immer hierarchisch vorgenommen werden und somit keinen pluralistischen Grund für eine *Respekt-* oder gar *Wertschätzungstoleranz* bereiten können, wie sie Forst ideal entwirft und die europäischen Aufklärer sie sich wünschten und wünschen. Im rhetorischen Aufbauschema dieser Diskussionsbeiträge stehen diese Abgrenzungen meist am Ende. Die Zuweisungen der drei Lehren zu unterschiedlichen Bereichen wie etwa Innen und Außen oder zu unterschiedlichen Funktionen enthalten in ihrer Metaphorik meist bereits implizite hierarchische Abstufungen.⁹⁵ Das ändert sich strukturell auch nicht mit der Ming-Zeit, wie oft behauptet wird.⁹⁶ So bilden die genannten Kontexte keinen wirklichen Ausgangspunkt für möglichen Pluralismus, weil im Kontext der Debatten die anderen Lehren als gegnerisch bekämpft werden und im Kontext der Vereinheitlichung der drei Lehren zu einem gemeinsamen Grund die Unterschiedlichkeit und Pluralität der drei Lehren negiert wird.

94 Vgl. dazu die schematische Darstellung im Vorwort von Jiang 1988, 3. Ein sehr anschauliches Beispiel für das Scheitern eines doktrinären Dialoges zwischen einem Konfuzianer und einem Buddhisten findet sich in einem Briefwechsel, in dem es um die Frage geht, warum die Buddha-Form unsichtbar sei und Buddha die Menschen im Dunkeln lasse. Dieser Briefwechsel bricht ab, weil eine Verständigung darüber nicht möglich ist; vgl. Lai 1979 und ferner Saso 1977.

95 Dasselbe bemerkt auch Campany 2003, 308–309.

96 Vgl. Liu 1967; Berling 1980, 60; Ch'ien 1986, 11–12 und Hsu 1979, 150–163.

4. Schluss

Drei aufeinander aufbauende Argumente wurden vorgetragen. Erstens wurde argumentiert, dass die abendländische Rede von der Harmonie chinesischer Religionen historisch und systematisch nicht aus den chinesischen Texten gewonnen wurde. Vielmehr vereinnahmte sie, umgekehrt, in einem historischen Moment ›transzendentaler Heimatlosigkeit‹ chinesische Religionen in einen Begriff, der eine eigene religiös-philosophische Leerstelle füllen sollte. Der Harmoniebegriff wurde somit selbst zur Leerstelle und hat zu einer Beschreibung chinesischer Philosophien und Religionen geführt, die in vielen Hinsichten wesentlich undifferenzierter, ungenauer und unkritischer ist als die Vielfalt des Begriffsrepertoires, mit dem vor 1920 operiert wurde. Die Verwendung eines vornehmlich therapeutischen Begriffes zur Analyse chinesischer Philosophien und Religionen verleiht dem chinesischen historischen Material selbst häufig eine heilende Konnotation und öffnet es daher für die Verbindung zu weiteren therapeutischen Begriffen unserer Gegenwart wie ›Toleranz‹ und ›Pluralismus‹, zu deren Spielball es dann in diversen Spielarten wird.

In meinem Beitrag wurden deshalb zweitens eine Reihe unterschiedlicher denkbarer ›Harmoniemodelle‹ zunächst allgemein und dann im Diskurs über die Drei Lehren Chinas aus den Texten herausgearbeitet, ansatzweise historisiert und typologisiert. In der Religionsgeschichte Chinas wurde durch sie, relativ erfolgreich wie ich meine, versucht, das Konfliktpotential eines existierenden religiösen Pluralismus in China zu verringern.

Im dritten Teil wurde dann diskutiert, inwiefern diese erfolgreiche Verringerung religiösen Konfliktpotenzials auf der Grundlage einer politischen und interreligiösen Praxis von Toleranz oder Pluralismus realisiert wurde. Es wurde argumentiert, dass die Vorstellung, der chinesische Begriff ›Harmonie‹ impliziere in irgendeiner historischen Phase die intellektuelle Absicht oder Bereitschaft entweder einer Vermischung der eigenen Lehre mit einer anderen Lehre zu einer neuen Lehre oder einer Gleichberechtigung verschiedener Lehren (als Grundlage für so etwas wie modernen Pluralismus oder aufklärerische Toleranz), dem chinesischen historischen Kontext nicht entspricht. Die Pluralismus-Figur kommt dadurch nicht zur Entwicklung, dass die Lehren zueinander in ein Verhältnis gesetzt werden, das innerhalb eines übergeordneten Klassifikationssystems, also von einer klassifikatorischen Zentralperspektive aus, definiert wird, die immer hierarchisch und autoritär von einem politischen Machtzentrum aus von außen her operiert. Die-

se politisch-zentralperspektivische Aneignung der Vielfalt, die das Monopol auf die Wahrheitsfrage nicht aufgibt, lässt Vielfalt zwar zu, aber lässt keinen Raum für die Entwicklung eines modernen Pluralismus.

Wenn die Annahme gilt, dass die Welt eine Ganzheit bildet, die von einem Schöpfergott geschaffen wurde, dessen Ausdruck sie als Werk ist, und das Denken eine Wahrheit annimmt, auf die systematisch alles bezogen werden können muss, dann werden unterschiedliche Religionen auch theologisch notwendig anders zueinander ins Verhältnis gesetzt, als wenn die andere Annahme gilt, dass die Welt grundsätzlich in Wirklichkeitsaspekten erfahren und gedacht wird, die als verschiedene Teile in einem einheitlichen klassifikatorischen Ordnungssystem zueinander stehen, aber – als diesem einen Ordnungssystem zugehörig – analogische Identitäten bilden, die miteinander in fest bestimmten Verhältnissen korrelieren. Dieser letzte Fall ist in Ostasien der traditionell verbreitete, und er äußert sich in einer Reihe von Harmoniemodellen, welche die Pluralität der Religionen nach zentralistischen Maßgaben regulieren ohne pluralistisch zu sein.

Quellenverzeichnis

- De Bary, William Theodore/Bloom, Irene, *Sources of Chinese Tradition. Volume 1: From Earliest Times to 1600*, New York: Columbia University Press 1999.
- Gentz, Joachim, *Zum ›Synkretismus‹ Ming Taizus. Die ›Abhandlung über die drei Religionen‹ (Sanjiao lun)*, unveröff. Manuskript 2002.
- Guoyu, Shanghai: Shanghai guji 1988.
- Langlois, John/Sun, K'o-k'uan, *Three Teachings: Syncretism and the Thought of Ming T'ai-tsu*, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43,1 (1983), S. 97–139.
- Legge, James (transl.), *The Li Chi (The Sacred Books of the East 27)*, hg. von Max Müller, repr. Delhi u. a.: Motilal Banarsidass 1976 (urspr. Oxford: Clarendon Press 1885).
- Legge, James (transl.), *The Shoo King or the Book of Historical Documents*, repr. Taibei: Southern Materials Center Publishing Inc. 1991 (urspr. Oxford: Oxford University Press 1865).
- Link, Arthur E./Lee, Tim, *Sun Ch'o's ›Yü-tao-lun: A Clarification of the Way*, in: *Monumenta Serica* 25 (1966), S. 169–196.
- Moritz, Ralf, *Gespräche*, Leipzig: Reclam 1991.
- Shi, Jun/Lou, Yulie/Fang, Litian/Xu, Kangsheng/Yue, Shouming (Hg.), *Zhongguo fojiao sixiang ziliao xuanbian. Bd. 3,3*, Beijing: Zhonghua shuju 1989.
- Sun, Xidan, *Liji jijie*, Beijing: Zhonghua shuju 1989.

- Taylor, Romeyn, An Imperial Endorsement of Syncretism: Ming T'ai-tsu's Essay on the Three Teachings: Translation and Commentary, in: *Ming Studies* 16 (1983), S. 31–38.
- Wang Yunwu (Hg.), *Congshu jicheng*, Shanghai: Shangwu yinshuguan 1937.
- Wilhelm, Richard, Li Gi: Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche, Düsseldorf u. a.: Diederichs 1981a.
- Wilhelm, Richard, I Ging: Text und Materialien, Düsseldorf u. a.: Diederichs 1981b.
- Wilhelm, Richard, Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o, Düsseldorf u. a.: Diederichs 1982.
- Zhu, Yuanzhang, *Ming Taizu ji*, hg. von Shie Hu, Hefei: Huangshan shushe 1991 (Nachdruck von 1374).

Literaturverzeichnis

- Baier, Karl, *Meditation und Moderne: Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*. Bd. 1, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.
- Benedict, Ruth, *Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1946.
- Berling, Judith, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, New York: Columbia University Press 1980.
- Berling, J., Taoism in Ming Culture, in: Twitchett, Denis C./Mote, Frederick K. (Hg.), *The Cambridge History of China*. Bd. 8: The Ming Dynasty. Teil 2: 1368–1644, Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 953–986.
- Campany, Robert F., On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China), in: *History of Religions* 42,4 (2003), S. 287–319.
- Ch'en, Kenneth, Anti-Buddhist Propaganda During the Nan-Ch'ao, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 15,1/2 (1952), S. 166–192.
- Ch'en, Kenneth, On Some Factors Responsible for the Anti-Buddhist Persecution Under the Pei-Ch'ao, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17,1/2 (1954), S. 261–273.
- Ch'ien, Edward T., *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, New York: Columbia University Press 1986.
- Creel, Herrlee Glessner, *Sinism. A Study of the Evolution of the Chinese World-View*, Chicago: Open Court 1929.
- Deeg, Max, Laozi oder Buddha? Polemische Strategien um die ›Bekehrung der Barbaren durch Laozi‹ als Grundlagen des Konflikts zwischen Buddhisten und Daoisten im chinesischen Mittelalter, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003), S. 209–234.

- De Groot, J.J.M., *Sectarianism and Religious Persecution in China: A Page in the History of Religions*, Taipei: Literature House 1963 (Nachdruck der Ausgabe: Leiden 1901).
- De Groot, J.J.M., *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin: Reimer 1918.
- Demiéville, Paul, *La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique Chinoise*, in: *Cahiers d'Histoire Mondiale* 3 (1956), S. 19–38.
- Dien, Albert E., *Yen Chih-t'ui (531–591). A Buddho-Confucian*, in: Wright, Arthur F./Twitchett, Denis (Hg.), *Confucian Personalities*, Stanford: Stanford University Press 1969, S. 43–64.
- Dull, Jack, *A Historical Introduction to the Apocryphical (ch'an-wei) Texts of the Han Dynasty*, Seattle: Diss. Washington University 1966.
- Eichhorn, Werner, *Die Religionen Chinas*, Stuttgart: Kohlhammer 1973.
- Ellenberger, Henri F., *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York: Basic Books 1970.
- Ennemoser, Joseph, *Der Magnetismus nach der allseitigen Beziehung seines Wesens, seiner Erscheinungen, Anwendung und Enträtselung: in einer geschichtlichen Entwicklung von allen Zeiten und bei allen Völkern wissenschaftlich dargestellt*, Leipzig: Brockhaus 1819.
- Eucken, Rudolf/Chang, Carsun, *Das Lebensproblem in China und Europa*, Leipzig: Quelle und Meyer 1922.
- Falkenhausen, Lothar von, *Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*, Berkeley u. a.: University of California Press 1993.
- Forke, Alfred, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, München u. a.: Oldenbourg 1927.
- Forke, Alfred, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg: Friederichsen 1927.
- Forst, Rainer, *Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft*, in: ders. (Hg.), *Toleranz: philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt a. M.: Campus 2000, S. 119–143.
- Gentz, Joachim, *Multiple religiöse Identität in Ostasien*, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich: Theologischer Verlag 2008, S. 115–135.
- Glasenapp, Helmuth von, *Die fünf Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universismus, Christentum, Islam*, München: Hugendubel 1963.
- Granet, Marcel, *La pensée chinoise*, Paris: Albin Michel 1934.
- Grasmück, Oliver, *Geschichte und Aktualität der Daoismuserzeption im deutschsprachigen Raum*, Münster: LIT 2004.
- Hackmann, Heinrich, *Chinesische Philosophie*, München: Ernst Reinhardt 1927.
- Hoffmann, Rainer/Hu, Qiuhua, *Neokonfuzianer und Sinobuddhisten: Drei Studien zur Entstehung der Lixue-Philosophie in der späten Tang-Dynastie*, Freiburg i. Br.: Arnold-Bergstraesser-Institut 1997.

- Hsu, Sung-peng, Han-Shan Te-Ch'ing. A Buddhist Interpretation of Taoism, in: *Journal of Chinese Philosophy* 2 (1975), S. 417–427.
- Hsu, Sung-peng, A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing, 1546–1623, New York: Pennsylvania State University Press 1979.
- Jiang, Yiwu, Songdai Ru Shi tiaohelun ji paifolun zhi yanjin: Wang Anshi zhi rong-tong Ru Shi ji Cheng Zhu xuepai zhe paifo fan Wang, Taibei: Shangwu yinshuguan 1988.
- Kayser, Hans, Orpheus. Morphologische Fragmente einer allgemeinen Harmonik. Lieferung I, Berlin: Kiepenheuer 1926.
- Keil, Werner, Dissonanz und Harmonie in Romantik und Moderne, München: Fink 2012.
- Kohn, Livia, Laughing at the Tao. Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China, Princeton: Princeton University Press 1995.
- Krause, F.E.A., Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens, München: Ernst Reinhardt 1924.
- Lagerwey, John, Taoist Ritual in Chinese Society and History, New York u. a.: Macmillan 1987.
- Lai, Whalen, Limits and Failure of ko-yi (Concept-Matching) Buddhism, in: *History of Religions* 18,3 (1979), S. 238–257.
- Lee, Eun-Jeung, ›Anti-Europa‹ – Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung, Münster: LIT 2003.
- Liebethal, Walter, The Immortality of the Soul in Chinese Thought, in: *Monumenta Nipponica* 8, 1/2 (1952), S. 327–397.
- Liebethal, Walter, Chinese Buddhism During the 4th and the 5th Centuries, in: *Monumenta Nipponica* 11,1 (1955), S. 44–83.
- Linduff, Katheryn M., The Chinese Imperial City of Chang'an, in: Wilkins, David G./Schultz, Bernhard/Linduff, Katheryn M. (Hg.), *Art Past/Art Present*, 3. Auflage, New York: Prentice Hall, Harry N. Abrams, 1997, S. 178–181 (6. Auflage 2009, S. 172–175).
- Linse, Ulrich, Barfüßige Propheten: Erlöser der zwanziger Jahre, Berlin: Siedler 1983.
- Linse, Ulrich, Asien als Alternative? Die Alternativkultur der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zur asiatischen Religiosität, in: Kippenberg, Hans/Luchesi, Brigitte (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz ›The History of Religions and Critique of Culture in the Days of Gerardus van de Leeuw (1890–1950)‹*, Marburg: diagonal 1991, S. 325–364.
- Liu, Ts'un-yan, Lin Chao-en: The Master of the Three Teachings, in: *T'oung Pao* 53 (1967), S. 253–278.
- Lloyd, Geoffrey/Sivin, Nathan, *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*, New Haven: Yale University Press 2002.
- Makropoulos, Michael, Tendenzen der zwanziger Jahre. Zum Diskurs der Klassischen Moderne in Deutschland, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39

- (1991), S. 675–687, revidierte Fassung: <http://www.michael-makropoulos.de/Tendenzen%20der%20Zwanziger%20Jahre.pdf> (20.2.2015).
- Mensching, Gustav, *Die Religion – Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart: Schwab 1959.
- Mögling, Wilmar, *Die Kunst der Staatsführung: Die Schriften des Meisters Han Fei*, Leipzig: Kiepenheuer 1994.
- Nylan, Michael, *The Shifting Center: The Original ›Great Plan‹ and Later Readings*, Nettetal: Steyler Verlagsbuchhandlung 1992.
- Osterhammel, Jürgen, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München: Beck 1998.
- Peter, Burkhard, Mesmer, in: Stumm, G. u. a. (Hg.), *Personenlexikon der Psychotherapie*, Wien/New York: Springer 2005, S. 325–327.
- Peter, Burkhard, *Biographie von Franz A. Mesmer, Dr. phil. et med.*, <http://www.burkhard-peter.de/index.php?id=9&lang=en> (18.2.15).
- Qing, Xitai, *Zhongguo daojiao shi*, Chengdu: Sichuan renmin chubanshe 1988.
- Quinet, Edgar, *Le génie des religions* (urspr. 1842), in: ders., *Oeuvres complètes de Edgar Quinet*, Paris: Pagnerre 1857, S. 9–411.
- Roetz, Heiner, *Xunzi's Vision of Society: Harmony by Justice*, in: Tao, Julia/Cheung, Anthony B. L./Painter, Martin/Li, Chenyang (Hg.), *Governance for Harmony in Asia and Beyond*, London u. a.: Routledge 2009a, S. 315–328.
- Roetz, H., *China und die ›Harmonische Gesellschaft: Die Welt als Garten*, in: DCG Mitteilungsblatt 51,1 (2009b), S. 10–17, https://www.uni-trier.de/fileadmin/fb2/SIN/Symposien/DVCS_2012_Abstracts.pdf (18.2.2015).
- Sakai, Tadao, *Confucianism and Popular Educational Works*, in: de Bary, W.T. (Hg.), *Self and Society in Ming Thought*, New York: Columbia University Press 1970, S. 331–364.
- Saso, Michael, *Buddhist and Taoist Notions of Transcendence: A Study in Philosophical Contrast* in: ders./Chappell, David W. (Hg.), *Buddhist and Taoist Studies I*, Honolulu: University of Hawaii Press 1977, S. 3–22.
- Schmidt-Glitzner, Helwig, *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*, Wiesbaden: Franz Steiner 1976.
- Schmötzer, Werner, *Heilmagnetismus – Homöopathie und die §§ 286–290 des Organon: Eine naturheilkundliche-anthroposophische Betrachtung*, Berlin: Pro Business 2015.
- Seidel, Anna, *Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha*, in: Strickmann, Michel (Hg.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein. Bd. 2 (Mélanges Chinois et Bouddhiques 21)*, Brüssel: Institut Belge des Hautes Études Chinoises 1983, S. 291–371.
- Sharf, Robert, *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press 2002.
- Soffel, Christian, *Harmonie als Grundlage des Konfuzianismus? Eine kritische Spurensuche im Lunyu und in anderen frühen Texten*, in: Soffel, Christian/Schal-

- mei, Tilman (Hg), *Harmonie und Konflikt in China*, Wiesbaden: Harrassowitz 2014, S. 47–58.
- Taatz-Jacobi, Marianne, *Erwünschte Harmonie. Die Gründung der Friedrichs-Universität Halle als Instrument brandenburg-preußischer Konfessionspolitik – Motive, Verfahren, Mythos (1680–1713)*, Berlin: de Gruyter 2014.
- Tang, Yongtong, *Han Wei Liang Jin Nan Bei Chao fojiao shi*, Beijing: Zhonghua 1983.
- Taylor, Romeyn, *Ming T'ai-tsu and the Gods of the Walls and Moats*, in: *Ming Studies* 3 (1977), S. 31–49.
- Webb, James, *The Harmonious Circle: The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P. D. Ouspensky, and Their Followers*, London: Thames and Hudson 1980.
- Wright, Arthur F., *Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction*, in: *The Journal of Asian Studies* 17,1 (1957a), S. 17–41.
- Wright, Arthur F., *The Formation of Sui Ideology, 581–604*, in: Fairbank, John K. (Hg.), *Chinese Thoughts and Institutions*, Chicago: University of Chicago Press 1957b, S. 71–104.
- Wright, Arthur F., *The Sui Dynasty: The Unification of China, A.D. 581–617*, New York: Knopf 1978.
- Wright, Arthur F., *The Sui Dynasty (581–617)*, in: Twitchett, Denis C./Fairbank, John K. (Hg.), *The Cambridge History of China. Bd. 3: Sui and T'ang China, 589–906. Teil 1*, Cambridge: Cambridge University Press 1979, S. 48–149.
- Yü, Chün-Fang, *Ming Buddhism*, in: Twitchett, Denis C./Mote, Frederick K. (Hg.), *The Cambridge History of China. Bd. 8: The Ming Dynasty. Teil 2: 1368–1644*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 893–952.
- Zotz, Volker, *Auf den glückseligen Inseln: Buddhismus in der deutschen Kultur*, Berlin: Theseus 2000.
- Zürcher, Erik, *The Buddhist Conquest of China, The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill 1959.

III. Aktuelle Debatten um die Gestaltung religiöser Pluralität

Religiöse Paralleljustiz im Rechtsstaat?¹

Fabian Wittreck

1. Religiöse Gerichtsbarkeit als Wiedergänger der Rechtsgeschichte

Wer Richter sät, wird Rechtsprechung ernten. Und wer gleich mehrere Richter einsetzt, muss gewärtigen, dass sich ihre Entscheidungen auch noch widersprechen. Derartige Rechtsprechungskonflikte waren namentlich in Deutschland über Jahrhunderte eher die Regel als die Ausnahme.² Zuletzt jedoch begegneten sie uns praktisch nur noch in Gestalt von Auseinandersetzungen zwischen den deutschen Gerichten und europäischen Rechtsprechungsinstanzen.³ Das Schlagwort von der ›religiösen Paralleljustiz‹ nimmt die Sorge über einen Rechtsprechungskonflikt auf, der erst in den letzten Jahren am Horizont aufgezogen zu sein scheint: Gemeint sind die Berichte über islamische ›Friedensrichter‹, die auf der Grundlage der *Sharia* Streitigkeiten zwischen Muslimen schlichten und so in Konkurrenz zu ›weltlichen‹ deutschen Rechtspflegeorganen treten.⁴ Hier drängt sich quasi die sugges-

1 Der herzliche Dank des Verfassers gilt Frau Staatsanwältin Dr. Barbara Rox (Braunschweig) für ihre kritische Durchsicht des Textes sowie den folgenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Professur für Öffentliches Recht, die unter Anleitung von Martin Minkner den Fußnotenapparat vervollständigt und verifiziert haben: Fatma El cheikh Hassan, Florian Held, Jan Hintz, Simon Koch, Miriam Köster, Jan Lamprecht, Martin Mayska, Anna Rothweiler, Clara Scharfenstein, Tom Straukamp, Mareike Wolff und Matthias Wagner.

2 Vgl. statt aller Oestmann 2011.

3 Aus der reichhaltigen Literatur vgl. Dörr 2006; Oeter/Merli 2007; Sauer 2008 sowie Grabenwarter 2011.

4 Aus dem rechtswissenschaftlichen deutschen Schrifttum vgl. bislang Funke 2011; Özkaraça 2013; Dienstbühl 2013 sowie zuletzt Wittreck 2015, 120ff.; ders. 2015, 270ff. und Ernst 2015; vgl. ferner Rohe 2003b und ders. 2011b sowie Brocker 2012. Instruktives Interview mit dem Berliner ›Friedensrichter‹ Hassan Allouche (Allouche 2011).

tive Bezeichnung von der ›Hinterhofgerichtsbarkeit‹ auf.⁵ Eine mit *Richter ohne Gesetz* betitelte und im Grundton alarmistische Darstellung eines als Journalist tätigen Juristen ist inzwischen in einer erweiterten Taschenbuchausgabe erschienen.⁶

Der vorliegende Beitrag will in der Tat über solche ›Friedensrichter‹ berichten und fragen, ob der Staat ihr Handeln dulden muss (oder vielleicht sogar gut beraten ist, dies zu tun). Um der Gefahr zu entgehen, dabei in das naseweise Narrativ vom handelsüblichen ›Hassprediger‹ einzustimmen, muss die ›Hinterhofgerichtsbarkeit‹ allerdings in einen größeren Kontext religiöser Gerichtsbarkeit eingebettet werden.⁷ Denn Konflikte zwischen ›weltlicher‹ und ›geistlicher‹ Gerichtsbarkeit durchziehen nicht allein die europäische Rechtsgeschichte,⁸ sondern beschränken sich bei näherem Hinsehen auch heute keineswegs auf die perhorreszierten ›Scharia-Richter‹.⁹ Augenblicklich gerät in der Bundesrepublik etwa der weitgehende Ausschluss des staatlichen Rechtsschutzes durch kirchliche Arbeitsgerichte unter zunehmenden Rechtfertigungsdruck,¹⁰ und auch die Reaktion der katholischen Amtskirche auf den Missbrauchskandal lässt sich durchaus als Ausdruck einer ganz spezifischen Auffassung von den Zuständigkeitsbereichen weltlicher und geistlicher Jurisdiktion deuten.¹¹ Mit anderen Worten: Wir müssen dem Islam nachgerade zwangsläufig Unrecht tun, wenn wir ihn beziehungsweise ›seine‹ Richter losgelöst von anderen Phänomenen religiöser Gerichtsbarkeit betrachten.

5 Die Bezeichnung »back-alley‹ forms of dispute settlement« findet sich bei Ahmed/Luk 2012, 441, die wohlgemerkt für die staatliche Anerkennung religiöser Schiedsgerichte plädieren und den ›Hinterhof‹ als düstere Alternative ausmalen.

6 Wagner 2012. Vgl. die kritische Besprechung des Bandes von Brocker 2011, 474–476; vgl. ferner Kaminski 2011 sowie Heintschel-Heinegg 2011.

7 Vergleichbarer Ansatz bei Malik 2012, 50, die katholische, jüdische und muslimische Spruchkörper untersucht (allerdings diejenigen der anglikanischen Staatskirche ausblendet).

8 Nur einige klassische Darstellungen: Friedberg 1872; Hinschius 1897, §§ 356, 374; Schubert 1927; Rodes 1988–1989; Berman 1995, 367–370, 413–435; Eisenhardt 2001; zuletzt magistral Oestmann 2012.

9 Berechtigter kritischer Hinweis auf eine Schlagseite der Debatten bei Ahmed/Luk 2012, 426.

10 Im ersten Zugriff statt aller Jousen 2011; näher unten 2.1, 2.2 und 3.1; vgl. auch die Folgeentscheidung des EGMR vom 28.6.2012 – Az. 1620/03, in der dem Kirchenmusiker 40.000 € Schadensersatz nach Art. 41 EMRK zugesprochen wurden.

11 Kritisch wie hier Loretan 2012, 281ff. Vgl. zu den Reaktionsmöglichkeiten namentlich der katholischen Kirche Lüdike 2012; Platen 2012; May 2012, 954ff.; Loretan 2012; zuletzt Hallermann 2012. Aus der Perspektive des Staatskirchenrechts Germann 2011.

Diese Betrachtung soll in vier Schritten erfolgen: Der Beitrag wird zunächst die verschiedenen Typen religiöser Gerichtsbarkeit herausarbeiten und ihr jeweiliges Konfliktpotenzial mit dem weltlichen Recht benennen (2.). Im Anschluss daran werden konkrete Rechtsprobleme namhaft gemacht, die eine geistliche Gerichtsbarkeit aufwirft (3.), bevor thematisiert wird, ob das geltende deutsche Recht diese Probleme zu lösen vermag beziehungsweise ob es religiöse Gerichtsbarkeit zulässt oder gar fordert (4.). Am Schluss steht die Frage, wie viel Reichweite der säkulare Staat geistlicher Gerichtsbarkeit nach alledem einräumen kann, muss und sollte (5.).¹²

2. Typen und Eskalationsstufen religiöser Gerichtsbarkeit

Die drei genannten Vorhaben illustrieren bereits die Vielfalt religiöser Gerichtsbarkeit;¹³ dieses Feld gilt es zunächst zu vermessen. Dazu werden in einem ersten Schritt Kriterien benannt, nach denen sich die verschiedenen Erscheinungsformen einstufen lassen (2.1), bevor in einem zweiten Schritt die gängigen Typen vorzustellen sind, die im Rechtsvergleich zu beobachten sind (2.2). Am Ende steht die Frage nach ihrem jeweiligen Konfliktpotenzial mit dem weltlichen Recht (2.3).

12 Was der Verfasser im Folgenden präsentiert, ist der augenblickliche Stand seiner Irrtümer zu diesen Fragen. Und während die Irrtümer allein auf den Verfasser zurückzuführen sind und auch zurückfallen sollten, ist er gehalten, an dieser Stelle offenzulegen, dass der Beitrag neben eigenen auch Forschungsergebnisse seiner Doktorandinnen enthält. Das gilt an erster Stelle für die langjährige Assistentin Franziska Hötte, die 2013 die bis dahin einzige monografische Arbeit zur religiösen Schiedsgerichtsbarkeit vorgelegt hat (vgl. Hötte 2013). Eingeflossen sind ferner erste Resultate der laufenden Forschungsvorhaben von Frau Kathrin Bauwens zur informellen religiösen Gerichtsbarkeit sowie von Frau Fatma El cheikh Hassan zur sunnitischen religiösen Gerichtsbarkeit im Libanon. Vgl. bislang hier etwa die Darstellungen von Assaf 1935, 117ff.; Gannagé 1948; Edelby 1952; Bilani 1985; Basile 1993; Mallat 1997, 29–30; Kahlmeyer 2008, 61ff. Vgl. auch Mahmassani u. a. 1970, 36ff. und 136ff.; El Alami/Hinchcliffe 1996 sowie zuletzt die instruktive historische Darstellung von Méouchy 2006.

13 Eine Gesamtdarstellung fehlt bislang. Instruktive Überlegungen zu einer Typologie der Anerkennung religiösen Rechts bei Sandberg 2011, 182ff.

2.1 Kriterien der Klassifizierung religiöser Gerichtsbarkeit

Geistliche Gerichte sind an einer Schnittstelle angesiedelt und können daher durch die Brille des Staates wie der Religionsgemeinschaften betrachtet werden.¹⁴ Nehmen wir an dieser Stelle die staatliche Position ein, so ist entscheidend, ob und wie der Staat sich zu geistlichen Gerichten in dreierlei Hinsicht verhält. Erstens: Das staatliche Recht kann sich gegenüber der religiösen Gerichtsbarkeit entweder indifferent geben oder sie ausdrücklich regeln. Zweitens: Wenn der Staat regelt, kann er nach gängigen Kategorien der allgemeinen Rechtslehre religiöse Gerichte entweder erlauben, anordnen oder verbieten.¹⁵ Drittens: An diese Regelungen lassen sich wiederum drei zentrale Folgefragen stellen: Welche Reichweite hat die geistliche Gerichtsbarkeit, werden ihre Entscheidungen vom Staat anerkannt beziehungsweise durchgesetzt¹⁶ und unterliegen sie einer Kontrolle durch staatliche Gerichte?

An Beispielen illustriert: Zumindes normtextlich indifferent verhält sich die deutsche Rechtsordnung gegenüber dem eingangs umrissenen Phäno-

14 Sachs 1989, 487–488. Näher zur Existenzberechtigung geistlicher Gerichtsbarkeit einerseits Lüdicke, Kan. 1401 (1988), Rn. 2; May 1999, § 108, andererseits Kästner 1991, 160ff. sowie Hesse 1994, § 17 (537). Knappe Synthese bei Mikat 1994, § 4 (154).

15 Statt aller Koller 1997, 67 sowie Rüthers u. a. 2013, Rn. 124.

16 Hier ist zu differenzieren: Gemeint ist allein die *förmliche* Anerkennung, die Grundlage für das Zurverfügungstellen des staatlichen Zwangsapparats ist. Davon abzugrenzen wäre die *faktische* Anerkennung der Entscheidungen geistlicher Gerichte durch ihr staatliches Pendant. Ist beispielsweise eine Schenkung daran geknüpft, dass der Bedachte kirchlich verheiratet ist, so ist auch in der Bundesrepublik zu erwarten, dass das staatliche Gericht im Streit über die Rückforderung der Schenkung nicht selbst die Vorfrage prüft, ob die kirchliche Ehe (noch) besteht, sondern sich im Zweifel auf das einschlägige Urteil des sach- und fachnäheren kirchlichen Gerichts stützt. Vgl. dazu Sachs 1989, 494–495 sowie Kissel/Mayer 2013, § 13 Rn. 181a. In Bundesgerichtshof, Entsch. v. 11.2.2000 – Az. V ZR 271/99, in: Neue Juristische Wochenschrift 2000, 1555 (1556) verneint das Gericht die Justitiabilität der Frage der Vertretung einer jüdischen Gemeinde vor dem Hintergrund eines zivilrechtlichen Unterlassungsanspruch als innerkirchliche und damit nicht streitgegenständliche Vorfrage; in Bundesgerichtshof, Entsch. v. 28.3.2003 – Az. V ZR 261/02, in: Neue Juristische Wochenschrift 2003, 2097 (2098) stellt das Gericht fest, dass die Entlassung eines Geistlichen aus dem kirchlichen Dienstverhältnis wegen einer disziplinarrechtlichen Maßnahme als Vorfrage für einen Zahlungsanspruch der Rechtmäßigkeitskontrolle durch die staatliche Gerichtsbarkeit entzogen ist. Allein eine Wirksamkeitskontrolle (Willkürverbot, *ordre public*, Begriff der guten Sitten) sei statthaft. Allgemein zum Rechtsschutz der Kirchen vor staatlichen Gerichten Weber 1994, § 72.

men der »Hinterhofgerichtsbarkeit«,¹⁷ Ausdrücklich erlaubt ist hingegen die innerkirchliche Gerichtsbarkeit, sofern sie zur »Verwaltung der eigenen Angelegenheiten« i.S.v. Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) zählt.¹⁸ Die regelrechte staatliche Anordnung einer kirchlichen Gerichtsbarkeit für bestimmte Sachbereiche ist typisch für islamische Staaten des Vorderen Orients¹⁹ sowie Israel,²⁰ in Deutschland begegnet sie faktisch in Gestalt der kirchlichen Arbeitsgerichtsbarkeit, die staatlichen Rechtsschutz weitgehend ausschließt.²¹ Ein regelrechtes Verbot geistlicher Gerichtsbarkeit ist hingegen selten; ein Beispiel für ein Teilverbot wäre die 1955 in Ägypten erfolgte Aufhebung der geistlichen Gerichtsbarkeit in Fragen des sogenannten Personalstatuts,²² die nunmehr von staatlichen Gerichten (wenn auch weiterhin nach Regeln der Religionsgemeinschaften) entschieden werden.²³

17 Anderer Ansicht offenbar Wagner 2012, 214ff., der von einem impliziten Verbot der von ihm beschriebenen Praktiken ausgeht.

18 Ganz herrschende Meinung; siehe außer Sachs 1989, 489–490 aus der Kommentarliteratur nur v. Mangoldt/Klein/Starck 2010-v. Campenhausen/Unruh, Art. 137 WRV Rn. 113; Sachs 2014-Ehlers, Art. 140/Art. 137 WRV Rn. 6 sowie Friauf/Höfling-Muckel, Art. 140/Art. 137 WRV (2011), Rn. 33.

19 Zusammenfassend Prader 1977 und ders. 1991; Mahmood 1995; Mallat 2007, 355ff.; Krüger 2008; Nasir 2009, 34ff. Nachweise zu einzelnen Ländern bei Jarawan 1968; Sadek/El Haddad 1992, 39ff.; Sweihat 1992; Hamidian 2004; Messick 2007.

20 Statt aller im ersten Zugriff Scheftelowitz 1987, 17ff. und 99ff. sowie 126ff.; Günzel 2006, 100–101, und 101ff. sowie zuletzt Margalith/Assan 2012, 9–10 und 37ff. sowie 67ff. (einschlägige Rechtsdokumente) und Weiss/Gross-Horowitz 2013, 8ff.

21 Über Aufbau und Organisation orientieren Wittreck 2006, 257–258 (mit weiteren Nachweisen [m.w.N.]); Belling 2006, 1133–1134; Fischermeier 2007, 195ff.; Korta 2010; Werneke 2011; sowie Hierold 2012.

22 Siehe zum Gesetz Nr. 462 (1955) näher Hajjar 1956; de Bellefonds 1956; Safran 1958; Sourial 1973, 100–101; Freig 1974; Aldeeb Abu-Sahlieh 1979, 97ff.; Menhofer 1995, 53ff.; Sherif 1996, 17ff.; Ebert/Hefny 2008, 15ff.

23 Zu den Folgeproblemen instruktiv Masson 1977; Afifi 1996; Dupret 2006; Shaham 2006; Al-Sharmani 2009, 91ff. Vgl. jetzt den Entwurf einer neuen Verfassung, der diesen Zustand im Kern fortschreibt: »Art. 3: For Egyptian Christians and Jews, the principles of their religious laws are the main source of legislation in personal and religious matters as well as in the selection of their spiritual leaders«, in der Übersetzung von Aboulenein, in: Daily News Egypt v. 16.10.2012, <http://dailynewsegyp.com/2012/10/16/translation-of-the-released-constitutional-draft-part-1> (30.11.2012); dazu erste Hinweise bei Sherif 2012; zur allgemeinen Entwicklung Frankenberg 2011.

2.2 Typen religiöser Gerichtsbarkeit

Welche gängigen Typen religiöser Gerichtsbarkeit lassen sich unter Zugrundelegung dieser Kriterien benennen (die folgende Aufzählung versteht sich dabei nicht als abschließend und lässt insbesondere Überschneidungen und Überblendungen zu)?

Typ eins ist die klassische kirchliche Gerichtsbarkeit,²⁴ die sich nach ihrem Selbstverständnis auf innere Angelegenheiten beschränkt (gängig sind Fragen der Organisation, der Glaubenslehre oder der wohlgerneht kirchlichen Ehe²⁵). Die Durchsetzung ihrer Entscheidungen erfolgt grundsätzlich ohne Hilfe des Staates;²⁶ dem korrespondiert eine fehlende Möglichkeit der staatlichen Kontrolle.²⁷ Weltliche und geistliche Gerichtsbarkeit stehen hier unvermischt und unverbunden nebeneinander.

Typ zwei ist die wohlgerneht staatlich anerkannte religiöse Schiedsgerichtsbarkeit:²⁸ Hier erlaubt das staatliche Recht, dass sich Bürger in einer freiwillig eingegangenen Vereinbarung dem Urteil einer geistlichen Instanz unterwerfen, die nach religiösem Recht auch solche Streitigkeiten entscheidet, die nach geläufigem Verständnis weltlich sind, etwa die finanziellen Folgen der Scheidung der diesmal staatlichen Ehe oder einen Streit über einen

24 Zusammenfassend Wittreck 2006, 254ff. Näher zur katholischen Gerichtsbarkeit May 1999; Wirth 1999, § 109; Schwendenwein 2003, 245ff. und 416ff.; de Wall/Muckel 2012, 174ff.; zuletzt Neudecker 2013, 201ff. Zur evangelischen kirchlichen Gerichtsbarkeit de Wall/Muckel 2012, 352ff.; Kästner 2004 sowie knapp Germann 2000, Sp. 740–741.

25 Zur fast vollständigen Dominanz des Eheverfahrens insb. im katholischen Prozessrecht Wenner 2001, 551ff. sowie Lüdicke, Einführung vor [Kan.] 1671 (1991), Rn. 4; näher Assenmacher 1999, § 111. Ähnliche Umschreibungen der »innerkirchlichen« Angelegenheiten aus religionsverfassungsrechtlicher Sicht bei Rübner 1994, § 73, 1086; Dreier 2008-Morlok, Art. 137 WRV Rn. 50; v. Münch/Kunig 2012-Mager, Art. 140 Rn. 46.

26 Unterstrichen von Ehlers 2004, 502ff.; näher zum katholischen Kirchenrecht Lüdicke, Einführung vor [Kan.] 1650 (1991), Rn. 1ff. Abzugrenzen ist davon die Frage der möglichen Rechts- oder Amtshilfe zwischen geistlichen und weltlichen Gerichten; vgl. zur diesbezüglichen Praxis nochmals Ehlers 1994, § 74, 1120ff.

27 Vgl. für den Ausschluß staatlichen Rechtsschutzes in inneren Angelegenheiten der Kirchen Unruh 2009, § 6 Rn. 210; kritisch allerdings Epping/Hillgruber 2009-Germann, Art. 140 Rn. 54 (m.w.N.). Zu den Grenzen BGH Neue Juristische Wochenschrift 2000, 1555 (1556); Dreier 2008-Morlok, Art. 137 WRV Rn. 56; v. Mangoldt/Klein/Starck 2010-v. Campenhausen/Unruh, Art. 137 WRV Rn. 121; zum Spezialfall des kirchlichen Arbeitsrechts unten 3.1.

28 Materialreich jetzt Hötte 2013. Vgl. aus der (primär angloamerikanischen) Literatur noch die Darstellungen von Hosmer 1981; Johnston u. a. 2000; Lyall 2000; Rosenblatt 2005; Chotalia 2006; Wolfe 2006–2007; Shachar 2008, 580ff.

Kaufvertrag.²⁹ Die Entscheidungen werden vom Staat zwangsweise durchgesetzt, unterliegen allerdings einer (wenn auch eingeschränkten) Kontrolle durch die ordentliche Gerichtsbarkeit.³⁰ Sofern ersichtlich, sind derartige staatlich anerkannte geistliche Schiedsgerichte in Deutschland weder aktiv noch streben Religionsgemeinschaften ihre Einrichtung an.³¹ Hingegen besteht in den USA insbesondere eine rege jüdische Schiedsgerichtsbarkeit,³² und in Großbritannien judiziert ein staatlich anerkanntes »Matribunal« (»Muslim Arbitration Tribunal«).³³

Typ drei ist sodann die staatlich angeordnete kirchliche Gerichtsbarkeit, die entweder für bestimmte Gruppen oder für bestimmte Sachbereiche obligatorisch ist; der Staat bedient sich hier letztlich der geistlichen Gerichtsbar-

29 Generell zum Modell der Schiedsgerichtsbarkeit Rehm 2009; Schütze 2012; Hamann/Lennarz 2012; zuletzt Steiner 2013.

30 Konkret erfolgt nach § 1060 I ZPO die Vollstreckbarerklärung des Schiedsspruchs; zuständig für diese Erklärung ist gem. § 1064 I Nr. 4 Var. 2 ZPO das vereinbarte oder örtlich zuständige Oberlandesgericht; näher Rauscher u. a. 2013-Münch, § 1060 Rn. 5. sowie Hötte 2013, 206ff.

31 Näher Hötte 2013, 191ff. Vgl. dazu auch die Stellungnahmen der verschiedenen islamischen Verbände, insbesondere die Grundsatzzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft, die folgendes feststellt: Nr. 10: »[...] Das islamische Recht verpflichtet Muslime in der Diaspora, sich grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung zu halten. [...] Nr. 11: [...] bejahen die im Zentralrat vertretenen Muslime [...] die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland, [...]« und Nr. 13: »[...] Das Gebot des islamischen Rechts, die jeweilige lokale Rechtsordnung anzuerkennen, schließt die Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts ein«; vgl. <http://zentralrat.de/3035.php> (20.5.2013). Auf diese Charta beruft sich etwa der Vorsitzende des ZMD mit der Feststellung, der ZMD werde »keinesfalls einer parallelen islamischen Justiz das Wort reden«; vgl. <http://www.tagesspiegel.de/politik/islamische-schiedsgerichte-justizminister-sorgt-mit-scharia-vorschlag-fuer-aufregung/6149110.html> (20.5.2013).

32 Näher Meislin 1980; Harding 1988–1989; Freeman 2001; McClain 2012, 322–323. Zu christlichen und muslimischen (namentlich ismailitischen) Einrichtungen wiederum materialreich Hötte 2013, 90ff. und 99ff. Zur jüdischen Schiedsgerichtsbarkeit in der Schweiz siehe Strauss 2004.

33 Zu dieser Einrichtung Bano 2009, 427; Rafeeq 2010, 124ff.; Rivers 2010, 100ff.; Sandberg 2010, 38ff.; ders. 2011, 186 sowie Zucca 2012, 55 und 129–130; vgl. die Selbstdarstellung unter www.matribunal.com. Daneben sind aus Großbritannien vielfältige Erscheinungsformen der informellen religiösen Schiedsgerichtsbarkeit zu verzeichnen (sogenannte *Sharia councils*): Poulter 1990/1993; Badawi 1995, 75; Pearl 1999, 111ff.; Yilmaz 2003, 117ff.; Reiss 2009; Arshad 2010; Bano 2011 sowie zuletzt dies. 2012. Bestrebungen, ihren Aktionsradius einzuschränken, weist McLoughlin 2012, 637–638 nach; kritisch dazu wiederum Ahmed/Luk 2012, 425 (m.N. in Fn. 7) und passim.

keit zur Erfüllung seiner Gemeinwohlaufgaben. Damit gehen die zwangsweise Durchsetzung der Entscheidungen sowie wiederum ihre – im Umfang oft prekäre – Kontrolle einher. Prototypisch ist die Handhabung in Israel:³⁴ Hier sind Gerichte der verschiedenen Konfessionen für zentrale Fragen des Erb- und Familienrechts ausschließlich zuständig.³⁵ Konsequenz ist insbesondere die, dass Israelis bis 2010 mangels einer Zivilehe selbst dann nur nach den Regeln ›ihrer‹ Religionsgemeinschaft heiraten konnten, wenn sie völlig areligiös waren.³⁶ Praktische Folge dieser Rechtslage war (und ist) ein steter Strom israelischer Staatsbürger, die zum Heiraten (erst recht aber zur Scheidung) nach Zypern ausweichen.³⁷ Das mag zunächst exotisch-fernliegend wirken; wie angemerkt, ist jedoch für kirchliche Bedienstete in der Bundesrepublik die Rechtslage keine substantiell andere, da ihnen regelmäßig lediglich der Rechtsweg zu den kirchlichen Arbeitsgerichten offensteht.³⁸

Typ vier wäre schließlich die eingangs als ›Hinterhofgerichtsbarkeit‹³⁹ titulierte Rechtsprechungs- oder Schlichtungstätigkeit religiöser Funktionäre oder Würdenträger, die sich auf der Grundlage religiösen Rechts Streitigkeiten aller Art annehmen, die aus der Gemeinde an sie herangetragen wer-

34 Aus der einschlägigen Literatur Chigier 1967; Ben-Ami 1976–1978; Aloni 1984, 49; Rosen-Zvi 1989; Ghandour 1990; Edlmann 1994; Scolnicov 2006; Günzel 2006, 101ff.

35 Konkret sind (cum grano salis) islamische Gerichte für das Erb- und Familienrecht, jüdische und christliche lediglich für das Familienrecht zuständig; siehe aus der einschlägigen Literatur Layish 1965; ders. 1979; Culbertson 1981; Meron 1982; Maoz 1991; Reiter 2001; Cohn 2004, 71; Shahar 2006, 36ff. sowie Ramadan 2007; im Detail Margalith/Assan 2012, 28ff., 43ff.

36 Kritisch aus der israelischen Literatur statt aller Cohn 2002, 9ff. sowie jetzt – im Ton schneidend – Weiss/Gross-Horowitz 2013, 36ff. sowie 164ff. und passim; vgl. auch Elishash 1983; Fogiel-Bijaoui 2003; Dadoo 2004, 18–19. Das Projekt einer Zivilehe ist 2010 vom Gesetzgeber nochmals aufgegriffen und umgesetzt worden; allerdings steht sie lediglich solchen Personen offen, die nicht als Juden gelten. Ein weitergehender Vorstoß, der auch gleichgeschlechtliche und religionsverschiedene Paare erfassen sollte, ist zuletzt im Frühjahr 2012 in der Knesset gescheitert: siehe Rössler 2010, 5 sowie Kier 2012. Vgl. zuletzt Margalith/Assan 2012, 33 sowie den Reformvorschlag von Weiss/Gross-Horowitz 2013, 189.

37 Vgl. dazu nur Einhorn 2005, 142 und passim sowie Weiss/Gross-Horowitz 2013, 28–29 und 150ff. Zum Problem der religionsverschiedenen Ehen noch Scheffelowitz 1987, 32ff. und Hacker 2009.

38 Vgl. zur kirchlichen Arbeitsgerichtsbarkeit oben 2.1. Zum grundsätzlichen Ausschluss staatlichen Rechtsschutzes BVerfGE 70, 138 (165) sowie Dütz 2006; Walter 2006, 545–546. Dezidiert kritisch Dreier 2008-Morlok, Art. 137 WRV Rn. 66. Einen Überblick über die Literatur bietet Kästner 1991, 85ff.; vgl. zu neueren Entwicklungen unten 3.1.

39 Als »klandestin« bezeichnet von Brocker 2012, 320.

den.⁴⁰ Dies geschieht ohne jegliche staatliche Anerkennung oder Kontrolle, weshalb die ›Entscheidungen‹ lediglich durch freiwillige Befolgung oder sozialen Druck umgesetzt werden.⁴¹ Da der ›Hinterhof‹ beliebig aktivierbare Negativassoziationen transportiert, schlägt der Verfasser für dieses Phänomen die Bezeichnung als ›informelle religiöse Schiedsgerichtsbarkeit‹ vor.⁴² Schon an dieser Stelle darf dabei der Hinweis nicht fehlen, dass die vielzitierten ›Friedensrichter‹ in Berlin und anderen Orten zwar überwiegend aus muslimischen Ländern stammen mögen, ihre Entscheidungen in der Mehrzahl aber gerade nicht religiös motivieren oder gar aus der *Sharia* ableiten.⁴³ Dementsprechend ist ihre Klientel zumeist landsmannschaftlich radiziert und nicht primär nach Kriterien der Konfessionszugehörigkeit bestimmt.⁴⁴

2.3 Eskalationsstufen religiöser Gerichtsbarkeit

Welches Konfliktpotenzial eignet diesen verschiedenen Typen geistlicher Gerichtsbarkeit? Sofern Konsens darüber besteht, was ›eigene‹ Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften sind, erweist sich der erste Typ als weithin unproblematisch.⁴⁵ Konflikte sind nur zu gewärtigen, wenn die Grenzen der ›eigenen‹ Angelegenheiten neu verhandelt werden müssen.⁴⁶ Ansonsten belegen beispielsweise die bekannten Auseinandersetzungen um ein Schisma in der

40 Vgl. die Schilderungen bei Wagner 2012, 27ff. Reichhaltiges (und verlässlicheres) Material liegt hier insbesondere aus Großbritannien vor: Poulter 1998, 201ff.; Bano 2007, 9ff.; Menski 2008, 54ff.; Shah 2011, 77ff.; Bano 2012, 73ff.

41 Instrukтив auch Heisig 2012, 141ff. sowie Buschkowsky 2012, 57 (dort allerdings mit teils problematischen Unter- wie Obertönen; vgl. etwa den Hinweis auf die erhöhte Zahl von Kindern von »Einwandererfrauen« gegenüber »Bio-Deutschen« [sic: 207]).

42 In der angloamerikanischen Literatur begegnen die Termini »Internal regulatory frameworks« (Pearl/Menski 1998, 153) und »complex informal networks« (Poulter 1998, 61).

43 Pointiert Allouche 2011, 174. Ähnlich Scholz 2011, 169.

44 Näher Scholz 2011, 168–169.

45 Ähnlich in der Einschätzung BVerfGE 18, 385 (386) sowie aus der Literatur Epping/Hillgruber 2009-Germann, Art. 140 Rn. 33; zurückhaltender Campenhausen/de Wall 2006, 317–318.

46 Dies dürfte augenblicklich der Fall sein für den Bereich der kirchlichen Dienstverhältnisse; siehe Bundesarbeitsgericht, Entsch. v. 8.9.2011 – Az. 2 AZR 543/10, Neue Juristische Wochenschrift 2012, 1099; Winter 2008, 219–220; für eine »Tendenzwende« in diesem Bereich v. Mangoldt/Klein/Starck 2010-Campenhausen/Unruh, Art. 137 WRV Rn. 119.

bulgarisch-orthodoxen Kirche hinlänglich,⁴⁷ dass weltliche Richter sich eigentlich nur verheben können, wenn sie anfangen, religiöse Wahrheitsfragen beantworten zu wollen.⁴⁸

Typ zwei (die staatlich anerkannte religiöse Schiedsgerichtsbarkeit) weist bereits deutlich mehr Reibungsflächen auf. Denn in der Sache öffnet sich der Staat für die Anwendung religiösen Rechts, das eigenen Funktionslogiken folgt⁴⁹ und letztlich nur einer eingeschränkten Kontrolle unterliegt.⁵⁰ Neuralgische Punkte sind die Freiwilligkeit der Unterwerfung unter die Schiedsabrede⁵¹ sowie die genaue Reichweite der Überprüfung der Schiedssprüche durch staatliche Gerichte. Das Konfliktpotenzial illustriert die entgeister-

47 Konkret sahen sich hier Behörden und Gerichte vor die Aufgabe gestellt, nach dem Ende der kommunistischen Diktatur zu entscheiden, welche von zwei rivalisierenden kirchlichen Hierarchien Zugriff auf Ressourcen und staatliche Unterstützung haben sollte; näher Raikin 1998 sowie Broun 1993; dies. 2000; dies. 2002; dies. 2004; speziell zur Frage der staatlichen Einwirkung Duridanov 2005, 117–118.

48 Gleichsinnig Magen 2002, 901. Allerdings belegen zahlreiche Streitigkeiten, dass auch deutsche Gerichte keineswegs dagegen gefeit sind, religiöse Vorfragen zu klären. Dies gilt namentlich dann, wenn nach einem Disput innerhalb einer Religionsgemeinschaft konkurrierende Gruppen Eigentumsansprüche erheben. Vgl. den paradigmatischen Streit um die St. Salvator-Kirche in München (Bayer. Verwaltungsgerichtshof, Entsch. v. 25.10.1995 – Az. 7 B 90.3798, *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht* 1996, 1120 [1125] und BVerfGE 99, 100 [126] sowie dazu Renck 1996; zuvor Reis 1985, 189) sowie die Auseinandersetzungen um die Verteilung von Staatsleistungen an jüdische Gemeinden in Sachsen-Anhalt (BVerwGE 116, 86; dazu die Urteilsbesprechung von Maurer 2002) und zuletzt den vergleichbaren Streit in Brandenburg: Brandenburg. VerfG, Entsch. v. 24.4.2012 – Az. VfGBbg 47/11, *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht. Rechtsprechungs-Report* 2012, 577. Zum gleichen Problem aus dem angloamerikanischen Rechtskreis Hill 2001 sowie Greenawalt 1998.

49 Unterstrichen von Rohe 2008a, 151–152 und 154ff.

50 Überprüfbar sind beispielsweise die Unwirksamkeit der Schiedsvereinbarung, die Verletzung rechtlichen Gehörs oder schwere Verfahrensverstöße gem. § 1059 II ZPO, s. dazu nur Schütze 2012, Rn. 605. Zu den beschränkten Rechtsmitteln gegen den Schiedsspruch eines rabbinischen Schiedsgerichts unter schweizerischem Recht siehe Strauss 2004, 264ff.

51 Dazu pointiert Shachar 2008, 579 und 588ff. In den USA gibt es hier eine reichhaltige (und keineswegs einhellige) Rechtsprechung zur Frage, ob die Drohung mit dem Ausschluss aus der (religiösen) Gemeinde ausreicht, um die Freiwilligkeit zu verneinen: vgl. nur Liebermann v. Liebermann, 149 Misc. 2d 983, 566 N.Y.S. 2d 490 (494; N.Y.Sup. 1991) und dazu Grossman 2007, 198 sowie Hötte 2013, 78–79. Der Versuch, die Sorge vor Zwang zu zerstreuen, bei Ahmed/Luk 2012, 430–431; ihr Hinweis, die zusätzliche Option der religiösen Streitschlichtung steigere individuelle Autonomie schon deshalb, weil nunmehr die Zahl der zur Wahl stehenden Möglichkeiten höher sei, dürfte aber am Problembefund vorbeigehen.

te Reaktion der britischen Öffentlichkeit auf den Vorschlag des ehemaligen Erzbischofs von Canterbury *Williams*, eine entsprechende Schiedsgerichtsbarkeit für Muslime zu erlauben⁵² – erst nach reichlich verausgabter Empörung mussten sich die Briten (und der Erzbischof) darüber belehren lassen, dass solche Einrichtungen längst existieren.⁵³

Typ drei (die staatlich angeordnete religiöse Gerichtsbarkeit) steht nicht nur erkennbar in Spannung zur individuellen Religionsfreiheit (präziser: der negativen Religionsfreiheit) der Bürger, die sich auf diese Weise einer geistlichen Instanz unterworfen sehen, die sie womöglich zutiefst ablehnen.⁵⁴ Konflikte etwa zwischen dem Obersten Gerichtshof und dem Obersten Rabbinatsgericht in Israel⁵⁵ belegen zugleich, dass eine letztlich ihren Selbststand postulierende geistliche Gerichtsbarkeit sich staatlicher Kontrolle effektiv zu entziehen vermag.⁵⁶

Bleibt Typ vier (die informelle religiöse Schiedsgerichtsbarkeit). Sie kann ein enormes Konfliktpotenzial dann entfalten, wenn sie hinreichend soziale Mächtigkeit akkumuliert, um im eigenen Einzugsbereich Menschen auch dann zur Vollziehung ihrer Entscheidungen zu zwingen, die sich ihnen nicht freiwillig unterworfen haben,⁵⁷ und damit im Ergebnis die staatliche Gerichtsbarkeit eskamotiert.

3. Rechtsprobleme religiöser Gerichtsbarkeit

Damit sind wir bereits bei den möglichen Problemen rechtlicher Natur, die das Nebeneinander von weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit mit sich bringen kann. Ich will sie wiederum in drei Schritten näher entfalten: An

52 Quelle: *Williams* 2008, 268ff. Gleichsinnig der hohe Richter Philipps of Worth Matravers 2008, 84ff.; vgl. *Schlabach* 2009, 9.

53 Aus der Debatte: *Hill* 2010; *Ahmed/Luk* 2012; *Bano* 2012, 73ff.

54 Fallschilderungen aus Israel: *Halperin-Kaddari* 2002, 191ff. und 225ff.; *Woods* 2008; materialreich jetzt *Weiss/Gross-Horowitz* 2013.

55 Siehe näher sogleich unter 3.1.

56 In der Einschätzung ähnlich *Edelmann* 1994, 65–66. Instruktiv die übergreifende Darstellung von *Hirschl* 2009.

57 So *Brocker* 2012, 328. Ähnliche Befürchtungen äußern für Großbritannien *Jones/Gnanpala* 2000, 103, sowie für Kanada *Saris* 2006, 395ff.; *Bakht* 2007, 124ff.; differenziert und bezogen auf die Auswirkungen auf Frauen *Razack* 2008, 87ff. und *Saris/Potvin* 2010.

erster Stelle stehen klassische Kompetenzkonflikte beider Arten von Gerichten (3.1). Es folgt der Verdacht, dass geistliche Gerichte infolge ihrer Orientierung am religiösen Recht Grundrechtseinbußen bewirken, die insbesondere Frauen betreffen (3.2). Schließlich ist ganz grundsätzlich zu fragen, ob religiöse Gerichte entweder die Einheit der Rechtsordnung oder das staatliche Gewaltmonopol in Frage stellen (3.3).

3.1 Kompetenzkonflikte zwischen staatlicher und religiöser Gerichtsbarkeit

Dass und wie die verschiedenen Typen religiöser Gerichtsbarkeit mit ihren staatlichen Pendants in Konflikt geraten können, sei anhand einiger weniger Fälle erläutert:

Während die kirchlichen Gerichte in der Bundesrepublik (Typ 1) an sich unauffällig sind, habe ich die kirchliche Arbeitsgerichtsbarkeit bereits als möglichen Konfliktherd namhaft gemacht.⁵⁸ Hier hat unlängst der Fall des Chefarztes eines katholischen Krankenhauses in Düsseldorf Furore gemacht, dem – wenn auch erst nach Monaten der Duldung – wegen seiner Wiederverheiratung gekündigt wurde. Er ist insofern bedeutsam, weil hier die staatliche Gerichtsbarkeit quasi den Konflikt gesucht hat: Während nämlich die Arbeitsgerichte im Regelfall unter Hinweis auf die kirchliche Gerichtsbarkeit keinen Rechtsschutz gewähren,⁵⁹ haben sie hier in mehreren Instanzen die Kündigung für unwirksam erklärt.⁶⁰

⁵⁸ Sie gerät zusätzlich unter Druck durch die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, der wegen einer von den Arbeitsgerichten nicht beanstandeten Kündigung eines Organisten unlängst die Bundesrepublik wegen der Verletzung von dessen Recht auf Achtung des Privat- und Familienlebens (Art. 8 Abs. 1 EMRK) verurteilt hat: EGMR, Urt. v. 23.9.2010 – Az. 1620/03 – Schüth/Deutschland, Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht 2011, 279 (279ff., Rn. 43ff. und 53ff.); vgl. dazu Joussen 2011; Plum 2011 sowie Walter 2012, 238ff.

⁵⁹ So etwa BVerfGE 70, 138 (165), näher zu dieser Rechtsprechung Rüthers 1986, 358; Thüsing 2002, 309; v. Mangoldt/Klein/Starck 2010–v. Campenhausen/Unruh, Art. 137 WRV Rn. 109; Richardi 2012, § 7 Rn. 17ff.; kritisch Budde 2005, 356–357 sowie Dreier 2008–Morlok, Art. 137 WRV Rn. 62.

⁶⁰ Bundesarbeitsgericht, Urt. v. 8.9.2011 – Az. 2 AZR 543/10, Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht 2012, 443 sowie als Vorinstanz Landesarbeitsgericht Düsseldorf, Urt. v. 1.7.2010 – Az. 5 Sa 996/09, Medizinrecht 2011, 169; vgl. dazu aus der Literatur Trebeck/Weber 2012. In der Sache hat das Bundesarbeitsgericht zwar bekräftigt, dass die Wiederverheiratung geschiedener kirchlicher Mitarbeiter als Loyalitätsverstoß zu werten ist und

Kurioser wirkt der Fall *Hirsch gegen Hirsch* aus der jüdischen Schiedsgerichtsbarkeit in den USA (Typ zwei):⁶¹ Die Eheleute Hirsch hatten vertraglich vereinbart, etwaige Streitigkeiten vor ein jüdisches Schiedsgericht (*Beth Din*) zu bringen. Dieses setzte nach dem Scheitern der Ehe nicht allein den Kindesunterhalt unverhältnismäßig niedrig fest, sondern ordnete an, dass die im Eigentum des Vaters (!) der Ehefrau stehende gemeinsame Ehwohnung verkauft und der Erlös hälftig aufgeteilt werden solle. Dieser vergleichsweise dummdreiste Übergriff auf unbeteiligte Dritte scheiterte wiederum anschließend vor den Gerichten des Staates New York.

Ein offener und auch derzeit noch schwelender Konflikt ist ferner aus Israel zu verzeichnen. Wie dargelegt, sind hier aufgrund staatlicher Gesetze religiöse Gerichte namentlich für Fragen des Familienrechts zuständig;⁶² die Entscheidungen dieser geistlichen Gerichte unterliegen allerdings der – eingeschränkten – Überprüfung durch das Oberste Zivilgericht.⁶³ Auslöser des Konflikts war der Versuch des israelischen Parlaments, gezielt die Rechte von Frauen im Unterhaltsrecht zu stärken.⁶⁴ Diesem Versuch hat sich wiederum das oberste Rabbinatsgericht verweigert, weil es ihn als unzulässigen Eingriff in das seiner Obhut anvertraute jüdische religiöse Recht brandmarkte. Das Oberste Zivilgericht hat diese Entscheidung zwar seinerseits kassiert,⁶⁵ verfügt aber über keine weiteren Mittel, die religiösen Gerichte tatsächlich zum

eine Kündigung rechtfertigen kann; zugleich hat es den Arbeitsgerichten allerdings ein Prüfprogramm aufgegeben, das neben der möglichen Kenntnis des Arbeitgebers von der Beziehung (oder ihrer stillschweigenden Duldung) insbesondere die Grundrechte des Arbeitnehmers stärker einbezieht. Inzwischen ist auf Verfassungsbeschwerde des kirchlichen Trägers diese Entscheidung wiederum vom Bundesverfassungsgericht aufgehoben worden: BVerfG, Entsch. v. 22.10.2014 – 2 BvR 661/12, Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht 2014, 1387.

61 Fundstelle: 4 A.D. 3d 451 (453), 774 N.Y.S. 2d 48 (NY, 2004). Näher dazu Hötte 2013, 72 m. Fn. 148.

62 Vgl. oben 2.3.

63 Näher Frimer 1990, 558–559; Levin 1991, 61–62; Halperin-Kaddari 2002, 191ff. sowie 225ff. und 231–232).

64 Das Women's Equal Rights Law Nr. 5711–1951, 5 LSI 33 (1951–52; jetzt zugänglich in: Margalith/Assan 2012, Nr. B 13, 92–93), sieht vor, überkommene Ungleichbehandlungen abzubauen, enthält zugleich aber einen unklaren Vorbehalt zugunsten der religiösen Gerichtsbarkeit; siehe nur Tedeschi 1966, 228ff. sowie Cohn 2004, 61–62.

65 Fundstelle: High Court 1000/92 Bavli v. The Supreme Rabbinical Court P.D. 48 (2) 221 (1994). Vgl. dazu aus der israelischen Literatur näher Halperin-Kaddari 2002, 191ff.; Scolnicov 2006, 732ff. sowie Cohn 2004, 70ff.

Gehorsam gegenüber dem weltlichen Gesetz zu zwingen. Das Ende ist hier offen.⁶⁶

Bleibt die ›Hinterhofgerichtsbarkeit‹. Hier ist nach Berichten aus Polizei und Justiz folgende Konstellation typisch:⁶⁷ Nach einem gewaltsam ausgetragenen Streit werden zunächst Straftaten zur Anzeige gebracht (Körperverletzung, Nötigung, evtl. Freiheitsberaubung). Während die Ermittlungen laufen, tritt im Hintergrund ein ›Friedensrichter‹ in Aktion, welcher zwischen den verfeindeten Gruppen einen Ausgleich herstellt, der regelmäßig eine Kompensationszahlung für die verletzte Seite beinhaltet. Im Gegenzug werden Strafanzeigen zurückgenommen beziehungsweise Zeugen ›verstummen‹ plötzlich. Das tatsächliche Ausmaß dieser Form von ›Anstatt-Justiz‹ ist derzeit allerdings noch mehr Gegenstand von Spekulationen als der von belastbaren Erhebungen.⁶⁸

3.2 Grundrechtseinbußen infolge religiöser Gerichtsbarkeit

Es bleibt zweitens die Sorge, in Verfahren vor religiösen Gerichten seien die Grundrechte der Betroffenen entweder gar nicht garantiert oder zumindest substantiellen Eingriffen ausgesetzt.⁶⁹ Diesbezüglich tut Differenzierung not: Wir müssen erstens fragen, ob die Einschaltung einer religiösen Gerichtsbarkeit bereits als solche eine Grundrechtsminderung nach sich zieht. Zweitens wird zu prüfen sein, ob konkrete religiöse Rechtsordnungen in spezifischen Situationen Grundrechte verkürzen.

Zur ersten Frage: Inwiefern kann bereits die Einschaltung einer religiösen Gerichtsbarkeit als solche Grundrechte verletzen? Vergleichsweise evident ist der Fall dann, wenn der Staat die Anrufung geistlicher Gerichte für

66 Natürlich ist der geschilderte Konflikt nur eine spezielle Ausprägung der fundamentalen Auseinandersetzung um den Charakter als ›jüdischer‹ Staat: Vgl. dazu England 1968; Kaufman 1997–1998 sowie Jackson 2005, 264ff.

67 Vgl. Wagner 2012, 29ff.

68 Erste Untersuchungen: ›Paralleljustiz‹ – Abschlussbericht (Stand: 1. November 2012), verfasst vom Bayerischen Staatsministerium der Justiz und für Verbraucherschutz unter Einbeziehung der Ergebnisse des Runden Tisches ›Paralleljustiz‹ (nicht veröffentlicht) sowie Rohe 2003b, 411ff. Vgl. ferner Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz 2014.

69 Aus der deutschsprachigen Literatur Wagner 2012, 249ff. Breiten Raum nimmt diese Diskussion in den angelsächsischen Ländern, aber auch in Israel ein; einige repräsentative Beiträge: Scolnicov 2006, 739–740; Rehman 2007, 122–123; Green 2009, 4ff.; Namazie, 5.7.2010.

obligatorisch erklärt, wie es in Israel der Fall ist.⁷⁰ Denn in dieser Konstellation wird – zumindest nach deutschem Grundrechtsverständnis – die sogenannte negative Glaubensfreiheit tangiert, also die Freiheit, keinen Glauben zu haben und an religiösen Akten nicht teilnehmen zu müssen.⁷¹ Ein Bürger Israels, der formal als Jude, Christ oder Muslim gilt, obwohl er an rein gar nichts glaubt, wird jedoch gezwungen, sich mit seinen familienrechtlichen Anliegen an religiöse Spruchkörper zu wenden.⁷²

Der gleiche Effekt kann übrigens in Rahmen der staatlich anerkannten religiösen Schiedsgerichtsbarkeit auftreten, wenn sich die religiösen Präferenzen auf der Zeitachse ändern: Angenommen, ein jüdisches Ehepaar vereinbart bei der Hochzeit in beiderseits freier Entscheidung, etwaige Streitigkeiten durch ein religiöses Schiedsgericht zu klären.⁷³ Die Ehe scheidet unter anderem deshalb, weil einer der Partner sich vom Glauben abkehrt. Kann er gleichwohl an der Schiedsvereinbarung festgehalten werden? Die Rechtsprechung der US-amerikanischen Gerichte ist hier gelinde gesagt uneinheitlich.⁷⁴

Die zweite Frage stellt sich als komplexer dar; hier ist nämlich nochmals nach dem religiösen *Prozessrecht* und dem *materiellen* religiösen Recht zu differenzieren. Auf der Hand dürfte zunächst liegen, dass religiöse Gerichte gleich welcher Couleur Grundrechte der Betroffenen verkürzen, wenn sie die im jüdischen wie im islamischen Recht belegbaren Maximen anwenden, wonach das Zeugnis von Frauen weniger Gewicht hat als das von Männern.⁷⁵ Hier hat etwa in den USA die ordentliche Gerichtsbarkeit die jü-

⁷⁰ Vgl. nochmals oben 3.1.

⁷¹ Aus der deutschen Grundrechtsdogmatik nur v. Campenhausen 2009, § 157 Rn. 127ff.; Stern 2011, 956ff. (§ 118 III 4); Dreier 2013-Morlok, Art. 4 Rn. 69 sowie Pieroth/Schlink u. a. 2014, Rn. 558. Aus der israelischen Literatur: Rosen-Zvi 1986, 226ff.; Maoz 1996, 359ff.; Lapidoth 1999, 9 und 23); Lerner 2007, 252ff. und 260ff.

⁷² Beissend kritisch Kaufman 1997–1998, 11; Gross-Schaffer/Jacobsen 2002, 544–545 sowie Weiss/Gross-Horowitz 2013, 164ff.

⁷³ Vgl. die Fallschilderung bei Hötte 2013, 234 (zum »right to exit« ebd., 231ff.).

⁷⁴ Zusammenfassend und m.w.N. zur staatlichen Durchsetzung religiöser Schiedsvereinbarungen und -sprüche Hötte 2013, 107ff.; vgl. auch die ältere Darstellung von Baron 1974.

⁷⁵ Konkret sieht das klassische islamische Recht (wiederum mit zahlreichen Modifikationen durch die einzelnen Rechtsschulen) vor, dass das Zeugnis von Frauen im Zusammenhang mit schweren Delikten überhaupt nicht, im Übrigen jedenfalls nur eingeschränkt zu berücksichtigen ist. So sollen etwa bei der Vereinbarung eines Darlehens entweder zwei Männer, oder aber, sofern nur ein Mann verfügbar ist, ein Mann und zwei Frauen als Zeugen anwesend sein (Koran, Sure 2:282); vgl. dazu Tyan 1960, 236ff.; Al-Alwani 1996 sowie Rohe 2011a, 40; der Versuch einer gleichheitsgerechten Neuinter-

dischen Schiedsgerichte völlig zu recht zur entsprechenden Modifikation ihrer Verfahrensregeln gezwungen;⁷⁶ ähnlich ist der britische Gesetzgeber vorgegangen.⁷⁷

Schwieriger fällt die Antwort auf den in diesem Kontext regelmäßig geäußerten Vorhalt aus, die *Sachentscheidungen* nach religiösem Recht benachteiligten notwendig Frauen.⁷⁸ Dazu ist zunächst sorgfältig der Vergleichsmaßstab zu bestimmen, den eine Benachteiligung ja zwangsläufig voraussetzt. Hierbei gilt es den Denkfehler zu vermeiden, ohne Weiteres vom ›Normalmodell‹ des deutschen Erb- und Familienrechts auszugehen, also den Bestimmungen des Bürgerlichen Gesetzbuches, die zur Anwendung kommen, wenn die Ehegatten keinerlei Individualabreden getroffen haben.⁷⁹ Denn während diese Bestimmungen durchweg von der strikten Gleichbehandlung der Geschlechter ausgehen,⁸⁰ lassen sie eingedenk der Privatautonomie der Beteiligten substantielle Abweichungen vom gesetzlichen Modell sowie den Verzicht auf an sich bestehende Rechtspositionen sehr wohl zu.⁸¹ Zum Vergleich dürfen also streng genommen nur die Grenzen herangezogen

pretation des religiösen Rechts bei Ahmad 2011. Im jüdischen religiösen Recht hingegen sind Frauen grundsätzlich keine tauglichen Zeugen vor dem Rabbinatsgericht: Quint 1990, 255 (relativierend allerdings ebd., 276ff.) und ebenfalls relativierend Strauss 2004, 185. Kritisch aus westlich-rechtsstaatlicher Sicht Tucker 2008, 133ff.

76 Vgl. Shippee 2004, 5 und dazu Hötte 2013, 48ff. und 58ff.; instruktiv auch Broyde 2012.

77 Zustimmung dazu auch bei Ahmed/Luk 2012, 443. Vgl. den Arbitration Act 1996 und dazu Harris u. a. 2003; Sandberg 2011, 184ff. sowie nochmals Hötte 2013, 177ff.; siehe ferner Ahmed 2005, 72.

78 Dieser Tenor in der deutschen Literatur speziell zur religiösen Gerichtsbarkeit etwa bei Brocker 2012, 317 und 328; Schachtschneider 2011, 104–105; Rohe 2011a, 398: »Wo traditionalistische oder islamistische Kräfte stark sind oder stark werden, wirkt sich das regelmäßig zuerst massiv zu Lasten der Frauenrechte aus«; Wagner 2012, 253–254. Gute Zusammenfassung bei Hassan 1996; vgl. auch Shachar 2001, 55ff. und passim.

79 So aber die Vorgehensweise bei Schachtschneider 2011, 105 sowie Bock 2012, 66: »erbrechtliche Benachteiligungen der überlebenden Ehefrau« als Verstoß gegen Art. 3 Abs. 2 GG); ähnlich Brocker 2012, 317, für den es ausreicht, dass die Anliegen von Frauen von religiösen Gerichten »anders behandelt worden wären« als von der staatlichen Justiz; gleichsinnig ebd.: Sie hätten von staatlichen Gerichten »günstigere Entscheidungen zu erwarten«; vgl. Wallkamm 2012, 25–26. Differenzierend Radford 1999/2000.

80 Betont von Schwenzer 1996, 113; Schwab 2011, § 21 Rn. 115; Schlüter 2012, § 2 Rn. 11; Muscheler 2012, § 8 Rn. 204.

81 Zumindest einzelne Fachanwälte für Familienrecht empfanden beispielsweise handwerklichen Stolz auf Eheverträge, in den wohlgemerkt zu Lasten der Frau die »Triple-Null« stand: Abschluss von Unterhalt, Zugewinnausgleich und Versorgungsausgleich. Zu den Grenzen solcher Verragswerke aus der jüngeren Rechtsprechung Bundesgerichtshof, Urt. v. 9.7.2008 – Az. XII ZR 6/07, Neue Juristische Wochenschrift 2008,

werden, die das Gesetz und die Rechtsprechung solchen Individualabreden im Ehevertrag o. ä. setzen, um Ergebnisse zu vermeiden, die mit der Gleichberechtigung schlechthin unvereinbar sind⁸² oder erkennbar auf derart erheblicher Machtasymmetrie beruhen, dass von Freiwilligkeit nicht mehr die Rede sein kann.⁸³

Wenn man aber einmal vom hohen Ross der streng formalen Gleichberechtigung nach Art. 3 Abs. 2 GG in die Niederungen der bundesdeutschen Kautelarjurisprudenz in Fragen des Erb- und Familienrechts hinabgestiegen ist, dann erweist sich die scheinbar kinderleichte Aufgabe, evidente Abweichungen des religiösen Familien- und Erbrechts vom grundrechtlich gebotenen gleichheitsrechtlichen Minimum dingfest zu machen,⁸⁴ als durchaus anspruchsvoll. Dies gilt insbesondere deshalb, weil etwa die Rechtsprechung muslimischer religiöser Gerichte nicht schematisch vorgeht, sondern bemerkenswert pragmatisch nach einer angemessenen Lösung für den Einzelfall sucht.⁸⁵ Thesenartig zusammengefasst: Die *Sharia* ist in diesem Bereich nicht notwendig gleichheitsavers – sie ist eher zu unbestimmt.⁸⁶

3426 (3427); aus der anwaltlichen Beratungsliteratur Weinreich/Klein 2008–Klein, § 1585c Rn. 12ff.

82 Dies wurde etwa angenommen für einen Ehevertrag, in dessen Rahmen die Ehefrau bei Abschluß des Vertrags schwanger war und die Ehegatten bewusst in Kauf nahmen, dass sie wegen Kindesbetreuung alsbald aus dem Berufsleben ausscheiden und bis auf Weiteres keine eigenen Versorgungsansprüche erwerben werde: Bundesgerichtshof, Beschl. v. 18.3.2009 – Az. XII ZB 94/06, Neue Juristische Wochenschrift 2009, 2124 (2124) und dazu Münch 2011, 507. Allgemein zu Grenzen, die der Gleichheitssatz der Ehevertragsautonomie zielt, Schulze u. a. 2012–Kemper, § 1408 Rn. 7ff. Abgewogen Büchler 2008, 226–227: die geschlechterspezifische Funktionszuweisung des islamischen Familienrechts begründe noch keinen Verstoß gegen den *ordre public*.

83 Dies hat die Rechtsprechung postuliert für den Fall, dass die Ehefrau bei Abschluss im neunten Monat schwanger ist und ihr der Vertragsentwurf erstmals in der notariellen Verhandlung bekannt gegeben wird: Bundesgerichtshof, Ur. v. 9.7.2008 – Az. XII ZR 6/07, Neue Juristische Wochenschrift 2008, 3426 (3427); dazu Brudermöller 2010, 3199. Im Überblick zum Gesichtspunkt der Machtasymmetrie Schwenzer 1996, 104ff.; Petzold 2004, 24–25.

84 Postuliert wird sie von Dauner-Lieb 2001, 319ff.; Schwab 2011, § 30 Rn. 226; vgl. auch Langenfeld 1980, 20–21 (aber jeweils ohne konkrete Beispiele).

85 Unterstrichen von Pauli 1994, 15–16 sowie Rohe 2011b, 7; vgl. ferner Shaham 1997; Dupret 2006, 167–168; Arshad 2010, 148 sowie 167 und passim sowie Sonneveld 2012, 83ff.

86 Vgl. dazu auch die Literatur zum islamischen Familienrecht: Rauscher 1987; Brems 2003, 18: »It [der EGMR, F.W.] thereby neglects the multiplicity of schools of thought within Islamic law, where there are many thinkers promoting an interpretation of the sharia in conformity human rights«; Schirmacher/Spuler-Stegemann 2004, 32–33: »gewisse Bandbreite an Auslegungen«; Rohe 2011a, 17: »Die Bandbreite der Interpretati-

3.3 Einheit der Rechtsordnung und staatliches Gewaltmonopol

Es bleiben zwei Rechtsfiguren, die in der Debatte um religiöse (Parallel-)Gerichtbarkeit gerne bemüht werden,⁸⁷ sich in der Autopsie aber als Scheinriesen entpuppen: Je näher man ihnen kommt, umso kleiner ist ihr greifbarer Gehalt. Die Rede ist von der ›Einheit der Rechtsordnung‹ und dem ›Gewaltmonopol‹ des Staates.

Vorab: In beiden Fällen sprechen wir nicht über explizit normierte Rechtsfiguren, sondern über ungeschriebene Instrumente aus dem reichhaltigen Formenschatz, den der Jurist dann bemüht, wenn das geschriebene Recht nicht mehr weiterhilft.⁸⁸

Die ›Einheit der Rechtsordnung‹ ist im technischen Sinne ein Topos, der zur Anwendung gelangt, wenn die Anwendung unterschiedlicher Gesetze auf ein und denselben Sachverhalt zu abweichenden Ergebnissen führt.⁸⁹ Ich will das an einem Beispiel veranschaulichen: Ein Polizist wird zu einem Banküberfall gerufen; er erscheint am Tatort, wird sofort beschossen, schießt zurück und trifft einen der Täter tödlich. Nach dem Notwehrrecht (§ 32 des Strafgesetzbuches) hat er rechtmäßig gehandelt, weil er genau wie jeder andere Bürger sein Leben verteidigen darf.⁹⁰ Nach Polizeirecht dürfte er zumindest die Vorschriften über den Schusswaffengebrauch nur nach Androhung verletzt haben,⁹¹ hat also möglicherweise rechtswidrig agiert. Dieses Ergebnis halten nun einige für unerträglich und versuchen es über die Berufung auf die vermeintliche ›Einheit der Rechtsordnung‹ zu korrigieren.⁹² Das Beispiel sollte zugleich illustrieren, dass dies völlig unnötig ist, denn die Rechtsordnung verarbeitet die divergierenden Normbefehle auf ganz unterschiedlichen

on [der *Sharia*, F.W.] ist zwar nicht beliebig, aber doch außerordentlich groß«; Wagner 2012, 251ff.

87 Beispielsweise von Kästner 1991, 70–71 sowie 99 und 109ff. und 166ff.; Bielefeldt 2003; Rohe 2001, 196–197; ders. 2011a, 384; Wagner 2012, 228ff. und 238ff.

88 Wie hier in der Einordnung Grzeszick 2007, 103–104. Vgl. noch zur (nah verwandten, aber eben nicht deckungsgleichen) Figur der »Einheit der Verfassung« die gleichnamige Schrift von Müller 1979, 85ff. und passim.

89 So auch Röhl/Röhl 2008, 154–155 und 226ff.; vgl. dazu ferner Grzeszick 2007, 93ff. und 103–104.

90 Praktisch unstrittig; statt aller Lerche 1977, 1041–1042; Beisel 1998, 721ff.; Jähnke/Laufhütte/Odersky 2006-Spendel, § 32 Rn. 268; Dreier 2007, 267; Schönke/Schröder 2014-Perron, § 32 Rn. 42b; Lackner/Kühl 2011, § 32 Rn. 17.

91 Näher §§ 61, 63, 64 Polizeigesetz Nordrhein-Westfalen und dazu Pieroth u. a. 2012, § 24 Rn. 23; Tegtmeier/Vahle 2011, § 61 Rn. 4; Dietlein 2014, § 3 Rn. 247.

92 Derartige Überlegungen etwa bei Schönke/Schröder 2014-Perron, § 32 Rn. 42b.

Ebenen:⁹³ Die Notwehr betrifft die Frage, ob der Polizist sich individuell strafbar gemacht hat, die Vorschriften über den Schusswaffengebrauch werden im Disziplinar-, vielleicht auch im Staatshaftungsrecht relevant.⁹⁴ Tatsächlich ist die ›Einheit der Rechtsordnung‹ nicht bloß ein Topos, sondern eher ein Mythos: In der Bundesrepublik kommen nebeneinander das Recht des Bundes und der Länder,⁹⁵ der europäischen Union⁹⁶ sowie über die Verweisungsregeln des sogenannten internationalen Privatrechts dem Grunde nach das Recht sämtlicher Staaten der Welt zur Anwendung⁹⁷ – übrigens auch die islamische *Sharia*, sofern das staatliche Recht auf sie verweist,⁹⁸ was neben vielen islamisch geprägten Staaten auch in Indien und Israel der Fall ist.⁹⁹ Juristen können mit dieser Vielfalt durchaus leben und arbeiten.

Das Gewaltmonopol des Staates ist demgegenüber im Kern ein rechtsphilosophisches Postulat,¹⁰⁰ das seine Überzeugungskraft namentlich aus den religiösen Bürgerkriegen der frühen Neuzeit gewonnen hat.¹⁰¹ Der resultierende Grundgedanke, dass lediglich der Staat berechtigt ist, legitime

93 So auch Witzstrock 2001, 119ff.; Joecks/Miebach 2011-Erb, § 32 Rn. 190.

94 Diese Lösung etwa bei Arzt 2007, 236; Joecks/Miebach 2011-Erb, § 32 Rn. 196.

95 Zu den resultierenden Problemen bei der Ausführung der Bundesgesetze durch die Länder Jestaedt 2004, § 29 Rn. 30ff.; Färber 2001, 490ff.; Papier 2012, 362–363.

96 Dazu nur Mangold 2011, 451ff. sowie Hufeld 2012, § 215.

97 Dazu im Überblick Bar/Mankowski 2003, § 7 Rn. 3ff.; Looschelders 2004, Übersicht Rn. 2ff.; Sonnenberger 2010, Einl. IPR, Rn. 1ff.

98 Fälle aus der Rechtsprechung: Scheidung einer Ehe zwischen schiitischen Libanesen: Oberlandesgericht (OLG) Zweibrücken, Urt. v. 16.11.2001 – Az. 2 UF 80/00, Neue Juristische Wochenschrift Rechtsprechungs-Report 2002, 581; Wirksamkeit einer Vertragsstrafe wegen Eheverfehlung: OLG Hamm, Beschl. v. 11.7.1997 – Az. 29 W 66–97, Neue Juristische Wochenschrift Rechtsprechungs-Report 1998, 1542; keine gerichtliche Hausratsteilung bei mazedonischen Ehegatten: OLG Hamm, Beschl. v. 20.2.1998, – Az. 5 UF 169–97, Neue Juristische Wochenschrift Rechtsprechungs-Report 1998, 1542f. Aus der Literatur: Lüderitz 1990; Jayme 1999, 6ff.; Rohe 2003c; Janßen 2008, 424ff.; Coester-Waltjen 2009; Scholz 2010. Instruktiver rechtsvergleichender Überblick bei Fournier 2010; vgl. auch Crawford/Carruthers 2011.

99 Zu Israel vgl. oben 3.1; zu Indien Poulter 1998, 221ff.; Larson 2001, 15ff.; Das 2004, 29ff.; Jain 2005, 209ff.; Sand 2008; Solanki 2011, 267ff.; Govindaraj 2011, 73ff.; Menski 2012. Zusammenschau beider Länder bei Galanter/Krishnan 2000. Im Überblick zu islamischen Ländern, die auf religiöse Rechte verweisen, Berger 1999, 114–115; Hefner 2011.

100 Dazu Jellinek 1914, 435ff.; Benda 1995, § 17 Rn. 14ff.; Schulte 1995, 131–132; Gutmann 2011, 35–36.

101 Siehe Jellinek 1914, 454ff.; Reinhard 1997, 352ff.; Gutmann 2011, 35ff.

physische Gewalt auszuüben,¹⁰² lässt sich im geltenden Recht aus einer Gesamtschau des Polizei-, Prozess- und Vollstreckungsrechts herleiten (auch die Vorschriften über den Streitkräfteeinsatz zählen hierher).¹⁰³

Was sagen uns nun ›Einheit der Rechtsordnung‹ und ›staatliches Gewaltmonopol‹ in Fragen religiöser Gerichtsbarkeit? Still ruht der See: Sofern es so etwas wie die Einheit der Rechtsordnung überhaupt gibt, wird sie durch die Anwendung religiösen Rechts durch religiöse Gerichte nicht tangiert (sei es, dass diese vom Staat angeordnet oder geduldet wird); es findet lediglich eine weitere Ausdifferenzierung einer Rechtsordnung statt, die sich ohnehin in Richtung eines faktischen Rechtspluralismus bewegt.¹⁰⁴

Und das Gewaltmonopol steht erst dann zur Disposition, wenn sich eine religiöse Gruppe entweder anschickt, den Entscheidungen ihrer religiösen Gerichte durch eigene ›Vollstreckungskommandos‹ Anerkennung zu verschaffen oder anderweitig offen zur Nichtanerkennung des staatlichen Anspruchs auf Rechtsgehorsam aufruft.¹⁰⁵ Dann ist der Staat gehalten, in den Modus der Strafverfolgung zu wechseln; ein genuines Problem religiöser Gerichtsbarkeit scheint mir dies aber nicht zu sein.

Nun könnte man einwenden, für das *Rechtsprechungsmonopol* als Ausschnitt oder Ausformung des Gewaltmonopols müsse anderes gelten.¹⁰⁶ Aber auch hier tut Präzisierung not: Richtig ist, dass nach Art. 92 GG die rechtssprechende Gewalt den Richtern »anvertraut« ist, wie es etwas linkisch-erhaben heißt.¹⁰⁷ Daraus folgt aber nicht, dass jede Streitigkeit unter den Bürgern zwingend diesen (staatlichen) Richtern vorzulegen wäre. Ganz im Gegenteil sind erstens Bürger grundsätzlich frei, sich mit ihren Auseinandersetzungen an Freunde, Nachbarn oder eben auch Geistliche zu wenden.¹⁰⁸ Und zwei-

102 So oder vergleichbar in der Kurzdefinition Weber 1919, 8 sowie Merten 1975, 31; Pieroth 2011, 53ff.

103 Wie hier Isensee 1982; ders. 2004, § 15 Rn. 88; Möllers 2011, 272ff.

104 Für diese Beobachtung nochmals Oestmann 2011, 100ff. sowie aus der reichhaltigen Literatur zum Rechtspluralismus: Griffiths 1986; vgl. ferner die Beiträge in: Dupret u. a. 1999.

105 Ähnlich Schönke/Schröder 2014-Eser, § 111 Rn. 11ff.; Schilling 2011, 159ff.

106 So offenbar Merten 1975, 29–30 sowie Kästner 1991, 99ff. Allgemein zum Rechtsprechungsmonopol Schleicher 1968, 45ff.; Kästner 1991, 112–113; Wilke 2007, § 112 Rn. 24ff.; Dreier 2008-Schulze-Fielitz, Art. 92 Rn. 49ff.; historische Skizze zur Herausbildung der »Justizhoheit« des Staates bei Wittreck 2006, 38ff.

107 Näher zur Deutung Reinhardt 1997, 91ff.; Sodan 2007, § 113 Rn. 11ff.; v. Mangoldt/Klein/Starck 2010-Classen, Art. 92 Rn. 32.

108 Unterstrichen von Prütting 1997, 59ff.; Stürner 2001; Kissel/Mayer 2013, Einl. Rn. 133ff.; allerdings muss dies immer aufgrund privatrechtlicher Einigung passieren, da

tens ist umgekehrt niemand gehindert, seine Dienste als Schlichter anzubieten.¹⁰⁹ Vor diesem Hintergrund kann ein »Rechtsprechungsmonopol« nur in dem Sinne gelten, dass der Staat sich vorbehält, wiederum mit Gewalt vollstreckbare Entscheidungen entweder selbst zu fällen oder wie im Falle der Schiedsgerichtsbarkeit ausnahmsweise Private damit zu betrauen (und zu kontrollieren).¹¹⁰

4. Rechtsregime religiöser Gerichtsbarkeit

Wie fängt die deutsche Rechtsordnung diese Konflikte ein – wenn sie denn dazu in der Lage ist? Das sei wiederum in drei Schritten erläutert. Am Anfang steht die Frage, ob und in welchem Umfang die Grundrechte womöglich sogar *für* die Einrichtung einer religiösen Gerichtsbarkeit streiten (4.1). Dieses Ergebnis ist sodann mit den objektivrechtlichen Bestimmungen des deutschen Religionsverfassungsrechts abzugleichen (4.2.), bevor speziell mit Blick auf die informelle religiöse Gerichtsbarkeit der sogenannten Friedensrichter nach den (strafrechtlichen) Grenzen ihrer Tätigkeit zu fragen ist (4.3).

4.1 Grundrechtsregime religiöser Gerichtsbarkeit

Nachdem wir religiöse Gerichtsbarkeit bislang als potenzielle Grundrechtsgefährdung problematisiert haben, müssen wir nun in umgekehrter Perspektive fragen, ob namentlich die in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG gewährleistete Religionsfreiheit nicht nach der Einrichtung oder gar Anerkennung einer geistlichen Gerichtsbarkeit verlangt.¹¹¹ Eine Antwort setzt zunächst eine kurze Orientierung über das herrschende Verständnis von Religionsfreiheit vor-

eine staatliche Regelung, die grundsätzlich die Einschaltung eines »Nichtgerichts« vorsieht, das Rechtsprechungsmonopol verletzt; siehe dazu Stadler 1998, 2484 sowie Schroeder 2012, 147.

109 So auch Greger 2006, 4ff.; Montada/Kals 2013, 22–23. Zu den Grenzen: Prütting 2003.

110 Vergleichbar in der Präzisierung Greger 2006, 9ff.; Gottwald 2001; Schwab/Walter 2005, Kap. 1, Rn. 1ff. sowie Rehm 2009, 124–125.

111 Sie ist von der älteren Rechtsprechung vergleichsweise hemdsärmelig verneint worden: Bundesgerichtshof, Entsch. v. 12.12.1979 – Az. IV ZB 65/79, Neue Juristische Wochenschrift 1980, 1221.

aus, bevor wir prüfen können, ob sich die verschiedenen Typen darunter subsumieren lassen.

Vorab: Art. 4 GG gilt als durchsetzungsstarkes Grundrecht.¹¹² Das liegt an drei Weichenstellungen, die das Bundesverfassungsgericht – unter dem Beifall von weiten Teilen der Lehre – vorgenommen hat.¹¹³

Erstens: Die Religionsfreiheit gilt als *einheitliches* Grundrecht;¹¹⁴ die Rechtsprechung geht über die in Abs. 1 u. 2 normtextlich angelegte Unterscheidung des bloßen Habens eines Glaubens (*forum internum*) und seiner Ausübung (*forum externum*)¹¹⁵ hinweg und versteht Art. 4 GG weit als die Garantie, einen Glauben zu haben, ihn zu bekennen und nach ihm zu handeln.¹¹⁶ Insbesondere die letzte Zuspitzung sorgt dafür, dass es praktisch kein menschliches Tun gibt, das *per se* vom Schutzbereich der Religionsfreiheit ausgeschlossen wäre.¹¹⁷

Zweitens: Bei der Bestimmung, was ›Religion‹ ist beziehungsweise was von der Religion gefordert wird, stellt die Rechtsprechung auf das sogenannte Selbstverständnis des Grundrechtsträgers ab.¹¹⁸ Sofern dieser oder – so eine etwas strengere Lesart¹¹⁹ – eine gleichgesinnte Gruppe plausibel machen kann, dass nach seinem/ihrem religiösen Selbstverständnis ein bestimmtes

112 Zuletzt pointiert Steiner 2012, 1546–1547.

113 Zusammenfassend zum folgenden Listl 1994, § 14; Walter 2006, 493ff.; Borowski 2006, 354ff.; v. Ungern-Sternberg 2008, 219ff.; Wittreck 2013, 846ff.

114 BVerfGE 24, 236 (245); 32, 98 (106) und 108, 282 (297). Zustimmend Walter 2006, 505–506; Borowski 2006, 373ff.; Jarass/Pierothe 2014, Art. 4 Rn. 1; kritisch hingegen Muckel 2011, § 96 Rn. 63–64.

115 Näher zu dieser Differenzierung Hufen 2014, § 22 Rn. 10 sowie Epping 2012, Rn. 309 (134).

116 BVerfGE 108, 292 (297); zustimmend Walter 2006, 505–506 sowie Jarass/Pierothe 2014, Art. 4 Rn. 10; kritisch hingegen Muckel 2011, § 96 Rn. 63–64.

117 Hier setzt die Kritik an, die eine »Ausuferung« des Grundrechts annimmt: Kästner 1998, 977 und 980. Zusammenfassung und Gegen-Kritik bei v. Ungern-Sternberg 2009.

118 BVerfGE 12, 1 (3); 24, 236 (247); 30, 415 (423); 44, 37 (49); aus der Literatur zustimmend Häberle 1969, 389; Morlok 1993, 49ff., insb. 52ff. sowie 78ff. und 393ff., passim; Borowski 2001; Classen 2006, Rn. 85; Dreier 2013-Morlok, Art. 4 Rn. 43, 59, 72 (»zu plausibilisierende[s] Selbstverständnis«).

119 Namentlich BVerfGE 104, 337 (354: Selbstverständnis einer überschaubaren Bezugsgruppe) und BVerwGE 141, 223 (227: Selbstverständnis der Religionsgemeinschaft) sowie aus der Literatur Walter 2006, 506ff. (»Plausibilisierung«); v. Ungern-Sternberg 2008, 231–232; Badura 2012, Rn. C 58.

Verhalten als ge- oder verboten gelten muss, ist die Berufung auf Art. 4 Abs. 1 und 2 GG möglich.¹²⁰

Drittens: Dieses Sich-berufen-Können hat deshalb gravierende Konsequenzen, weil Art. 4 GG nach der Rechtsprechung zu den sogenannten *vorbehaltlosen* Grundrechten gehört: Während etwa Berufs- oder Versammlungsfreiheit im Interesse von nicht näher qualifizierten Gemeinwohlbelangen durch Gesetze beschränkt werden können,¹²¹ darf der Staat in den Schutzbereich der Religionsfreiheit nur eingreifen, wenn dies zum Schutz der Grundrechte Dritter oder anderer Rechtswerte erfolgt, die unmittelbar in der Verfassung niedergelegt sind.¹²²

Zur Illustration sei ein Beispiel angeführt: Zumindest einzelne Gruppen innerhalb des Islams und des Judentums können plausibel darlegen, dass ihnen lediglich der Verzehr des Fleisches von solchen Tieren gestattet ist, die rituell und ohne Betäubung geschlachtet worden sind (auch Schächtung genannt).¹²³ Ein Verbot oder auch nur eine Einschränkung dieser Praxis ist in Deutschland zumindest dem Grunde nach erst möglich, seit durch Änderung des Art. 20a GG im Jahr 2002 der Tierschutz Verfassungsrang genießt.¹²⁴

Es gilt nun zu prüfen, ob die oben vorgestellten vier Typen nach dem Selbstverständnis religiöser Gruppen verpflichtend sein können. Das Ergebnis ist vergleichsweise evident, sofern es sich um die geistliche Gerichtsbar-

120 Grundsätzlich kritisch nach wie vor Maunz/Dürig-Herzog Art. 4 (1988), Rn. 104 sowie Britz 2000, 122ff.

121 Zum Mechanismus nur Papier 2009, § 64 Rn. 6; Dreier 2013-Dreier, Vorb. Rn. 139ff.; Pieroth/Schlink u. a. 2014, Rn. 263ff.

122 BVerfGE 19, 206 (107f.); 52, 223 (247f.); 93, 1 (21). Aus der Literatur wie das Gericht: Fischer/Groß 2003, 937; Dreier 2013-Morlok, Art. 4 Rn. 127; Borowski 2006, 502ff.; Sachs 2014-Kokott, 4 Rn. 127ff. Hier setzt die zweite grundlegende Kritik an, die gerade im Hinblick auf die »Zumutungen« islamischer religiöser Praktiken anregt, entweder die Religionsfreiheit insgesamt über Art. 136 Abs. 1 WRV einem einfachgesetzlichen Einschränkungsvorbehalt zu unterwerfen (so Mayer 1997, 562–563; Muckel 1998, 4 und Pieroth/Schlink u. a. 2014, Rn. 577) oder diesen zumindest für die Religionsausübung des Art. 4 Abs. 2 GG anzunehmen (so BVerwGE 112, 227 [231f.] bzw. Schoch 2001, 165–166; Lenz 2006, 36 und v. Mangoldt/Klein/Starck 2010-Starck, Art. 4 Rn. 87ff.).

123 Näher BVerfGE 104, 337 (346). Aus der umfangreichen Literatur Pabel 2002; Oebbecke 2002; Wittreck 2003; Horanyi 2004; Gartner 2006; Muckel/Tillmanns 2008, 260–261; Lavi 2010; vgl. den Band zum von der Europäischen Union geförderten DIALREL Projekt von Caspar/Luy 2010 und Köpernik 2011.

124 Die Folgeentscheidungen zur Schächtentscheidung belegen zugleich, dass selbst nach dieser Änderung ein Verbot im konkreten Einzelfall unverhältnismäßig sein kann: BVerfGK 16, 233 (237); BVerwGE 127, 183 und dazu Dietz 2007.

keit in *inneren* Angelegenheiten handelt (Typ 1); hier dürfte einhellig anerkannt sein, dass etwa die Gerichtsbarkeit der christlichen Großkirchen von der Religionsfreiheit (hier in ihrer kollektiven beziehungsweise korporativen Variante) gedeckt ist.¹²⁵ Komplexer gestaltet sich die Beurteilung der Typen 2 bis 4. Ausgangspunkt muss die Frage sein, ob religiöse Gruppen plausibel geltend machen können, dass ihnen nach ihrem Selbstverständnis geboten ist, Streitigkeiten allein nach den Regeln ihrer Glaubensgemeinschaft beziehungsweise durch deren Organe entscheiden zu lassen.¹²⁶ Im Bezugsrahmen des islamischen und jüdischen religiösen Rechts ist ein solches Selbstverständnis zwar keineswegs Allgemeingut oder gar zwingend,¹²⁷ lässt sich aber von einzelnen Gruppen durch Verweis auf einschlägige Rechtstexte auch intersubjektiv nachvollziehbar behaupten.¹²⁸ Und selbst Christen könnten auf den 1. Korintherbrief verweisen (6, 1²⁹): »Wie darf jemand unter euch, wenn er einen Streit hat mit einem andern, sein Recht suchen vor den Ungerechten und nicht vor den Heiligen?«¹³⁰

125 v. Mangoldt/Klein/Starck 2010-v. Campenhausen/Unruh, Art. 137 WRV Rn. 113; Sachs 2014-Ehlers, Art. 140/Art. 137 WRV Rn. 6; Schmidt-Bleibtreu/Hofmann/Henneke 2014-Hofmann, Art. 140 Rn. 22 sowie Unruh 2009, Rn. 162, 210; kritisch allerdings Sacksofsky 2009, 76.

126 Anderer, universeller Ansatz bei Funke 2011, 56ff.: Religiöses Sonderrecht dürfe nur auf Grundlage demokratischer Legitimation, nicht aber aufgrund göttlicher Autorität gelten, was die Anerkennung der staatlichen Rechtsetzung und die Problemwahrnehmung durch ein bürgerschaftliches »Wir« voraussetze. Zu den Grenzen der Anwendung speziell islamischer Normen im deutschen Recht siehe Rohe 2007, 805, der ein religiöses »Kulturprivileg« auf strafrechtliche Bagatellfälle beschränkt wissen möchte. Prononcierte Gegenposition bei Mégret 2012, 31ff., der für eine individualrechtliche Begründung eines »schwachen« Rechtspluralismus votiert.

127 Zu den unterschiedlichen Grundhaltungen von Muslimen zur geltenden Rechtsordnung siehe Doi 1987; Rohe 2011a, 385ff.; ders. 2001, 84ff.; zur Flexibilität der religiösen Vorgaben für Muslime Zacharias 2008, 155ff. sowie Schlabach 2009, 9–10: in einer Umfrage des Guardian vom November 2004 sprachen sich 61 % der befragten in Großbritannien lebenden Muslime für eine Gerichtsbarkeit nach der *Sharia* aus, sofern die Urteile geltendem britischem Recht nicht widersprechen, wohingegen 30 % dagegen waren. Vgl. auch den für einen »Islam Light« in Europa streitenden Abdel-Samad 2010, 187 und Brocker 2012, 316 und 330. Zum Kollisionsprinzip des jüdischen religiösen Rechts siehe v. Daniels 2009, 117 sowie Hötte 2013, 20ff.

128 So auch das (Zwischen-)Ergebnis von Witte/Nichols 2012, 366–367, die gleichwohl im Ergebnis gegen mehr Spielraum für *Sharia councils* votieren (ebd., 367ff.).

129 Vgl. dazu anhand der christlichen Schiedsgerichtsbarkeit Hötte 2013, 90–91.

130 Vgl. zur herkömmlichen exegetischen Deutung (danach haben Christen einen Konflikt gütlich beizulegen, da die eschatologische Freiheit ihnen verbietet, heidnische Gerichte anzurufen) Wolff 1996, 111ff. sowie Lang 1986, 76ff.

Wenn sich auf diese Weise die Forderung nach der Einrichtung oder Anerkennung religiöser Gerichtsbarkeit wohlgemerkt dem Grunde nach dem Schutzbereich zuordnen lässt,¹³¹ stellt sich die Folgefrage nach möglichen ›Gegenrechten‹ i.S.v. Rechtswerten von Verfassungsrang, die der Staat einer solchen Forderung entgegenhalten könnte. Sie muss einmal mehr differenziert ausfallen:

Wir haben bereits festgestellt, dass die vom Staat *obligatorisch* angeordnete geistliche Gerichtsbarkeit vom Typ 3 nach deutscher Rechtslage nicht möglich wäre, da sie die negative Religionsfreiheit solcher Personen verletzen müsste, die nicht (oder nicht mehr) ihrem Glauben anhängen.¹³² Weit weniger eindeutig fällt die Antwort bei den Typen zwei (staatlich anerkannte Schiedsgerichtsbarkeit) und vier (informelle Schiedsgerichtsbarkeit) aus. Wie ebenfalls festgehalten, verletzen beide den Gleichheitssatz und rechtsstaatliche Grundsätze unzweifelhaft dann, wenn sie Verfahrensrechte geschlechtsspezifisch abstufen (dem ließe sich im Rahmen einer staatlich anerkannten Schiedsgerichtsbarkeit wiederum durch entsprechende Vorkehrungen entgegenwirken).¹³³ Da der Globalvorwurf, religiöse Rechtsordnungen räumten Frauen generell weniger Rechte ein, als ihnen die bundesdeutsche Rechtsordnung auch im Rahmen von Individualabreden garantiere, seinerseits auf schwachen Beinen steht, bleiben im Kern die Sorge um die Freiwilligkeit der Schiedsabrede und das staatliche Rechtsprechungsmonopol. Dass auch letzteres nur bedingt weiterhilft, haben wir ebenfalls gesehen.¹³⁴

4.2 Religionsverfassungsregime religiöser Gerichtsbarkeit

Fragt man angesichts dieser durchaus verfahrenen Situation, ob das im Kern in den nach Art. 140 GG fortgeltenden Normen der Weimarer Reichsverfassung kodifizierte Religionsverfassungsrecht weiterhilft, so fällt die Ant-

131 Dem kann natürlich entgegengehalten werden, dass Grundrechte in erster Linie Verhaltensfreiheiten sind und die Religionsfreiheit als Verhaltensfreiheit erst tangiert wäre, wenn eine Religionsgemeinschaft plausibel behaupten könnte, ihr sei entweder die Einrichtung von Gerichten *geboten* oder die Nutzung weltlicher Gerichte *verboten*; auf dieser Linie votiert gegen die Zuordnung zum Schutzbereich etwa Funke 2011, 46. Rechtsvergleichend Doe/Jeremy 2001.

132 Vgl. oben bei 3.2. und in Fn. 1104.

133 Vgl. oben 3.2.

134 Siehe oben 3.3.

wort knapp aus: Wie erörtert, ist die geistliche Gerichtsbarkeit in inneren Angelegenheiten (Typ 1) von Art. 137 Abs. 3 WRV gedeckt.¹³⁵ Umgekehrt dürfte eine staatlicherseits angeordnete obligatorische geistliche Gerichtsbarkeit nach israelischem Muster (Typ 3) auch dem Grundsatz der staatlichen Nichtidentifikation mit einer konkreten Religion widersprechen, der Ausdruck unter anderem in Art. 137 Abs. 1 WRV (»Es besteht keine Staatskirche«) gefunden hat.¹³⁶ Einer religiösen *Schiedsgerichtsbarkeit* (in welcher Form auch immer) dürfte der Grundsatz hingegen kaum entgegenzuhalten sein, da der Staat hier lediglich religiöse Gruppen mit anderen Akteuren der Zivilgesellschaft (etwa dem Sport) gleichbehandelt und allen einen neutralen Rahmen bereitstellt, in dem er kontrollierte ›Privatjustiz‹ anerkennt (oder eben duldet).¹³⁷

4.3 Strafrechtsregime religiöser Gerichtsbarkeit

In der Diskussion um die zumeist muslimischen ›Friedensrichter‹, die ich nun abschließend wieder aufnehmen möchte, begegnet häufig die Frage, ob man das nicht ›einfach verbieten‹ könne.¹³⁸ Zunächst lehrt jede Beschäftigung mit der Rechtssoziologie den Juristen Demut dergestalt, dass man Verbote zwar einfach aussprechen kann, ihre Umsetzung aber eine andere Sache sein mag.¹³⁹

Unabhängig von diesem Vollzugsproblem bleibt die Frage, ob sich für ein solches Verbot eine rechtliche Grundlage fände. Ich bin bislang von zivilrechtlichen Streitigkeiten ausgegangen, die grundsätzlich unproblematisch sind, sofern der Schlichter denn wirklich freiwillig eingeschaltet wird. Nun habe ich aber eingangs als typisch einen strafrechtlichen Fall geschildert, und hier ist die Rechtslage tatsächlich komplizierter:

¹³⁵ Vgl. nochmals 2.1.

¹³⁶ Näher dazu aus der einschlägigen Literatur Dreier 2008-Morlok, Art. 137 WRV Rn. 20; Heinig 2009, 1140 sowie v. Mangoldt/Klein/Starck 2010-v. Campenhausen/Unruh, Art. 137 WRV Rn. 13.

¹³⁷ Wie hier Classen 2006, Rn. 581 (der jedoch vom staatlichen Justizgewährleistungsanspruch her argumentiert) sowie Hötte 2013, 237. Zur zugrundeliegenden Maxime der religiösen bzw. weltanschaulichen Neutralität des Staates zuletzt Schaefer 2012, 146ff.

¹³⁸ So die Tendenz bei Wagner 2012, 228ff.; vgl. ferner das Interview mit der damaligen bayerischen Justizministerin Merk 2012, 46 und Gelinsky 2012, 10; zuletzt kritisch Ates 2012, 66.

¹³⁹ Vgl. nur Reh binder 2009, Rn. 125 und Baer 2014, 217ff.

Ausgangspunkt ist erneut der Grundsatz, dass der deutsche Staat zwar im Inland die Strafgewalt für sich reklamiert,¹⁴⁰ die seiner Gewalt Unterworfenen jedoch grundsätzlich nicht zwingt, Straftaten den Strafverfolgungsbehörden zu melden.¹⁴¹ Auch hier wäre also ein privater Schlichtungsversuch etwa nach einer Körperverletzung im Ansatz keine Anmaßung staatlicher Hoheitsgewalt.¹⁴² Präziser entsteht hier ein dreischichtiges Modell:

In der mittleren Schicht findet sich die große Mehrzahl derjenigen Straftaten, die von Polizei und Staatsanwaltschaft zwar kraft Amtes verfolgt werden müssen,¹⁴³ wenn sie von ihnen erfahren. Dem korrespondiert aber keine *Pflicht* des Bürgers, solche Taten anzuzeigen oder anderweitig den Behörden zur Kenntnis zu bringen.¹⁴⁴ Vor diesem Hintergrund ist die Intervention eines »Friedensrichters« differenziert zu betrachten: Wird er *vor* Einschaltung der Behörden tätig, handelt er dem Grunde nach legal, schließt aber selbst bei Herbeiführung einer Einigung *de iure* eine Strafverfolgung nicht aus.¹⁴⁵ Sobald die Ermittlungsbehörden aktiv sind, stehen dem Grunde nach die Strafvereitelung (§ 258 StGB)¹⁴⁶ sowie der Vorwurf der Anstiftung zu Aus-

140 Näher zum sogenannten Territorialitätsprinzip Jeßberger/Werle 2001, 37; Schönke/Schröder 2014-Eser, § 3 Rn. 1.

141 Unterstrichen von Hannich 2008-Griesbaum, § 158 StPO Rn. 25ff. und Meyer-Goßner 2012-Schmitt, § 158 Rn. 6a. Pointiert zu den Antragsdelikten Hassemer 2009, 235ff.

142 Wie hier Hirsch 1990, 560ff.; Mühlfeld 2002, 150–151; Kaspar 2004, 143ff.; a. A. offenbar Schönemann 1990, B 66ff., der informelle Verständigungen als im Strafrecht unzulässige Verhaltensweisen betrachtet und Brocker 2012, 329. Eine kritische und abstrakte Betrachtung möglicher Alternativen zum traditionellen Strafverfahren bietet Kreuter 1997.

143 Näher zu § 152 Abs. 2 StPO Schmidt-Jortzig 1989, 130ff.; Eisenberg/Conen 1998 sowie Meyer-Goßner 2012, § 152 Rn. 2.

144 So Maurach u. a. 2005, § 98 I Rn. 3 und Schönke/Schröder 2014-Sternberg-Lieben, § 138 Rn. 1.

145 Die Folgefrage, ob eine vom »Friedensrichter« herbeigeführte Ausgleichszahlung von den Gerichten als strafmildernd (im Sinne eines informellen Täter-Opfer-Ausgleichs; vgl. dazu statt aller Schädler 2005; Kubink 2008; Kaspar 2004, 148ff.; Zirn 2007, 35ff.) oder als strafscharfend (wegen der impliziten Nichtanerkennung des staatlichen Strafanspruchs) beurteilt werden müsste, ist bislang – so ersichtlich – noch nicht entschieden worden.

146 Eine solche setzt allerdings voraus, dass der Friedensrichter vorsätzlich und mit Vereitelungsdennz die Aufklärung von Straftaten ganz oder teilweise behindert, indem er die Beweisführung zugunsten des Tatverdächtigen beeinflusst. Sozialadäquates, insbesondere berufstypisches Verhalten scheidet aus dem Tatbestand aus. Oft wird danach die Tätigkeit des Friedensrichters nicht unmittelbar zum Vereitelungserfolg führen, da die bloße Einwirkung auf den Vortäter, im Strafverfahren keine oder unrichtige Angaben

sagedelikten im Raum,¹⁴⁷ sofern zum ›Schlichterspruch‹ auch abgesprochene Aussagen oder deren Rücknahme beziehungsweise Verweigerung zählen.

Anderes gilt für herausgehobene Straftaten, deren Nichtanzeige nach § 138 StGB ihrerseits strafbar ist;¹⁴⁸ zugleich belegt der Blick in den Katalog, dass es regelmäßig um Schwerstkriminalität geht, an deren Verfolgung der Staat ein nachvollziehbares erhöhtes Interesse hat. Hier ist unmittelbar einsichtig, dass der Versuch, solche Taten per Schlichtung »in der Familie« zu regeln, verboten und strafbar bleibt¹⁴⁹ (so er denn seinerseits den Behörden zur Kenntnis gelangt).

Schließlich gibt es ein »Unterhaus« von solchen Taten, die entweder nur auf ausdrücklichen Antrag des Verletzten geahndet werden (teils mit Gegenausnahmen für Fälle besonderen öffentlichen Interesses)¹⁵⁰ oder von ihm sogar im Wege der Privatklage selbst verfolgt werden müssen.¹⁵¹ Hier macht der Staat hinreichend deutlich, dass er ein gemindertes Interesse an der Strafverfolgung hat,¹⁵² was eine Schlichtung wiederum grundsätzlich ermöglicht.

Quintessenz: Die Tätigkeit eines (religiösen) ›Friedensrichters‹ ist selbst in einem Streit über strafbare Handlungen als solche nicht *per se* strafbar und

zu machen, den Tatbestand noch nicht erfüllt; siehe zur Vereitelungshandlung Fischer 2012, § 258 Rn. 7 und Satzger 2007, 758ff.

147 Konkret zwischen Täter und Opfer initiierte Gespräche, um im privaten Schlichtungsverfahren vor dem Friedensrichter eine höhere Entschädigungszahlung an das Opfer zu erzielen; näher dazu Popp 2011, 57ff. und Wagner 2012, 176ff. und 193ff.

148 Näher dazu wie zum Zweck der Norm Schönke/Schröder 2014-Sternberg-Lieben, § 138 Rn. 1ff. und Rengier 2012, § 52 Rn. 1.

149 Wie hier Bannenberg u. a. 1999, 183: bei Gewaltstraftaten »erheblicher Art« sollten Familien ihre Konflikte nicht selbst lösen; Hirsch 1990, 561; Rohe 2001, 194ff.: Kulturprivileg im Strafrecht allerhöchstens bei Bagatellfällen; vgl. ebd. 344–345 und ders. 2008b, 40–41; sowie Mühlfeld 2002, 177ff., die zu dem Ergebnis gelangt, dass mit Ausnahme der Straftaten gegen die Allgemeinheit, bei denen es in der Regel an einem Opfer fehlt, keine Kategorie von Straftaten generell mediationsunfähig ist; a. A. hingegen Bianchi 1988, 113–114, der eine Mediation selbst bei Verbrechen zulassen möchte, dafür aber alle Berufungsrechte vor den staatlichen Gerichten garantiert sehen will.

150 Beispielsweise bestimmte Fälle des sexuellen Missbrauchs von Jugendlichen nach § 182 Abs. 5 StGB, bestimmte Fälle der vorsätzlichen und fahrlässigen Körperverletzung nach § 230 Abs. 1 StGB, § 235 Abs. 7 StGB, § 238 Abs. 4 StGB. Siehe zu den sogenannten eingeschränkten Antragsdelikten statt aller Schönke/Schröder 2014-Sternberg-Lieben/Bosch, § 77 Rn. 6/7.

151 Näher zu den Privatklagedelikten Meyer-Goßner 2012, § 374 Rn. 1ff.

152 Wie hier Schönke/Schröder 2014-Sternberg-Lieben/Bosch, § 77 Rn. 4; Meyer-Goßner 2012, Vor § 374 Rn. 1a und Lackner/Kühl 2011, § 77 Rn. 1ff.

verboten,¹⁵³ wohl aber strafgeneigt – je nach Ermittlungsstadium. Das Bild bleibt auch insofern uneindeutig.

5. Schluss: Religiöse Gerichtsbarkeit als bleibende Irritation im System des Verfassungsstaates

Müssen wir nach alledem auch *in puncto* paralleler religiöser Gerichtsbarkeit mit dem in diesem Kreise wohlvertrauten Phänomen der Ambiguität leben?¹⁵⁴

Ich fasse die bisherigen Ergebnisse nochmals zusammen: Geistliche Gerichtsbarkeit ist unproblematisch, sofern sie sich strikt auf einhellig als innerkirchliche anerkannte Sachverhalte erstreckt. Sie ist in Deutschland kategorisch ausgeschlossen, sofern sie vom Staat auch für solche Gruppen angeordnet wird, die der Referenzreligion des Gerichts nicht anhängen.

Im übrigen gilt, dass religiöse ›Paralleljustiz‹ dem Grunde nach den Schutz der Glaubensfreiheit für sich reklamieren kann, ohne dass ein Rechtswert von Verfassungsrang in Sicht wäre, der als *passerpartout* ein globales Verbot jedweder Form von religiöser Schiedsgerichtsbarkeit rechtfertigen könnte. Vielmehr ist bereichsspezifisch darzutun, dass tatsächlich Strafgesetze verletzt, Grundrechte negiert oder die freiwilligen Unterwerfungen unter die geistliche Gerichtsbarkeit nur simuliert werden. Eine »Hermeneutik des Verdachts« ist der Grundrechtsdogmatik dabei fremd.¹⁵⁵

153 Aus rechtssoziologischer Perspektive kritisch dagegen Spittler 1980: die staatlichen Rechtsinstanzen müssen stets die Definitions- und Entscheidungsmacht über das strafrechtliche Mediationsverfahren behalten; ebenso Tränkle 2007, 44–45, derzufolge Mediation und Strafverfahren gekoppelt sein müssen. Brocker 2011, 475, wonach in westlichen Demokratien niemand »je ernsthaft gefordert hätte, auch hier [im Strafrecht, F.W.] eine religiös geprägte Parallelrechtsordnung zuzulassen«; kritisch auch Heisig 2012, 142, die ein »ungutes Gefühl [hatte], wenn das Recht aus der Hand gegeben und auf die Straße verlagert [wird], oder in ein paralleles System verschoben [wird], indem dann ein Imam oder andere Vertreter des Korans entscheiden, was zu geschehen hat.« Offen gelassen von Kaminski 2011, 172.

154 Statt aller Bauer 2011.

155 In Anlehnung an den Philosophen Paul Ricoeur (1974, 507ff., der die Interpretationsstrategie geprägt hat, die den Sinn stets mit Angst und Misstrauen deutet und ihn auf ein unbewusstes Streben nach Macht zurückführt); vgl. zu dieser Deutung Thompson 1981, 46: »This type of hermeneutics is animated by suspicion, by a scepticism towards the given [...]« und Grondin 2012, 28.

Heißt das umgekehrt, dass wir gehalten oder zumindest gut beraten sind, entweder eine staatlich anerkannte religiöse Schiedsgerichtsbarkeit einzurichten oder die bislang informelle ›aktiv‹ zu dulden beziehungsweise als Kooperationspartner anzuerkennen?¹⁵⁶

Zunächst dürfte der Gesetzgeber derzeit angesichts der gleich mehrfach unübersichtlichen Situation – *möglicherweise* könnten religiöse Gruppen plausibel behaupten, ihre Streitigkeiten nach religiösem Recht zu richten, und *möglicherweise* sind dabei Grundrechtsverletzungen zu befürchten – denkbar frei sein. In rechtspolitischer Perspektive streiten dabei gute Gründe gegen ein solches unaufgefordertes Entgegenkommen: Erste Forschungsergebnisse legen insbesondere nahe, dass religiöse Gerichtsbarkeit die Binnenkohäsion gerade von Gruppen mit Migrations- oder Diasporahintergrund steigert und zugleich deren religiöses Führungspersonal stärkt.¹⁵⁷ Das allein rechtfertigt kein Verbot, spricht aber dafür, gegen die Versuchung religiöser Paralleljustiz am Ideal des gleichen staatlichen Rechtsschutzes für alle dem Rechtsstaat Unterworfenen festzuhalten.¹⁵⁸

Zum Schluss möchte ich noch ein letztes Mal den Blick auf das Gesamtphänomen religiöser Gerichtsbarkeit weiten und unterstreichen, dass sie – in jeder Form – eine Irritation für das System des modernen Verfassungsstaates ist und bleibt. Irritationen sind allerdings für funktionierende Systeme überlebensnotwendig. Denn wenn von religiösen Gerichten oder religiösem Recht keinerlei Irritationen für den säkularen Rechtsstaat beziehungsweise das weltliche Recht mehr ausgehen, wenn mit anderen Worten ein Zustand völliger Harmonie erreicht ist, dann haben wir es entweder mit einer Religion zu tun, die ähnlich wie das Heidentum in der Spätantike jede Lebens-

156 Überlegungen in dieser Richtung bei Rohe 2003a, 57ff. Mehr Material bietet hier das englischsprachige Ausland; vgl. etwa Shachar 2005, 87; Sandberg 2011, 184ff.; zuletzt Korteweg/Selby 2012.

157 So mit Bezug auf das Familienrecht Büchler 2008, 238: »familienrechtsspezifische Struktur gefährden die gesellschaftliche Kohärenz und Kohäsion«; instruktiv auch Pacini 1998. Siehe ferner Shachar 2001, 17ff. u. passim; Rohe 2011b, 4–5 sowie eingehend Bano 2009, 253ff. und 261ff.

158 Insofern gleichlautend Funke 2011, 56; abstrakt formuliert von Rohe 2008a, 170: »Religiöse Sätze bzw. Interpretationen, welche eine ›Gegenordnung‹ zur bestehenden Verfassungsordnung wollen, können keinen Rechtsschutz genießen«; vgl. auch Unberath 2009, 100–101 sowie aus Sicht des Liberalismus Brocker 2012, 326 (dort m.w.N. in Fn. 43). Aus der US-amerikanischen Literatur statt aller McClain 2012, 339–340; aus britischer Sicht Ahmed 2010, 222 und 239. Mehr Sympathie für den Rechtspluralismus äußert Malik 2012, 50ff.; differenzierte Lösung bei Shachar 2008, 606–607.

kraft ausgehaucht hat – oder wir leben bereits in einem Gottesstaat. Beides sollten wir nicht wollen.

Literaturverzeichnis

- Abdel-Samad, Hamed, *Der Untergang der islamischen Welt. Eine Prognose*, München: Droemer 2010.
- Aboulenein, Ahmed, Translation of the released constitutional draft-Part 1, in: Daily News Egypt, 16.10.2012, <http://dailynewsegypt.com/2012/10/16/translation-of-the-released-constitutional-draft-part-1> (30.11.2012).
- Afifi, Mohamed, Reflections on the Personal Laws of Egyptian Copts, in: El Azhary Sonbol, Amira (Hg.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse: Syracuse University Press 1996, S. 202–215.
- Ahmad, Nehaluddin, Women's Testimony in Islamic Law and Misconceptions: A Critical Analysis, in: *Religion and Human Rights* 6 (2011), S. 13–23.
- Ahmed, Farrah, Personal Autonomy and the Option of Religious Law, in: *International Journal of Law, Policy and the Family* 24 (2010), S. 222–244.
- Ahmed, Farrah/Luk, Senwung, How Religious Arbitration Could Enhance Personal Autonomy, in: *Oxford Journal of Law and Religion* 1 (2012), S. 424–445.
- Al-Alwani, Taha J., The Testimony of Women in Islamic Law, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 13 (1996), S. 173–196.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *L'impact de la religion sur l'ordre juridique. Cas de l'Egypte. Non-Musulmans en pays d'Islam*, Diss. iur. Freiburg i. Ue. 1979.
- Allouche, Hassan, »Ich will nur Frieden, Ruhe und Sicherheit«. Interview mit dem Berliner deutsch-libanesischen »Friedensrichter« Hassan Allouche, in: *Betrifft Justiz* 108 (2011), S. 173–177.
- Aloni, Shulamit, Religionsgesetz und Eherecht in Israel, in: Schneider, Karlheinz (Hg.), *Staat und Religion in Israel*, Berlin: Deutsch-israelischer Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten 1984, S. 49–73.
- Al-Sharmani, Mulki, Egyptian Family Courts: A Pathway of Women's Empowerment?, in: *Hawwa. Journal of Women in the Middle East and the Islamic World* 7 (2009), S. 89–110.
- Arshad, Raffia, *Islamic Family Law*, London: Sweet & Maxwell 2010.
- Arzt, Clemens, Europäische Menschenrechtskonvention und polizeilicher Tode-schuss – Zugleich eine Besprechung des Urteils des EGMR Makaratzis/Griechenland, in: *DÖV* 2007, S. 230–237.
- Assaf, J. G., *La competence des tribunaux du statut personnel au Liban et en Syrie*, Beirut: Imprimerie Khalifé 1935.

- Assenmacher, Günter, Die Eheverfahren, in: Listl, Joseph/Schmitz, Heribert (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2. Auflage, Regensburg: Pustet 1999, § 111, S. 1187–1208.
- Ates, Seyran, Im Schatten des deutschen Rechtsstaats entsteht islamische Paralleljustiz, in: *Die Zeit* Nr. 49, 29.11.2012, S. 66.
- Badawi, Zaki, Muslim Justice in a Secular State, in: King, Michael (Hg.), *God's Law versus State Law. The Construction of an Islamic Identity in Western Europe*, London: Grey Seal Books 1995, S. 73–80.
- Badura, Peter, *Staatsrecht*, 5. Auflage, München: Beck 2012.
- Baer, Susanne, *Rechtssoziologie*, 2. Auflage, Baden-Baden: Nomos 2014.
- Bakht, Natasha, Religious Arbitration in Canada: Protecting Women by Protecting Them from Religion, in: *Canadian Journal of Women and Law* 19 (2007), S. 119–144.
- Bannenbergh, Britta/Weitekamp, Elmar/Rössner, Dieter/Kerner, Hans-Jürgen, *Mediation bei Gewaltstraftaten in Paarbeziehungen*, Baden-Baden: Nomos 1999.
- Bano, Samia, Islamic Family Arbitration, Justice and Human Rights in Britain, in: *Law, Social Justice & Global Development* 2007, S. 1–26.
- Bano, Samia, Multicultural Interlegality? Negotiating Family Law in the Context of Muslim Legal Pluralism in the UK, in: Freemann, Michael/Napier, David (Hg.), *Law and Anthropology*, Oxford u. a.: Oxford University Press 2009, S. 408–429.
- Bano, Samia, Cultural Translations and Legal Conflict: Muslim Women and the Shari'a Councils in Britain, in: Hellum, Anne (Hg.), *From Transnational Relations to Transnational Laws*, Farnham u. a.: Ashgate 2011, S. 165–188.
- Bano, Samia, *Muslim Women and Shari'ah Councils. Transcending the Boundaries of Community and Law*, Houndmills u. a.: Palgrave Macmillan 2012.
- von Bar, Christian/Mankowski, Peter, *Internationales Privatrecht*. Bd. I, 2. Auflage, München: Beck 2003.
- Baron, A. Frank, The Treatment of Jewish Law in American Decisions, in: *Israel Law Review* 9 (1974), S. 85–96.
- Basile, Basile P., *Statut personnel et compétence judiciaire des communautés confessionnelles au Liban. Étude juridique comparée*, Kaslik: Université Saint-Esprit 1993.
- Bauer, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011.
- Beisel, Daniel, Straf- und verfassungsrechtliche Problematiken des finalen Rettungsschusses, in: *Juristische Arbeitsblätter* 1998, S. 721–727.
- Belling, Detlev W., Kirchliches Arbeitsrecht und kirchliche Arbeitsgerichtsbarkeit, in: *Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht* 2006, S. 1132–1135.
- Ben-Ami, Maimon H., Christian Courts in Israel, in: *Christian News from Israel* XXVI (1976–1978), III/IV, S. 128–131.
- Benda, Ernst, Der Soziale Rechtsstaat, in: ders./Maihofer, Werner/Vogel, Hans-Jochen (Hg.), *Handbuch des Verfassungsrechts*, 2. Auflage, Berlin: de Gruyter 1995, § 17, S. 719–797.

- Berger, Maurits S., The Shari'a and Legal Pluralism – The Example of Syria, in: Dupret, Baudouin/ders./al-Zwanini, Laila (Hg.), *Legal Pluralism in the Arab World*, Den Haag: Kluwer Law International 1999, S. 113–124.
- Berman, Harold J., *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.
- Bianchi, Hermann, *Alternativen zur Strafjustiz: biblische Gerechtigkeit, Freistätten, Täter-Opfer-Ausgleich*, München: Kaiser 1988.
- Bielefeldt, Heiner, *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: Transcript 2003.
- Bilani, Bashir, Personal Status, in: El-Gemayel, Antoine E. (Hg.), *The Lebanese Legal System*. Bd. I, Washington: International Law Institute 1985, S. 267–390.
- Bock, Wolfgang, Islam, Islamisches Recht und Demokratie, in: *Juristenzeitung* 2012, S. 60–67.
- Borowski, Martin, Der Grundrechtsschutz des religiösen Selbstverständnisses, in: Haratsch, Andreas u. a. (Hg.), *Religion und Weltanschauung im säkularen Staat*, Stuttgart: Boorberg 2001, S. 49–80.
- Borowski, Martin, *Die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Grundgesetzes*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Brems, Eva, The Approach of the European Court of Human Rights to Religion, in: Marauhn, Thilo (Hg.), *Die Rechtsstellung des Menschen im Völkerrecht. Entwicklung und Perspektiven*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, S. 1–19.
- Britz, Gabriele, *Kulturelle Rechte und Verfassung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
- Brocker, Manfred, Rezension: Joachim Wagner, Richter ohne Gesetz. Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat, in: *Zeitschrift für Politik* 58 (2011), S. 474–476.
- Brocker, Manfred, Scharia-Gerichte in westlichen Demokratien. Eine Betrachtung aus Sicht der politischen Philosophie, in: *Zeitschrift für Politik* 59 (2012), S. 314–331.
- Broun, Janice, The Schism in the Bulgarian Orthodox Church, in: *Religion, State and Society* 21 (1993), S. 207–220.
- Broun, Janice, The Schism in the Bulgarian Orthodox Church. Part 2: Under the Socialist Government, 1993–97, in: *Religion, State and Society* 28 (2000), S. 263–289.
- Broun, Janice, The Schism in the Bulgarian Orthodox Church. Part 3: Under The Second Union of Democratic Forces Government, 1997–2001, in: *Religion, State and Society* 30 (2002), S. 365–394.
- Broun, Janice, The Bulgarian Orthodox Church: the Continuing Schism and the Religious, Social and Political Environment, in: *Religion, State and Society* 32 (2004), S. 209–245.
- Broyde, Michael J., New York's Regulation of Jewish Marriage: Covenant, Contract, or Statute?, in: Nichols, Joel A. (Hg.), *Marriage and Divorce in a Multicultural Context*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2012, S. 138–163.

- Brudermüller, Gerd, Die Entwicklung des Familienrechts seit Mitte 2009 – Güterrecht und Versorgungsausgleich, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 2010, S. 3198–3202.
- Büchler, Andrea, Kulturelle Vielfalt und Familienrecht. Die Bedeutung kultureller Identität für die Ausgestaltung europäischer Familienrechtsordnungen – am Beispiel islamischer Rechtsverständnisse, in: Nolte, Georg u. a. (Hg.), *Pluralistische Gesellschaften und Internationales Recht*, Heidelberg u. a.: C. F. Müller 2008, S. 215–252.
- Budde, Petra, Kirchenaustritt als Kündigungsgrund? – Diskriminierung durch kirchliche Arbeitgeber vor dem Hintergrund der Antidiskriminierungsrichtlinie 2000/78/EG, in: *Arbeit und Recht* 2005, S. 353–359.
- Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz, Gibt es eine Paralleljustiz in Deutschland?, 2014, <http://www.bmjv.de/SharedDocs/Kurzmeldungen/DE/2014/20141111-Studie-Paralleljustiz.html> (25.10.2015).
- Buschkowsky, Heinz, *Neukölln ist überall*, 8. Auflage, Berlin: Ullstein 2012.
- Campanhausen, Axel Frhr. v., Religionsfreiheit, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Bd. VII, 3. Auflage, Heidelberg: C. F. Müller 2009, § 157, S. 600–657.
- Campanhausen, Axel Frhr. v./de Wall, Heinrich, *Staatskirchenrecht*, 4. Auflage, Beck: München 2006.
- Caspar, Johannes/Luy, Jörg (Hg.), *Tierschutz bei der religiösen Schlachtung/Animal Welfare at Religious Slaughter*, Baden-Baden: Nomos 2010.
- Chigier, M., The Rabbinical Courts in the State of Israel, in: *Israel Law Review* 2 (1967), S. 147–181.
- Chotalia, Shirish P., Arbitration Using Sharia Law in Canada: A Constitutional and Human Rights Perspective, in: *Constitutional Forum* 15 (2006), S. 63–78.
- Classen, Claus Dieter, *Religionsrecht*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Coester-Waltjen, Dagmar, Das religiöse jüdische Recht im internationalen Privatrecht und Verfahrensrecht, in: Baur, Jürgen F./Sandrock, Otto u. a. (Hg.), *Festschrift für Gunther Kühne zum 70. Geburtstag*, Frankfurt a. M.: Recht und Wirtschaft 2009, S. 669–688.
- Cohn, Haim H., Religious Freedom and Religious Coercion in the State of Israel, in: *Human Rights Review* 3 (2002), S. 3–35.
- Cohn, Margit, Women, Religious Law and Religious Courts in Israel – The Jewish Case, in: Retfaerd. *Nordisk juridisk tidsskrift* 27 (2004), S. 57–76.
- Crawford, Elizabeth B./Carruthers, Janeen M., The Place of Religion in Family Law: The International Private Law Imperative, in: Mair, Jane/Örücü, Esin (Hg.), *The Place of Religion in Family Law: A Comparative Search*, Cambridge/Antwerpen/Portland: Intersentia 2011, S. 37–72.
- Culbertson, Philip L., The Anglican Family Court in Israel and the West Bank, in: *Journal of Church and State* 23 (1981), S. 285–308.

- Dadoo, Suroya, Love and Marriage in Israel: Palestinian and Non-Orthodox Israelis Need Not Apply, in: Washington Report on Middle East Affairs 23 (2004), S. 18–19.
- Daniels, Justus v., Religiöses Recht als Referenz. Jüdisches Recht im rechtswissenschaftlichen Vergleich, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Das, Ira, Staat und Religion in Indien: Eine rechtswissenschaftliche Untersuchung, Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- Dauner-Lieb, Barbara, Reichweite und Grenzen der Privatautonomie im Ehevertragsrecht, in: Archiv für die civilistische Praxis 201 (2001), S. 295–332.
- de Bellefonds, Linant Y., La suppression des juridictions de statut personnel en Égypte, in: Revue internationale de droit comparé 8 (1956), S. 412–425.
- De Wall, Heinrich/Muckel, Stefan, Kirchenrecht, 3. Auflage, München: Beck 2012.
- Dienstbühl, Dorothee, Paralleljustiz in Deutschland – Machtlose Polizei?, in: Deutsche Polizei 10 (2013), S. 4–8.
- Dietlein, Johannes, Polizei- und Ordnungsrecht NRW, in: ders./Burgi, Martin/Hellermann, Johannes (Hg.), Öffentliches Recht in Nordrhein-Westfalen, 5. Auflage, München: Beck 2014, § 3, S. 283–467.
- Dietz, Andreas, Das Schächten im Spannungsfeld zwischen Religionsfreiheit und Tierschutz, in: DÖV 2007, S. 489–496.
- Doe, Norman/Jeremy, Anthony, Justifications for Religious Autonomy, in: O’Dair, Richard/Lewis, Andrew (Hg.), Law and Religion, Oxford: Oxford University Press 2001, S. 421–442.
- Doi, Abdur Rahman, Duties and Responsibilities of Muslims in Non-Muslim States: A Point of View, in: Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs 8 (1987), S. 42–61.
- Dörr, Oliver, Rechtsprechungskonkurrenz zwischen nationalen und europäischen Verfassungsgerichten, in: Deutsches Verwaltungsblatt 2006, S. 1088–1099.
- Dreier, Horst (Hg.), Grundgesetz-Kommentar. Bd. I, 3. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Dreier, Horst (Hg.), Grundgesetz-Kommentar. Bd. III, 2. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Dreier, Horst, Grenzen des Tötungsverbotes – Teil 1, in: Juristenzeitung 2007, S. 261–270.
- Dupret, Baudouin, The Practice of Judging: The Egyptian Judiciary at Work in a Personal Status Case, in: Khalid Masud, Muhammad/Peters, Rudolph/Powers, David S. (Hg.), Dispensing Justice in Islam. Qadis and their Judgments, Leiden u. a.: Brill 2006, S. 143–168.
- Dupret, Baudouin/Berger, Maurits/al-Zwaini, Laila (Hg.), Legal Pluralism in the Arab World, Den Haag/London/Boston: Kluwer 1999.
- Duridanov, Ludmil, Ein ›postbyzantinisches‹ Schisma – Bulgarien 1992 oder: wie viel hat Politik mit Religion zu tun?, in: Makrides, Vasilios (Hg.), Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa, Frankfurt a. M. u. a.: Lang 2005, S. 115–135.

- Dütz, Wilhelm, Rechtsschutz für kirchliche Bedienstete im individuellen Arbeitsrecht, insbesondere Kündigungsschutzverfahren, in: *Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht* 2006, S. 65–71.
- Ebert, Hans-Georg/Hefny Assem, Ägypten. Einführung zum Ehe- und Kindschaftsrecht (2008), in: Henrich, Dieter (Hg.), *Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht*, Frankfurt a. M.: Verlag für Standesamtswesen, S. 14–40.
- Edelby, Neophytos, A propos de la loi libanaise du 2 Avril 1951 sur la compétence des juridictions religieuses – Opinion d’un canoniste, in: *Proche-Orient chrétien* 2 (1952), S. 58–68.
- Edelmann, Martin, *Courts, Politics, and Culture in Israel*, Charlottesville u. a.: University of Virginia Press 1994.
- Ehlers, Dirk, Rechts- und Amtshilfe, in: Listl, Joseph/Pirson, Dietrich (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Bd. 2, 2. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1994, § 74, S. 1117–1138.
- Ehlers, Dirk, Rechtsfragen der Vollstreckung kirchlicher Gerichtsentscheidungen, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 49 (2004), S. 496–518.
- Einhorn, Talia, Israeli International Family Law – the Liberalization of Israeli Substantive Family Law, in: Rasmussen-Bonne, Hans-Eric (Hg.), *Balancing of Interests*. Liber Amicorum Peter Hay, Frankfurt a. M.: Recht und Wirtschaft 2005, S. 141–150.
- Eisenberg, Ulrich/Conen, Stefan, § 152 II StPO: Legalitätsprinzip im gerichtsfreien Raum?, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 1998, S. 2241–2249.
- Eisenhardt, Ulrike, Zur Inanspruchnahme der geistlichen Gerichte in Zivilrechtsstreitigkeiten, in: Dorn, Franz/Schröder, Jan (Hg.), *Festschrift für Gerd Kleinhoyer zum 70. Geburtstag*, Heidelberg: C. F. Müller 2001, S. 193–213.
- El Alami, Dawoud/Hinchcliffe, Doreen (Hg.), *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, London u. a.: Springer 1996.
- Eliash, Ben Zion, Ethnic Pluralism or Melting Pot? The Dilemma of Rabbinical Adjudication in Israeli Family Law, in: *Israel Law Review* 18 (1983), S. 348–380.
- England, Izhak, The Problem of Jewish Law in a Jewish State, in: *Israel Law Review* 3 (1968), S. 254–278.
- Epping, Volker, *Grundrechte*, 5. Auflage, Berlin u. a.: Springer 2012.
- Epping, Volker/Hillgruber, Christian (Hg.), *Grundgesetz*, 2. Auflage, München: Beck 2013.
- Ernst, Christian, Die Bewältigung konfligierender normativer Ordnungen – Die Aushöhlung hoheitlicher Gewalt durch muslimische Friedensrichter?, in: *DÖV* 2015, S. 809–817.
- Färber, Gisela, Effizienzprobleme des Verwaltungsföderalismus, in: *DÖV* 2001, S. 485–496.
- Fischer, Kristian/Groß, Thomas, Die Schrankendogmatik der Religionsfreiheit, in: *DÖV* 2003, S. 932–940.
- Fischer, Thomas, *Strafgesetzbuch*, 59. Auflage, München: Beck 2012.

- Fischermeier, Ernst, Die Arbeitsgerichtsbarkeit der katholischen Kirche in Deutschland, in: *Recht der Arbeit* 2007, S. 193–198.
- Fogiel-Bijaoui, Sylvia, Why won't there be civil marriage any time soon in Israel? Or: Personal Law – The Silenced Issue of the Israeli-Palestinian Conflict, in: *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 6 (2003), S. 28–34.
- Fournier, Pascal, *Muslim Marriage in Western Courts – Lost in Transplantation*, Farnham/Burlington: Ashgate Publishing 2010.
- Frankenberg, Günter, Restlaufzeit für Despoten. Anmerkungen zu den Verfassungsreformen in der arabischen Welt, in: *Kritische Justiz* 44 (2011), S. 124–130.
- Freeman, Michael, Is the Jewish Get any Business of the State?, in: O'Dair, Richard/Lewis, Andrew (Hg.), *Law and Religion*, Oxford u. a.: Oxford University Press 2001, S. 365–381.
- Freig, Ernest Sanaan, Statut personnel et autonomie des Chrétiens en Égypte. Les limites de l'autonomie législative et judiciaire des Chrétiens égyptiens en matière de statut personnel, spécialement de 1955 à nos jours. Étude historique et juridique, Jerusalem: Edition Proche-Orient Chrétien 1974.
- Friedberg, Emil, *Die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung. Historisch-dogmatische Studie mit Berücksichtigung der deutschen und ausserdeutschen Gesetzgebungen und einem Anhang theils ungedruckter Aktenstücke*, Tübingen: Laupp 1872.
- Frimer, Dov I., Israel Civil Courts and Rabbinical Courts under one Roof, in: *Israel Law Review* 24 (1990), S. 553–559.
- Funke, Andreas, Parallelwelten des Rechts? Die Anerkennung des Rechts und der Gerichtsbarkeiten von Religionsgemeinschaften durch den Staat, in: Bettenworth, Anja u. a. (Hg.), *Herausforderung Islam*, Paderborn: Schöningh 2011, S. 42–72.
- Galanter, Marc/Krishnan, Jayanth, Personal Law and Human Rights in India and Israel, in: *Israel Law Review* 34 (2000), S. 101–133.
- Gannagé, Pierre, La compétence des juridictions confessionnelles au liban et en syrie, in: *Annales de la Faculté de droit de Beyrouth* 1/2 (1948), S. 199–247.
- Gartner, Barbara, *Der Islam im religionsneutralen Staat*, Frankfurt a. M. u. a.: Lang 2006.
- Gelinsky, Katja, Rechtsstaatsverächter Friedensrichter. Erkenntnisse zu den Gründen und der Wirkungsweise islamischer Paralleljustiz, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27.4.2012, S. 10.
- Germann, Michael, Art. Gerichtsbarkeit (kirchliche), Evangelische Kirche, in: Betz, Hans Dieter u. a. (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 3, 4. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, Sp. 740–741.
- Germann, Michael, Die Strafverfolgung kirchlicher Mitarbeiter in Missbrauchsfällen und das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen, in: *Recht der Jugend und des Bildungswesens* 59 (2011), S. 172–189.
- Ghandour, Zeina, Religious Law in a Secular State: The Jurisdiction of the Shari'a Courts of Palestine and Israel, in: *Arab Law Quarterly* 5 (1990), S. 25–48.

- Gottwald, Peter, Der Schiedsvergleich und der Schiedsspruch mit vereinbartem Inhalt, in: Breidenbach, Stephan u. a. (Hg.), *Konsensuale Streitbeilegung. Akademisches Symposium zu Ehren von Peter F. Schlosser aus Anlass seines 65. Geburtstages*, Bielefeld: Gieseking 2001, S. 31–43.
- Govindaraj, V. C., *The Conflict of Laws in India – Inter-Territorial and Inter-Personal Conflict*, Oxford: Oxford University Press 2011.
- Grabenwarter, Christoph, Grundrechtsvielfalt und Grundrechtskonflikte im europäischen Mehrebenensystem – Wirkungen von EGMR-Urteilen und der Beurteilungsspielraum der Mitgliedstaaten, in: *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* 2011, S. 229–232.
- Green, David G., Editor's Introduction, in: MacEoin, Denis, *Sharia Law or 'One Law For All?'*, London: The Cromwell Press Group 2009, S. 1–8.
- Greenawalt, Kent, Hands Off! Civil Court Involvement in Conflicts over Religious Property, in: *Columbia Law Review* 98 (1998), S. 1843–1907.
- Greger, Reinhard, Autonome Konfliktlösung innerhalb und außerhalb des Prozesses, in: ders./Gleußner, Irmgard/Heinemann, Jörn (Hg.), *Neue Wege zum Recht. Festschrift für Max Vollkommer*, Köln: Otto Schmidt 2006, S. 3–22.
- Griffiths, John, What is Legal Pluralism?, in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* (1986), S. 1–55.
- Grondin, Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 3. Auflage, Darmstadt: WBG 2012.
- Grossman, Michael C., Is this Arbitration?, in: *Columbia Law Review* 107 (2007), S. 169–209.
- Gross-Schaffer, Arthur/Jacobsen, Wayne, If Not Now, When? The Case for Religious Liberty in the State of Israel, in: *Journal of Church and State* 44 (2002), S. 539–568.
- Grzeszick, Bernd, Staat, Verfassung und Einheit der Rechtsordnung – Zur Suche nach der verlorenen Einheit des Rechts, in: Depenheuer, Otto u. a. (Hg.), *Staat im Wort. Festschrift für Josef Isensee*, Heidelberg: C. F. Müller 2007, S. 93–110.
- Günzel, Angelika, *Religionsgemeinschaften in Israel. Rechtliche Grundstrukturen des Verhältnisses von Staat und Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Gutmann, Thomas, Die Grenzen staatlicher Gewalt, in: ders./Pieroth, Bodo (Hg.), *Die Zukunft des staatlichen Gewaltmonopols*, Baden-Baden: Nomos 2011, S. 33–52.
- Häberle, Peter, Grenzen aktiver Glaubensfreiheit. Zur Lumpensammlerentscheidung des BVerfG, Beschuß v. 16. Okt. 1968 (BVerfGE 24, S. 236 ff.), in: *DÖV* (1969), S. 385–389.
- Hacker, Daphne, Inter-Religious Marriages in Israel: Gendered Implications for Conversion, Children and Citizenship, in: *Israel Studies* 14 (2009), S. 178–197.
- Hajjar, Joseph, La Suppression des Tribunaux Confessionnels en Egypte. Notes d'histoire et de droit, in: *Proche-Orient Chretien* 6 (1956), S. 11–27.
- Hallermann, Heribert (Hg.), *Der Strafanspruch der Kirche in Fällen von sexuellem Missbrauch*, Würzburg: Echter 2012.

- Halperin-Kaddari, Ruth, Expressions of Legal Pluralism in Israel: The Interaction between the High Court of Justice and Rabbinical Courts in Family Matters and Beyond, in: Freeman, Michael (Hg.), *Jewish Family Law in the State of Israel*, Binghamton: Global Publications 2002, S. 185.
- Hamann, Hartmut/Lennarz, Thomas, Schiedsverfahren oder staatliche Gerichtsverfahren – Was ist besser?, in: *Juristische Arbeitsblätter* 2012, S. 801–808.
- Hamidian, Hassan, Jurisdiction of Family Courts in Iran, in: Basedow, Jürgen/Yassari, Nadjma (Hg.), *Iranian Family and Succession Laws and their Application in German Courts*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, S. 81–95.
- Hannich, Rolf (Hg.), *Karlsruher Kommentar zur Strafprozessordnung*, 6. Auflage, München: Beck 2008.
- Harding, Jennifer A., Religious Postmarital Dispute Resolution: Jewish Marriage Contracts and Civil Courts, in: *Ohio State Journal on Dispute Resolution* 4 (1988/1989), S. 97–106.
- Harris, Bruce/Planterose, Rowan/Tecks, Jonathan, *The Arbitration Act 1996. A Commentary*, 3. Auflage, Oxford u. a.: Wiley-Blackwell 2003.
- Hassan, Riffat, Rights of Women within Islamic Communities, in: Vyver, Johan D. van der/Witte, John (Hg.), *Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspectives*, Den Haag u. a.: Martinus Nijhoff Publishers 1996, S. 361–386.
- Hassemer, Winfried, *Warum Strafe sein muss*, Berlin: Ullstein 2009.
- Hefner, Robert W., *Shari'a Politics – Islamic Law and Society in the Modern World*, Bloomington: Indiana University Press 2011.
- Heinig, Hans Michael, Verschärfung der oder Abschied von der Neutralität?, in: *Juristenzeitung* 2009, S. 1136–1140.
- Heintschel-Heinegg, Bernd v., »Richter ohne Gesetz«: Eine uns in die verborgene Welt islamischer Paralleljustiz führende Justizrecherche, in: *Juristische Arbeitsblätter* 2011, H. 11, Editorial, http://www.ja-aktuell.de/cms/website.php?id=/de/studium_referendariat/editorial/ja_11-2011.htm (30.3.2015).
- Heisig, Kirsten, *Das Ende der Geduld. Konsequenz gegen jugendliche Gewalttäter*, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2012.
- Hesse, Konrad, Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: Listl, Joseph/Pirson, Dietrich (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Bd. 1, 2. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1994, § 17, S. 521–559.
- Hierold, Alfred E., Die Arbeitsgerichtsbarkeit der Katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: Haering, Stephan (Hg.), *In mandatis meditari. Festschrift für Hans Paarhammer*, Berlin: Duncker & Humblot 2012, S. 671–673.
- Hill, Mark, Judicial Approaches to Religious Disputes, in: O'Dair, Richard/Lewis, Andrew (Hg.), *Law and Religion*, Oxford u. a.: Oxford University Press 2001, S. 409–420.
- Hill, Ryan W., Legal Pluralism in the Liberal State: A Defence of the Archbishop of Canterbury or a Human Rights Impasse?, in: *Law & Justice* 165 (2010), S. 124–143.

- Hinschius, Paul, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland. Bd. VI,1, Berlin: Verlagsbuchhandlung J. Guttentag 1897.
- Hirsch, Hans Joachim, Schadenswiedergutmachung im materiellen Strafrecht, in: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 102 (1990), S. 534–562.
- Hirschl, Ran, Juristocracy vs. Theocracy: Constitutional Courts and the Containment of Sacred Law, in: Middle East Law and Governance 1 (2009), S. 129–165.
- Horanyi, Sibylle, Das Schächtverbot zwischen Tierschutz und Religionsfreiheit, Basel u. a.: Helbing & Lichtenhahn 2004.
- Hosmer, David E., Professional Responsibility in Mediating Disputes Among Christians, in: Journal of Christian Jurisprudence 2 (1981), S. 163–172.
- Hötte, Franziska, Religiöse Schiedsgerichtsbarkeit. Angloamerikanische Rechtspraxis – Perspektiven für Deutschland, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Hufeld, Ulrich, Anwendung des europäischen Rechts in Grenzen des Verfassungsrechts, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. X, 3. Auflage, Heidelberg: C. F. Müller 2012, § 215, S. 383–432.
- Hufen, Friedhelm, Staatsrecht II. Grundrechte, 4. Auflage, München: Beck 2014.
- Ibn Warraq, Lust auf Scharia, in: Welt Online, 15.3.2010, <http://www.welt.de/die-welt/debatte/article6777055/Lust-auf-Scharia.html> (16.12.2012)
- Isensee, Josef, Die Friedenspflicht der Bürger und das Gewaltmonopol des Staates. Zur Legitimationskrise des modernen Staates, in: Müller, Georg/Rhinow, René A. u. a. (Hg.), Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel: Festschrift für Kurt Eichenberger, Basel: Helbing & Lichtenhahn 1982, S. 23–40.
- Isensee, Josef, Staat und Verfassung, in: ders./Kirchhof, Paul (Hg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. II, 3. Auflage, Heidelberg: C. F. Müller 2004, § 15, S. 3–106.
- Jackson, Bernard S., Secular and Religious Constructions of Jewish Identity and Jewish Politics in the Law of the Modern State of Israel, in: Filoramo, Giovanni (Hg.), Teologie politiche. Modelli a confronto, Brescia: Morcelliana 2005, S. 263–274.
- Jain, Pratibha, Balancing Minority Rights and Gender Justice: The Impact of Protecting Multiculturalism on Women's Rights in India, in: Berkeley Journal of International Law 23 (2005), S. 201–222.
- Janßen, Peter, Islam und Sozialrecht, in: Muckel, Stefan (Hg.), Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates, Berlin: Duncker & Humblot 2008, S. 399–439.
- Jarass, Hans D./Pieroth, Bodo, Grundgesetz, 13. Auflage, München: Beck 2014.
- Jarawan, Elie, La loi libanaise des successions pour les communautés non-mahométans (23 Juin 1959), Mailand: A. Giuffrè 1968.
- Jayme, Erik, Religiöses Recht vor staatlichen Gerichten, Heidelberg: Winter 1999.
- Jellinek, Georg, Allgemeine Staatslehre, 3. Auflage, Berlin: Häring 1914.
- Jeßberger, Florian/Werle, Gerhard, Grundfälle zum Strafanwendungsrecht, in: Juristische Schulung 2001, S. 35–39.

- Jestaedt, Matthias, Bundesstaat als Verfassungsprinzip, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. II, 3. Auflage, Heidelberg: C. F. Müller 2004, § 29, S. 785–842.
- Joeks, Wolfgang/Miebach, Klaus (Hg.): Münchener Kommentar zum Strafgesetzbuch. Bd. I, 2. Auflage, München: Beck 2011.
- Johnston, Kellie/Camelino, Gus/Rizzo, Roger, A Return to »Traditional« Dispute Resolution – An examination of Religious Dispute Resolution Systems, Canadian Forum on Civil Justice, Dispute Resolution Award in Law Studies 2000, http://www.cfcj-fcjc.org/sites/default/files/docs/hosted/16173-trad_dr.pdf (17.12.2012).
- Jones, Richard P./Gnanpala, Welhengama, Ethnic Minorities in English Law, Stoke-on-Trent: Trentham Books 2000.
- Joussen, Jacob, Die Folgen des Mormonen- und des Kirchenmusikerfalls für das kirchliche Arbeitsrecht in Deutschland, in: Recht der Arbeit 2011, S. 173–178.
- Kahlmeyer, André, Familienrecht und Konfessionalismus im Libanon, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller 2008.
- Kaminski, Andrea, Islamische Paralleljustiz? Innerkultureller Interessenausgleich? Patriarchalischer Druck?, in: Betrifft Justiz 108 (2011), S. 170–172.
- Kaspar, Johannes, Wiedergutmachung und Mediation im Strafrecht. Rechtliche Grundlagen und Ergebnisse eines Modellprojekts zur anwaltlichen Schlichtung, Münster: LIT 2004.
- Kästner, Karl-Hermann, Staatliche Justizhoheit und religiöse Freiheit. Über die Frage nach der staatlichen Kompetenz zur Rechtsschutzgewährung im Wirkungsbereich der Kirchen und Religionsgemeinschaften, Tübingen: Mohr Siebeck 1991.
- Kästner, Karl-Hermann, Hypertrophie des Grundrechts auf Religionsfreiheit?, in: Juristenzeitung 1998, S. 974–982.
- Kästner, Karl-Hermann, Evangelische Kirchenggerichtsbarkeit zwischen Selbstbehauptung und Selbstüberschätzung, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 49 (2004), S. 171–190.
- Kaufman, Omri, Field Report: The Right to Freedom From Religion in a Jewish State, in: Human Rights Brief 5 (1997/1998), S. 10/11.
- Kier, Nicole, Israelisches Parlament lehnt die Einführung einer Zivilehe ab, in: *journal.juridicum*, 29.5.2012.
- Kissel, Otto R./Mayer, Heribert, Gerichtsverfassungsgesetz, 7. Auflage, München: Beck 2013.
- Koller, Peter, Theorie des Rechts. Eine Einführung, 2. Auflage, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1997.
- Köpernik, Kristin, Die Rechtslage zum religiösen Schlachten in Deutschland, den Niederlanden und der Türkei, in: Zeitschrift für Rechtspolitik (2011), S. 243–245.
- Korta, Stefan, Zur novellierten Kirchlichen Arbeitsgerichtsordnung 2010, in: Kirche & Recht 2010, S. 43–55.
- Korteweg, Anna C./Selby, Jennifer A. (Hg.), Debating Sharia: Islam, Gender Politics, and Family Law Arbitration, Toronto u. a.: University of Toronto Press 2012.

- Kreuter, Jens, Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts. Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus rechtsethischer Sicht, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997.
- Krüger, Hilmar, Allgemeine Ehwirkungen im Recht der orientalischen Staaten – Zugleich eine Anmerkung zu Aufregungen über eine Richterin, in: Zeitschrift für das gesamte Familienrecht 2008, S. 649–656.
- Kubink, Michael, Neue Konzepte des Täter-Opfer-Ausgleichs im Zeichen eines aufgewerteten Opferschutzes, in: Deutsche Richterzeitung 2008, S. 345–347.
- Lackner, Karl/Kühl, Kristian u. a. (Hg.), Strafgesetzbuch, 27. Auflage, München: Beck 2011.
- Lang, Friedrich, Die Briefe an die Korinther, Das Neue Testament Deutsch. Bd. 7, 16. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986.
- Langenfeld, Gerrit, Der Ehevertrag, München: DTV 1980.
- Lapidoth, Ruth, Freedom of Religion and of Conscience in Israel, in: dies./Ahimeir, Ora (Hg.), Freedom of Religion in Jerusalem, Jerusalem: The Jerusalem Institute for Israel Studies 1999, S. 3–46.
- Larson, Gerald James, Religion and Personal Law in Secular India – A Call to Judgment, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2001.
- Lauffhütte, Heinrich Wilhelm u. a. (Hg.), Leipziger Kommentar zum Strafgesetzbuch. Bd. II, 12. Auflage, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.
- Lavi, Shai, Der Islam zwischen christlicher Tradition und jüdischer Geschichte. Das Beispiel ritueller Tierschlachtung in Deutschland nach 1945, in: Reuter, Astrid/Kippenberg, Hans G. (Hg.), Religionskonflikte im Verfassungsstaat, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, S. 393–416.
- Layish, Aharon, Muslim Religious Jurisdiction in Israel, in: Asian and African Studies. Annual of the Israel Oriental Society 1 (1965), S. 49–79.
- Layish, Aharon, Islam as a Source of Law in the Druze Religious Courts, in: Israel Law Review 14 (1979), S. 13–30.
- Lenz, Sebastian, Vorbehaltlose Freiheitsrechte. Stellung und Funktion vorbehaltloser Freiheitsrechte in der Verfassungsordnung, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Lerche, Peter, Der gezielt tödliche Schuß nach künftigem einheitlichem Polizeirecht. Zum Verhältnis hoheitlicher Eingriffsbefugnisse zu den allgemeinen Notrechten, in: Kipp, Heinrich/Mayer, Franz/Steinkamm, Armin (Hg.), Um Recht und Freiheit. Festschrift für Friedrich August Freiherr von der Heydte. Bd. 2, Berlin: Duncker & Humblot 1977, S. 1033–1052.
- Lerner, Natan, Religious Liberty in the State of Israel, in: Emory International Law Review 21 (2007), S. 239–275.
- Levin, Daniel, Konflikte zwischen einer weltlichen und einer religiösen Rechtsordnung. Eine kritische Würdigung des israelischen Familienrechts mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Scheidungsrechts aus der Sicht des schweizerischen internationalen Privatrechts, Zürich: Schulthess 1991.

- Listl, Joseph, Glaubens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit, in: ders./Pirson, Dietrich (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Bd. I, 2. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1994, S. 439–479.
- Looschelders, Dirk, *Internationales Privatrecht*. Art. 3–46 EGBGB, Berlin: Springer 2004.
- Loretan, Adrian, Menschenrechte in der Kirche – ein Schutz vor Machtmissbrauch, in: Haering, Stephan (Hg.), *In mandatis meditari*. Festschrift für Hans Paarhammer, Berlin: Duncker & Humblot 2012, S. 263–284.
- Lüderitz, Alexander, »Talâq« vor deutschen Gerichten, in: Prütting, Hans (Hg.), *Festschrift für Gottfried Baumgärtel zum 70. Geburtstag*, Köln u. a.: Heymanns 1990, S. 333–348.
- Lüdicke, Klaus (Hg.), *Münsterischer Kommentar zum CIC*, Essen: Ludgerus 1984–2015.
- Lüdicke, Klaus, Kirchliches Strafrecht und sexueller Missbrauch Minderjähriger. Eine Problemanzeige, in: Haering, Stephan (Hg.), *In mandatis meditari*. Festschrift für Hans Paarhammer, Berlin: Duncker & Humblot 2012, S. 619–638.
- Lyll, Francis, Religious Law and its Application by Civil and Religious Jurisdiction in Great-Britain, in: Caparros, Ernest/Christians Louis-Léon (Hg.), *La religion en droit comparé à l'aube du XXIe siècle: Religion In Comparative Law at the Dawn of the 21st Century – XVe Congrès International de Droit Comparé*, Brüssel: Bruylant 2000, S. 251–268.
- Magen, Stefan, Der Rechtsschutz in Kirchensachen nach dem materiell-rechtlichen Ansatz, in: *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht* 2002, S. 897–903.
- Mahmassani, Maher u. a. (Hg.), *Statut Personnel*. Textes en vigueur au Liban, Beirut: Diffusion hors du Liban, Editions Sirey 1970.
- Mahmood, Tahir, *Statutes of Personal Law in Islamic Countries – History, Texts and Analysis*, 2. Auflage, o. O.: India and Islam Research Council 1995.
- Malik, Maleiha, *Minority Legal Orders in the UK*. Minorities, Pluralism and the Law, London: The British Academy 2012.
- Mallat, Chibli, The Lebanese legal system, in: *The Lebanon Report* 1997, S. 29–36.
- Mallat, Chibli, *Introduction to Middle Eastern Law*, Oxford/New York: Oxford University Press 2007.
- Mangold, Anna Katharina, *Gemeinschaftsrecht und deutsches Recht*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Maoz, Asher, Enforcement of Religious Courts' Judgements Under Israeli Law, in: *Journal of Church and State* 33 (1991), S. 473–494.
- Maoz, Asher, Religious Human Rights in the State of Israel, in: Vyver, Johan D. van der/Witte, John (Hg.), *Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspectives*, Den Haag u. a.: Martinus Nijhoff Publishers 1996, S. 349–389.
- Margalith, Alexandra/Assan, Dan, Israel, in: Henrich, Dieter (Hg.), *Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht*, Frankfurt a. M.: Verlag für Standesamtswesen 2012, S. 28–66.

- Masson, Jacques, A la suite de la réforme du droit copte sur le divorce, in: *Orientalia Christiana Periodica* XLIII (1977), S. 442–449.
- Maunz, Theodor/Dürig, Günter (Hg.), *Grundgesetz*, München: Beck 1962ff. (Stand: September 2015).
- Maurach, Reinhart u. a., *Strafrecht Besonderer Teil. Straftaten gegen Gemeinschaftswerte*. Tlbd. 2, 9. Auflage, Heidelberg: C. F. Müller 2005.
- Maurer, Hartmut, Zur allgemeinen Bedeutung des Rechtsschutzes staatlicher Gerichte für eine jüdische Gemeinde, in: *Juristenzeitung* 2002, S. 1104–1106.
- May, Georg, Grundfragen kirchlicher Gerichtsbarkeit, in: Listl, Joseph/Schmitz, Heribert (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2. Auflage, Regensburg: Pustet 1999, § 108, S. 1153–1162.
- May, Georg, Anzeige und Anzeigepflicht bei Missbrauchsfällen, in: Haering, Stephan (Hg.), *In mandatis meditari. Festschrift für Hans Paarhammer*, Berlin: Duncker & Humblot 2012, S. 951–974.
- Mayer, Matthias, Religionsfreiheit und Schächtverbot, in: *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht* 1997, S. 561–563.
- McClain, Linda, Marriage Pluralism in the United States: On Civil and Religious Jurisdiction and the Demands of Equal Citizenship, in: Nichols, Joel A. (Hg.), *Marriage and Divorce in a Multicultural Context*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2012, S. 309–340.
- McLoughlin, Seán, United Kingdom, in: Nielsen, Jørgen S. u. a. (Hg.), *Yearbook of Muslims in Europe*. Bd. 4, Leiden u. a.: Brill 2012, S. 619–641.
- Mégret, Frederic, Is There Ever a ›Right to One's Own Law?‹ An Exploration of Possible Rights Foundations for Legal Pluralism, in: *Israel Law Review* 45 (2012), S. 3–34.
- Meislin, Bernard J., Jewish Law in America, in: Jackson, Bernard S. (Hg.), *Jewish Law in Legal History and the Modern World*, Leiden: Brill 1980, S. 149–173.
- Menhofer, Bruno, *Religiöses Recht und internationales Privatrecht dargestellt am Beispiel Ägypten*, Heidelberg: Winter 1995.
- Menski, Werner, Law, Religion and Culture in Multicultural Britain, in: Mehdi, Rubya u. a. (Hg.), *Law and Religion in Multicultural Societies*, DJØF Publishing: Kopenhagen 2008, S. 43–62.
- Menski, Werner, Ancient and Modern Boundary Crossings Between Personal Laws and Civil Law in Composite India, in: Joel A. Nichols, *Marriage and Divorce in a Multicultural Context: Multi-tiered Marriage and the Boundaries of Civil Law and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, S. 219–252.
- Méouchy, Nadine, La réforme des juridictions religieuses en Syrie et au Liban (1921–1939): raisons de la puissance mandataire et raisons des communautés, in: Luizard, Jean-Pierre (Hg.), *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris: La Découverte 2006, S. 359–382.
- Merk, Beate, Interview, in: *Süddeutsche Zeitung*, Landkreisausgabe Bayern Region, 3.3.2012, S. 46.

- Meron, Ya'akov, The Religious Courts in the Administered Territories, in: Shamgar, Meir (Hg.), *Military Government in the Territories Administered by Israel 1967–1980. The Legal Aspects*, Bd. I, Jerusalem: Hebrew University Press and Harry Sacher Institute 1982, S. 353–366.
- Merten, Detlef, *Rechtsstaat und Gewaltmonopol*, Tübingen: Mohr Siebeck 1975.
- Messick, Brinkley, Provincial Judges. The Sharīca Judiciary of Mid-Twentieth-Century Yemen, in: Shaham, Ron (Hg.), *Law, Custom, and Statue in the Muslim World. Studies in Honor of Aharon Layish*, Leiden u. a.: Brill 2007, S. 149 ff.
- Meyer-Goßner, Lutz (Hg.), *Strafprozessordnung*, 55. Auflage, München: Beck 2012.
- Mikat, Paul, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche, in: Listl, Joseph/Pirson, Dietrich (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1, 2. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1994, § 4, S. 111–155.
- Möllers, Christoph, *Staat als Argument*, 2. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Montada, Leo/Kals, Elisabeth, *Mediation. Ein Lehrbuch auf psychologischer Grundlage*, 3. Auflage, Weinheim: Beltz 2013.
- Morlok, Martin, *Selbstverständnis als Rechtskriterium*, Tübingen: Mohr Siebeck 1993.
- Muckel, Stefan, Streit um den muslimischen Gebetsruf. Der Ruf des Muezzin im Spannungsfeld von Religionsfreiheit und einfachem Recht, in: *Nordrhein-Westfälische Verwaltungsblätter* 1998, S. 1–6.
- Muckel, Stefan, Schutz von Religion und Weltanschauung, in: Merten, Detlef/Papier, Hans-Jürgen (Hg.), *Handbuch der Grundrechte in Deutschland und Europa*. Bd. IV, Heidelberg: C. F. Müller 2011, § 96, S. 541–617.
- Muckel, Stefan/Tillmanns, Reiner, Die religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen für den Islam, in: Muckel, Stefan (Hg.), *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Berlin: Duncker & Humblot 2008, S. 234–272.
- Mühlfeld, Stefanie, *Mediation im Strafrecht: unter besonderer Berücksichtigung von Gewalt in Schule und Strafvollzug*, Frankfurt a. M. u. a.: Lang 2002.
- Müller, Friedrich, *Die Einheit der Verfassung – Kritik des juristischen Holismus. Elemente einer Verfassungstheorie III*, Berlin: Duncker & Humblot 1979.
- Münch, Christof, Vereinbarungen zum Versorgungsausgleich – Stichwort Inhaltskontrolle, in: *Familie – Partnerschaft – Recht (FPR)* 2011, S. 504–509.
- Münch, Ingo v./Kunig, Philip (Hg.), *Grundgesetz*. Bd. 2, 6. Auflage, München: Beck 2012.
- Muscheler, Karlheinz, *Familienrecht*, 2. Auflage, München: Vahlen 2012.
- Namazie, Maryam, What isn't Wrong with Sharia law?, in: *The Guardian*, 5.7.2010, <http://www.guardian.co.uk/law/2010/jul/05/sharia-law-religious-courts> (9.11.2012).
- Nasir, Jamal J. Ahmad, *The Islamic Law of Personal Status*, 3. Auflage, Leiden u. a.: Brill 2009.

- Neudecker, Gerhard, *Ius sequitur vitam – Der Dienst der Kirchengerichte an der Lebendigkeit des Rechts*, Münster: LIT 2013.
- Oebbecke, Janbernd, *Islamisches Schlachten und Tierschutz*, in: *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht* 2002, S. 302/303.
- Oestmann, Peter, *Rechtsvielfalt*, in: Jansen, Nils/ders. (Hg.), *Gewohnheit. Gebot. Gesetz. Normativität in Geschichte und Gegenwart: eine Einführung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, S. 99–123.
- Oestmann, Peter, *Geistliche und weltliche Gerichtsbarkeit im Alten Reich. Zuständigkeitsstreitigkeiten und Instanzenzüge*, Köln u. a.: Böhlau 2012.
- Oeter, Stefan/Merli, Franz, *Rechtsprechungskonkurrenz zwischen nationalen Verfassungsgerichten, Europäischem Gerichtshof und Europäischem Gerichtshof für Menschenrechte*, in: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* 66 (2007), Berlin u. a.: de Gruyter, S. 361–422.
- Özkaraca, Erol, *Paralleljustiz in Einwanderervierteln*, in: *Zeitschrift für Jugendkriminalrecht und Jugendhilfe* 2013, S. 36–39.
- Pabel, Katharina, *Der Grundrechtsschutz für das Schächten. Die Entscheidungen der Verfassungsgerichte in Deutschland und Österreich sowie des EGMR*, in: *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* 2002, S. 220–234.
- Pacini, Andrea, *Socio-Political and Community Dynamics of Arab Christians in Jordan, Israel, and the Autonomous Palestinian Territories*, in: dies. (Hg.), *Christian Communities in the Arab Middle East. The Challenge of the Future*, Oxford: Clarendon Press Oxford 1998, S. 259–285.
- Papier, Hans-Jürgen, *Vorbehaltlos gewährleistete Grundrechte*, in: Merten, Detlef/ders. (Hg.), *Handbuch der Grundrechte in Deutschland und Europa*. Bd. III, Heidelberg: C. F. Müller 2009, § 64, S. 365–405.
- Papier, Hans-Jürgen, *Steuerungsprobleme und die Modernisierung bundesstaatlicher Ordnung*, in: Härtel, Ines (Hg.), *Handbuch Föderalismus – Föderalismus als demokratische Rechtsordnung und Rechtskultur in Deutschland, Europa und der Welt*. Bd. I, Heidelberg: Springer 2012, S. 361–385.
- Pauli, Hans-Georg, *Islamisches Familien- und Erbrecht und ordre public*, München Univ. Diss. 1994.
- Pearl, David, *Islamic Family Law and its Reception by the Courts in the West: The English Experience*, in: Bar, Christian von (Hg.), *Islamic Law and its Reception by the Courts in the West*, Köln u. a.: Heymanns 1999, S. 111–116.
- Pearl, David/Menski, Werner, *Muslim Family Law*, 3. Auflage, London: Sweet & Maxwell 1998.
- Petzold, Andrea, *Sittenwidrigkeit ehevertraglicher Unterhaltsverzichte in der höchstrichterlichen Rechtsprechung*, Würzburg Diss. iur. 2004.
- Philipps of Worth Matravers, Nicholas, *Equality before the Law*, in: *Law & Justice* 161 (2008), S. 75–87.
- Pieroth, Bodo, *Das staatliche Gewaltmonopol – ein Verfassungsrechtssatz?*, in: Gutmann, Thomas/ders. (Hg.), *Die Zukunft des staatlichen Gewaltmonopols*, Baden-Baden: Nomos 2011, S. 53–62.

- Pieroth, Bodo/Schlink Bernhard u. a., Grundrechte. Staatsrecht II, 30. Auflage, Heidelberg: C. F. Müller 2014, Rn. 558.
- Pieroth, Bodo/Schlink, Bernhard/Kniesel, Michael u. a., Polizei- und Ordnungsrecht mit Versammlungsrecht, 7. Auflage, München: Beck 2012.
- Platen, Peter, Perspektiven für eine Reform des kirchlichen Strafrechts mit besonderem Blick auf den sexuellen Missbrauch Minderjähriger durch Geistliche, in: Haering, Stephan (Hg.), In mandatis meditari. Festschrift für Hans Paarhammer, Berlin: Duncker & Humblot 2012, S. 639–656.
- Plum, Martin, Kirchliche Loyalitätsobliegenheiten im Lichte der Rechtsprechung des EGMR, in: Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht 2011, S. 1194–1200.
- Popp, Maximilian, Allahs Richter, in: Spiegel Nr. 35, 29.8.2011, S. 57.
- Poulter, Sebastian, The Claim to a Separate Islamic System of Personal Law for British Muslims, in: Mallat, Chibli/Connors, Jane (Hg.), Islamic Family Law, London u. a.: Graham & Trotman 1990, Neudruck 1993, S. 147–166.
- Poulter, Sebastian, Ethnicity, Law and Human Rights. The English Experience, Oxford u. a.: Oxford University Press 1998.
- Prader, Josef, Die Gerichtsbarkeit in Personalstatutsfragen der christlichen Religionsgemeinschaften in den Ländern des vorderen Orients, in: Kanon III (1977), S. 249–270.
- Prader, Josef, Das Personalstatutsrecht der christlichen Religionsgemeinschaften in den Ländern des vorderen Orients, in: Kanon x (1991), S. 195–221.
- Prütting, Hanns, Verfahrensrecht und Mediation, in: Breidenbach, Stephan/Henssler, Martin (Hg.), Mediation für Juristen. Konfliktbehandlung ohne gerichtliche Entscheidung, Köln: Otto Schmidt 1997, S. 57–73.
- Prütting, Hanns, Haftung des Schlichters, in: ders. (Hg.), Außergerichtliche Streit-schlichtung, München: Beck 2003, S. 227–230.
- Quint, Emanuel, A Restatement of Rabbinic Civil Law. Bd. I, Northvale u. a.: Gefen Books 1990.
- Radford, Mary F., The Inheritance Rights of Women Under Jewish and Islamic Law, in: British Columbia International and Comparative Law Review 23 (1999/2000), S. 135–184.
- Rafeeq, Mona, Rethinking Islamic Law Arbitration Tribunals: Are they compatible with traditional American notions of justice?, in: Wisconsin International Law Journal 28 (2010), S. 108–139.
- Raikin, Spas T., The Schism in the Bulgarian Orthodox Church, 1992–1997, in: Bell, John D. (Hg.), Bulgaria in Transition, Boulder u. a.: Westview Press 1998, S. 207–220.
- Ramadan, Moussa Abou, Framing the Borders of Justice: Sharia Courts in Israel and the Conflict between Secular Ideology and Islamic Law, in: Suffian, Sandy/LeVine, Mark (Hg.), Reapproaching Borders. New Perspectives on the Study of Israel-Palestine, Lanham u. a.: Rowman & Littlefield Publishers 2007, S. 267–286.

- Rauscher, Thomas, Shari'a. Islamisches Familienrecht der sunna und shi'a, Frankfurt a. M.: Verlag für Standesamtswesen 1987.
- Rauscher, Thomas u. a. (Hg.), Münchener Kommentar zur ZPO. Bd. 3, 4. Auflage, München: Beck 2013.
- Razack, Sherene, Between a Rock and a Hard Place: Canadian Muslim Women's Responses to Faith-Based Arbitration, in: Mehdi, Rubya u. a. (Hg.), Law and Religion in Multicultural Societies, DJØF Publishing: Copenhagen 2008, S. 83–94.
- Rehbinder, Manfred, Rechtssoziologie, 7. Auflage, München: Beck 2009.
- Rehm, Florian Nikolaus, Die Schiedsgerichtsbarkeit im Rechtssystem, Baden-Baden: Nomos 2009.
- Rehman, Javaid, The Sharia, Islamic Family Laws and International Human Rights Law: Examining the Theory and Practice of Polygamy and Talaq, in: International Journal of Law, Policy and the Family 21 (2007), S. 108–127.
- Reinhard, Wolfgang, Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, 3. Auflage, München: Beck 2002.
- Reinhardt, Michael, Konsistente Jurisdiktion, Tübingen: Mohr Siebeck 1997.
- Reis, Hans, Die St. Salvator-Kirche in München aus der Sicht des orthodoxen Kirchenrechts sowie des bayerischen und griechischen Staatskirchenrechts, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 30 (1985), S. 186–201.
- Reiss, Maria, The materialization of legal pluralism in Britain: why Shari'a council decision should be non-binding, in: Arizona journal of international and comparative law 26 (2009), S. 739–778.
- Reiter, Yitzhak, Qādis and the Implementation of Islamic Law in Present Day Israel, in: Gleave, Robert/Kermeli, Eugenia (Hg.), Islamic Law. Theory and Practice, London u. a.: Tauris 2001, S. 205–231.
- Renck, Ludwig, Religionsfreiheit, Kirchengut und die St.-Salvator-Kirche in München, in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 1996, S. 1078–1082.
- Rengier, Rudolf, Strafrecht. Besonderer Teil II: Delikte gegen die Person und die Allgemeinheit, 13. Auflage, München: Beck 2012.
- Richardi, Reinhard, Arbeitsrecht in der Kirche: Staatliches Arbeitsrecht und kirchliches Dienstrecht, 6. Auflage, München: Beck 2012.
- Ricoeur, Paul, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, 2. Auflage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- Rivers, Julian, The Law of Organized Religions, Oxford u. a.: Oxford University Press 2010.
- Rodes, Robert E., Secular Cases in the Church Courts: A Historical Survey, in: The Catholic Lawyer 32 (1988/1989), S. 301–309.
- Rohe, Mathias, Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven, Freiburg i. Br.: Herder 2001.
- Rohe, Mathias, Der Islam und deutsches Zivilrecht, in: Ebert, Hans Georg/Haustein, Thoralf (Hg.), Beiträge zum Islamischen Recht II, Frankfurt a. M.: Lang 2003a, S. 35–61.

- Rohe, Mathias, Religiös gespaltenes Zivilrecht in Deutschland und Europa, in: de Wall, Heinrich/Germann, Michael (Hg.), *Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung*. Festschrift für Christoph Link, Tübingen: Mohr Siebeck 2003b, S. 409–429.
- Rohe, Mathias, Islamic Law in German Courts, in: Hawwa. *Journal of Women in the Middle East and the Islamic World* 1 (2003c), S. 46–59.
- Rohe, Mathias, Islamisierung des deutschen Rechts?, in: *Juristenzeitung* 2007, S. 801–806.
- Rohe, Mathias, Deutsche Rechtsordnung und ›fremde‹ religiöse Überzeugung, in: Dirscherl, Erwin/Dohmen, Christoph (Hg.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Gesinnungsgeschichte*, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2008a, S. 148–174.
- Rohe, Mathias, Islam und Recht in Deutschland, in: *Die politische Meinung* 4 (2008b), S. 39–45.
- Rohe, Mathias, *Das islamische Recht*, 3. Auflage, München: Beck 2011a.
- Rohe, Mathias, Alternative Dispute Resolution in Europe under the Auspices of Religious Norms, *Religare Working Paper* 6 (2011b), S. 1–11.
- Röhl, Klaus F./Röhl, Hans Christian, *Allgemeine Rechtslehre*, 3. Auflage, München: Heymanns 2008.
- Rosenblatt, Michelle, Hidden in the Shadows: The Perilous Use of ADR by the Catholic Church, in: *Pepperdine Dispute Resolution Law Journal* 5 (2005), S. 115–136.
- Rosen-Zvi, Ariel, Freedom of Religion: The Israeli Experience, in: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 46 (1986), S. 213–248.
- Rosen-Zvi, Ariel, Forum Shopping Between Religious and Secular Courts (and its Impact on the Legal System), in: *Tel Aviv University Studies in Law* 9 (1989), S. 347–396.
- Rössler, Hans-Christian, Israel ändert Ehegesetz, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.3.2010, S. 5.
- Rüfner, Wolfgang, Zuständigkeit staatlicher Gerichte in kirchlichen Angelegenheiten, in: Listl, Joseph/Pirson, Dietrich, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Bd. 2, 2. Auflage, Berlin: Duncker Humblot 1994, § 73, S. 1081–1116.
- Rüthers, Bernd, Wie kirchentreu müssen kirchliche Arbeitnehmer sein?, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 1986, S. 356–359.
- Rüthers, Bernd/Fischer, Christian/Birk, Axel, *Rechtstheorie mit Juristischer Methodenlehre*, 7. Auflage, München: Beck 2013.
- Sachs, Michael, Staatliche und kirchliche Gerichtsbarkeit, in: *Deutsches Verwaltungsblatt* 1989, S. 487–495.
- Säcker, Franz Jürgen/Rixecker, Roland (Hg.), *Münchener Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch*. Bd. 10, 6. Auflage, München: Beck 2015.

- Sacksofsky, Ute, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 68 (2009), Berlin u. a.: de Gruyter, S. 9–46.
- Sadek, Hisham/El Haddad, Hafiza, Les règles matérielles de droit musulman en matière de statut personnel en Égypte, in: Carlier, Jean-Yves u. a. (Hg.), Le statut personnel des musulmans. Droit comparé et droit international privé, Brüssel: Bruylant 1992, S. 39–66.
- Safran, Nadav, The abolition of the Sharīca courts in Egypt, in: *The Muslim World* 48 (1958), S. 20–28 und 125–138.
- Sand, Erik Reenberg, The State and Religious Laws: The Case of India, in: Mehdi, Rubya/Petersen, Hanne u. a., *Law and Religion in Multicultural Societies*, Kopenhagen: DJØF Publishing 2008, S. 95–110.
- Sandberg, Russel, Islam and English Law, in: *Law and Justice* 164 (2010), S. 27–44.
- Sandberg, Russel, *Law and Religion*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2011.
- Saris, Anne, Les tribunaux religieux dans les contextes canadien et québécois, in: *Revue Juridique Themis* 40 (2006), S. 353–425.
- Saris, Anne/Potvin, Jean-Mathieu, Canadian Muslim Women und Resolution of Family Conflicts: An Empirical Qualitative Study (2005–2007), in: Ferrari, Sylvio/Cristofori, Rinaldo (Hg.), *Law and Religion in the 21st Century*, Farnham/Burlington: Ashgate 2010, S. 339–347.
- Satzger, Helmut, Grundprobleme der Strafvereitelung (§ 258 StGB), in: *Juristische Ausbildung (JURA)* 2007, S. 754–763.
- Sauer, Heiko, Jurisdiktionskonflikte in Mehrebenensystemen: die Entwicklung eines Modells zur Lösung von Konflikten zwischen Gerichten unterschiedlicher Ebenen in vernetzten Rechtsordnungen, Berlin u. a.: Springer 2008.
- Schachtschneider, Karl Albrecht, Grenzen der Religionsfreiheit am Beispiel des Islam, 2. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 2011.
- Schädler, Wolfram, Nicht ohne das Opfer? Der Täter-Opfer-Ausgleich und die Rechtsprechung des BGH, in: *Neue Zeitschrift für Strafrecht* 2005, S. 366–370.
- Schaefer, Jan P., Die religiöse Neutralität des Staates im öffentlichen Raum, in: *Verwaltungsarchiv* 103 (2012), S. 136–164.
- Scheftelowitz, E., Israel, in: Henrich, Dieter (Hg.), *Internationales Ehe- und Kind-schaftsrecht*, Frankfurt a. M.: Verlag für Standesamtswesen 1987, S. 1–132.
- Schilling, Theodor, Das Verhältnis zwischen Völkerrecht, Gemeinschaftsrecht und staatlichem Recht, in: Griller, Stefan/Rill, Heinz Peter (Hg.), *Rechtstheorie: Rechtsbegriff – Dynamik – Auslegung*, Wien: Springer 2011, S. 153–194.
- Schirrmacher, Christiane/Spuler-Stegemann, Ursula, *Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam*, München: Hugendubel 2004.
- Schlabach, Jörg, *Scharia im Westen. Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa*, Berlin u. a.: LIT 2009.

- Schleicher, Hans-Juergen, Staatliches Rechtsprechungsmonopol und kirchliche Gerichtsbarkeit. Ein Beitrag zur Auslegung d. Art. 92 GG, Bochum Diss. iur. 1968.
- Schlüter, Wilfried, BGB-Familienrecht, 14. Auflage, Heidelberg: C. F. Müller 2012.
- Schmidt-Bleibtreu, Bruno/Hofmann, Hans/Henneke, Hans-Günther (Hg.), Grundgesetz, 13. Auflage, Köln: Heymanns 2014.
- Schmidt-Jortzig, Edzard, Möglichkeiten einer Aussetzung des strafverfolgerischen Legalitätsprinzip bei der Polizei, in: Neue Juristische Wochenschrift 1989, S. 129–138.
- Schoch, Friedrich, Die Grundrechtsdogmatik vor den Herausforderungen einer multikonfessionellen Gesellschaft, in: Bohnert, Joachim u. a. (Hg.), Verfassung – Philosophie – Kirche, Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot 2001, S. 149–167.
- Schönke, Adolf/Schröder, Horst (Hg.), Strafgesetzbuch, 29. Auflage, München: Beck 2014.
- Scholz, Peter, Grundfälle zum IPR: Ordre public-Vorbehalt und islamisch geprägtes Recht, in: Zeitschrift für das juristische Studium 2 (2010), S. 185–197.
- Scholz, Peter, Ein überschätztes Problem, in: Betrifft Justiz 108 (2011), S. 168/169.
- Schroeder, Hans-Patrick, Richten und Schlichten. Staatliche Gerichtsbarkeit und Schiedsgerichtsbarkeit – Alternativen, Konkurrenz und Zusammenspiel, in: Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtsprechung 95 (2012), S. 145–160.
- Schubert, Hans v., Der Kampf des geistlichen und weltlichen Rechts, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung 1927.
- Schulte, Martin, Gefahrenabwehr durch private Sicherheitskräfte im Lichte des staatlichen Gewaltmonopols, in: Deutsches Verwaltungsblatt 1995, S. 130–135.
- Schulze, Reiner u. a. (Hg.), Bürgerliches Gesetzbuch, 7. Auflage, Baden-Baden: Nomos 2012.
- Schünemann, Bernd, Absprachen im Strafverfahren? Grundlagen, Gegenstände und Grenzen, in: Verhandlungen des 58. Deutschen Juristentages. Bd. I. B 66, München: Beck 1990.
- Schütze, Rolf A., Schiedsgericht und Schiedsverfahren, 5. Auflage, München: Beck 2012.
- Schwab, Dieter, Familienrecht, 19. Auflage, München: Beck 2011.
- Schwab, Karl Heinz/Walter, Gerhard, Schiedsgerichtsbarkeit. Systematischer Kommentar zu den Vorschriften der Zivilprozeßordnung, des Arbeitsgerichtsgesetzes, der Staatsverträge und der Kostengesetze über das privatrechtliche Schiedsverfahren, 7. Auflage, München: Beck 2005.
- Schwendenwein, Hugo, Die Katholische Kirche. Aufbau und rechtliche Organisation, Essen: Ludgerus 2003.
- Schwenzer, Ingeborg, Vertragsfreiheit im Ehe- und Scheidungsfolgenrecht, in: Archiv für die civilistische Praxis 186 (1996), S. 88–113.

- Scolnicov, Anat, Religious Law, Religious Courts and Human Rights Within Israeli Constitutional Structure, in: *International Journal of Constitutional Law* 4 (2006), S. 732–740.
- Shachar, Ayelet, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2001.
- Shachar, Ayelet, Religion, State and the Problem of Gender: New Modes of Citizenship and Governance in Diverse Societies, in: *McGill Law Journal* 50 (2005), S. 49–88.
- Shachar, Ayelet, Privatizing Diversity: A Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law, in: *Theoretical Inquiries in Law* 9 (2008), S. 573–607.
- Shah, Prakash, Transforming to Accomodate? Reflections on the Shari'a Debate in Britain, in: Grillo, Ralph u. a. (Hg.), *Legal Practice and Cultural Diversity*, Farnham: Ashgate 2011, S. 73–92.
- Shaham, Ron, *Family and the Courts in Modern Egypt*, Leiden u. a.: Brill 1997.
- Shaham, Ron, Shopping for Legal Forums: Christians and Family Law in Modern Egypt, in: Khalid Masud, Muhammad/Peters, Rudolph/Powers, David S. (Hg.), *Dispensing Justice in Islam. Qadis and their Judgments*, Leiden u. a.: Brill 2006, S. 451–469.
- Shahar, Ido, *Practicing Islamic Law in a Legal Pluralistic Environment: The Changing Face of a Muslim Court in Present-Day Jerusalem*, Beer-Sheva Diss. phil. 2006.
- Sherif, Adel Omar, The Origins and Development of the Egyptian Judicial System, in: Boyle, Kevin/ders. (Hg.), *Human Rights and Democracy. The Role of the Supreme Constitutional Court in Egypt*, London u. a.: Brill 1996, S. 13–36.
- Sherif, Adel Omar, The Relationship between the Constitution and the Sharicah in Egypt, in: Grote, Rainer/Röder, Tilmann J. (Hg.), *Constitutionalism in Islamic Countries*, Oxford u. a.: Oxford University Press 2012, S. 121–133.
- Shippee, R. Seth, Peacemaking. Applying Faith to Dispute Resolution, in: *Dispute Resolution Magazine* 10 (2004), S. 3–6.
- Sodan, Helge, Der Status des Richters, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. V, 3. Auflage, Heidelberg: C. F. Müller 2007, § 113, S. 681–723.
- Solanki, Gopika, *Adjudication in Religious Family Laws – Cultural Accomodation, Legal Pluralism, and Gender Equality in India*, Cambridge: Cambridge University Press 2011.
- Sonneveld, Nadia, *Khul' Divorce in Egypt. Public Debates, Judicial Practices, and Everyday Life*, Kairo u. a.: The American University in Cairo Press 2012.
- Sourial, Salib, The Sources of the Modern Canon Law (Personal Status) of the Coptic Orthodox Church, in: *Kanon I* (1973), S. 96–111.
- Spittler, Gerd, Streitregelung im Schatten des Leviathan, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 1 (1980), S. 4–32.
- Stadler, Astrid, Außengerichtliche obligatorische Streitschlichtung – Chance oder Illusion?, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 1998, S. 2479–2487.

- Steiner, Udo, Aktuelle Fragen der Religionsfreiheit in Deutschland, in: Sachs, Michael/Siekmann, Helmut (Hg.), *Der grundrechtsgeprägte Verfassungsstaat. Festschrift für Klaus Stern*, Berlin: Duncker & Humblot 2012, S. 1543–1552.
- Steiner, Udo, Das Verhältnis von Schiedsgerichtsbarkeit und staatlicher Gerichtsbarkeit, in: *Zeitschrift für das Schiedsverfahren* 2013, S. 15–19.
- Stern, Klaus, *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*. Bd. IV, 2, München: Beck 2011.
- Strauss, Alfred, *Das rabbinische Schiedsgericht im Lichte des schweizerischen Rechts*, Basel: Helbing & Lichtenhahn 2004.
- Stürner, Rolf, Formen der konsensualen Prozessbeendigung in den europäischen Zivilprozessrechten, in: Breidenbach, Stephan/Coester-Waltjen, Dagmar u. a. (Hg.), *Konsensuale Streitbeilegung. Akademisches Symposium zu Ehren von Peter F. Schlosser aus Anlass seines 65. Geburtstages*, Bielefeld: Gieseking 2001, S. 5–30.
- Sweihat, Jihad, *La constitution des tribunaux ecclésiastiques selon la législation jordanienne*, Diss. iur. can. Lateranuniversität, Rom: Pontificia Universitas Lateranensis 1992.
- Tedeschi, Guido, *On the Problem of Marriage in Israel*, in: ders., *Studies in Israel Private Law*, Jerusalem: Kiryat Sepher Ltd. Publishing House 1966, S. 218–233.
- Tegtmeier, Henning/Vahle, Jürgen, *Polizeigesetz Nordrhein-Westfalen*, 10. Auflage, Stuttgart: Boorberg 2011.
- Thompson, John B., *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1981.
- Thüsing, Gregor, *Das Arbeitsrecht in der Kirche – Ein Nachtrag aktueller Entwicklungen*, in: *Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht* 2002, S. 306–313.
- Tränkle, Stefanie, *Im Schatten des Strafrechts. Eine Untersuchung der Mediation in Strafsachen am Beispiel des deutschen Täter-Opfer-Ausgleichs und der französischen médiation pénale auf der Grundlage von Interaktions- und Kontextanalysen*, Berlin: Duncker & Humblot 2007.
- Trebeck, Joachim/Weber, Astrid, *Kündigungsschutz im kirchlichen Arbeitsverhältnis nach der Chefarztentscheidung*, (Teil 1 und 2), in: *Arbeitsrecht Aktuell* 2012, S. 29–31.
- Tucker, Judith, E., *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2008.
- Tyan, Emile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden: Brill 1960.
- Unberath, Hannes, *Die Anwendung islamischen Rechts durch deutsche Gerichte – Bemerkungen zum Verhältnis von kultureller Identität und Grundgesetz*, in: Hagedrich, Martina (Hg.), *Muslimen im säkularen Staat – eine Untersuchung anhand von Deutschland und Österreich*, Stuttgart: Boorberg 2009, S. 83–101.
- Ungern-Sternberg, Antje v., *Religionsfreiheit in Europa. Die Freiheit individueller Religionsausübung in Großbritannien, Frankreich und Deutschland – ein Vergleich*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

- Ungern-Sternberg, Antje v., Religionsfreiheit – ein ausuferndes Grundrecht?, in: Rensen, Hartmut/Brink, Stefan (Hg.), *Linien der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts – erörtert von den wissenschaftlichen Mitarbeitern*. Bd. 1, Berlin: de Gruyter 2009, S. 247–272.
- Unruh, Peter, *Religionsverfassungsrecht*, 2. Auflage, Baden-Baden: Nomos 2009.
- Wagner, Joachim, *Richter ohne Gesetz. Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat*, 2. Auflage, Berlin: Ullstein 2012.
- Wallkamm, Andreas, *Muslimische Gemeinden in Deutschland im Lichte des Staatskirchenrechts. Eine systematische Gesamtbetrachtung*, Stuttgart: Boorberg 2012.
- Walter, Christian, *Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Walter, Christian, *Kirchliches Arbeitsrecht vor den Europäischen Gerichten*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 57 (2012), S. 233–262.
- Weber, Hermann, *Rechtsschutz der Kirchen durch staatliche Gerichte*, in: Listl, Joseph/Pirson, Dietrich (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Bd. 2, 2. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1994, § 72, S. 104–1080.
- Weber, Max, *Politik als Beruf*, 1. Auflage, Berlin u. a.: Duncker & Humblot 1919.
- Weinreich, Gerd/Klein, Michael (Hg.), *Fachanwaltskommentar Familienrecht – Kompaktcommentar zum Familienrecht*, 3. Auflage, München: Luchterhand 2008.
- Weiss, Susan M./Gross-Horowitz, Netty C., *Marriage and Divorce in the Jewish State. Israel's Civil War*, Walham: Brandeis 2013.
- Wenner, Reinhard, *Kirchliche Ehenichtigkeitsverfahren. Statistisches aus dem Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*, in: *De Processibus Matrimonialibus* 8,1 (2001), S. 547–559.
- Werneke, Michael, *Zur Stellung der kirchlichen Arbeitsgerichtsbarkeit in der kanonischen Gerichtsverfassung*, in: *Kirche & Recht* 2011, S. 209–224.
- Wilke, Dieter, *Die rechtsprechende Gewalt*, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Bd. V, 3. Auflage, Heidelberg: C. F. Müller 2007, § 112, S. 633–680.
- Williams, Rowan, *Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective*, in: *Ecclesiastical Law Journal* 10 (2008), S. 262–282.
- Winter, Jörg, *Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung mit kirchenrechtlichen Exkursen*, 2. Auflage, Köln: Luchterhand 2008.
- Wirth, Paul, *Gerichtsverfassung und Gerichtsordnung*, in: Listl, Joseph/Schmitz, Heribert (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2. Auflage, Regensburg: Pustet 1999, § 109, S. 1163–1173.
- Witte, John/Nichols, Joel A., *The Frontiers of Marital Pluralism*, in: Nichols, Joel A. (Hg.), *Marriage and divorce in multicultural context*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2012, S. 357–378.

- Wittreck, Fabian, Religionsfreiheit als Rationalisierungsverbot. Anmerkungen zur Schächterentscheidung des Bundesverfassungsgerichts, in: *Der Staat* 42 (2003), S. 519–555.
- Wittreck, Fabian, *Die Verwaltung der Dritten Gewalt*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Wittreck, Fabian, Perspektiven der Religionsfreiheit in Deutschland, in: Rees, Wilhelm/Roca, María/Schanda, Balázs (Hg.), *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten*, Berlin: Duncker & Humblot 2013, S. 825–857.
- Wittreck, Fabian, Dritte Gewalt im Wandel – Veränderte Anforderungen an Legitimität und Effektivität?, in: *Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer* 74 (2015), Berlin u. a.: de Gruyter, S. 115–167.
- Wittreck, Fabian, ›Scharia-Polizei‹ und ›Friedensrichter‹ – Amtsanmaßung oder Rechtsanmaßung?, in: Kment, Martin (Hg.), *Das Zusammenwirken von deutschem und europäischem öffentlichem Recht. Festschrift für Hans D. Jarass*, München: Beck 2015, S. 265–283.
- Witzstrock, Heike, *Der polizeiliche Todesschuß*, Frankfurt a. M.: Lang 2001.
- Wolfe, Caryn Litt, Faith-Based Arbitration: Friend or Foe? An Evaluation of Religious Arbitration Systems and Their Interaction with Secular Courts, in: *Fordham Law Review* 75 (2006/2007), S. 427–469.
- Wolff, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. 7, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996.
- Woods, Patricia J., *Judicial Power and National Politics. Courts and Gender in the Religious-Secular Conflict in Israel*, Albany: State University of New York Press 2008.
- Yilmaz, Ihsan, Muslim Alternative Dispute Resolution and Neo-Ijtihad in England, in: *Alternatives* 2 (2003), S. 117–139.
- Zacharias, Diana, Islamisches Recht und Rechtsverständnis, in: Muckel, Stefan (Hg.), *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Berlin: Duncker & Humblot 2008, S. 43–155.
- Zirn, Volker, *Mediation im strafrechtlichen Ermittlungsverfahren*, Marburg: Tectum 2007.
- Zucca, Lorenzo, *A Secular Europe*, Oxford u. a.: Oxford University Press 2012.

Religiöse Akteure in der Öffentlichkeit. Kirchliche Positionierungen und Interessenvertretung unter Bedingungen von Pluralität¹

Judith Könemann

1. Die Debatte um religiöse Überzeugungen in der Öffentlichkeit

Seit einigen Jahren existiert in der Politischen Philosophie, Religionsphilosophie und verstärkt auch in Disziplinen wie Theologie und Politikwissenschaft eine lebendige Debatte darüber, welcher Status und Stellenwert religiösen Überzeugungen unter den Bedingungen einer religiösen wie weltanschaulichen Pluralität in den öffentlichen und gesellschaftspolitischen Debatten eines demokratischen Gemeinwesens zukommt beziehungsweise zukommen kann.² Im Mittelpunkt dieser Debatte steht die Frage, ob religiöse Gemeinschaften und Individuen ihre religiösen Überzeugungen quasi ungefiltert in die öffentlichen Diskurse³ demokratischer und pluraler Gesellschaften einbringen dürfen, oder ob sie in gewisser Hinsicht Zurückhaltung

¹ Ich bedanke mich herzlich bei Anna-Maria Meuth für die Mitarbeit zu diesem Beitrag und im Forschungsprojekt »Religion in der Öffentlichkeit«, das im *Exzellenzcluster »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne«* der *Westfälischen Wilhelms-Universität (WWU)* Münster von 2009 bis 2012 durchgeführt wurde und auf dessen Ergebnissen dieser Beitrag beruht.

² Vgl. die jüngst erschienene instruktive Veröffentlichung zu diesem Thema: Breul 2015.

³ Mit Volker Gerhardt (2012, 46) wird hier zwischen »gesellschaftlicher« und »politischer« Öffentlichkeit unterschieden. Beide Formen unterscheiden sich hinsichtlich des Grades der Handlungskoordination und Interessegeleitetheit der Individuen. Der Raum der Öffentlichkeit entsteht in beiden Formen und muss nicht eigens geschaffen werden, verdichtet sich aber in der politischen Öffentlichkeit »unter dem Druck gemeinsamer Interessen« und wächst »mit dem Anspruch einheitlichen Handelns«. Dient die gesellschaftliche oder zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit der Verhandlung allgemeiner und grundlegender, die Gesellschaft beschäftigende Belange und Themen, so wird die politische Öffentlichkeit als auf den Bereich des politischen Wettbewerbs und der politischen Entscheidungsfindung insgesamt auf das staatlich-institutionellen Handeln ausgerichtet verstanden.

üben müssen oder eine Anpassungs- oder Übersetzungsleistung im Blick auf die jeweilige Diskursarena zu erbringen haben.⁴ Im Zentrum dieser Debatte um die Exklusion beziehungsweise Inklusion religiöser Überzeugungen steht die Rolle und Bedeutung von Religion im Kontext der Gestaltung des politischen Gemeinwesens innerhalb des demokratischen Rechtsstaates und die Frage, wie angesichts zunehmender religiöser und weltanschaulicher Pluralisierung mit demokratischen Entscheidungsfindungen in liberalen Demokratien umgegangen wird. Wie können sich Bürgerinnen und Bürger als frei und gleich in der öffentlichen Diskussion begegnen und auf gemeinsame gesetzlich vereinbarte Normen und Spielregeln des Zusammenlebens verständigen, wenn sie unterschiedliche, zum Teil unvermittelbare weltanschauliche Auffassungen vertreten?

Drei große Richtungen können in dieser Debatte unterschieden werden. So argumentieren liberale Ansätze für einen gänzlichen Ausschluss religiöser Überzeugungen aus dem öffentlichen Diskurs, insbesondere wenn es um die Rechtfertigung von Gesetzen oder um die juristische Prüfung von Rechtsprechung geht, mit der Begründung, diese seien partikular und nicht universalisierbar und so nicht von allen Beteiligten nachvollziehbar. Richard Rorty zum Beispiel bezeichnet religiöse Überzeugungen als *conversation stopper* und möchte sie gänzlich aus dem öffentlichen Diskurs ausschließen.⁵ Für John Rawls sind sie auszuschließen, weil nur Argumente in den öffentlichen Diskurs eingebracht werden dürften, die als *overlapping consensus* von allen Gesellschaftsmitgliedern geteilt werden könnten, was bei religiösen Überzeugungen nicht der Fall sei.⁶ Robert Audi wiederum fordert eine Selbstbeschränkung für religiöse Begründungen in der Öffentlichkeit insofern, als

4 Die hier vorgenommene Untersuchung beschränkt sich nicht nur auf die Frage nach der Legitimität religiöser Überzeugungen im engeren Bereich rechtlicher Regelungen und Gesetzgebungsverfahren. Vielmehr wird hier davon ausgegangen, dass die Frage der Legitimität religiöser Überzeugungen in erster Linie eine moralische und weniger rechtliche Frage ist, d. h. es geht »um die Entwicklung eines regulativen Ideals, nach dem die Bürger eines säkularen Staates ihr argumentatives Auftreten in öffentlichen Diskursen ausrichten können« (Breul 2015, 14). Auch wenn den in dieser Studie untersuchten Diskursen durchaus gesetzgebende Verfahren, so zur Schwangerschaftsunterbrechung, zu Migration und Asyl, zugrunde liegen, bezieht sich die grundlegende Frage nach der Legitimität auf beide Öffentlichkeiten, die der politischen wie der (zivil-)gesellschaftlichen (vgl. Gerhardt 2012, 46). Der Begriff des öffentlichen Diskurses wird dabei weit verstanden und beinhaltet alle (zivilgesellschaftlichen) Diskurse, seien sie direkt geführt oder medial vermittelt (vgl. auch dazu Breul 2015, 16).

5 Vgl. Rorty 1994.

6 Vgl. Rawls 1993, 134–136.

religiöse Überzeugungen stets mit säkularen zu kombinieren und religiöse so in säkulare Argumente zu übersetzen seien.⁷ Demgegenüber steht als zweite Richtung aus kommunitaristischer Perspektive das Votum für eine gänzliche Öffnung des Diskurses für religiöse Begründungen. Nicholas Wolterstorff etwa plädiert für die uneingeschränkte Inklusion religiöser Überzeugungen und begründet dies mit der Notwendigkeit der Gleichberechtigung aller Diskursteilnehmer, unabhängig von den existenziellen Begründungen, auf die jeweils zurückgegriffen wird.⁸ In einer dritten Strömung, die deliberative Theorieperspektiven aufnimmt,⁹ wird die Forderung nach der ›rettenden/kooperativen Übersetzung‹ religiöser in säkulare Argumente erhoben, einhergehend mit der Wahrung bestimmter religiöser Traditionen.¹⁰ Auf diese Weise soll idealtypisch in einem offenen und fairen Austausch der Interessen und Meinungen nach tragfähigen Urteilen und teilbaren Kompromissen gesucht werden.¹¹

2. Ziel und Anlage der Untersuchung

Im Folgenden liegt der Fokus nicht darauf, die Debatte auf theoretischer Ebene weiter zu verfolgen, vielmehr soll durch einen kritischen Vergleich der Bedeutung und der Verwendung religiöser und nicht-religiöser Argumentation in den öffentlichen – medial vermittelten – Äußerungen religiöser Akteure und ihrer Rezeption in Printmedien auf empirischer Ebene ein Beitrag zu dieser Debatte geleistet werden.¹² Im Zentrum der Ausführungen stehen dementsprechend das Engagement und das kommunikative Handeln inklusive der religiösen beziehungsweise nicht-religiösen Argumentation der beiden christlichen Kirchen, die an zwei großen, im Umfeld von gesetzgebenden Verfahren sehr kontrovers geführten gesellschaftspolitischen Debatten, der des Schwangerschaftsabbruchs und der Debatte um Zuwanderung, Migration/Asyl untersucht wurden. Beide Debatten können als zwei hoch normativ aufgeladene Werte- und Interessenkonflikte identifiziert werden,

7 Vgl. Audi 1997, 21–23.

8 Vgl. Wolterstorff 1997.

9 Vgl. Schmidt 1999 sowie 2000a und 2000b und 2001.

10 Vgl. Habermas 2001 und 2005 sowie Schmidt 2007.

11 Vgl. Habermas 1992.

12 Vgl. ausführlicher zu den Ergebnissen Könemann u. a. 2015.

die inklusive der sie begleitenden öffentlichen gesellschaftspolitischen Debatten in der Bundesrepublik als Beispiel für die Interessenvertretung christlicher Akteure im öffentlichen vorparlamentarischen Raum untersucht wurden. Mit dieser Perspektive können Hinweise für die noch nicht hinreichend erforschte Verhältnisbestimmung zwischen Theoriebildung und empirischen Forschungsergebnissen gewonnen sowie der Versuch unternommen werden, die empirischen Ergebnisse mit Prämissen der theoretischen Vorannahmen zu reflektieren.

Folgende Fragen sind dabei leitend: Wie bringen christlich-religiöse Akteure ihre sowohl spezifischen als auch gemeinwohl-orientierten Interessen in den öffentlichen Diskurs ein? Welchen Mustern und Logiken folgt ihre Argumentation und welche Strategien lassen sich bei der Argumentation erkennen? Und welche Bezüge und Argumentationen religiöser Akteure werden in den Medien aufgegriffen und einer breiteren Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt? Auf diese Art und Weise lässt sich etwas darüber aussagen, wie und mit welchen Bezügen und Argumentationen sich religiöse Akteure in der kirchlichen wie weltlichen Öffentlichkeit positionieren und ihre Interessen vertreten, sowie darüber, wie sie durch (mediale) Rezipienten positioniert werden.

Bevor die die Untersuchung leitenden Fragestellungen skizziert werden, sollen noch einige Anmerkungen zur Auswahl des Gegenstandes und zum methodischen Vorgehen gegeben werden. Materialobjekte der empirischen Studie stellen auf der einen Seite die Printerzeugnisse der beiden großen christlichen Kirchen im Umfeld der ausgewählten Gesetzesentscheidungen und ihrer öffentlich geführten Debatten zwischen 1970 und 2004 dar. Für beide Themen – sowohl für den Diskurs um den Schwangerschaftsabbruch als auch für den Diskurs zur Migration – wurden je drei Debattenzeiträume ausgemacht, in denen die Diskussionen besonders hohe mediale Aufmerksamkeit erhielten.¹³ Untersucht wurden zum einen direkte Äußerungen der Kirchen wie Stellungnahmen, Denkschriften, Pressemitteilungen, Interviews et cetera in kircheneigenen Medien. Als Medien wurden für die beiden Konfessionen deren jeweilige Presseagenturen ausgewählt sowie je eine Kir-

13 Untersucht wurde der Zeitraum von 1970–2004 mit den jeweiligen Debattenspitzen. Für die Debatte um den Schwangerschaftsabbruch: 1970–1976 (Revision § 218), 1990–1995 (Novellierung durch Wiedervereinigung), 1998–2000 (Ausstieg der katholischen Kirche aus der Beratungspraxis). Für die Debatte um Zuwanderung, Migration/Asyl: 1980–1985 (Einwanderung und Einbürgerung), 1990–1995 (Revision Asylrechtsparagrafen), 2001–2004 (Neues Einwanderungsgesetz, Integration).

chenzeitung.¹⁴ Zudem wurden direkte kirchliche Äußerungen in der weltlichen Presse untersucht und zwar in den Organen *Süddeutsche Zeitung* (SZ), *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ), *Frankfurter Rundschau* (FR), *Rheinischer Merkur*, *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, *Der SPIEGEL*, *Die Zeit* und *Stern*.

Methodisch wurde mit einer Methodentriangulation von quantitativer und qualitativer Inhaltsanalyse gearbeitet. Das empirische Material wurde in einem Datensatz »Direkte Äußerungen religiöser Akteure« (n = 515), der die direkten Äußerungen in den kircheneigenen wie weltlichen Medien enthält, und einem Datensatz »Berichterstattung in den weltlichen Medien« (n = 991), der die Rezeption und Wahrnehmung kirchlicher Akteure in den weltlichen Medien beinhaltet, aufbereitet und anschließend ausgewertet.¹⁵ So entstand eine doppelt kontrastive Sichtweise: Zum einen konnten die Unterschiede zwischen den Konfessionen, den Debattenthemen und ihrer zeitlichen Entwicklung sowie zwischen Akteursgruppen herausgearbeitet werden.¹⁶ Mit der Gegenüberstellung von »Direkten Äußerungen« und »Berichterstattung« als zwei verschiedenen Teilöffentlichkeiten ist es zum

14 Katholische Nachrichten-Agentur (kna) und Evangelischer Pressedienst (epd). Für die katholische Kirche wurde eine regionale Bistumszeitung, *Kirche und Leben*, aus dem Bistum Münster als Teil des Katholischen Medienverbandes und für die evangelische Kirche die Zeitung *Unsere Kirche* für Westfalen und Lippe der EKVW und der Lippischen Landeskirchen unter dem Dach des evangelischen Medienhauses Bielefeld ausgewählt. Kriterium für die Auswahl der Kirchenzeitungen war zum einen ihre Konstanz über den gesamten Untersuchungszeitraum hinweg und zum anderen die Größe und Verbreitung derselben, so gehören beide zu den größten Publikationsorganen der jeweiligen Kirche.

15 Die softwaregestützte Analyse der Daten wurde quantitativ mit dem Programm SPSS (Version 14) und qualitativ mit dem Programm *atlas.ti* (Version 6.6.) durchgeführt.

16 Zum Zweck der Systematisierung haben wir vier Typen religiöser Akteure unterschieden: 1. die offiziellen Ebenen der Leitungsstrukturen der jeweiligen Kirchen, hier wurde zwischen der nationalen Leitungsebene, worunter die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) gefasst sind, und der regionalen Leitungsebene (evangelische Landeskirchen mit ihren Synoden und Landesbischöfen und die katholischen Diözesen mit den Diözesanbischöfen) unterschieden; 2. die Ordensgemeinschaften; 3. die vereinsrechtlich organisierten Verbände, zu denen (a) die wohlfahrtsstaatlichen Einrichtungen wie Caritas und Diakonie als Wohlfahrtsverbände genauso gehören wie (b) die Jugend- und Erwachsenenverbände und Vereine wie der Deutsche Evangelische Frauenbund (DEF), die Katholische Frauengemeinschaft (kfd), der Kolpingverein oder die Christliche Arbeiterjugend (CAJ) und (c) die sogenannten Werke, zum Beispiel die Hilfswerke wie Brot für die Welt, Adveniat oder Misereor, und schließlich (d) Initiativen und Gruppen, die teilweise langfristig, teilweise nur kurzfristig bestehen.

anderen möglich, die jeweiligen Spezifika der medialen Vermittlung hervorzuheben. Besonderes Augenmerk kommt dabei der Diskursstilistik der medialen Beteiligung und der Berichterstattung über die christlichen Akteure zu. Schließlich ist insbesondere in der Gegenüberstellung von »Direkten Stellungnahmen«¹⁷ religiöser Akteure und »Berichterstattung« über sie von Interesse, welche inhaltlichen Argumente im medialen Diskurs über Kirchen und religiöse Organisationen aufgegriffen und abgebildet werden. Sind zum Beispiel weiterhin konfessionelle Unterschiede in der Gesamtöffentlichkeit erkennbar? Werden überhaupt religiöse Argumente in der säkularen Gesamtöffentlichkeit verhandelt? Ziel dabei ist nicht die Rekonstruktion des jeweils gesamten Diskurses mit allen seinen Beteiligten,¹⁸ sondern die Rekonstruktion der für die religiösen Akteure spezifischen medialen Akteurspräsenz, ihrer medialen Rollenkonzeptionen und -zuschreibungen sowie in einem wesentlichen Maße ihre inhaltlichen Argumentationsweisen innerhalb der untersuchten Debatten.

3. Voraussetzungen und Kontextfaktoren

Charakteristikum moderner Gesellschaften sind die vielfältigen Prozesse einer religiösen wie weltanschaulichen Pluralisierung,¹⁹ die zu einem hohen Wertepluralismus religiös grundierter als auch weltanschaulicher Provenienz führt. Mit dieser Pluralisierung geht einher, dass die christlichen Kirchen ihren eigenen Anspruch auf Öffentlichkeit und Mitgestaltung öffentlicher Meinungsbildung in gesellschaftspolitischen Debatten nicht mehr als einziger religiöser und auch nicht mehr als einziger wertsichernder Akteur vertreten,²⁰ sondern im Chor einer Reihe anderer Akteure, die ähnliche Ansprüche erheben und Funktionen übernehmen können. In der politischen wie (zivil)gesellschaftlichen Öffentlichkeit stellt sich daher mit den Veränderungen in Religion, Politik und Gesellschaft seit den 1960er Jahren eine verstärkte Konkurrenzsituation um die Deutungshoheit über religiöse

17 Die Begrifflichkeiten »direkte Äußerungen« und »direkte Stellungnahmen« werden weitgehend synonym verwendet, da kirchliche Stellungnahmen das Gros der »direkten Äußerungen« ausmachen und im Zentrum der Analyse standen.

18 Vgl. Gerhards u. a. 1998, die dieses für die Abtreibungsdebatte vorgenommen haben.

19 Vgl. Gabriel 2009 und Davie 2007 sowie Banchoff 2007.

20 Vgl. Bedford-Strohm 2008 sowie Vögele 2000 und Huber 1973 und 1998.

und ethische Standpunkte in der Öffentlichkeit ein.²¹ War bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von einer relativen Selbstverständlichkeit christlicher Überzeugungen und religiös grundlegender normativer Ordnungen in Öffentlichkeit und Politik auszugehen, wurde diese seitdem durch die vielfältigen sich beschleunigenden gesellschaftlichen Veränderungsprozesse und nicht zuletzt auch durch eine zunehmende religionskritische mediale Berichterstattung, durch politische wie zivilgesellschaftliche Akteure in Frage gestellt.²²

Öffentliche politische Meinungsbildungsprozesse sind in hohem Maße von Wettbewerb, von der Präsenz und der Interessenvertretung der jeweiligen Akteure geprägte Prozesse. Die politische Kommunikation im demokratischen System via Massenmedien wird dementsprechend als ein hochgradig strategisches Feld vorausgesetzt.²³ Demzufolge bringen auch die Kirchen als Teilnehmerinnen in öffentlichen Debatten nicht nur ihre ethisch-normativen Positionierungen in den Diskurs ein, sondern versuchen, mit diesen Positionierungen ihre eigene Klientel und über diese hinaus eine breitere gesamtgesellschaftliche Öffentlichkeit von den eigenen Positionen zu überzeugen, aggregierte Interessen zu transportieren, das Handeln und die Ausrichtung der eigenen Organisation zu legitimieren oder Ansprüche für Mitgestaltung und Teilhabe zu erreichen.²⁴ Öffentliche politische Meinungsbildungsprozesse sind dementsprechend Prozesse, die von diesem Wettbewerb und somit in hohem Maße von der Partizipation und vor allem auch Repräsentanz und Durchschlagkraft der jeweiligen Akteure geprägt sind.

Öffentliche Diskurse verlaufen vielfach parallel zu parlamentarischen Gesetzgebungsverfahren und sind so an die politischen Prozesse des parlamentarischen Systems angebunden, zudem erfolgen sie unter Beteiligung von organisierten Interessenvertretungsakteuren.²⁵ Den christlichen Kirchen ist es nun zum einen aufgrund ihres Status als Körperschaft öffentlichen Rechts möglich, mittels ihrer Vertretungen, wie zum Beispiel die katholischen Büros, direkt im staatlich-institutionellen Politikbereich zu agieren. Zum anderen bringen sie sich auf der Ebene der (zivil-)gesellschaftlichen Öffentlichkeit als religiös organisierte Akteure mit eigenen Stellungnahmen

21 Vgl. McLeod 2007.

22 Vgl. zur medialen Berichterstattung insbesondere Hannig 2009 und 2010.

23 Vgl. Sarcinelli 2011 sowie Marcinkowski/Pfetsch 2009.

24 Vgl. Roßteutscher 2011.

25 Die Beteiligung ist unter § 47 GGO/Gemeinsame Geschäftserklärung der Bundesministerien geregelt.

zu Gesetzesentwürfen in die Öffentlichkeit ein und positionieren sich dort. Eine öffentliche Einflussnahme kann nun in unterschiedlichen Phasen des Politikzyklus ansetzen und richtet sich an vielfältige Rezipienten. Für die Durchsetzung der eigenen normativen Positionen sind für zivilgesellschaftliche Akteure beziehungsweise die Kirchen an das parlamentarisch demokratische System rückgekoppelte Strategien der Kommunikation hilfreich, da diese einen zentralen Mechanismus für die Formulierung und Artikulation politischer Interessen sowie für die Durchsetzung und Legitimierung politischer Entscheidungen darstellen.²⁶

Öffentlichkeit wird nun in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend medial hergestellt; das bedeutet nicht, dass sich Informationen über das gesellschaftspolitische Geschehen nur noch auf dem Wege des medialen Senders zum personalen Adressaten vermitteln, aber die besondere Rolle der Medien muss gleichwohl betont werden. Da in ausdifferenzierten modernen Gesellschaften das Erleben regelungsbedürftiger Problemlagen und die Notwendigkeit, für solche Problemlagen angemessene Lösungen zu finden, zunehmend auseinanderfallen, kommt den Medien zwangsläufig eine starke Rolle für die Interessenfindung, die Interessenvermittlung und für den sichtbaren Diskurs der unterschiedlichen Interessenpositionen zu. Insofern kann auch von einem medial vermittelten Politikprozess gesprochen werden.

Mit Blick auf die Frage nach den Inhalten, religiösen Überzeugungen und normativen Orientierungen, die religiöse Akteure, respektive die christlichen Kirchen in der Öffentlichkeit über die Medien artikulieren, und danach, wie darin der explizite Rekurs auf religiöse beziehungsweise nicht-religiöse Argumentation erfolgt, ist davon auszugehen, dass auch verschiedene Kontextfaktoren, wie zum Beispiel der Debatteninhalt oder die Art der Kommunikationskanäle eine Auswirkung darauf haben, wie stark (religiöse) Akteure in ihrer Argumentationsweise eher religiös oder eher säkular ausgerichtet sind. Zudem ist zu erwarten, dass die eigene Tradierungslogik und die Positionierung des Akteurs innerhalb der eigenen Gruppe einen Einfluss auf die Argumentation im öffentlichen Kontext nehmen. Folgende Kontextfaktoren sind deshalb in den Blick zu nehmen:

Erstens ist auf die Debattenthemen einzugehen, denn es ist davon auszugehen, dass die Art des Themas die Argumentation religiöser Akteure in unterschiedlicher Weise beeinflusst. So ist zu vermuten, dass Themen, denen aufgrund ihres Zusammenhangs mit sogenannten »letzten Fragen« eine un-

²⁶ Vgl. Jarren/Donges 2011, 21.

mittelbare existentielle Dimension zukommt, wie zum Beispiel Schwangerschaftsabbruch, Stammzellenforschung oder Präimplantationsdiagnostik, in höherem Maße religiöse Argumentation, Deutungen und Wertungen evozieren als Themen wie beispielsweise Zuwanderung und Migration oder das Zusammenleben Angehöriger unterschiedlicher Ethnien und Religionen, die an das christliche Menschenbild und Selbstverständnis rückgebunden sind, aber nicht in gleicher Weise wie erstere an eine existenzielle Dimension heranreichen.

Zweitens haben die Veröffentlichungsorgane beziehungsweise genutzten Medienkanäle Einfluss auf das öffentliche Agieren religiöser Akteure, da Öffentlichkeit heute in hohem Maße durch Medien hergestellt wird. Die Medialisierung der modernen Gesellschaft durch die Massenmedien und die dementsprechend zentrale Bedeutung von Medien stellen sozial-politische Akteure der Zivilgesellschaft und so auch die Kirchen vor die Herausforderung, sich mit diesen sich verändernden Bedingungen in der Mediendemokratie auseinanderzusetzen. Insofern scheint die Anpassung von Akteuren und Organisationen an die gesellschaftlichen Transformationsprozesse und vor allem an die Medialisierung von Öffentlichkeit notwendig.²⁷ In massenmedialen Kommunikationskanälen, wie zum Beispiel den weltlichen Medien, verbreiten die Akteure Botschaften, die der Auswahl und vor allem der Rezeption durch Journalisten unterliegen, die ihrerseits darüber entscheiden, was sie von und über die religiösen Akteure und ihre religiösen Argumentationen berichten. Im Unterschied zu diesen, auf die öffentliche Kommunikation in höherem Maße Einfluss nehmenden Kommunikationskanäle ermöglichen schon allein aufgrund ihrer Größe und Reichweite kleinere weniger einflussstarke medialisierte Kanäle, wie zum Beispiel kirchliche Medien, die volle Kontrolle über Inhalt und Form der zu vermittelnden Botschaft und ermöglichen es so den Akteuren eher, ihre ›eigene‹ Botschaft und inhaltliche Positionierung ohne starke Filterung durch mögliche *gatekeeper* direkt an die Öffentlichkeit zu bringen.²⁸ Aufgrund dieser Unterscheidung kann erwartet werden, dass Veröffentlichungen in kirchlichen Medien stärker religiöse Bezüge aufweisen als in weltlichen Medien und deren Berichterstattung über Stellungnahmen religiöser Akteure, da diese nicht nur eine interne, sondern eine breite Öffentlichkeit bedienen. Es ist zudem von einer stärkeren religiösen Bezugnahme in den kirchlichen Medien auszugehen, weil es auch

27 Vgl. näher zu den Transformationsprozessen der Medien Könemann u. a. 2015, Kap. 2.

28 Vgl. Norris/Rienner 1997.

zur Argumentationslogik gehört, die spezifische Positionierung an die eigene Theologie zurückzubinden, was im Allgemeinen eher im Kontext der internen Medien erreicht wird.

Drittens wird mit der Teilnahme an öffentlichen Debatten immer auch die ideologische Dimension der je eigenen religiösen Tradition berührt. So werden sich die christlichen Kirchen in ihren Argumentationen auf ihre je eigenen philosophisch-theologischen Traditionen beziehen beziehungsweise aus diesen heraus argumentieren. Dementsprechend ist zu erwarten, dass auch unterschiedliche philosophisch-theologische Traditionen zwischen den Konfessionen in deren jeweiligen Argumentationen sichtbar werden. In dieser Hinsicht verfügt die katholische Kirche mit ihrem starken Rekurs auf die Naturrechtslehre über eine Tradition,²⁹ von der man annehmen kann, dass sie es ihr, aufgrund der Tatsache, religiöse Gehalte in philosophischer und damit nicht unmittelbar erkenntlich religiöse Sprache kleiden zu können, erleichtert, ihre religiösen Positionierungen in einer säkularen Sprache zu präsentieren. Demgegenüber folgt die protestantische Tradition eher einer stark biblischen Tradition, die eine deutliche Bezugnahme auf biblische Motive erwarten lässt und damit auf stärker explizit religiöse Gehalte, was die von Habermas geforderte ›Übersetzungsleistung‹ erschweren könnte. Mit dem starken Rekurs auf die Freiheit des Einzelnen verfügt die protestantische Kirche gleichzeitig über eine lange Tradition der individuellen Gewissensfreiheit, die bei protestantischen Akteuren eben diesen starken Rekurs auf das Gewissen erwarten lässt, der in besonderer Art und Weise auch für säkulare Argumentationen anschlussfähig scheint.³⁰

Viertens ist davon auszugehen, dass die sich in den letzten Jahrzehnten vollziehenden Veränderungen innerhalb des religiösen Feldes – kurz umrissen als Entkirchlichung bei gleichzeitiger Pluralisierung – Auswirkungen auf die Argumentation und Aufnahme religiöser Bezüge haben. Veränderungen können hier in zwei Richtungen gehen: Einerseits ist zu vermuten, dass beide Prozesse dazu führen, dass religiöse Bezugnahmen insgesamt abnehmen. Andererseits kann jedoch die deutliche und gestiegene öffentliche Aufmerksamkeit für das Thema Religion in den vergangenen zwei Jahrzehnten auch

29 Vgl. ausführlich dazu Schockenhoff 2008.

30 Der säkulare Anschluss ist deshalb möglich, weil die Gewissensfreiheit erstens stets Raum für eine Pluralität von Überzeugungen und Lebensdeutungen lässt, ob religiöser oder nichtreligiöser Ausrichtung, und weil zweitens die Freiheit des Gewissens selbst auch nicht-religiös begründet werden kann, zum Beispiel in Bezug auf die Autonomie der Vernunft beziehungsweise die menschliche Freiheit insgesamt.

eine stärkere Präsenz religiöser Argumentation und die Verbindung von religiöser und säkularer Argumentation zulassen. Mit beiden Möglichkeiten ist zu rechnen.

4. Bestimmung des religiösen Arguments

Das Unterfangen, die Verwendung von religiösen Überzeugungen und ihrer Verhältnisbestimmung zu säkularen Argumenten in der Öffentlichkeit zu untersuchen, führt zu der Notwendigkeit zu klären, wie sich religiöse Argumente, Begründungen und Überzeugungen im öffentlichen Diskurs als religiöse – oder spezifischer als christliche – ausweisen lassen und zu bestimmen sind. Einen möglichen Anhaltspunkt für eine Definition des religiösen Arguments in der Öffentlichkeit diskutiert Robert Audi und bestimmt den Gehalt religiöser Argumente über folgende Kriterien:³¹ 1. Sein Inhalt ist eindeutig religiöser Natur, womit explizite religiöse Bezüge, zum Beispiel Bibel- und Gottesbezüge, gemeint sind, 2. es beruht auf versteckten epistemischen Voraussetzungen religiöser Art, 3. die Person, die es vorbringt, tut dies aus religiösen Motiven, und schließlich 4. es besitzt eine religiöse Vergangenheit.³² Die eindeutig religiösen Argumente charakterisieren sich in der Rezeption in Anlehnung auch an Audis positive Definition des säkularen Arguments als »invertierter Kriterienkatalog«.³³ Dieser ist gekennzeichnet durch den explizit religiösen Rekurs auf Autoritäten wie die Bibel, Gottesgebote, das Lehramt oder heilige Schriften. Zu einem Bereich eher indirekter Argumente zählen in der Sekundärliteratur im Anschluss an Audi solche mit »versteckten epistemischen Voraussetzungen religiöser Art.«³⁴ In diesem Kontext nimmt auch die konfessionelle Tradierung einer Begründung eine zentrale

31 Zum Folgenden vgl. Audi 2000, 10–12 und Audi/Wolterstorff 1997, 69–75.

32 Die Charakteristika für ein religiöses Argument sind bei Audi relativ eng gefasst, insofern seine Bestimmung ihren Bezugspunkt vor allem genuin im Kontext der theistischen Religionen findet und er sich in seinen konkreten Beispielen vor allem auf die christliche Religion bezieht. Dies hat Auswirkungen auf eine umfassende, im Sinne einer universalen, Bestimmung des religiösen Arguments. In unserem Kontext kann dieser Aspekt und die damit verbundene Kritik an der Universalisierbarkeit der Bestimmung vernachlässigt werden, da im hier erörterten Kontext die christlichen Kirchen im Vordergrund stehen.

33 Vgl. Rummens 2010.

34 Grotefeld 2006, 53.

Rolle ein. Zudem wird die religiöse Motivation einer Person berücksichtigt, die eine Begründung hervorbringt, das heißt bereits wenn eine religiöse Intention mit der Begründung verbunden ist, wird das Argument dem religiösen Bereich zugerechnet.

Um die Verwendung expliziter Religiosität operationalisierbar zu machen, stützt sich die vorliegende Untersuchung auf Audis erstes und viertes Kriterium; das zweite sowie das dritte Kriterium sagen für unsere Untersuchung nur bedingt etwas aus, da sie sich letztlich einer Operationalisierung entziehen. Das vierte Argument berücksichtigen wir insofern, als ein Argument zwar durchaus eine »religiöse Vergangenheit« besitzen kann und so einerseits religiös konnotiert ist, aber – und das wird vielleicht von Audi zu wenig berücksichtigt – auch in säkularen Traditionen modifiziert verwendet und rezipiert werden kann, so zum Beispiel das Unverfügbarkeits-Argument in der Schwangerschaftskonfliktdebatte. Dieses Argument weist deshalb eine religiöse Grundierung auf, weil hier das Leben als grundsätzlich der menschlichen Verfügung entzogen gedacht wird und damit auf ein Außerhalb seiner selbst Gedachtes, auf eine Transzendenz bezogen wird. Indem Leben als »verdankt«, als »Gabe«, als »Geschenk« verstanden wird, wird hier bereits auf religiöse, insbesondere theistische Semantik zurückgegriffen, denn der Grund des Lebens wird als eine Instanz gedeutet, die etwas schenkt, gibt. Das impliziert eine personale Vorstellung dieses Grundes, denn ein anonymes Geschehen »gibt« und »schenkt« nicht, vollzieht also keine Handlungen, sondern wirkt. Von solch einem Geschehen aber kann man sich nicht als verdankt verstehen, sondern als verursacht, und ihm kann man streng genommen auch nicht »dankbar« sein, da kein Gegenüber existiert, dem man Dank sagen könnte.³⁵

Entsprechend der vorgenommenen Operationalisierung wurden die in den Veröffentlichungen verwendeten Argumente vier verschiedenen Gruppen zugewiesen:

(1) Explizit religiöse Argumente und Inhalte: Hier sind Argumentationsfiguren zusammengefasst, die mit dem Rekurs auf religiöse Normen und Gebote, auf biblische und theologische Bezüge, auf Gott und/oder Jesus und explizite religiöse Ordnungssysteme wie das »göttliche Naturrecht« auch eine genuin unmittelbare religiöse Argumentation ausweisen können. Als Beispiele können genannt werden: die explizite Nennung Gottes, Gottes Willen oder der Bezug auf einen biblischen Sachverhalt, etwa das biblische Tötungsverbot.

³⁵ Vgl. hierzu Wendel 2011 und 2013.

(2) Ethisch-moralische Argumentationen und Inhalte: In dieser Kategorie sind Argumente zusammengefasst, die einer moralischen Begründungslogik im menschlichen Miteinander und in der individuellen Lebensführung zugerechnet werden können, wie zum Beispiel den Rekurs auf das Gewissen und die Gewissensfreiheit, den Schutz des menschlichen Lebens oder das Tötungsverbot.

(3) Sozialethische Argumente und Inhalte: Diese beziehen sich auf die Ethik sozialen Zusammenlebens und beinhalten Argumente wie den Bezug auf die Menschenrechte, Menschenwürde, Solidarität et cetera. Unter Umständen tragen sie einen religiösen Anknüpfungspunkt in sich, werden aber nicht in Verbindung mit expliziten religiösen Quellen genannt und sind ohne weiteres anschlussfähig an säkulare oder nicht-religiöse Traditionen.³⁶

(4) Politisch-gesellschaftliche Argumentationen und Inhalte: Diese beziehen sich auf Argumente, in denen politische, juristische Argumentationen sowie sozialpolitische Forderungen zusammengefasst sind, so zum Beispiel die Forderung nach Verbesserung der Familienpolitik.

Und schließlich wurde fünftens eine Gruppe von Argumenten eingeführt, die als ›religiöse Marker‹ bezeichnet werden. Damit sind Bezeichnungen gemeint, die keine inhaltliche Bestimmung von Religiosität vornehmen, sondern über ›semantische/diskursive Signalfunktionen‹ verfügen, das heißt Religiosität über äußere, eher formale Merkmale wie den Bezug auf religiöse Autoritäten, zum Beispiel den Papst oder eine Enzyklika, über religiöse Selbstbezüge in Formulierungen wie etwa ›wir Christen‹ oder ›die Bischöfe‹ oder über religiöse Rahmungen, die die eigentliche Argumentation mit wenigen religiösen Bezügen rahmen, bestimmen. Damit verknüpfen religiöse Marker sämtliche geäußerte Annahmen selbst sinnhaft mit dem christlichen Begründungssystem.

³⁶Die hier vorgenommene Kategorisierung wurde induktiv, aus der Analyse des empirischen Materials entwickelt. Sie hat vor allem heuristische Funktion, indem sie uns erlaubt, die verschiedenen in den direkten Äußerungen religiöser Akteure und die in der Berichterstattung rezipierten Inhalte und Argumente zu systematisieren. Dabei ist uns bewusst, dass zwischen den Kategorien fließende Übergänge bestehen; insbesondere stellen die zweite, die Kategorie ethisch-moralischer Argumente, und dritte Gruppe, der sozialethischen Argumentation, die zwei klassischen Richtungen von Ethik dar, zwischen denen hier aus forschungspraktischen und heuristischen Gründen unterschieden wird (vgl. Rendtorff 1980 und Herms 2002).

5. Mediale Sichtbarkeit und Repräsentanz

Die medial vermittelte Präsenz von Religion soll im Folgenden mit Blick auf die Beteiligung und Sichtbarkeit der Kirchen an den beiden Debatten und entlang der konfessionellen Spezifik beleuchtet werden.

Innerhalb des untersuchten Debattenspektrums ergeben sich auffällige Divergenzen bezüglich des Umfangs der Präsenz innerhalb des jeweiligen Themenfeldes. Die verschiedenen Debatten um die Abtreibung haben die großen christlichen Kirchen insgesamt deutlich stärker mobilisiert als die Debatte um Zuwanderung und Asyl. In den kircheneigenen Medien ist der Konflikt um den Schwangerschaftsabbruch insgesamt mit 66,8 Prozent (n = 344) der Beiträge gegenüber 33,2 Prozent (n = 171) der Stellungnahmen beim Migrationsthema wesentlich prominenter in der Öffentlichkeit vertreten worden. Die öffentliche Verhandlung der Debattenspitzen in den kircheneigenen Medien zu den beiden Themenkomplexen spiegelt sich in der weltlichen Berichterstattung über die religiösen Akteure. Diese Präsenz der Debattenthemen lesen wir als Entsprechung zu dem allgemeinen öffentlichen Interesse an den beiden Diskussionen. Das größere Interesse der weltlichen Öffentlichkeit am Abtreibungsdiskurs drückt sich in einem Übergewicht der weltlichen Berichterstattung aus. Mit 70,6 Prozent (n = 700) gegenüber 29,4 Prozent (n = 291 Einwanderungsdebatte) dominiert das Thema des Schwangerschaftskonflikts die Schlagzeilen der Berichterstattung in einem sehr viel höheren Maße als die »Direkten Äußerungen«. Der bereits entstandene Eindruck einer stärkeren Konflikthaftigkeit des bioethischen Themas in seiner gesellschaftlichen Relevanz wird noch potenziert. Fast doppelt so häufig wie die Repräsentanten der protestantischen Schwesterkirche haben sich katholische Akteure im Gesamt zu den analysierten Themenfeldern geäußert (katholisch 60 Prozent; n = 309; evangelisch 31,3 Prozent; n = 161). Überraschend wenig direkte Stellungnahmen stammen aus überkonfessioneller (6,2 Prozent, n = 32) und nicht-konfessionell gebundener beziehungsweise christlich geprägter Autorschaft, wie von Juristen oder Politikerinnen (2,5 Prozent, n = 13).

Mit beiden Debatten wird in erheblichem Maße auch die ideologische Dimension der jeweiligen Konfession berührt, so lassen sich auch in konfessioneller Hinsicht erhebliche Unterschiede feststellen. Insbesondere beim Abtreibungsthema wurden innerhalb der Konfessionen mit insgesamt 243 (78,6 Prozent) Stellungnahmen mehr als doppelt so viele Beiträge von katholischer Seite zu den Debatten beigesteuert wie durch 84 (52,2 Prozent)

Stellungnahmen von protestantischer Seite.³⁷ Im Vergleich dazu dreht sich innerhalb der Migrationsthematik das Verhältnis auf insgesamt niedrigerem Niveau zwischen den Konfessionen um, es liegen überdurchschnittlich mehr Stellungnahmen evangelischer Akteure vor (21,4 Prozent katholisch zu 47,8 Prozent evangelisch). Im Vergleich dieser Relationsbestimmung sind katholische Akteure sichtbar stärker im Abtreibungsthema präsent. Die Verteilung der beiden Konfessionen innerhalb der beiden Debattenthemen ist sehr unterschiedlich. Die Protestanten sind mit einem Verhältnis von fast 1 : 1 in beiden Debatten aufgestellt. Ungleich stärker fällt die Beteiligung der Katholiken zugunsten der Abtreibungsdebatte aus; hier sind sie 3,6-mal häufiger vertreten als beim Thema Migration. Demgegenüber ist im Migrationsdiskurs die protestantische Konfession mit 55,3 Prozent Debattenanteil (gegenüber 34,1 Prozent von katholischer Seite) vor allem in den 1990er Jahren wesentlich stärker vertreten.³⁸

Relativ auffällig ist das mediale Abbild der Konfessionen in der Berichterstattung der weltlichen Qualitätsmedien. In allen Debattenzeiträumen dominiert die Berichterstattung über katholische Akteure um ein Vielfaches. So dominiert die Berichterstattung über katholische Akteure in allen drei Debattenzeiträumen mit 78,5 Prozent im ersten, 60,3 Prozent im zweiten und 93,6 Prozent aller Artikel im dritten Debattenzeitraum. Trotz wie oben gesehen ungleicher Beteiligung der Konfessionen an den beiden Diskursen und einem Übergewicht der evangelischen Konfession am Migrationsdiskurs wird mindestens im ersten Debattenzeitraum zur Migration mit 76,1 Prozent zu 10,9 Prozent mehrheitlich über katholische Akteure berichtet. Erst im zweiten Debattenzeitraum wird dieses Verhältnis mit 43,2 Prozent zu 35,7 Prozent ausgewogener, um dann im dritten Zeitraum wieder deutlich ungleichgewichtiger mit 59,5 Prozent Berichterstattung über katholische Akteure zu 9,5 Prozent über evangelische Akteure zuungunsten der protestantischen Konfession auszufallen. Allerdings nimmt gerade im zweiten und dritten Debattenzeitraum die Berichterstattung über beide Akteure gemeinsam deutlich zu, so entfallen in den 2000er Jahren 31 Prozent der Berichterstattung auf Akteure beider Konfessionen. Dieser Sachverhalt lässt auf ein höheres Interesse weltlicher Medien an den Personen und Ereignissen aus der katholischen Kirche schließen beziehungsweise auf eine bessere medienwirksame Inszenierung der Vertreter der katholischen Kirche.

³⁷ Die Zahlen beziehen sich auf den Datensatz »Direkte Äußerungen«.

³⁸ Für die Verteilung und Präsenz differenziert nach den einzelnen Debattenschwerpunkten vgl. Könemann u. a. 2015, Kap. 4.

Ein weiterer interessanter Befund ist die quantitativ relativ hohe Berichterstattung in den weltlichen Medien über gemeinsame Veröffentlichungen beider Kirchen. Entgegen den »Direkten Äußerungen«, die zumeist nur aus der Autorschaft einer Konfession stammen, bemühen sich die weltlichen Medien um eine ausgewogene Berichterstattung über das christliche Feld insgesamt. So entspricht die Intensität der Berichterstattung über beide Konfessionen über fast alle Debattenzeiträume hinweg derjenigen über die Protestanten, in einigen Debattenzeiträumen ist die Intensität sogar höher.

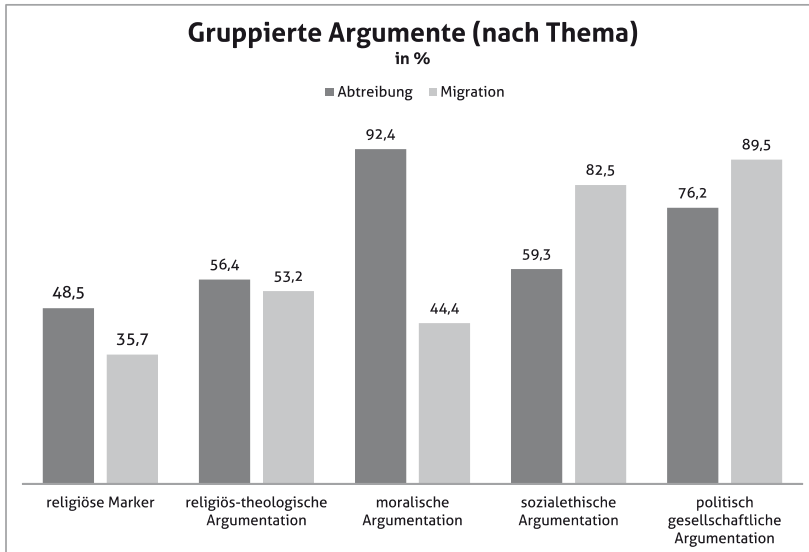
Zugespitzt formuliert haben katholische Akteure den Debattenteilnehmern aus der evangelischen Schwesterkirche in beiden öffentlichen Debatten in den analysierten Medien quantitativ den Rang abgelaufen. In den vorliegenden Medien und Debattenspitzen kam es darüber hinaus nur zu einem geringen ökumenischen Publikationsengagement. Gemäß der eingangs postulierten Konkurrenzsituation innerhalb der politischen Kommunikation liefert dieser Aspekt Hinweise auf eine stark konfessionell geprägte Aneignung und Besetzung von Themen in der Öffentlichkeit und innerhalb des religiösen Feldes. Denkbar ist, dass bis zu einem gewissen Grad ein Debattensharing stattgefunden hat, bei welchem konfessionell tradierte Pfade in Themennähe verfolgt wurden und in der evangelischen Kirche das Feld Abtreibung nicht mehr so intensiv bearbeitet wurde.

6. Religiöse Bezüge und Argumentationen

Der Blick auf die Rekurse auf religiöse beziehungsweise nicht-religiöse Überzeugungen und Argumente macht deutlich, wie sehr die Art des Themas, das öffentlich debattiert wird, die Argumentation auch der religiösen Akteure in unterschiedlicher Weise beeinflusst. So evozieren bioethische Themen wie die Debatte um den Schwangerschaftsabbruch, aber auch Stammzellenforschung oder Präimplantationsdiagnostik in höherem Maße explizite religiöse Argumentation, Deutungen und Wertungen als Themen wie Zuwanderung und Migration oder das Zusammenleben Angehöriger unterschiedlicher Religionen. Neben den einzelnen religiösen Bezügen rekurrieren die unterschiedlichen Debatten auch auf unterschiedliche Argumentationszusammenhänge.

Entsprechend unserer oben vorgenommenen Operationalisierung dominieren in den »Direkten Äußerungen« in der Abtreibungsdebatte die ethisch-moralischen Bezüge mit 94,2 Prozent, während in der Migrationsdebatte die

gesellschaftspolitischen Argumente den höchsten Anteil einnehmen (89,5 Prozent) (vgl. Grafik 1). Häufig findet zudem eine ethisch-moralische Argumentation Verwendung mit einem Anteil von 76,5 Prozent, gefolgt von einer sozialetischen Argumentation mit 67,0 Prozent.

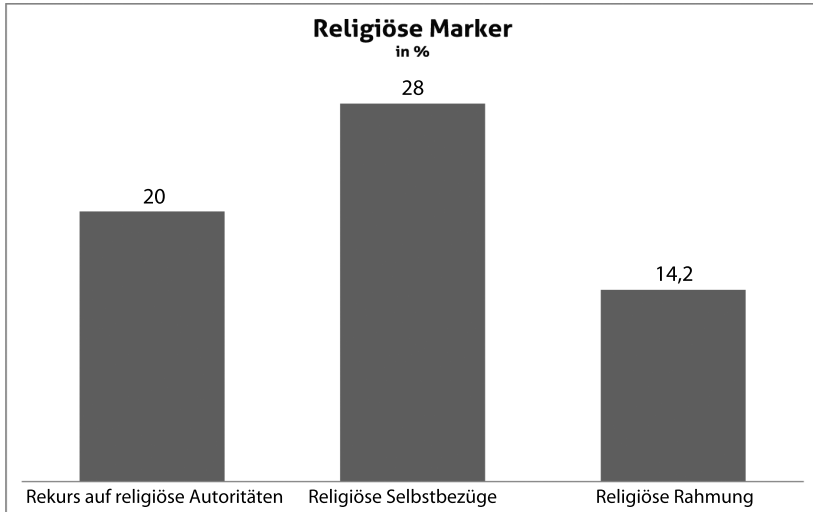


Grafik 1: Gruppierte Argumente nach Debattenthema (Quelle: Eigene Berechnung)

Neben den inhaltlichen Bezügen auf explizit religiöse oder nicht-religiöse Argumentationen macht die Verwendung von religiösen Markern als religiöse Rahmung des Haupttextes darauf aufmerksam, dass eine religiöse Identifikation in 34 Prozent ausschließlich oder in 44,3 Prozent zusätzlich zu einer inhaltlichen Argumentation über religiöse Marker hergestellt wird. Dabei finden diese im Abtreibungsdiskurs mit 48,5 Prozent deutlich höhere Verwendung als in der Migrationsdebatte mit 35,7 Prozent. Zudem nimmt die Verwendung religiöser Marker wie zum Beispiel »wir Bischöfe« im Kontext der Abtreibungsdebatte im Zeitverlauf zu, während die materiale religiöse Argumentation weiter abnimmt.

Dies bedeutet, ein kurzer Hinweis am Anfang und/oder Ende des Textes durch den Autor auf das religiöse Feld wird zum Hauptfunktionsträger für die religiöse Einordnung der Stellungnahme. Da, wie oben gezeigt, überwiegend katholische Akteure in dieser Debatte aktiv sind, kann hier ein strategischer Grund für diese Entwicklung vermutet werden: Die katholische Tra-

dition erlaubt ihren Debattenprotagonisten auch ohne den ausdrücklichen Bezug auf Religion etwa in Form des Naturrechts zu argumentieren, dann wird es aber notwendig, die eigene (religiöse) Position zum Beispiel durch Autoritätsbezug zu markieren.³⁹



Grafik 2: Religiöse Marker (Quelle: Eigene Berechnung)

Für eine konfessionelle Besonderheit samt Strategie spricht auch, dass in der Migrationsdebatte keine linearen Verläufe zu beobachten sind.

Mit Blick auf die inhaltlichen Bezüge zeigt sich für beide Debatten, dass explizit religiöse Argumentationen weder in den kircheninternen Medien noch in der Berichterstattung der weltlichen Medien die am häufigsten verwendeten Argumentationen sind. Eine explizit religiöse Argumentation wird in den »Direkten Äußerungen« in 55,3 Prozent der Fälle gebraucht, was bedeutet, dass 44,7 Prozent aller Veröffentlichungen religiöser Akteure ohne jeden Bezug auf explizite religiöse Gehalte erfolgen, allerdings 34 Prozent davon mit religiösen Markern (Bezug auf religiöse Autoritäten, religiöse Selbstbezüge, Religiöse Rahmung) zur Herstellung der Religiosität versehen

³⁹ Die naturrechtliche Tradition erfuhr in der Theologie insofern eine religiöse Deutung, als die Ordnung der Natur als gottgewollt verstanden wurde; die »natürliche« Ordnung wurde mit der Schöpfungsordnung gleichgesetzt. Auf diese Art und Weise wurde das Naturrecht mit göttlichem Recht identifiziert.

sind. Dies ist ein interessantes Ergebnis, denn zum einen werden deutlich weniger materiale religiöse Argumentationen in den Stellungnahmen verwendet, als man vielleicht vermuten würde, zum anderen aber wird diese quasi *säkulare* Positionierung auf der Argumentationsebene durch die Bezüge auf die religiösen Marker ausgeglichen. Auf diese Weise wird ein religiöser Bezug in der Öffentlichkeit hergestellt und Religiosität transportiert, ohne jedoch einen Bezug auf Gehalte oder inhaltliche Begründungen aufzuweisen. Dies kann als eine Anpassungsstrategie an die gesellschaftlichen Transformationsprozesse von Säkularisierung einerseits und (religiöser) Pluralisierung andererseits gelesen werden. Möglicherweise handelt es sich jedoch um eine Verschiebung des Ausgangsproblems: Es wird zwar mit säkularen Argumentationen und Bezügen in der Öffentlichkeit argumentiert, die Argumentation erscheint so auch anschlussfähig an nicht-religiöse Diskurse, doch sind zum Beispiel Bezüge auf religiöse Autoritäten (20 Prozent) als Marker für andere, nicht religiös gebundene Diskursteilnehmer eventuell genauso wenig nachvollziehbar wie explizit material religiöse Argumente, da sie semantisch nicht mehr entschlüsselt werden können. Ganz unabhängig davon, dass Autoritätsbezüge nicht der demokratischen Logik entsprechen und nicht umsonst als die schwächsten Argumente im Diskurs bezeichnet werden. Hier zeigt sich ein mögliches Dilemma: Einerseits wollen die Kirchen auch und gerade als religiöse Akteure sichtbar sein, auch dann, wenn sie auf religiöse Argumente aus Gründen der Anpassung an die Diskursarena verzichten, andererseits erweisen sich Bezüge auf religiöse Marker in Form von Autoritätsbezügen hier nicht wirklich als Lösung des Problems, da sich auch diese für demokratische Diskurse als ungeeignet zeigen könnten. So stellt sich die Frage nach der Legitimität nicht nur religiöser Begründungen, sondern auch religiöser Markierungen.

Ein exemplarischer Blick auf die Rekurse, auf einzelne Argumente und Bezüge bestätigt die These der geringen religiösen Argumentation. Das am häufigsten verwendete Einzelargument über alle Veröffentlichungen (interne wie weltliche Medien) hinweg und in beiden Debatten ist der *Schutz des Lebens*. In den »Direkten Äußerungen« wird dieses Argument in 63,3 Prozent aller Fälle verwendet (83,7 Prozent Anteil im Abtreibungsdiskurs, 22,2 Prozent im Migrationsdiskurs). Ein erster expliziter religiöser Bezug folgt in den internen Medien im Ranking der Einzelbezüge mit dem Rekurs auf Gott und Jesus erst an neunter Stelle und hat einen Gesamtdebattenanteil von 22,1 Prozent.

Argument	Prozent
Schutz des menschlichen Lebens	63,3
soziale Maßnahmen	50,7
juristische Argumente	39,6
politische/sozialpolitische Argumentation	39,2
ethische Ordnungssysteme (nicht religiös)	38,3
sozialethische Argumente	37,9
Tötungsverbot (nicht religiös)	32,8
Verantwortung	23,1
Jesus/Gott	22,1
Verhältnis Kirche-Staat	21,4

Tabelle 1: Einzelbezüge Interne Medien (*Quelle: Eigene Berechnung*)

Auch der Blick in die Berichterstattung in den weltlichen Medien bestätigt dieses Bild. Explizit religiös-theologische Inhalte werden in 17,3 Prozent aller analysierten Dokumente rezipiert, im Vordergrund stehen auch hier die gesellschaftlich-politischen Inhalte und Argumentationen, gefolgt von Bezügen auf ethisch-moralische und sozialethische Argumentationen. Das Aufgreifen eines materialen religiösen Arguments erfolgt bei den Einzelargumenten erst an 14. Stelle mit dem Rekurs auf biblische und theologische Bezüge, gefolgt vom Rekurs auf religiöse Gebote und Normen an 15. Stelle.

Argument	Prozent
Schutz des menschlichen Lebens	36,5
sozialpolitische Forderungen	30,6
juristische Argumentation	28,6
Tötungsverbot (nicht religiös)	12,8
Verhältnis Kirche-Staat	12,2
Gewissen (nicht religiös)	11,9

Argument	Prozent
Rassismus/Diskriminierung	11,6
Rekurs NS-Vergangenheit	8,1
Gesundheit	6,6
Verantwortung	6,3

Tabelle 2: Einzelbezüge weltliche Berichterstattung (Quelle: Eigene Berechnung)

Das Argument *Schutz des Lebens*, das zur Gruppe der ethisch-moralischen Argumentation zählt, kann hier auf der Ebene der Einzelbezüge aus den oben genannten Gründen als Brückenargument zwischen einer religiösen und säkularen Argumentation gelten.

Werden die Argumentationsbezüge in beiden Debatten noch einmal mit Blick auf die beiden unterschiedenen Medienkanäle betrachtet, so wird deutlich, dass in beiden Mediengenes, sowohl in den »Direkten Äußerungen« als auch in der Berichterstattung die Rezeption von Argumentationstypen unter Rekurs auf religiöse Akteure weitgehend parallel erfolgt – wenn auch in der Berichterstattung auf niedrigerem Niveau. Die Qualitätsmedien transportieren also das Verhältnis säkularer und religiöser Argumentation korrekt in eine breite Öffentlichkeit hinein.

Die christlichen Kirchen verfolgen in beiden Debatten eine Diskurspolitik, die nur in geringem Maße explizit religiös argumentiert und stark an die Argumentationsstruktur der politischen und sozialetischen Argumentation der Debatten anschließt, so dass die Argumente im Prinzip von weltanschaulich neutralen und religiösen Diskursteilnehmern gleichermaßen geteilt werden können. Insbesondere zeigt auch der hohe gesellschaftspolitische Anteil, wie stark sich die Kirchen in ihrer Debattenteilnahme an den politischen Themenfeldern orientieren und in diese Logik Argumente aus christlicher Perspektive einbringen.

So lässt sich insgesamt konstatieren: Christliche Akteure argumentieren in öffentlichen Debatten weniger explizit religiös als vermutet. Vor allem die moralisch-ethischen als auch die sozialetischen Debattenargumente können im Zusammenhang mit der Anschlussfähigkeit an religiöse oder weltliche Begründungssysteme allerdings als Brückendiskurse zwischen den beiden Begründungsquellen diskutiert werden. Sie zeigen sich einerseits säkular in Semantik und Begründungsweise, sind andererseits aber durchaus religiös

aufgeladen beziehungsweise mit einem religiösen Subtext versehen, etwa im Blick auf die zugrunde liegende religiöse Motivation der Äußerung oder auf traditionell zutiefst christlich-sozialethische oder moraltheologische Beheimatungen. Akteure machen so ihre religiöse Position für alle sichtbar, die sie (noch) deuten und verstehen können – unter gleichzeitigem Gebrauch säkularer Argumente. Es werden somit in den Debatten nicht nur religiöse Argumente mit säkularen Argumenten kombiniert, sondern auch religiöse Argumente im Sinne einer »rettenden Übersetzung« (Habermas) in säkularisierter Form kommuniziert. Ob dies immer möglich ist und überhaupt gelingen kann, ist in der Debatte um die Legitimität religiöser Überzeugungen selbst strittig,⁴⁰ zumal damit auch ein Teil der Begründung und Transparenz der eigenen Stellungnahmen zu bestimmten Themenfeldern entfällt, was auch in ein Dilemma führt. Denn ohne diese Explizitheit und Transparenz wird ein Verstehen und Nachvollziehen religiöser und theologischer Standpunkte für Personen, die nicht (mehr) über die notwendigen Kenntnisse verfügen, die semantischen Gehalte zu entschlüsseln, aufgrund der hohen Anpassung an säkulare Diskurse deutlich erschwert. Gerade eine Begründung und Plausibilisierung von inhaltlichen Standpunkten könnte jedoch in einer größeren Reziprozität zu einer besseren Verständigung im öffentlichen Diskurs beitragen.

7. Schlussinterpretation

Im Zentrum der Untersuchung stand die Frage, wie unter den forcierten Bedingungen religiöser und weltanschaulicher Pluralität und mit welchen Bezügen und Argumentationen sich religiöse Akteure in der kirchlichen wie weltlichen Öffentlichkeit positionieren, ihre Interessen vertreten und durch (mediale) Rezipienten positioniert werden. Im Blick auf diese Fragen ist zwar ein hohes Vorkommen religiöser Argumente zu verzeichnen, doch es zeigt sich – wenn auch konfessionsspezifisch unterschiedlich – ein ebenso hohes Vorkommen säkularer Bezüge und Argumente. Außerdem zeigt die Themenwahl der öffentlichen Äußerungen, dass Kirchen sich nicht ausschließlich bei religionspezifischen Themen und Debatten wie dem Kreuzifixurteil oder dem Tragen religiöser Kleidung in der Öffentlichkeit einbringen, sondern

⁴⁰ Vgl. dazu die Darstellung bei Breul 2015, Kap 2.3.

ihre Interessen in gesellschaftspolitischen Aushandlungen um sozialetische Themen vor dem Hintergrund des christlichen Menschenbildes vertreten. Um Anschlussfähigkeit und Legitimation im öffentlichen Diskurs zu gewährleisten, werden juristische, politische oder wirtschaftliche Argumente in der Argumentation aufgegriffen. Damit kann vermutet werden, dass dort, wo es möglich ist, Argumentationen der religiösen Akteure durchaus durch Übersetzungsleistungen und/oder den Bezug auf säkulare Argumente bestimmt werden, wie dies etwa von Habermas und Audi gefordert wird. Damit wird auch das Bild widerlegt, dass religiöse Akteure stets vor allem inhaltlich religiös argumentieren. Im Gegenteil entsprachen sie den Forderungen moderat liberaler Positionen (Habermas, Audi) längst, bevor diese Positionen formuliert wurden. Interessant ist hier auch die Funktion von Brückenargumenten (*Schutz des Lebens*), die religiöse und säkulare Argumentation zu verbinden suchen – eine Funktion, die in den einschlägigen Debatten kaum reflektiert wird, da dort meist eindeutig religiöse und nichtreligiöse Argumente unterschieden werden und nach Brückenargumenten kaum gesucht wird. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, dass religiöse Akteure auch im Blick auf ihre eigene Klientel, also im Binnendiskurs, ebenso säkulare Argumente nennen und somit nicht nur auf materiale religiöse Argumente Bezug nehmen. Es liegt nahe, daraus zu folgern, dass hier die Vernunftautonomie ernstgenommen und nicht allein auf Autoritätsargumente wie Gefolgschaft der Mitglieder oder Ähnliches vertraut wird.⁴¹ Somit scheint ein *commitment* nicht nur aus strategischen Gründen nach außen hin auf säkulare Argumente, sondern auch nach innen, im Sinne einer Selbstverpflichtung, eben auf die Anerkennung des individuellen Vernunftgebrauchs zu existieren.

Des Weiteren bestätigt sich die These, dass Argumentationen auch den Mediengenres folgen, zunächst durch den deutlich höheren Rekurs auf religiöse Argumentationen in den kirchlichen Medien. Damit wird die These belegt, dass religiöse Akteure *ihre* Medien auch nutzen, um ihre *Theologie* zu vermitteln. Überraschend ist aber, dass selbst in den eigenen Medienkanälen, auf die deutlich mehr Einfluss genommen werden kann als auf die stark medialisierten Kanäle der Massenmedien, unbeschadet stärkerer inhaltlich-religiöser Bezüge ein vergleichsweise hoher Anteil explizit nicht religiöser Bezugnahmen und Argumentationen zu verzeichnen ist. Zwar könnte das der

⁴¹ Im Hintergrund steht die Diskussion der autonomen Moral im christlichen Kontext, die vornehmlich im katholischen Kontext geführt wird und den Rekurs auf religiöse Überzeugungen in Begründungsgängen als heteronom bezeichnet und ausschließlich nicht-religiöse Begründungen als autonome zulässt; vgl. Bobbert/Mieth 2015.

Debattenlogik geschuldet sein, die beispielsweise eine sozialpolitische Argumentation deshalb erforderlich macht, weil ja auch die eigene Klientel politische Positionen besitzt beziehungsweise für sozialpolitische Argumente empfänglich ist. Dennoch kann man dies auch als grundsätzlichen Respekt vor der Vernunftautonomie eben auch der eigenen Klientel interpretieren, die überzeugt werden will und nicht allein durch Hinweis auf Autoritäten oder Ähnliches gewonnen werden kann. Das wäre dann ein geradezu demokratisierendes Element in der internen Debattenlogik der jeweiligen Kirchen und insofern ein nicht uninteressanter Hinweis auf mögliche Veränderungen interner Diskursstilistik und Debattenlogik.

Die Ergebnisse unserer Untersuchung machen ferner deutlich, wie sehr die Art des Themas, das öffentlich debattiert wird, die Argumentation der Akteure in unterschiedlicher Weise beeinflusst. Dies wirft ein neues Licht auf die auf der Theorieebene geführte Diskussion: Demnach argumentieren religiöse Akteure in den von uns untersuchten Diskursen deutlich weniger unter Rekurs auf explizite religiöse Begründungen als vermutet und sind damit selbst eher zurückhaltend im Gebrauch religiöser Argumente. Dann aber verschöbe sich die grundsätzliche Frage danach, ob überhaupt religiöse Argumente im öffentlichen Diskurs zulässig sind, hin zu der stärker differenzierend ansetzenden Frage, wann und unter welchen Bedingungen religiöse Argumente eingesetzt werden (können) und wann nicht, und vor allem danach, in welcher Hinsicht und Funktion Bezugnahmen auf explizit religiöse Überzeugungen ihren Platz haben oder nicht. In begründungslogischer Hinsicht tauchen sie in den von uns analysierten Quellen weniger auf als vermutet, vielmehr fungieren sie als Markierung des eigenen Standpunkts oder der eigenen Funktion als gesellschaftlicher Akteur sowie als motivationslogischer *Marker* einer eigenen religiös motivierten Einstellung. Dieses Ergebnis könnte für die Debatte um den Status religiöser Überzeugungen in der Öffentlichkeit wichtige Hinweise liefern, nicht nur aufgrund der genannten Verschiebung der Fragestellung von einer eher grundsätzlichen zu einer differenzierten Betrachtung, sondern aufgrund des empirisch festzustellenden unterschiedlichen Gebrauchs im Blick auf Begründungs- und Motivationslogik religiöser Überzeugungen. Dieser Befund würde dann eher diejenigen, als moderat zu bezeichnenden, Debattenbeiträge stärken, die von dieser Differenzierung im Gebrauch religiöser Überzeugungen ausgehen und so auch unterschiedliche Niveaus des Einbringens religiöser Überzeugungen ausmachen, im Vergleich zu strikteren Positionen, die entweder gänzlich gegen die

öffentliche Sichtbarkeit religiöser Überzeugungen oder gänzlich für die öffentliche Präsenz jener Überzeugungen sind.⁴²

Literaturverzeichnis

- Audi, Robert, *Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics*, in: ders./Wolterstorff, Nicholas Paul, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political debate. Point – Counterpoint*, Lanham: Rowman & Littlefield 1997, S. 1–66.
- Audi, Robert/Wolterstorff, Nicholas Paul, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate. Point – Counterpoint*, Lanham: Rowman & Littlefield 1997.
- Audi, Robert, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Banchoff, Thomas F. (Hg.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- Bedford-Strohm, Heinrich, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: Gabriel, Ingeborg (Hg.), *Politik und Theologie in Europa: Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern: Grünewald 2008, S. 340–357.
- Bobbert, Monika/Mieth, Dietmar, *Das Proprium christlicher Ethik. Zur moralischen Perspektive der Religion*, Luzern: Edition Exodus 2015.
- Breul, Martin, *Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung*, Paderborn: Schöningh 2015.
- Davie, Grace, *Pluralism, Tolerance, and Democracy: Theory and Practice in Europe*, in: Banchoff, Thomas F. (Hg.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford: Oxford University Press 2007, S. 223–241.
- Gabriel, Karl, *Religionspluralität in westeuropäischen Gesellschaften als Herausforderung für die christlichen Kirchen*, in: Könemann, Judith/Loretan, Adrian (Hg.), *Religiöse Vielfalt und Religionsfrieden. Herausforderungen für die christlichen Kirchen*, Zürich: Theologischer Verlag 2009, S. 15–30.

42 Allerdings bleibt offen, ob der Verweis auf religiöse Marker bei gleichzeitigem Gebrauch säkularer Argumente womöglich auch eine Problemverschiebung darstellen könnte. Denn einerseits ist es möglich, auf diese Art und Weise eine religiöse Motivation auch öffentlich deutlich zu machen und sich so auch ohne expliziten Gebrauch religiöser Argumente als religiöser Akteur kenntlich zu machen und zu profilieren. Andererseits aber sind möglicherweise bestimmte religiöse Marker bereits für andere Diskursteilnehmer unverständlich, nicht nachvollziehbar oder schlichtweg inakzeptabel. Dann wird die anvisierte Übersetzungsleistung beziehungsweise Anpassung an eine bestimmte Diskursarena eventuell erschwert oder gar unmöglich gemacht.

- Gerhardt, Volker, Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins, München: Beck 2012.
- Gerhards, Jürgen/Neidhardt, Friedhelm/Rucht, Dieter, Zwischen Palaver und Diskurs: Strukturen Öffentlicher Meinungsbildung am Beispiel der deutschen Diskussion zur Abtreibung. Opladen: Westdeutscher Verlag 1998.
- Grotefeld, Stefan, Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft (Forum Systematik 29), Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- Habermas, Jürgen, Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.
- Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen, 7. Auflage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005.
- Hannig, Nicolai, Von der Inklusion zur Exklusion? Die Medialisierung und Verortung des Religiösen in der Bundesrepublik Deutschland (1945–1970), in: Bösch, Frank/Hölscher, Lucian (Hg.), Kirchen – Medien – Öffentlichkeit: Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945, Göttingen: Wallstein 2009, S. 33–65.
- Hannig, Nicolai, Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980 (Geschichte der Religion in der Neuzeit 3), Göttingen: Wallstein 2010.
- Herms, Eilert, Art. Moral, in: Jüngel, Dieter/Browning, Don S./Beertz Hans Dieter (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 5, 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 2002, S. 1484–1486.
- Huber, Wolfgang, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart: Klett 1973.
- Huber, Wolfgang, Kirche in der Zeitenwende, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung 1998.
- Jarren, Otfried/Donges, Patrick, Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft: Eine Einführung, 3. grundlegend überarbeitete und aktualisierte Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011.
- Könemann, Judith/Meuth, Anna-Maria/Frantz, Christiane/Schulte, Max, Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik, Paderborn: Schöningh 2015.
- Marcinkowski, Frank/Pfetsch, Barbara (Hg.), Politik in der Mediendemokratie (Politische Vierteljahresschrift Sonderheft 42), Wiesbaden: Nomos 2009.
- McLeod, Hugh, The Religious Crisis of the 60s, Oxford: Oxford University Press 2007.
- Norris, Pippa/Rienner, Lynne (Hg.), Politics and the Press: the News Media and their Influences, Boulder: L. Rienner Publishers 1997.
- Rawls, John, Political Liberalism, New York: Columbia University Press 1993.

- Rendtorff, Trutz, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf 13,1), 2 Bde., Stuttgart: Mohr Siebeck 1980.
- Rorty, Richard, Religion as Conversation-stopper, in: *Common Knowledge* 3,1 (1994), S. 1–6.
- Roßteutscher, Sigrid, Religion, Organisationsstrukturen und Aktivbürger – oder: Ist der Protestantismus demokratischer als der Katholizismus?, in: Liedhegener, Antonius/Werkner, Ines-Jacqueline (Hg.), *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System: Befunde – Positionen – Perspektiven (Politik und Religion)*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011, S. 110–137.
- Rummens, Stefan, The Semantic Potential of Religious Arguments: A Deliberative Model of the Postsecular Public Sphere, in: *Social Theory and Practice* 36,3 (2010), S. 385–408.
- Sarcinelli, Ulrich, Politische Kommunikation in Deutschland: Medien und Politikvermittlung im demokratischen System, 3. erweiterte und überarbeitete Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011.
- Schmidt, Thomas M., Religious Pluralism and Democratic Society. Political Liberalism and the Reasonableness of Religious Beliefs, in: *Philosophy & Social Criticism* 25,4 (1999), S. 43–56.
- Schmidt, Thomas M., Vernünftiger Pluralismus, rationaler Glaube. Zum politischen und epistemischen Status religiöser Überzeugungen in pluralistischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 2000a.
- Schmidt, Thomas M., Religionsfreiheit in pluralistischen Gesellschaften. Ausschluß des Religiösen aus der politischen Öffentlichkeit?, in: *Religion – Staat – Gesellschaft. Journal for the Study of Beliefs and Worldviews* 2000b, S. 323–337.
- Schmidt, Thomas M., The Semantic Content of Religious Beliefs and their Secular Translation. Jürgen Habermas' Concept of Religious Experience, in: Heimbrock, Hans-Günter/Scholtz, Christopher P. (Hg.), *Religion: Immediate Experience and the Mediacy of Research. Interdisciplinary Studies in the Objectives, Concepts and Methodological Research in Religion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, S. 175–188.
- Schockenhoff, Eberhard, Stärken und innere Grenzen: Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik?, in: *Herder Korrespondenz* 62,5 (2008), S. 236–241.
- Vögele, Wolfgang, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000.
- Wendel, Saskia, Sich dem Unbedingten verdankt fühlen. Vom Ursprung der Religiosität im bewussten Leben, in: Oberhammer, Gerhard/Schmücker, Markus (Hg.), *Die Relationalität des Subjektes im Kontext der Religionshermeneutik (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 70)*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2011, S. 45–76.

- Wendel, Saskia, Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie (ZKTh)* 135,4 (2013), S. 414–423.
- Wolterstorff, Nicholas, Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons, in: Weithman, Paul J. (Hg.), *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997, S. 162–181.

Religiöse Pluralität als Herausforderung: Öffentlicher Rundfunk zwischen Krise und Neudefinition

Tim Karis

Öffentlicher Rundfunk¹ ist ein Kind des 20. Jahrhunderts und stellt doch bis heute in den meisten Ländern Europas eine tragende Säule der nationalen Mediensysteme dar.² Ein wesentliches Argument für die Schaffung öffentlicher Rundfunkanstalten zwischen 1920 und 1950 war die zur damaligen Zeit bestehende Knappheit in den Sendefrequenzen. Die wenigen vorhandenen Frequenzen, so das damalige Argument, könne man nicht einer kleinen Zahl von kommerziellen Anbietern überlassen, die dann das als wirkmächtig eingeschätzte Medium Rundfunk beherrschen würden. Stattdessen sollte ein in öffentlicher Trägerschaft stehender Rundfunk dafür sorgen, dass möglichst viele gesellschaftliche Perspektiven und Gruppen die Chance hätten, im Rundfunk zu Wort zu kommen. Pluralität als Wert – Pluralismus – ist insofern tief im Selbstverständnis, gleichsam in der DNA des öffentlichen Rundfunks verankert und zählt zu den zentralen Elementen seines gesellschaftlichen Auftrags. Daneben soll der öffentliche Rundfunk allerdings bei aller Vielfalt auch einen Beitrag zum Zusammenhalt der Gesellschaft leisten. Er soll die Gesellschaft in ihrer Vielfalt abbilden und sie zugleich integrieren – *e pluribus unum*.³ Dieser Integrationsauftrag des öffentlichen Rundfunks steht in einem Spannungsverhältnis zum Pluralitätsauftrag; eine Spannung, die in Zeiten gesellschaftlicher Pluralisierung weiter zunimmt.⁴ Denn vom öffentlichen Rundfunk wird nun erwartet, eine immer größer werden-

1 Um der Vielfalt bei der Organisation des Phänomens in unterschiedlichen Ländern gerecht zu werden, spreche ich im Folgenden statt von ›öffentlich-rechtlichem Rundfunk‹ von ›öffentlichem Rundfunk‹. – Der Artikel gibt die rechtliche und politische Situation zum Stichtag 31.12.2015 wieder. Jüngere Entwicklungen konnten aus redaktionellen Gründen nicht mehr berücksichtigt werden.

2 Eine allgemeine, umfassende und internationale Geschichte des öffentlichen Rundfunks liegt bislang nicht vor. Vgl. zur Entwicklung in Deutschland z. B. Meyn/Tonnemacher 2012, 125–142 sowie Beck 2012, 210–223.

3 Vgl. zum Überblick über den Auftrag des öffentlichen Rundfunks Betzel/Ward 2004; zum Integrationsauftrag vgl. ergänzend Lucht 2006, 244–269.

4 Vgl. zu diesem Spannungsfeld z. B. Born/Prosser 2001, 671 sowie Jauert/Lowe 2005, 26.

de gesellschaftliche Vielfalt zu repräsentieren und zugleich starken sozialen Fragmentierungstendenzen integrierend entgegenzuwirken. Nicht wenige sehen in dieser Aufgabe eine Überforderung und ein Argument dafür, mediale Vielfaltssicherung auf andere Art und Weise betreiben zu lassen als durch öffentlichen Rundfunk – namentlich durch einen an Publikumsinteressen ausgerichteten freien Medienmarkt. Sendefrequenzen sind auf diesem Markt heute in großer Zahl verfügbar – ganz zu schweigen von den schier unendlichen Publikationsmöglichkeiten des Internets.⁵ Vor diesem Hintergrund sprechen viele von einer Krise des öffentlichen Rundfunks, die in erster Linie eine Legitimationskrise sei.⁶ Öffentlicher Rundfunk ist – ähnlich wie die Religion – in zeitgenössischen Gesellschaften begründungsbedürftig geworden. Diejenigen, die sich für seinen Fortbestand einsetzen, müssen zeigen, dass öffentlicher Rundfunk für die Vielfaltssicherung weiterhin gebraucht wird oder gar – wie manche betonen – vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Pluralisierung heute mehr gebraucht wird denn je.⁷

Religiöse Pluralisierung kann als ein Teilprozess der allgemeinen gesellschaftlichen Pluralisierung verstanden und vor diesem Hintergrund als Herausforderung für den öffentlichen Rundfunk beschrieben werden. Denkt man zum Beispiel an die Frühzeit des öffentlichen Rundfunks in Deutschland, so bedeutete der Umgang mit religiöser Vielfalt damals im Wesentlichen eine paritätische Berücksichtigung der christlichen Großkirchen sowie eine aus der besonderen deutschen Verantwortung begründete Berücksichtigung der jüdischen Gemeinden.⁸ Heute hingegen wird an den öffentlichen Rundfunk herangetragen, beispielsweise auch die in Deutschland lebenden Muslime, Hindus und Buddhisten oder auch die wachsende Zahl an Agnostikern und Atheisten nicht zu vernachlässigen.⁹ Entsprechende Erwartungen beruhen auf spezifischen Vorstellungen von der sich wandelnden religiös-

5 Mit dem demokratischen Potenzial des Internets und einer sich daraus ergebenden Hinfälligkeit des öffentlichen Rundfunks argumentieren z. B. Coleman/Götze 2001. Ein Überblick zu kritischen Positionen gegen den öffentlichen Rundfunk findet sich bei Jakubowicz 2006.

6 Vgl. zur Krise des öffentlichen Rundfunks z. B. die klassische Studie von Michael Tracey *The Decline and Fall of Public Service Broadcasting* (1998).

7 Vgl. zu diesem Argument z. B. McChesney 2003.

8 Vgl. zur frühen Geschichte des Verhältnisses von Kirchen und öffentlichem Rundfunk in Deutschland Hannig 2010, 47–77.

9 So etwa die unten zitierte Forderung des Vizepräsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland, Salomon Korn, im Zusammenhang der Debatte um eine mögliche Öffnung des ARD-Formats *Das Wort zum Sonntag* für weitere Religionen.

kulturellen Identität der Gesellschaft, die sich in Begriffen wie ›multireligiöse Gesellschaft‹ (oder je nach Standpunkt auch ›christliche Gesellschaft‹, ›säkulare Gesellschaft‹ et cetera) verdichten und von Akteuren inner- und außerhalb der Rundfunkanstalten angeführt werden, wenn es darum geht, bestimmte Strategien des Umgangs öffentlicher Rundfunkanbieter mit der religiösen Pluralität zu begründen. Der öffentliche Rundfunk als »öffentlicher Raum mit hoher Symbolkraft«¹⁰ ist damit eine jener sozialen Institutionen, anhand derer sich sowohl praktische Folgen des religiösen Wandels als auch die darauf bezogenen Diskurse studieren lassen.

Die Frage des Umgangs mit der wachsenden religiösen Pluralität stellt sich für öffentliche Rundfunkanbieter nicht nur auf Ebene des Programms und der Programminhalte, sondern auch auf weiteren Ebenen im medialen Gefüge. So ist beispielsweise die religiöse Zusammensetzung der Rundfunkräte als wichtigsten Aufsichtsgremien des öffentlichen Rundfunks ebenso von Belang wie die religiöse Zusammensetzung der journalistischen Redaktionen oder auch die religiöse Zusammensetzung des medialen Publikums. Diese verschiedenen Ebenen gilt es im Folgenden präziser zu fassen und näher zu beschreiben.

Hilfreich ist in diesem Zusammenhang der Verweis auf die in der Kommunikationswissenschaft verbreiteten Unterscheidungen zwischen verschiedenen Dimensionen von Medienvielfalt. Diese werden daher zunächst im Überblick und dann im Einzelnen vorgestellt und dabei auf den speziellen Fall der religiösen Pluralität in den Medien bezogen. Zu zeigen ist dabei erstens, bezüglich welcher Dimensionen sich für Journalisten und andere Verantwortliche im öffentlichen Rundfunk die Frage nach einer Berücksichtigung von religiöser Pluralität stellt. Zweitens ist herauszuarbeiten, welche Forschungsergebnisse vorliegen, die Aufschluss darüber geben könnten, wie öffentliche Rundfunkanbieter mit den einzelnen Aspekten der Herausforderung durch religiöse Pluralität umgehen. Dabei wird auch auf eine Reihe von Forschungslücken hinzuweisen sein. Die Darstellung konzentriert sich im Wesentlichen auf den deutschen öffentlichen Rundfunk in und Forschungsergebnisse aus Deutschland, mitunter werden jedoch vergleichende Seitenblicke auf andere europäische Länder geworfen. Drittens gilt es, typische Probleme anzusprechen, die in der Forschungsdiskussion um Medienvielfalt immer wieder auftauchen und sich auch im Zusammenhang mit religiöser Pluralität als Herausforderung für den öffentlichen Rundfunk stellen. So ist

10 Rauch 2013b, 455.

beispielsweise strittig, ob Medienvielfalt dann als verwirklicht anzusehen ist, wenn Medien die gesellschaftliche Vielfalt proportional abbilden (*reflection-Prinzip*), oder vielmehr dann, wenn Medien allen gesellschaftlichen Gruppen gleich viel Raum bieten, um sozialen Ungleichheiten entgegenzuwirken (*equality-Prinzip*).¹¹ Gerade an diesem Punkt lassen viele der an die Medien gerichteten Forderungen aus Forschung und Medienpolitik es an Präzision vermissen. Auch die Frage, wie in der Praxis mit der Vielzahl anspruchsberechtigter Gruppen bei begrenzten Ressourcen – Sendezeit, Mitarbeiterstellen, Sitze in den Rundfunkräten – umgegangen werden soll, wird häufig ausgeblendet.

Vor dem Hintergrund dieser Probleme schließt der Beitrag mit einigen theoretischen Überlegungen zur Frage, wie öffentlicher Rundfunk in pluralen Gesellschaften grundsätzlich neu gedacht werden könnte. Dabei berufe ich mich in erster Linie auf die Arbeiten Kari Karppinens und deute öffentlichen Rundfunk nicht als Hüter kultureller Identitäten, sondern als diejenige Institution, die solche Identitäten als hegemoniale Ordnungen begreift und konsequent in Frage stellt.¹²

1. Pluralität als medienpolitischer Leitbegriff und multidimensionales Konzept

Der Begriff der Pluralität erscheint in der Kommunikationswissenschaft nicht nur im Zusammenhang mit dem Pluralitätsauftrag des öffentlichen Rundfunks, sondern auch im weiteren Kontext einer allgemeinen Debatte um die gesellschaftlichen Funktionen der Medien. In dieser Debatte herrscht großes Einvernehmen darüber, dass Mediensysteme sich durch eine möglichst große Vielfalt der Anbieter und Inhalte auszeichnen sollten und dass es zu den wichtigsten Zielen der Medienpolitik zählt, ebendiese Vielfalt zu fördern und zu gewährleisten.¹³

¹¹ Vgl. zum *reflection-Prinzip* und *equality-Prinzip* McQuail 1992, 147–149 sowie van Cuilenburg 1998, 41–42.

¹² Vgl. Karppinen 2013 sowie Craig 2000.

¹³ Für einen aktuellen Überblick über die kommunikationswissenschaftliche Debatte um mediale Vielfalt vgl. Zerback 2013.

»Contemporary media policies are now littered with positive references to diversity and pluralism. [...] There are, for example, 35 mentions of pluralism and 42 of diversity in the British government's White Paper that underpinned the 2003 Communications Act; there are 67 mentions of pluralism and 24 of diversity in its consultation on media ownership rules; and there are an impressive 599 references to diversity in the FCC's review on broadcast ownership rules.«¹⁴

Die Omnipräsenz des Pluralitätsbegriffs in Forschung und Medienpolitik erklärt sich im Wesentlichen daher, dass andere journalistische Wertbegriffe wie Pressefreiheit und Objektivität im Pluralitätsbegriff aufgehen können. So gilt es als Indikator für eine verwirklichte Pressefreiheit, wenn von dieser Freiheit auch in vielfältiger Weise Gebrauch gemacht wird; wo geringe Vielfalt herrscht, wird hingegen schnell eine eingeschränkte Pressefreiheit als Ursache vermutet.¹⁵ Was den Wert der Objektivität betrifft, so gilt es in postmodernen Zeiten als gesetzt, dass es nicht *die* eine Wahrheit gibt, sondern eine Vielzahl von divergierenden Wahrheitsansprüchen, die es in ihrer Vielfalt medial abzubilden gilt.¹⁶ Objektivität wird damit – wie die Pressefreiheit – nicht mehr als absoluter Wert, sondern als eine relative Größe angesehen, die sich fördern und auch messen lässt.¹⁷

In Anbetracht der breiten Wirkung des Pluralitätsbegriffs ist es kaum verwunderlich, dass in Bezug darauf eine große Zahl von ergänzenden Begrifflichkeiten, Konzepten und Unterscheidungen formuliert worden ist, was immer wieder zu Missverständnissen führt. Die folgende Darstellung soll den Überblick über die wichtigsten Dimensionen von ›medialer Pluralität‹ erleichtern:

¹⁴ Freedman 2008, 77. FCC = Federal Communications Commission, US-amerikanische Regulierungsbehörde für den Mediensektor.

¹⁵ Vgl. McQuail 2007, 42.

¹⁶ Vgl. van Cuilenburg 1998, 38.

¹⁷ Vgl. Collins/Cave 2013, 316.

Externe Pluralität	Eigentumsverhältnisse	
	Redaktionen/Journalistisches Personal	
	Medienaufsicht (Rundfunkräte)	
Interne Pluralität	Produktebene	
	Repräsentationsebene	
	Sonderfall 'Drittensenderechte'	
Pluralität auf Rezipienten-Ebene	<i>Exposure Diversity</i>	vertikal
		horizontal (<i>reflective</i>)
	Zusammensetzung des Publikums	

Tabelle 1: Dimensionen medialer Pluralität (Quelle: eigene Darstellung¹⁸)

Wie die Tabelle zeigt, ist zwischen drei Dimensionen der medialen Pluralität zu unterscheiden, die sich weiter differenzieren lassen. Die Dimension der externen Pluralität betrifft die Vielfalt aufseiten der Akteure, die »von außen« auf die Medieninhalte einwirken. Zu diesen Akteuren zählen die Eigentümer von Medienbetrieben, die Mitarbeiter der Medienbetriebe – insbesondere die Journalisten – sowie Akteure aus dem Bereich der Medienaufsicht. Der Begriff der internen Pluralität bezieht sich auf die Vielfalt in den Medieninhalten. Dabei ist zwischen den medialen Darstellungsformen (Produktebene) und den medialen Aussagen (Repräsentationsebene) zu unterscheiden. Ein Sonderfall der internen Pluralität betrifft die sogenannten »Drittensenderechte«, also das Recht für bestimmte Religionsgemeinschaften auf die Nutzung spezieller Programmfenster im öffentlichen Rundfunk. Die dritte übergeordnete Dimensionen der medialen Pluralität wird hier, in Ermangelung einer etablierten Begrifflichkeit, als »Pluralität auf Rezipienten-Ebene« bezeichnet. Darunter zu fassen ist zunächst die sogenannte *exposure diversity*, die sich weiter nach einer vertikalen und einer horizontalen Variante differenzieren lässt. Mit der vertikalen Variante von *exposure diversity* ist die Frage gemeint, inwieweit Mediennutzer sich bei ihrem Medienkonsum

¹⁸ Vgl. auch die Ordnungsvorschläge von Napoli 1999 und Klimkiewicz 2009, 46–47.

vielfältigen Inhalten aussetzen; die horizontale Variante (auch *reflective diversity* genannt) meint die Frage nach dem Anteil eines bestimmten Genres oder Themas am Gesamtprogramm im Verhältnis zur Einschaltquote. Ergänzend zur *exposure diversity* stellt sich bezüglich der Pluralität auf Rezipienten-Ebene die Frage nach der Zusammensetzung des Publikums, die je nach Medienangebot ebenfalls mehr oder weniger plural ausfallen kann. Die verschiedenen Dimensionen seien im Folgenden mit Blick auf die spezifische Herausforderung der religiösen Pluralisierung im Einzelnen vorgestellt.¹⁹

2. Religiöse Pluralität in den Redaktionen: Mehr Muslime in die *Newsrooms*?

Die Frage nach der Pluralität im journalistischen Personal (*newsroom diversity*) ist in der Forschung eher selten bearbeitet worden und auch medienpolitische Initiativen in diese Richtung bilden die Ausnahme. Die existierenden Förderprogramme zielen zumeist entweder auf geschlechtliche oder ethnische Pluralität, das heißt, es wird ein geringer Frauen- und/oder Migrantenanteil in den Redaktionsräumen konstatiert und durch verschiedene Maßnahmen auf eine Behebung dieses Mangels hingewirkt.²⁰ Religiöse Pluralität im *newsroom* hingegen spielt in Medienpolitik und Forschung bislang nur insoweit eine Rolle, als oftmals beklagt wird, dass sich unter den Redakteuren nur sehr wenige Muslime befänden.²¹ Durch eine verstärkte Mitarbeit von Muslimen in den Redaktionen, so wird argumentiert, könnte

19 Während die Frage der Eigentumsverhältnisse an Medienbetrieben und der daraus erwachsenden ›Medienmacht‹ für Unternehmen und Einzelpersonen einen Großteil der forscherschen und politischen Aufmerksamkeit bündelt, kann diese Frage im Zusammenhang einer Diskussion von Pluralität im öffentlichen Rundfunk vernachlässigt werden, da öffentliche Rundfunkanstalten sich allesamt im Besitz ›der Öffentlichkeit‹ befinden. Zur Frage des ›religiösen‹ Eigentums an privaten Medienbetrieben bestünde allerdings durchaus Forschungsbedarf. So wäre etwa zu ermitteln, welche Religionsgemeinschaften Eigentum an Medienbetrieben haben und wie groß der Anteil dieser ›religiösen‹ Medienbetriebe am Medienmarkt insgesamt ist. Dadurch geriete, auf Deutschland bezogen, die enorme Diskrepanz zwischen dem umfangreichen Medienengagement der katholischen und evangelischen Kirche und den im Vergleich dazu eher marginalen Anstrengungen anderer Religionsgemeinschaften stärker in den Blick.

20 Vgl. Kretzschmar 2007.

21 Vgl. z. B. Czepek u. a. 2009, 243 sowie zur Diskussion Karis 2013, 42.

die in der Berichterstattung häufig identifizierte Stereotypisierung von Muslimen und Islam reduziert werden.²² Die Annahme eines geringen Anteils von Muslimen in den Redaktionen kann zwar angesichts der oftmals problematischen Islamberichterstattung Wahrscheinlichkeit beanspruchen, ist aber empirisch nicht gesichert. Denn über die Religionszugehörigkeit der Mitglieder journalistischer Redaktionen existieren gemeinhin keinerlei Daten. Arbeitgeber fragen die Religionszugehörigkeit bei der Einstellung für gewöhnlich nicht ab und vorhandene Informationen würden sie aus Datenschutzgründen nicht ohne Weiteres der Forschung überlassen.²³ Verfügte die Forschung über entsprechende Daten, bliebe ferner zu klären, inwieweit bei der Beschäftigung mit *newsroom diversity* Gewichtungen in Hinblick auf unterschiedliche Hierarchieebenen vorzunehmen wären. So dürfte es für die Bewertung der religiösen Vielfalt in den Redaktionen einen Unterschied machen, ob dort beispielsweise ein muslimischer Volontär oder aber ein muslimischer Chefredakteur tätig ist.²⁴

Daneben besteht ein grundsätzliches Problem bei der Idee einer Förderung von *newsroom diversity* darin, dass die Förderung einer bestimmten Gruppe notwendig zu Lasten anderer Gruppen geht: Wer die Entscheidung trifft, einen muslimischen Redakteur einzustellen, trifft damit (bei einem entsprechenden Bewerberfeld) notwendig gleichzeitig die Entscheidung, einen christlichen, atheistischen oder buddhistischen Redakteur *nicht* einzustellen. Allgemeiner gesprochen müssen sowohl die Entscheidungsträger in den Medienunternehmen als auch die entsprechend interessierte Medienforschung transparent machen, ob es ihnen um die Förderung einer bestimmten, bislang marginalisierten Gruppe geht oder aber um eine möglichst proportionale Abbildung der in der Gesellschaft anzutreffenden Mehrheitsverhältnisse in den Redaktionen.²⁵ Im buchstäblichen Sinne hat das Letztere wohl niemand im Sinn und doch fehlt es der Forschung gerade an diesem Punkt häufig an Problembewusstsein. Als Beispiel lässt sich auf die im Auftrag der EU-Kommission erstellte *Independent Study on Indicators for Media*

22 Zum Stand der Forschung zum medialen Islambild vgl. Karis 2013, 17–56.

23 Vgl. die Hinweise bei Mualem Sultan 2011, 96 zum analogen Problem der Ermittlung von *ethnic diversity* in Redaktionen.

24 Seit der Ernennung des Muslims Aaqil Ahmed zum Leiter des Religionsressorts der BBC im Mai 2009 gibt es für Letzteres ein prominentes Beispiel. Vgl. zur Kontroverse um Ahmeds Ernennung in der britischen Öffentlichkeit Hundal 2009.

25 In dieser Problematik spiegelt sich das im Zusammenhang mit inhaltlicher Vielfalt bestehende Dilemma einer nötigen Vermittlung zwischen den widerstrebenden Prinzipien *reflection* und *equality*. Vgl. dazu die untenstehenden Ausführungen.

Pluralism in the Member States verweisen, die in der Entwicklung des jüngsten Instruments der EU zur Messung medialer Pluralität, dem *Media Pluralism Monitor* (MPM), mündete.²⁶ Die Studie ist von dem Bemühen geprägt, alle Faktoren, die auf medienregulatorischer oder medienpraktischer Ebene Auswirkungen auf mediale Pluralität in all ihren Varianten haben könnten, zu erfassen. Im Ergebnis kennt der MPM nicht weniger als 166 ›Indikatoren‹, 75 ›mögliche Gefahren‹ und 43 ›eindeutige Risiken‹, die als Ausweis bestehender oder fehlender Pluralität gelten und anhand derer sich der Grad der medialen Pluralität entsprechend bemessen lassen soll. Als Ausweis einer mangelhaften Berücksichtigung der gesellschaftlichen Pluralität in den Medien wird in der Studie beispielsweise Folgendes genannt:

»Absence or insufficient representation of particular cultural, *religious*, linguistic, ethnic groupings in society, including communities based on gender, sexual orientation, age, and disabilities in the programmes of public service media as well as *their workforce* and governing bodies.«²⁷

Der Hinweis auf »*particular groupings*« könnte darauf hindeuten, dass es dem MPM nicht um ein exaktes Abbild der Gesellschaft in den Medien, sondern um die Förderung einzelner marginalisierter Gruppen geht. Die Rede von »*insufficient representation*« legt allerdings wiederum einen bestimmten, wohl numerisch gedachten Referenzrahmen nahe, womit die Forderung in Richtung der anderen Variante kippt.²⁸ Forschung und Medienpolitik sind insofern aufgerufen, sich bezüglich der beiden Varianten klarer zu positionieren und zusätzlich deutlich zu machen, welche konkreten Gruppen sie – möglicherweise auf Kosten anderer – für förderungswürdig erachten, beziehungsweise welchen konkreten Referenzrahmen sie ihren Forderungen nach einer proportionalen Berücksichtigung der gesellschaftlichen Pluralität in den Redaktionen zugrundelegen.

²⁶ Vgl. zum MPM Collins/Cave 2013, 312–313.

²⁷ Katholieke Universiteit Leuven u. a., 51, Hervorhebung durch den Verfasser.

²⁸ Collins/Cave (2013, 314) veranlasst diese Schwächen des MPM zu dem Fazit: »Any real life use of the MPM is likely to provide ample employment for lawyers.«

3. Religiöse Pluralität in den Rundfunkräten: Christlich-jüdische Privilegien I

Die Aufsicht über den öffentlichen Rundfunk in Deutschland obliegt den Rundfunkräten,²⁹ die sich aus Vertretern gesellschaftlicher Gruppen zusammensetzen. Zu diesen zählen zum Beispiel Gewerkschaften, Umweltverbände und auch Religionsgemeinschaften. Wie ein Blick auf die gesetzlichen Vorschriften zur Zusammensetzung der Gremien zeigt, kann von religiöser Vielfalt in den Räten derzeit flächendeckend keine Rede sein. Vielmehr spiegelt die Zusammensetzung der Rundfunkräte das in Deutschland traditionelle Partnerschaftsverhältnis von Staat und christlichen Großkirchen.³⁰ Lag dies zur Zeit der Einrichtung der öffentlichen Rundfunkanstalten nach 1945 zweifellos nahe, so sind die bestehenden Regelungen heute als eine problematische Privilegierung der Kirchen und auch der jüdischen Gemeinden gegenüber anderen in Deutschland verbreiteten Religionsgemeinschaften anzusehen. So sind in den Rundfunkräten sämtlicher öffentlicher Rundfunkanstalten Repräsentanten der katholischen und evangelischen Kirchen sowie der jüdischen Gemeinden vertreten.³¹ Einer weiteren Religionsgemeinschaft wird hingegen derzeit (Stand: Dezember 2015) lediglich in zwei Sendeanstalten ein Platz eingeräumt, namentlich bei Radio Bremen und dem Südwestrundfunk (SWR). In beiden Fällen profitiert je ein muslimischer Vertreter von den jüngsten Novellierungen der entsprechenden Gesetze beziehungsweise Staatsverträge.³²

Im Falle des SWR entstand um die Neubesetzung eine Kontroverse, da die Muslime den Rundfunkratsitz erhalten, der zuvor für einen freikirchlichen Vertreter reserviert gewesen war. Dies stieß, wie kaum verwunderlich, auf Ablehnung seitens der Freikirchen, die zwar die Schaffung eines Sitzes für Muslime begrüßten, dafür aber nicht auf den eigenen Sitz verzichten wollten.³³ Vertreter von evangelischer und katholischer Kirche brachten sich

29 Beim Zweiten Deutschen Fernsehen (ZDF): Fernsehrat, beim Deutschlandfunk: Hörfunkrat. Ich spreche im Folgenden zusammenfassend von Rundfunkräten.

30 Vgl. zum Verhältnis von Staat und Kirchen in Deutschland z. B. Monsma/Soper 2009, 169–212.

31 Vgl. zum Überblick Klenk 2013, 236.

32 Vgl. § 9, Abs. 1, Nr. 8 Radio-Bremen-Gesetz (Fassung vom 1. April 2014) sowie § 14, Abs. 2, Nr. 5 SWR-Staatsvertrag (Fassung vom 1. Januar 2014).

33 Vgl. Muslime sollen Sitz im SWR-Rundfunkrat erhalten, in: epd medien 41 (2012), 12.

in ähnlicher Weise in die Debatte ein.³⁴ Trotz dieser Kontroverse, an deren Ende die Freikirchen sich nicht durchsetzen konnten, entstand keine allgemeine gesellschaftliche Diskussion um religiöse Vielfalt in den Rundfunkräten und die nachfolgenden Entwicklungen in den anderen Anstalten verliefen nicht einheitlich. So plant neben Bremen auch das Land Nordrhein-Westfalen die Aufnahme eines muslimischen Vertreters in den Rundfunkrat der dortigen Länderanstalt WDR (Westdeutscher Rundfunk).³⁵ In Berlin und Brandenburg hingegen entschied man sich im jüngsten Novellierungsprozess gegen eine entsprechende Änderung des RBB-Staatsvertrages.³⁶

Dort, wo muslimische Vertretungen eingerichtet werden, kann von einer Relativierung der bestehenden Privilegien für Großkirchen und jüdische Gemeinden gesprochen werden. Doch bleiben einige Fragen offen: Wie etwa steht es mit einer Vertretung der in Deutschland lebenden Buddhisten und Hindus? Bedarf es einer Vertretung auch der Humanisten oder der säkularistischen Vereinigungen? Wolfgang Langenbacher, der einige der wichtigsten kommunikationswissenschaftlichen Beiträge zur Debatte um den öffentlichen Rundfunk geliefert hat, formulierte schon 1973: »Die Zugangschance einer Gruppe zum Rundfunkrat sollte umgekehrt proportional ihrer Zugangschance zur öffentlichen Kommunikation sein.«³⁷ Denkt man an das umfassende Medienengagement der Kirchen im privaten Sektor, wird deutlich, wie weit die Rundfunkräte von diesem Ideal derzeit noch entfernt sind. Zwar hat Langenbachers Vorschlag, wie er später selbst einräumte,³⁸ utopischen Charakter, doch auch das Bundesverfassungsgericht forderte in seinem ZDF-Fernsehrats-Urteil vom 25. März 2014 mit Nachdruck mehr Pluralität in der Zusammensetzung der Gremien und schien dabei sogar den Kerngedanken Langenbachers aufzugreifen:

»Die Zusammensetzung der Kollegialorgane muss darauf ausgerichtet sein, Personen mit möglichst vielfältigen Perspektiven und Erfahrungshorizonten aus allen Bereichen des Gemeinwesens zusammenzuführen. [Der Gesetzgeber] hat dafür zu sorgen, dass bei der Bestellung der Mitglieder dieser Gremien möglichst unterschiedliche Gruppen und dabei neben großen, das öffentliche Leben bestimmenden Verbänden

34 Vgl. Kritik an geplantem Rauswurf der Freikirchen aus SWR-Rundfunkrat, in: epd medien 43 (2012), 19.

35 Vgl. Rauch 2013b, 458.

36 Vom *Tagesspiegel* auf diesen Umstand angesprochen, verwies die Berliner Senatskanzlei lapidar darauf, es gebe im Rundfunkrat des RBB doch bereits einen Vertreter der ausländischen Bevölkerung (vgl. Huber 2013).

37 Langenbacher 2008 [1973], 77.

38 Vgl. Langenbacher 2008 [2005], 215.

untereinander wechselnd auch kleinere Gruppierungen, die nicht ohne weiteres Medienzugang haben, Berücksichtigung finden und auch nicht kohärent organisierte Perspektiven abgebildet werden.«³⁹

Dies eröffnet neue Chancen auf eine Vertretung im Rundfunkrat nicht nur für bislang nicht repräsentierte religiöse Gruppen, sondern auch für religiöse Perspektiven jenseits religiöser Organisationen. Dies wäre zwar angesichts des großen Anteils, den nicht-organisierte religiöse Perspektiven an der religiösen Pluralisierung haben, folgerichtig, doch wie eine solche Repräsentation im Rundfunkrat konkret aussehen könnte und wer darüber entscheiden sollte, ist derzeit noch vollkommen unklar. Das Verfassungsgerichtsurteil ist an diesem Punkt also sachlich sinnvoll, aber praktisch hoch anspruchsvoll. Daher bleibt abzuwarten, inwieweit von dem Urteil eine Dynamisierung der medienpolitischen Debatte ausgehen wird, die in eine Pluralisierung der Gremien auch auf religiösem Gebiet mündet. Sollte es dazu kommen, sind Kommunikationswissenschaft und sozialwissenschaftliche Religionsforschung gleichermaßen aufgerufen, diesen Prozess kritisch zu begleiten.

4. Religiöse Pluralität im Rundfunk-Programm: Wenn der Kirchturm ins Bild kommt

In der lebendigen Diskussion um externe Pluralität geht häufig unter, dass die meisten Maßnahmen zur Förderung von externer Pluralität letztlich auf interne, also inhaltliche Pluralität abzielen. Die Annahme, dass externe Pluralität zu interner Pluralität führt, erscheint intuitiv plausibel, doch ein solcher Kausalzusammenhang ist bislang empirisch nicht belegt worden.⁴⁰ Vor diesem Hintergrund mehrten sich derzeit die Forschungsstudien und politischen Programme, in denen die Aufmerksamkeit von den externen auf die interne Pluralität verlagert wird.⁴¹

Forschungsarbeiten zur internen Pluralität, die sich speziell für Religion als Medieninhalt interessieren, sind allerdings ausgesprochen rar.⁴² Eine Aus-

39 BVerfG, 1 BvF 1/11 vom 25.3.2014, Absatz-Nr. 39.

40 Vgl. McQuail 2007, 43 sowie Klimkiewicz 2009, 46.

41 Vgl. Napoli 2011, 1185.

42 In den meisten Inhaltsanalysen geht es stattdessen nicht um Religion *per se*, sondern um eine bestimmte Religionsgemeinschaft und dabei nicht um den Umfang der Berichter-

nahme bildet das Schweizer Projekt *Religionen im Fernsehen*, welches eine Vollerhebung der Programme von drei öffentlichen und zwei privaten regionalen Fernsehsendern über einen Zeitraum von 14 Tagen umfasste.⁴³ Die Programme wurden auf religiöse Inhalte aller Art hin untersucht – angefangen schon bei einem kurz ins Bild kommenden Kirchengebäude. Im Ergebnis wurden in 840 Programmstunden insgesamt 457 Programmelemente (27,5 Stunden) identifiziert, in denen Religion zumindest als Nebenthema erschien. 60 Prozent der Thematisierungen bezogen sich dabei auf katholische und/oder evangelische Kirchen. Es folgen mit deutlichem Abstand Esoterik (13 Prozent, die Esoterik wird in dem Projekt als Religion definiert), Islam (zwölf Prozent), Judentum (sechs Prozent), Buddhismus (fünf Prozent) und Hinduismus (drei Prozent). 16 Prozent verteilen sich auf andere Religionsgemeinschaften beziehungsweise auf Aussagen zu Religion ohne nähere Spezifikation.

Diese Werte betreffen die Repräsentationsebene der internen Pluralität, also die Frage nach dem Umfang der Sendezeit, die einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe gewidmet wird. Davon zu unterscheiden ist eine Produktebene der internen Pluralität, welche die Vielfalt in den medialen Darstellungsformen (zum Beispiel Nachrichtenbeitrag, Quizshow, Spielfilm et cetera) betrifft. Auch diesbezüglich wurden im Schweizer Projekt einige relevante Daten erhoben. So wird das Christentum fast ebenso häufig in Informations- wie in Unterhaltungsformaten thematisiert; um Esoterik geht es hingegen häufiger in unterhaltenden als in informierenden Genres und beim Islam ist es gerade umgekehrt – dieser Religion begegnet der Fernsehzuschauer hauptsächlich in den Nachrichten.

Auf die im Rahmen des Schweizer Projekts entwickelten Fragestellungen und Operationalisierungen ließe sich für die weitere Forschung aufbauen. So wäre eine auf Deutschland bezogene Vergleichsstudie eine höchst willkommene Ergänzung zu den wenigen vorhanden Erhebungen mit wesentlich engerem Zuschnitt.⁴⁴ Eine Analyse der im Schweizer Projekt erhobenen Daten oder eine Kommentierung der Interpretationen der Autoren

stattung, sondern um die Art und Weise. Häufig steht dabei als größte Minderheitenreligion der Islam im Vordergrund; vgl. zu Letzterem Karis 2013, 17–56.

43 Vgl. dazu Schönhagen/Jecker 2010 sowie Favre 2011.

44 Zu denken ist beispielsweise an den jährlich in den *Media Perspektiven* veröffentlichten Info-Monitor, der u. a. Religion als Medieninhalt untersucht, sich dabei allerdings auf eine Analyse der wichtigsten deutschen TV-Nachrichtensendungen beschränkt. Ein Überblick zu den wichtigsten Ergebnissen des Info-Monitors findet sich bei Klenk 2013, 228–229. Vgl. außerdem den ausgezeichneten Überblick über die zahlreichen Daseins-

kann hier aus Platzgründen nicht erfolgen. Auf ein Problem sei dennoch kurz hingewiesen: Zur Interpretation der ermittelten Daten wird im Projekt regelmäßig die tatsächliche Anhängerschaft der religiösen Gruppen in der Schweizer Bevölkerung als Vergleichsmaßstab herangezogen. Dies ist problematisch, insoweit sich damit die implizite Vorstellung verknüpft, der Umfang der Berichterstattung über Religionsgemeinschaften sollte *idealiter* deren Anhängerschaft in der Bevölkerung proportional entsprechen. Denn von praktischen Schwierigkeiten abgesehen ließe sich dem entgegenhalten, dass es, gerade im Gegenteil, zu den Aufgaben des öffentlichen Rundfunks zählt, jenseits von Mehrheitsinteressen Raum für Minderheitenstimmen zu schaffen. In der Kommunikationswissenschaft ist in diesem Zusammenhang vom Gegensatz zwischen einem *reflection*-Prinzip und einem *equality*-Prinzip (oder auch *openness*-Prinzip) die Rede.⁴⁵ Beide Prinzipien sind nur in der Theorie miteinander vereinbar, nämlich dann, wenn alle Bevölkerungsgruppen in der Gesellschaft exakt gleich groß sind, was freilich praktisch ausgeschlossen ist. Vielmehr gibt es in einer Gesellschaft für gewöhnlich einige wenige große und eine größere Zahl kleiner Gruppen. Die Medien stehen daher vor einem Dilemma: Wenn sie in ihrem Programm weit überwiegend die großen Mehrheitsgruppen berücksichtigen, so folgen sie zwar dem *reflection*-Prinzip, bieten aber kaum Raum für die kleineren Gruppen und verletzen damit das *equality*-Prinzip. Das Problem daran bringt van Cuilenburg wie folgt auf den Punkt: »The weakness of reflection as a sole criterion lies in its conservatism, since reflective media focus attention preferably on mainstreams and on the conventional, thus making them more mainstream and more conventional.«⁴⁶ Berücksichtigen die Medien hingegen alle Gruppen im selben Umfang, so entsprechen sie zwar dem *equality*-Prinzip, benachteiligen aber die größeren Gruppen zugunsten von Minderheitenpositionen und verletzen damit das *reflection*-Prinzip. Es liegt auf der Hand, dass in der Mitte zwischen den beiden Extremen eine Lösung zu suchen wäre, doch wird dies in der Forschung zu selten explizit gemacht. Stattdessen wird meist eher vage auf beide Prinzipien zugleich rekurriert, was es für die Me-

formen, in denen Religion in Deutschland als Medienthema erscheint – vom kritischen Magazinbeitrag bis zur Pfarrerserie – bei Krüger 2012.

45 Vgl. dazu McQuail 1992, 147–149 sowie van Cuilenburg 1998, 41–42. Zum konkreten Problem einer adäquaten Verteilung von Sendezeit auf Religionsgemeinschaften vgl. Klenk 2013, 228.

46 Van Cuilenburg 1998, 42.

dien letztlich unmöglich macht, den an sie gerichteten Forderungen gerecht zu werden.

5. Drittsenderechte: Christlich-jüdische Privilegien II

Ein im Zusammenhang mit interner Pluralität zu besprechender Sonderfall betrifft die sogenannten Drittsenderechte, also die für Religionsgemeinschaften bestehenden Möglichkeiten, im Rahmen von Programmfenstern selbstverantwortlich Medieninhalte zu gestalten. In welchem Umfang diese Rechte genutzt werden, ist den Zuschauern und -hörern der öffentlichen Rundfunkprogramme möglicherweise wenig bewusst. So bestreitet beispielsweise die katholische Kirche pro Monat 50 Stunden Sendezeit im öffentlichen Hörfunk.⁴⁷ Allein für die Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen fallen pro Jahr Kosten in zweistelliger Millionenhöhe an – gezahlt aus Rundfunkgebühren.⁴⁸

Da längst nicht alle Religionsgemeinschaften in Deutschland über Drittsenderechte verfügen, ist die bestehende Rechtslage als unbefriedigend und nicht pluralitätsfreundlich beschrieben worden.⁴⁹ Für viele spiegelt sie, ähnlich wie die Regelungen bezüglich der Zusammensetzung der Rundfunkräte, »staatskirchenrechtliche Orientierungen der fünfziger und sechziger Jahre« wider.⁵⁰ So sind die Drittsenderechte beim Mitteldeutschen (MDR), Westdeutschen (WDR) und Saarländischen Rundfunk (SR) ausdrücklich allein den christlichen Großkirchen sowie den jüdischen Gemeinden vorbehalten.⁵¹ In anderen Fällen, namentlich beim Deutschlandfunk, Bayerischen (BR) und Norddeutschen Rundfunk (NDR) sowie beim ZDF und SWR, werden alle Religionsgemeinschaften mit dem Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft berücksichtigt,⁵² was allerdings die bestehenden Eintritts-

47 Vgl. Opahle 2013. Zur Nutzung von Drittsenderechten durch die jüdischen Gemeinden vgl. Rauch 2013a.

48 Vgl. Klenk 2013, 258.

49 Vgl. dazu Stock 2007 sowie Haberer 2001 und 2008.

50 Klenk 2013, 242.

51 Obwohl im Gesetz über den Hessischen Rundfunk (HR) Drittsendezeiten nicht geregelt sind, werden die bestehenden Vereinbarungen zwischen Kirchen und Sendeanstalten zur Nutzung von Sendezeit auch durch den HR mitgetragen. Vgl. Rauch 2013a, 155.

52 In einigen Fällen wird dies an die Bedingung geknüpft, dass eine für die Zuweisung von Sendezeit in Frage kommende Religionsgemeinschaft mit Körperschaftsstatus im gesamt-

chancen etwa für Muslime nur theoretisch erhöht. Denn Bedingung für die Erlangung des Körperschaftsstatus sind kirchenähnliche Organisationsstrukturen, die islamische Gemeinschaften in der Regel nicht aufweisen.⁵³

Die offeneren, nicht auf den Körperschaftsstatus referierenden Regelungen aus dem RBB-Staatsvertrag (Rundfunk Berlin-Brandenburg) und dem Radio-Bremen-Gesetz scheinen der religiös pluralen Gesellschaft eher gerecht zu werden. Im RBB-Staatsvertrag werden Drittsenderechte über die Kirchen hinaus auch »anderen für die Bevölkerung im Sendegebiet bedeutsamen Religionsgemeinschaften«⁵⁴ eingeräumt und im Radio-Bremen-Gesetz findet sich eine allgemeinere Regelung, wonach »Eigenbeiträge nicht erwerbs-wirtschaftlich orientierter Dritter«⁵⁵ in das Programm einzubeziehen seien, was Religionsgemeinschaften auch ohne Körperschaftsstatus mit einschließt. Genutzt werden diese Möglichkeiten allerdings bislang nicht.⁵⁶

Die evangelische Theologin und ehemalige Sprecherin des *Wortes zum Sonntag*, Johanna Haberer, schlug bereits 2001 ein »plurales Drittsenderecht« vor. Die christlichen Kirchen, so Haberer, seien in diesem Zusammenhang zu »einer Art ›Hebammendienst‹ herausgefordert«, da sie andernfalls »diese Diskussion über kurz oder lang aus der Gesellschaft präsentiert« bekämen.⁵⁷ Tatsächlich machte der damalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Wolfgang Huber, 2004 den Vorschlag, im öffentlichen Rundfunk ein Sendeformat einzurichten, das den Titel *Das Wort zum Freitag* tragen könnte.⁵⁸ Nach Hubers Vorstellung sollte dies zwar keine Kopie des christlichen Formats *Das Wort zum Sonntag* sein, wohl aber ging es Huber um die Einrichtung eines Formats speziell für die in Deutschland lebenden Muslime. Als der damalige ZDF-Chefredakteur Nikolaus Brender die Idee im Jahr 2007 aufgriff, entstand eine lebhafte öffentliche Diskussion, in die sich auch der Vizepräsident des Zentralrats der Juden, Salomon Korn,

ten Sendegebiet der betreffenden Anstalt verbreitet sein muss.

53 Zur allgemeinen Diskussion um den Körperschaftsstatus für islamische Gemeinschaften vgl. Sydow 2013. Ob die religiöse Gemeinschaft *Abmadiyya Muslim Jamaat*, die seit Mitte 2013 in Hessen den Körperschaftsstatus genießt, mit ihrem Antrag auf Sendezeit Erfolg haben wird, bleibt abzuwarten (vgl. Rauch 2013b, 458). Wie Vertreter der Gemeinschaft dem Verfasser im persönlichen Gespräch mitteilten, ist ein erster Versuch offenbar abschlägig beschieden worden.

54 Besondere Sendezeiten, § 8, Abs. 3 RBB-Staatsvertrag.

55 Auftrag, § 2, Abs. 5, Nr. 2 Radio-Bremen-Gesetz.

56 Vgl. Rauch 2013b, 461.

57 Haberer 2001, 288–289. Zum Überblick über islamische Sendungen im deutschen öffentlichen Rundfunk vgl. Rauch 2013b.

58 Vgl. Böger 2004.

einschaltete.⁵⁹ Dieser schlug vor, zusätzlich ein jüdisches *Wort zum Sabbat* oder aber ein *Wort zum Wochenende* einzurichten, das allen religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften offen stehen sollte:

»Es geht [...] darum, dass ein solcher Sendeplatz der Gesellschaft zeigen soll, welche religiöse Vielfalt in Deutschland herrscht. Dazu gehören natürlich auch die Agnostiker und Atheisten. Das dürfte die Mehrheit sein. Und es ist wichtig, zu erfahren, welche Werte diese Menschen leiten.«⁶⁰

Eine solche »salomonische Lösung«, wie *die tageszeitung* es formulierte, setzte sich allerdings nicht durch.⁶¹ Stattdessen wurde die ZDF-Sendung *Forum am Freitag* ins Leben gerufen, die allerdings anders als *Das Wort zum Sonntag* nicht auf einem Drittsenderecht beruht. Auch dient das Format nicht der religiösen Erbauung (wie das *Wort zum Sonntag* als sogenanntes ›Verkündigungsformat‹), sondern es handelt sich um ein journalistisches Magazin, in dem der Islam und daran geknüpfte kulturelle Vorstellungen erläutert werden. Dass die Sendung formal nicht unter das Drittsenderecht fällt, bedingt zudem, dass die redaktionelle Kontrolle über die Sendeinhalte nicht der Religionsgemeinschaft, sondern der Sendeanstalt obliegt. Der Status der Sendung im öffentlichen Gesamtprogramm lässt sich an ihrem Sendeplatz ablesen – während *Das Wort zum Sonntag* jeweils samstags gegen 23 Uhr direkt nach den *Tagesthemen* im ARD-Hauptprogramm (Arbeitsgemeinschaft der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten der Bundesrepublik Deutschland) zu sehen ist, läuft das *Forum am Freitag* um 8 Uhr morgens im ZDF-Infokanal.⁶² Insofern kann die Sendung zwar als Versuch gelten, auf bestehende Ungleichgewichte im Rundfunkrecht zu reagieren, doch um diese wirklich zu beheben, bedürfte es einer medienpolitischen Anstrengung, die letztlich in eine Änderung der bestehenden rechtlichen Rahmenbedingungen münden müsste.

59 Zum Überblick über die Debatte vgl. Brauck 2007.

60 Salomon Korn zitiert nach Kauschke 2007.

61 Vgl. Gessler 2007.

62 Auch die sonstigen, im öffentlichen Rundfunk vorhandenen Sendezeiten, die direkt oder indirekt kleineren Religionsgemeinschaften zugeordnet werden, sind in Art, Umfang und Sendeplatz mit den bestehenden Angeboten insbesondere der Großkirchen nicht zu vergleichen. Neben dem *Forum am Freitag* existieren die fast zeitgleich gestartete SWR-Hörfunksendung *Islam in Deutschland* (vormals *Islamisches Wort*) sowie eine Reihe von Angeboten des Bayerischen Rundfunks und Deutschlandradio Kultur; vgl. zum Überblick Rauch 2013b.

6. Drittsenderechte im Ländervergleich: Seitenblicke auf Frankreich und die Niederlande

Die Privilegierung der Kirchen im Rundfunkrecht wird mit Blick auf die Drittsenderechte noch deutlicher als mit Blick auf die Rundfunkräte. Denn während Kirchen und jüdische Gemeinden in den Rundfunkräten gegenüber anderen Religionsgemeinschaften bevorzugt werden, sind sie durch die Drittsenderechte gegenüber allen anderen gesellschaftlichen Gruppen privilegiert, da nur wenige ausgewählte Religionsgemeinschaften, nicht aber andere gesellschaftliche Gruppe einen Anspruch auf Sendezeit genießen.⁶³ Zugespielt könnte man formulieren: Evangelische und katholische Kirche sind in Deutschland in keinem anderen gesellschaftlichen Feld so sehr Staatskirche wie im Rundfunkrecht und die Drittsenderechte sind der deutlichste Ausweis dessen.⁶⁴ Dieser Befund legt einen Ländervergleich nahe und es ist erstaunlich, dass die sozialwissenschaftliche Religionsforschung die national sehr unterschiedlichen Regelungen bezüglich religiösen Programmfenstern im öffentlichen Rundfunk bislang kaum in den Blick genommen hat.⁶⁵

Eine Ausnahme bildet ein am Berliner Wissenschaftszentrum für Sozialforschung angesiedeltes Forschungsprojekt, im Rahmen dessen anhand einer Vielzahl von Indikatoren herausgearbeitet wurde, inwieweit Muslimen in europäischen Ländern gesellschaftliche Teilhabe ermöglicht wird.⁶⁶ Das Recht für islamische Religionsgemeinschaften auf selbst verantwortete Sendezeit im öffentlichen Rundfunk wird dabei als Indikator für hohe Teilhabemöglichkeiten angesehen. Ausgespart bleibt dabei allerdings die Frage, welche anderen Religionsgemeinschaften entsprechende Rechte in den jeweiligen Ländern beanspruchen können. Zudem kann die Studie aufgrund ihres weiten Fokus die Einzelfälle nicht *en détail* betrachten, wodurch das oftmals ambivalente Verhältnis der rundfunkrechtlichen Regelungen zum

63 Eine Ausnahme bildet lediglich das Recht der Parteien auf Ausstrahlung von Wahlwerbespots zu Wahlkampfzeiten.

64 Entsprechend sind Zweifel an der Verfassungsmäßigkeit der bestehenden Regelungen vorgebracht worden, vgl. z. B. Renck 2000.

65 Andererseits deckt sich dies mit dem geringen religionssoziologischen Interesse an Massenmedien insgesamt. Die Medienabstinenz der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung und speziell ihr Desinteresse am öffentlichen Rundfunk werden allerdings mitunter durchaus erkannt und kritisiert, vgl. etwa Davie 2000, 104–105.

66 Vgl. Carol/Koopmans 2013. Der Autor dankt an dieser Stelle sehr herzlich Sarah Carol für die Zurverfügungstellung der betreffenden Daten.

allgemeinen Verständnis der Rolle von Religion, Staat und Öffentlichkeit in den jeweiligen Ländern unterbelichtet bleiben muss.

Von einer Ambivalenz kann beispielsweise in Bezug auf den französischen Fall die Rede sein, wo es trotz der laizistischen Tradition des Landes Sendezeiten für katholische, evangelische und orthodoxe Kirchen sowie für jüdische, muslimische und buddhistische Gemeinschaften gibt, die von diesen Religionsgemeinschaften selbst verantwortet werden.⁶⁷ Eher im Einklang mit dem Gebot der Trennung von Staat und Religion ist der Umstand zu sehen, dass die religiösen Sendungen vom Rest des Programms betont abgegrenzt werden, so dass die religiöse Provenienz der Sendung für den Zuschauer klar erkennbar ist.⁶⁸ Die französische Regelung ist allerdings dort nicht unumstritten. So wird diskutiert, ob es nach Ende der Frequenzknappheit noch Aufgabe des Staates sein kann, Religionsgemeinschaften mit Sendezeit im öffentlichen Rundfunk zu versorgen – zumal auf einem so prominenten Sendeplatz. Dass die Programme an jedem Sonntagvormittag auf dem führenden öffentlichen Sender *France 2* ausgestrahlt werden, wird auch deswegen kritisiert, weil der sonntägliche Sendeplatz zwar für die christlichen Kirchen passend ist, nicht aber für Muslime, Juden und Buddhisten. Auch der Umfang der Sendezeit, so die Kritiker, sei nicht angemessen verteilt. So erhielten beispielsweise die protestantischen Kirchen ebenso viel Sendezeit wie die muslimischen Gemeinden, obwohl in Frankreich wesentlich mehr Muslime leben als Protestanten.

Auch der niederländische Fall ist einen kurzen Seitenblick wert. Dort existieren derzeit noch eine buddhistische, eine hinduistische, eine humanistische, eine jüdische, eine römisch-katholische, eine protestantische sowie eine islamische Rundfunkgesellschaft, die über Sendezeit im Rahmen des öffentlichen Rundfunks verfügen.⁶⁹ Dies erscheint zunächst der sprichwörtlichen niederländischen Pluralitätsfreundlichkeit zu entsprechen, doch existieren deutliche Schranken. So wurden Anträge auf Sendezeit seitens der Winti-Anhänger, der Pantheisten, der Bhagwan-Bewegung und der Pfingstgemeinden allesamt negativ beschieden. Zur Begründung wurde angeführt, es handle sich bei diesen Gemeinschaften nicht um in den Niederlanden anzutreffende religiöse Hauptströmungen.⁷⁰ Als problematisch erwies sich

⁶⁷ Vgl. dazu Oliva 2006 sowie Leloup 2013.

⁶⁸ Vgl. McDonnell 2004.

⁶⁹ Vgl. zum niederländischen Modell Bakker/Scholten. 2009, 155–158.

⁷⁰ Vgl. dazu den Brief des *Commissariaat voor de Media* an das *Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap*, 19.11.2007, Beilage zu Kamerstuk 31200 VIII 39.

diese Regelung auch, als 2004 zwei islamische Verbände unabhängig voneinander Sendelizenzen beantragten. Die zunächst erteilten Lizenzen wurden später gerichtlich mit der Begründung aufgehoben, in den Niederlanden gäbe es im Sinne des Rundfunkrechts nur einen Islam; die Verbände seien entsprechend in Rundfunkangelegenheiten zur Zusammenarbeit verpflichtet.⁷¹ Die daraufhin geschaffene Stiftung zur Betreuung der islamischen Sendezeit (*Stichting Verzorging Islamitische Zendtijd = SVIZ*) wurde nach Streitigkeiten und finanziellen Nöten im August 2010 wieder aufgekündigt. In der Folgezeit stritten verschiedene Initiativen um die zu vergebende Sendezeit: die *Stichting Moslim Omroep Nederland (SMON)*, die *Stichting Moslimomroep (SMO)* und die *Stichting Verenigde Moslimomroep (VMO)*. Die sehr ähnlichen Namen dieser Vereinigungen mögen davon zeugen, dass der Konflikt eine Zeitlang drohte, sich zur Posse zu entwickeln. Die nach Jahren des Konflikts schließlich ins Leben gerufene Gesellschaft *Moslim Omroep (MO)*, die erstmals am 31. August 2013 auf Sendung ging, wird sich ebenfalls als kurzlebig erweisen. Denn die aktuelle wirtschaftsliberale Regierung der Niederlande hat mit der zum 1. Januar 2014 in Kraft getretenen Mediengesetz-Novelle im Zuge einer massiven Einsparungsoffensive die Abwicklung aller religiösen Sendeanstalten zum 1. Januar 2016 beschlossen. Fortan sollen die religiösen Belange der Niederländer durch die anderen Rundfunkgesellschaften im niederländischen System mitversorgt werden.⁷²

Das niederländische Beispiel zeigt, dass tradierte Systeme zur Regelung des Verhältnisses von Religion und öffentlichem Rundfunk in Zeiten religiöser Pluralisierung auf den Prüfstand geraten und dass diese Prüfungen nicht notwendig zu einer Erweiterung der Eintrittsmöglichkeiten für Religionen in den öffentlichen Rundfunkraum führen. Vielmehr kann der religiöse Wandel, wie in den Niederlanden, auch zum Anlass genommen werden, bestehende Privilegien für Religionen komplett aus dem Rundfunkrecht zu streichen. Die weitere Forschung hat zu ermitteln, wie sich die Strategien zum Umgang öffentlicher Rundfunkanbieter mit der religiösen Pluralität im Ländervergleich unterscheiden, welche konkurrierenden Vorschläge in den Ländern existieren und wie diese von den beteiligten Akteuren jeweils begründet werden. Insoweit dabei auf schillernde Konzepte wie ›christliche Gesellschaft‹, ›Säkularisierung‹ oder ›multireligiöse Gesellschaft‹ rekur-

71 Urteil des niederländischen Staatsrats vom 10. Januar 2007 (Uitspraak 200606105/1, 200606108/1, 200606030/1 und 200606096/1).

72 Vgl. die Erläuterungen zur Novellierung des Mediengesetzes (*Memorie van Toelichting*), Kamerstuk 33541 3, vom 14. Februar 2013.

riert wird, erfordert diese Forschungsperspektive Expertise nicht nur aus der Kommunikationswissenschaft, sondern auch aus der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung. Am Beispiel der national unterschiedlich verlaufenden Entscheidungsprozesse und Debatten um besondere Programmfenster für Religionen im öffentlichen Rundfunk könnte diese zeigen, auf welche Weise Ordnungsvorstellungen wie ›Trennung von Religion und Staat‹ und Identitätsbausteine wie ›christliche Wertegemeinschaft‹ in zeitgenössischen Gesellschaften in Konflikt geraten oder sich in komplexer Weise miteinander verschränken können.⁷³

7. Pluralität auf Rezipienten-Ebene: Wer guckt was?

Anders als die Dimensionen der externen und internen Pluralität wird die Rezipienten-Ebene in der Forschungsdebatte erst seit Kurzem verstärkt beachtet.⁷⁴ In den ohnehin nicht sehr vielzähligen Studien in diesem Feld werden Fragen der religiösen Pluralität kaum berührt, so dass ich mich im Folgenden auf die Andeutung einiger weniger Forschungsperspektiven beschränken muss.

Ein wichtiger Begriff im Zusammenhang mit Pluralität auf Rezipienten-Ebene lautet *exposure diversity*. Er ist zu definieren als »the degree to which audiences are actually exposing themselves to a diversity of information products and sources«.⁷⁵ Dahinter steht die Auffassung, dass Pluralität in den Medieninhalten nur in dem Maße von Relevanz ist, wie die pluralen Angebote auch ein Publikum finden. *Exposure Diversity* hat eine vertikale und eine horizontale Dimension. In der vertikalen Dimension geht es um die Frage, inwieweit individuelle Rezipienten eine Vielfalt von Medieninhalten konsumieren. Erweitert man die vertikale Dimension von Einzelpersonen auf Gruppen, so stellen sich Forschungsfragen nach dem Mediennutzungsverhalten bestimmter Bevölkerungsgruppen. Hier einzuordnen wäre beispielsweise die regelmäßig vom Allensbacher Institut im Auftrag der Me-

73 Eine entsprechend interdisziplinäre Perspektive verfolgt auch mein laufendes Forschungsprojekt mit dem Arbeitstitel ›Öffentlicher Rundfunk, öffentliche Religion. Pluralisierungsprozesse als Herausforderung für die Media Governance in Deutschland, den Niederlanden und Großbritannien‹.

74 Vgl. Napoli 2011, 1187 sowie Karpinnen 2013, 92.

75 Napoli 1999, 25.

dien-Dienstleistung GmbH (MDG) durchgeführte Repräsentativbefragung unter deutschen Katholiken, aus der hervorgeht, dass die Nutzung spezifisch katholischer Medienangebote durch katholische Christen rückläufig ist – die katholischen Angebote im öffentlichen Hörfunk und Fernsehen eingeschlossen.⁷⁶ Zu nennen ist auch die Studie von Frindte u. a. (2012), in der die allgemeine Mediennutzung von in Deutschland lebenden Muslimen ermittelt wurde. Ein wichtiges Resultat der Studie lautet, dass solche Muslime, die nach Definition der Studie besonders »integrationsbereit« sind, in größerem Umfang deutschen öffentlichen Rundfunk nutzen, während andere Muslime in größerem Umfang auf deutsche Privatsender, aber auch auf ausländisches Satellitenfernsehen zurückgreifen.⁷⁷

Die vorhandenen Studien fokussieren die Mediennutzung der Mitglieder einzelner religiöser Gruppen, stellen aber keine Vergleiche zwischen den Gruppen an. So bleibt etwa die Frage, ob nicht-religiöse Menschen andere Sendungen ansehen als religiöse oder ob Christen andere Hörfunkprogramme nutzen als Muslime, bislang unbeantwortet. Als ähnlich lückenhaft erweist sich die Forschung zur horizontalen Dimension von *exposure diversity*, die auch als *reflective diversity* bezeichnet wird.⁷⁸ In darauf bezogenen Studien wird der Anteil eines Genres oder auch eines konkreten Themas am Programm ins Verhältnis gesetzt zur Einschaltquote. Forschungsfragen, die den Religions-Kontext betreffen, könnten beispielsweise lauten: Entspricht der Anteil religiöser Sendungen am Programm dem Umfang, in dem diese Sendungen rezipiert werden? Bestehen diesbezüglich Unterschiede zwischen einzelnen religiösen Traditionen?

Neben der *exposure diversity* ist ein weiterer Bereich zu betrachten, der Pluralität auf der Rezipienten-Ebene betrifft, namentlich die Frage, inwieweit sich das Publikum eines einzelnen Medienangebots plural zusammensetzt.⁷⁹ Von Interesse wäre in diesem Zusammenhang beispielsweise, wie es um die religiöse Zusammensetzung des Publikums bei denjenigen Sendungen bestellt ist, die den Anspruch haben, ein möglichst breites Publikum anzusprechen, wie etwa die Hauptnachrichtensendungen der öffentlichen Sender.

76 Vgl. zum Überblick über die Erhebungen des MDG Klenk 2013, 256–260.

77 Vgl. Frindte u. a. 2012, 114.

78 Vgl. zur Kritik am Konzept *reflective diversity* Peruško 2010, 269.

79 Vgl. McQuail 2007, 48.

8. Schluss: Öffentlicher Rundfunk in der (religiös) pluralen Gesellschaft

Mangels gesicherter empirischer Daten bezüglich der Mehrzahl der vorgestellten Dimensionen ist die Frage, ob der öffentliche Rundfunk in Deutschland der Herausforderung der religiösen Pluralisierung gerecht wird, hier nicht abschließend zu beantworten. Dies gilt für den Bereich des Programms ebenso wie für die Mitarbeiterstruktur und die Rezipienten-Ebene. Lediglich bezogen auf die Drittsenderechte und die Rundfunkräte ist eindeutig Nachholbedarf zu konstatieren. Denn trotz erfreulicher Entwicklungen wie der Einrichtung der Sendung *Forum am Freitag* im ZDF oder auch der Schaffung islamischer Vertretungen in zwei Rundfunkräten läuft die bestehende Rechtslage auf eine Privilegierung der Großkirchen und der jüdischen Gemeinden hinaus, die in einer religiös pluralen Gesellschaft – mit einer großen Zahl von in Deutschland lebenden Muslimen als wichtigstem Beispiel – nicht mehr haltbar ist. Einfache Lösungen für eine Neuregelung sind angesichts knapper Ressourcen allerdings nicht in Sicht und über allem steht das Problem, dass auch der pluralste öffentliche Rundfunk nicht zugleich die Gesellschaft proportional abbilden *und* marginalisierten gesellschaftlichen Gruppen gleiche Chancen auf Gehör verschaffen kann wie der großen Mehrheit.

Abschließend will ich allerdings eine theoretische Perspektive aufzeigen, die dieses Problem vielleicht entschärfen und darüber hinaus helfen könnte, die Funktion des öffentlichen Rundfunks in pluralen Gesellschaften neu zu definieren. Maßgeblich entwickelt findet sich diese Perspektive in den Arbeiten Kari Karpkins, insbesondere in *Rethinking Media Pluralism*.⁸⁰ Darin kritisiert Karpkin die Forschung dafür, dass sie sich zuletzt kaum noch aus theoretischer Sicht mit medialer Pluralität befasst hat, während die Diskussion fast ausschließlich um Methoden der Messung von Pluralität kreiste. Die Forschung, so Karpkin, sei darüber zunehmend technokratisch geworden. Gleiches gelte für die Medienpolitik, deren Programme zur Förderung und Evaluation von medialer Pluralität Karpkin als »secular rituals« bezeichnet, bei denen die Frage nach dem Sinn und Zweck des Rituals in Vergessenheit geraten sei.⁸¹ Die theoretische Perspektive, die Karpkin anbietet, um hier

80 Karpkin 2013; vgl. ergänzend auch Karpkin 2007.

81 Karpkin 2006, 63.

Abhilfe zu schaffen, entlehnt er bei Chantal Mouffe.⁸² Insbesondere übernimmt Karppinen den Kerngedanken Mouffes, wonach jede Gesellschaft, sei sie auch noch so plural, immer auch die Grenzen des Pluralen bestimmen muss, um sich als Gesellschaft konstituieren zu können. Pluralität ist damit, nach Mouffe, nicht ohne Exklusionsmoment zu haben. Allerdings ist die Grenze zwischen ›innen‹ und ›außen‹ der Gesellschaft, zwischen akzeptierter und nicht-akzeptierter Vielfalt, nicht zementiert. Vielmehr wird sie – zumindest in einer lebendigen demokratischen Kultur – beständig in Frage gestellt und dadurch permanent in diese oder jene Richtung verschoben.

Karppinen überträgt nun dieses Mouffesche Konzept auf den Medienbereich. Wie die Gesellschaft als Ganzes, so müssen auch die Medien permanent die Grenzen dessen bestimmen, was sie als gesellschaftliche Vielfalt anzuerkennen und abzubilden bereit sind. Diese Grenzen und die Prozesse der Grenzziehung, die ihnen vorausgehen, sollten laut Karppinen im Zentrum der Aufmerksamkeit der Forschung stehen, nicht die Frage, wie man mediale Pluralität auf besonders ausgeklügelte Weise quantifizierend messen kann. Dies insbesondere, weil auch forschersiche Messverfahren zur Erhebung von medialer Pluralität nicht ohne Definitionen dessen auskommen, was jeweils als wünschenswerte mediale Pluralität angesehen wird. Dadurch produziert auch die Forschung, die sich für mehr Medienvielfalt einsetzt, Ausschluss-effekte. Statt danach zu fragen, ob der öffentliche Rundfunk ›die‹ religiöse Pluralität der Gesellschaft widerspiegelt, hätte die Forschung an Karppinen anknüpfend zu ermitteln, wie in öffentlichen Rundfunkanstalten auf die religiöse Pluralität bezogene Prozesse der Grenzziehung ablaufen. Sie hätte diese Grenzziehungen als Ausdruck hegemonialer gesellschaftlicher Ordnungsvorstellungen zu verstehen und als solche kritisch in den Blick zu nehmen.

Das Spannungsfeld zwischen Pluralitätsauftrag und Integrationsauftrag, das den öffentlichen Rundfunk kennzeichnet, ließe sich vor diesem Hintergrund nicht als Problem, sondern als Chance begreifen. Denn die Spannung zwischen Pluralität und Integration, zwischen Vielfalt und Einheit, ist letztlich genau jenes Prinzip, welches moderne Gesellschaften nach Mouffe wesentlich charakterisiert. In sich pluralisierenden Gesellschaften erhöht sich die Spannung und das Verhältnis zwischen Vielfalt und Einheit muss neu justiert werden. Nimmt man Karppinens Argument ernst, beschränkt sich die gesellschaftliche Aufgabe des öffentlichen Rundfunks allerdings nicht darauf, diese Neujustierung zu moderieren und verschiedene gesellschaftliche

82 Vgl. dazu Mouffe 2005.

Gruppen zum Zwecke der Verständigung über einen neuen gesellschaftlichen Grundkonsens zusammenzuführen.⁸³ Vielmehr wäre die Aufgabe des öffentlichen Rundfunk darin zu sehen, den Prozess der Neujustierung auf Dauer zu stellen und jeden gesellschaftlichen Konsens als Ausdruck sozialer Hegemonien beständig in Frage zu stellen.

Auf eine erstaunliche Konsequenz dieses Verständnisses von öffentlichem Rundfunk hat Geoffrey Craig hingewiesen: Wenn öffentlicher Rundfunk nicht dazu da ist, die plurale Gesellschaft zu integrieren, indem er sie auf einen Konsens oder auf ein *common good* verpflichtet, sondern es eher seiner Aufgabe entspricht, Versuche der Festlegung auf gesellschaftliche Normvorstellungen und Identitäten zu hinterfragen, dann sind die Schwierigkeiten, die der öffentliche Rundfunk im Umgang mit der Pluralisierung hat, vielleicht nicht Ausdruck eines Problems, sondern Teil einer Lösung.⁸⁴ Wie Craig unter Berufung auf Mouffe postuliert, zeugt ein öffentlicher Rundfunk, dem es in pluralen Zeiten schwerfällt, die kulturelle Identität der Gesellschaft zu definieren, von einer lebendigen demokratischen Kultur. Die Krise des öffentlichen Rundfunks ist in diesem Sinne nicht als eine zu überwindende Zwischenstation hin zum Ziel eines allgemein geteilten demokratischen Konsenses zu verstehen, sondern ist selbst Demokratie *in actu*. Der öffentliche Rundfunk sollte also seine Krise nicht überwinden, sondern alles dafür tun, sie aufrechtzuerhalten. So formuliert Craig mit Blick auf das Beispiel der Australian Broadcasting Corporation (ABC): »I am arguing that we need to save the ABC so that we can go on having the crisis of the ABC.«⁸⁵

Quellenverzeichnis

Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Zusammensetzung des ZDF-Fernsehrates: BVerfG, 1 BvF 1/11 vom 25.3.2014, Abs. 1–135, http://www.bverfg.de/entscheidungen/fs20140325_1bvf000111.html (19.12.2014).

Brief des Commissariaat voor de Media an das Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, 19.11.2007, Beilage zu Kamerstuk 31200 VIII 39, <http://www.rijk->

83 Dies entspräche der eher klassischen Deutung des öffentlichen Rundfunk als »embodiment of the principles of the public sphere« (Garnham 1986: 45) im Sinne der Öffentlichkeitstheorie von Jürgen Habermas.

84 Vgl. Craig 2000.

85 Craig 2000, 106.

- soverheid.nl/bestanden/documenten-en-publicaties/kamerstukken/2007/11/22/bijlage-a-brief-commissariaat-voor-de-media-over-moslimzendtijd/48565a.pdf (19.12.2014).
- Erläuterungen zur Novellierung des Mediengesetzes (Memorie van Toelichting), 14.2.2013, Kamerstuk 33541 3, <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-33541-3.pdf>dossierstuk%257cBijlage%26dst%3dOnopgemaakt%257cOpgemaakt%257cOpgemaakt%2bna%2bonopgemaakt%26isp%3dtrue%26pnr%3d1%26rpp%3d10&resultIndex=1&sorttype=1&sortorder=4 (19.12.2014).
- Urteil des niederländischen Staatsrats vom 10. Januar 2007 zur Frage der Lizenzvergabe an zwei islamische Gesellschaften nach Art. 2.42 des Mediengesetzes (Uitspraak 200606105/1, 200606108/1, 200606030/1 und 200606096/1), <http://www.raadvanstate.nl/uitspraken/zoeken-in-uitspraken/tekst-uitspraak.html?id=15919> (19.12.2014).

Literaturverzeichnis

- Bakker, Piet/Scholten, Otto, *Communicatiekaart van Nederland. Overzicht van media en communicatie*, 7. Auflage, Amsterdam: Kluwer 2009.
- Beck, Klaus, *Das Mediensystem Deutschlands. Strukturen, Märkte, Regulierung*, Wiesbaden: Springer VS 2012.
- Betzel, Marcel/Ward, David, *The Regulation of Public Service Broadcasters in Western Europe*, in: *Trends in Communication* 12,1 (2004), S. 47–62.
- Böger, Helmut, *Brauchen Muslime ein ›Wort zum Freitag?‹* Blitzinterview mit Bischof Wolfgang Huber, in: *Bild am Sonntag*, 9.5.2004.
- Born, Georgina/Prosser, Tony, *Culture and Consumerism: Citizenship, Public Service Broadcasting and the BBC's Fair Trading Obligations*, in: *The Modern Law Review* 64,5 (2001), S. 657–687.
- Brauck, Markus, *Neues Sendungs-Bewusstsein*, in: *Der Spiegel*, 26.02.2007, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-50666700.html> (19.12.2014).
- Carol, Sarah/Koopmans, Ruud, *Dynamics of Contestation over Islamic Religious Rights in Western Europe*, in: *Ethnicities* 13,2 (2013), S. 165–190.
- Coleman, Stephen/Götze, John, *Bowling Together: Online Public Engagement in Policy Deliberation. Technologies in Westminster and the Devolved Legislatures*, London: Hansard Society 2001.
- Collins, Richard/Cave, Martin, *Media Pluralism and the Overlapping Instruments Needed to Achieve it*, in: *Telecommunications Policy* 37 (2013), S. 311–320.
- Craig, Geoffrey, *Perpetual Crisis: The Politics of Saving the ABC*, in: *Media International Australia* 94 (2000), S. 105–116.

- Cuilenburg, Jan van, *Diversity Revisited. Towards a Critical Rational Model of Media Diversity*, in: Brants, Kees (Hg.), *The Media in Question. Popular Cultures and Public Interests*, London u. a.: Sage 1998, S. 38–49.
- Czepek, Andrea/Hellwig, Melanie/Nowak, Eva, *Pre-Conditions for Press Freedom in Germany*, in: Czepek, Andrea/Hellwig, Melanie/Nowak, Eva (Hg.), *Press Freedom and Pluralism in Europe. Concepts and Conditions*, Bristol u. a.: Intellect 2009, S. 229–249.
- Davie, Grace, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford u. a.: Oxford University Press 2000.
- epd medien, *Muslime sollen Sitz im SWR-Rundfunkrat erhalten*, in: epd medien 41 (2012), S. 12.
- epd medien, *Kritik an geplante Rauswurf der Freikirchen aus SWR-Rundfunkrat*, in: epd medien 43 (2012), S. 19.
- Favre, Veronika, *Resultate der quantitativen Inhaltsanalyse. Religion(en) in fünf Schweizer Fernsehprogrammen*, in: Jecker, Constanze (Hg.), *Religionen im Fernsehen. Analysen und Perspektiven*, Konstanz: UVK 2011, S. 65–95.
- Freedman, Des, *The Politics of Media Policy*, Cambridge u. a.: Polity 2008.
- Frindte, Wolfgang/Geschke, Daniel/Schurz, Katharina/Schmidt, Dajana, *Integration und Fernsehnutzung junger Muslime in Deutschland*, in: *Politische Psychologie* 2,1 (2012), S. 93–124.
- Garnham, Nicholas, *The Media and the Public Sphere*, in: Murdock, Graham/Golding, Peter/Schlesinger, Philip (Hg.), *Communicating Politics. Mass Communications and the Political Process*. Leicester: Leicester University Press 1986, S. 37–54.
- Gessler, Philipp, *In Allahs Namen. Ein ›Wort zum Freitag‹ für Muslime? Das wird wieder Streit geben*, in: *Die Tageszeitung*, 20.2.2007, <http://www.taz.de/1/archiv/archiv-start/?ressort=me&dig=2007%2F02%2F20%2Fa0166&cHash=c9b7100c21de623fa9d0dcd7e3d24aa1> (19.12.2014).
- Haberer, Johanna, *Der Dialog der Religionen – eine Zukunftsaufgabe des öffentlich-rechtlichen Rundfunks*, in: Dräger, Christian/Fricke-Hein, Hans-Wilhelm (Hg.), *Medienethik. Freiheit und Verantwortung*, Festschrift zum 65. Geburtstag von Manfred Kock, Stuttgart u. a.: Kreuz 2001, S. 281–290.
- Haberer, Johanna/Meier, Daniel, *Religion*, in: Hachmeister, Lutz (Hg.), *Grundlagen der Medienpolitik. Ein Handbuch*, München: Deutsche Verlags-Anstalt 2008, S. 343–347.
- Hannig, Nicolai, *Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980*, Göttingen: Wallstein 2010.
- Huber, Joachim, *SWR-Rundfunkrat mit Muslimen, RBB-Gremium ohne Muslime*, in: *Der Tagesspiegel*, 2.7.2013, <http://www.tagesspiegel.de/medien/neubesetzung-swr-rundfunkrat-mit-muslimen-rbb-gremium-ohne-muslime/8437962.html> (19.12.2014).
- Hundal, Sunny, *Welcoming the BBC's Muslim Head of Religion. Aaqil Ahmed has been Appointed Head of Religious Programming at the BBC, Despite an Un-*

- principled Campaign Against Him, in: *The Guardian*, 12.5.2009, <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/may/12/aaqil-ahmed-bbc-religion> (19.12.2014).
- Jakubowicz, Karol, *Keep the Essence, Change (Almost) Everything Else: Redefining PSB for the 21st Century*, in: Banerjee, Indrajit (Hg.), *Public Service Broadcasting in the Age of Globalization*, Singapore: Asian Media Information and Communication Centre (AMIC) 2006, S. 94–116.
- Jauert, Per/Lowe, Gregory Ferrell, *Public Service Broadcasting for Social and Cultural Citizenship. Renewing the Enlightenment Mission*, in: Lowe, Gregory Ferrell/Jauert, Per (Hg.), *Cultural Dilemmas in Public Service Broadcasting*, Göteborg: Nordicom 2005, S. 13–33.
- Karis, Tim, *Mediendiskurs Islam. Narrative in der Berichterstattung der Tages Themen 1979–2010*, Wiesbaden: Springer VS 2013.
- Karppinen, Kari, *Media Diversity and the Politics of Criteria*, in: *Nordicom Review* 27,2 (2006), S. 53–68.
- Karppinen, Kari, *Against Naive Pluralism in Media Politics. On the Implications of the Radical-Pluralist Approach to the Public Sphere*, in: *Media, Culture & Society* 29,3 (2007), S. 495–508.
- Karppinen, Kari, *Rethinking Media Pluralism*, New York: Fordham University Press 2013.
- Katholieke Universiteit Leuven/Jönköping International Business School/Central European University/Ernst & Young Consultancy Belgium, *Independent Study on Indicators for Media Pluralism in the Member States. Towards a Risk-Based Approach*, https://ec.europa.eu/digital-agenda/sites/digital-agenda/files/final_report_09.pdf (19.12.2014).
- Kauschke, Detlef David, »Ideal wäre ein Wort zum Wochenende«. Salomon Korn über Religion im Fernsehen, Judentum und Werte, in: *Jüdische Allgemeine*, 22.2.2007, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/3592> (19.12.2014).
- Klenk, Christian, *Zustand und Zukunft katholischer Medien. Prämissen, Probleme, Prognosen*, Berlin: LIT 2013.
- Klimkiewicz, Beata, *Is the Clash of Rationalities Leading Nowhere? Media Pluralism in European Regulatory Policies*, in: Czepek, Andrea/Hellwig, Melanie/Nowak, Eva (Hg.), *Press Freedom and Pluralism in Europe. Concepts and Conditions*, Bristol u. a.: Intellect 2009, S. 45–74.
- Kretzschmar, Sonja, *Diverse Journalists in a Diverse Europe? Impulses for a Discussion on Media and Integration*, in: Sarikakis, Katharine (Hg.), *Media and Cultural Policy in the European Union*, Kenilworth: Rodopi 2007, S. 203–226.
- Krüger, Oliver, *Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung*, Bielefeld: transcript 2012.
- Langenbucher, Wolfgang R./Mahle, Walter A., »Umkehrproporz« und kommunikative Relevanz. Zur Zusammensetzung und Funktion der Rundfunkräte, in: Langenbucher, Wolfgang R. (Hg.), *Der Rundfunk der Gesellschaft. Beiträge zu*

- einer kommunikationspolitischen Innovation, Berlin, Münster: Lit 2008 [1973], S. 68–81.
- Langenbucher, Wolfgang R., Der Rundfunk der Gesellschaft. Rückblick nach vorn auf die Institution seiner Kontrolle, in: Langenbucher, Wolfgang R. (Hg.), Der Rundfunk der Gesellschaft. Beiträge zu einer kommunikationspolitischen Innovation, Berlin/Münster: Lit 2008 [2005], S. 211–231.
- Leloup, Julien, Chaque dimanche, des émissions religieuses sur France 2, in: Le Monde, 24.7.2013, http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/chaque-dimanche-des-emissions-religieuses-sur-france-2-24-07-2013-3296_118.php (19.12.2014).
- Lucht, Jens, Der öffentlich-rechtliche Rundfunk: ein Auslaufmodell? Grundlagen – Analysen – Perspektiven, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006.
- McChesney, Robert W., Public Broadcasting. Past, Present, and Future, in: McCauley, Michael P., Public Broadcasting and the Public Interest, Armonk: M.E. Sharpe 2003, S. 10–24.
- McDonnell, Jim, Public Broadcasting, Religion and Diversity: Irish Religious Broadcasting in a European Context, hg. von Church of Ireland, 2004, <http://ireland.anglican.org/news/861> (19.12.2013).
- McQuail, Denis, Media Performance. Mass Communication and the Public Interest, London u. a.: Sage Publications 1992.
- McQuail, Denis, Revisiting Diversity as a Media Policy Goal, in: Meier, Werner A./Trappel, Josef (Hg.), Power, Performance and Politics. Media Policy in Europe, Baden-Baden: Nomos 2007, S. 41–57.
- Meyn, Hermann/Tonnemacher, Jan, Massenmedien in Deutschland, Konstanz: UVK 2012.
- Monsma, Stephen V./Soper, J. Christopher, The Challenge of Pluralism. Church and State in Five Democracies, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers 2009.
- Mouffe, Chantal, The Democratic Paradox, London, New York: Verso 2005.
- Muaem Sultan, Marie, Migration, Vielfalt und Öffentlich-Rechtlicher Rundfunk, Würzburg: Königshausen und Neumann 2011.
- Napoli, Philip M., Deconstructing the Diversity Principle, in: Journal of Communication 49,4 (1999), S. 7–34.
- Napoli, Philip M., Diminished, Enduring, and Emergent Diversity Policy Concerns in an Evolving Media Environment, in: International Journal of Communication 5 (2011), S. 1182–1196.
- Oliva, Anne-Marie, Emissions religieuses et service public audiovisuel, in: Droit et cultures 51 (2006), S. 103–112.
- Opahle, Joachim, Öffentlich-rechtlicher Hörfunk, in: Fürst, Gebhard/Hober, David (Hg.), Katholisches Medienhandbuch. Fakten – Praxis – Perspektiven, Kevelaer: Butzon & Bercker 2013, <http://mdg-online.de/medienhandbuch/medien-themendienst-a-z/oeffentlich-rechtlicher-hoerfunk/> (18.7.2016).
- Peruško, Zrinjka, The Link That Matters. Media Concentration and Diversity of Content, in: Klimkiewicz, Beata (Hg.), Media Freedom and Pluralism. Media

- Policy Challenges in the Enlarged Europe, Budapest u. a.: Central European University Press 2010, S. 261–273.
- Rauch, Raphael, Mix aus Information, Musik und Ritus. Jüdische Radiosendungen im öffentlich-rechtlichen Rundfunk, in: *Communicatio Socialis* 46,2 (2013a), S. 146–163.
- Rauch, Raphael, ›Neues Sendungsbewusstsein‹. Islamische Verkündigung im öffentlich-rechtlichen Rundfunk, in: *Communicatio Socialis* 46,3/4 (2013b), S. 455–478.
- Renck, Ludwig, Bekenntnisverfassungsrecht und kirchliches Drittsendungsrecht, in: *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht* 19,8 (2000), S. 868–874.
- Schönhagen, Philomen/Jecker, Constanze, 840 Programmstunden Religion(en) im Fernsehen. Eine explorative Studie, in: *Communicatio Socialis* 43,1 (2010), S. 41–58.
- Stock, Martin, Islam im Rundfunk – wie eigentlich? Auf dem Weg zu muslimischer kommunikativer Präsenz in deutschen Rundfunkprogrammen, in: *Arbeitspapiere des Instituts für Rundfunkökonomie an der Universität zu Köln* 226 (2007), <http://www.rundfunk-institut.uni-koeln.de/institut/pdfs/22607.pdf> (19.12.2014).
- Sydow, Gernot, The Legal Status of Muslim Communities in Germany, in: Walter, Christian/von Ungern-Sternberg, Antje (Hg.), *Transformation of Church and State Relations in Great Britain and Germany*, Baden-Baden: Nomos 2013, S. 241–249.
- Tracey, Michael, *The Decline and Fall of Public Service Broadcasting*. Oxford, New York: Oxford University Press 1998.
- Zerback, Thomas, *Publizistische Vielfalt. Demokratischer Nutzen und Einflussfaktoren*, Konstanz: UVK 2013.

Zur Pluralisierung religiöser Identität(en)

Christel Gärtner

Die religiöse Zugehörigkeit war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts für den überwiegenden Teil der Bevölkerung durch ihr Herkunftsmilieu fraglos gegeben und die konfessionelle Identität gehörte zum Kern der Identitätsstruktur. Diese konfessionelle Identität hat seit dem Säkularisierungsschub der 1960er Jahre in westeuropäischen Ländern eine deutliche Schwächung erfahren;¹ in den jüngeren, nach 1970 geborenen Generationen hat sie sich nahezu aufgelöst. Religiosität ist seither in die Verfügbarkeit des Individuums gestellt und zu einer biografischen Entscheidung geworden,² zudem hat sich der Kontext für die Ausbildung religiöser Identitäten stark verändert: Westliche Gesellschaften haben sich von christlichen zu religiös und kulturell pluralen Gesellschaften transformiert.

In dem Beitrag werde ich mich zunächst dem Phänomen der Identität aus soziologischer Perspektive nähern (1.) und zu klären versuchen, inwiefern Identität eine religiöse Dimension besitzt (2.). Danach werde ich einen knappen historischen Überblick über die Pluralisierung des religiösen Feldes in Europa, insbesondere in Deutschland, geben (3.) und anschließend die Auswirkungen dieser Entwicklung auf Prozesse der Identitätsbildung thematisieren. Dabei werde ich versuchen, die Vielfalt religiöser Identität(en) zu systematisieren (4.) und einige dieser Fälle an exemplarischen Beispielen zu verdeutlichen.

¹ Vgl. McLeod 2007, 2.

² Vgl. Luhmann 2002.

1. Soziologische Annäherung an den Identitätsbegriff³

Dem Auseinandertreten kohärenter Sinngefüge in modernen, funktional differenzierten Gesellschaften⁴ entspricht eine Fragmentierung und Pluralisierung von Identitäten.⁵ In diesem Prozess ist es zu einer sozialen Norm geworden, sich von anderen unterscheiden zu müssen, und das Ich-Ideal ist mit einem Zwang zur Individualität und Einzigartigkeit verbunden.⁶

Da Identität aus soziologischer Perspektive nur als gesellschaftlich vermittelte überhaupt gedacht werden kann, stellt sich aber die Frage: Wie kann man sich individuieren, wenn Identität sozial erworben wird?⁷ Da Menschen schon immer in Sozialität eingebettet sind, erwerben sie durch die sozialisatorische Interaktion in Familie und Herkunftsmilieu, aber auch im Austausch mit anderen bedeutsamen Personen und relevanten Institutionen, einen sozialen Habitus beziehungsweise eine soziale Identität, die die kollektiven Selbstbilder und sinnstiftenden Mythen einer Gesellschaft mit ihren Chancen und Zumutungen enthält, wobei diese sich je nach Milieu unterscheiden können.⁸ Aufgrund ihrer Fähigkeit zur symbolischen Interaktion sind Individuen bereits sehr früh in der Lage, sich selbst aus der Perspektive von anderen zu betrachten. Dadurch entwickelt sich ein Selbst, das George Herbert Mead in ein soziales, vergesellschaftetes »me« und eine spontane, kreative Instanz, das individuelle »I«, differenziert. Soziale Identität wird durch Teil-

3 Der Identitätsbegriff ist aus soziologischer Perspektive ein schwieriger Begriff, der seit Jahren kontrovers diskutiert wird. Kritisiert werden vor allem Auffassungen, die einen das ganze Leben hindurch Kontinuität und Orientierung gewährenden Identitätskern annehmen; zudem werden Aspekte wie individuelle Autonomie, Kohärenz und personale Einheit hinterfragt (vgl. Elias 1997; Willems/Hahn 1999; Straub/Renn 2002; Keupp/Hohl 2006; Keddi 2011). Ein Grund, trotz seiner Schwächen am Identitätsbegriff festzuhalten und ihn theoretisch neu zu konzeptualisieren, liegt in dem differenzierten Gesellschaften inhärenten normativen Zwang zur Individualität und dem damit verbundenen Anspruch, den Personen an sich und andere stellen (Renn/Straub 2002, 11–12).

4 Vgl. Weber 1956a, 193.

5 Vgl. Giddens 1991; Herbert/Ziebertz 2010, 111.

6 Vgl. Elias 2003, 192; Soeffner 1994.

7 Dahinter steht die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft (vgl. dazu Elias 1997, 57–73), die die Soziologie seit ihren Anfängen beschäftigt und bis heute in Teilen der Rational-Choice-Theorie oder handlungstheoretischen Ansätzen nicht gelöst ist (vgl. Overmann 1991).

8 Vgl. Mead 1962; Elias 1997, 50; Bourdieu 1974 und 1976; Overmann 1991; dabei bestehen schicht- und konfessionsspezifische Differenzen. In der Phase der Adoleszenz verflüssigen sich die erworbenen Strukturen und erlauben eine eigene Positionierung.

habe an der sozialen Praxis erworben und im Spiel entsteht die Identifikation mit einem »generalisierten Anderen«, der sich nochmals in einen generalisierten »In-group other« und »Out-group other« trennen lässt⁹ – mit dem einen identifiziert man sich, von dem anderen grenzt man sich ab. Identität wird somit immer auch durch Grenzziehungen konstituiert.

Im Anschluss an Mead konzipieren Hubert Hermans und Harry Kempen beide Anteile des Selbst dialogisch – das »I« reagiert damit nicht nur korrigierend auf gesellschaftliche Erwartungen, sondern steht auch mit ihnen im Dialog.¹⁰ Sie übersetzen das Konzept des »generalisierten Anderen« in das von »collective voices«, die sowohl die gesellschaftlichen Erwartungen als auch das kreative Potenzial des »I« enthalten. Der wechselseitige Einfluss erklärt sowohl die strukturelle Ähnlichkeit zwischen Identität und Gesellschaft als auch die Möglichkeit der Individualisierung. Der dialogische Prozess der Identitätsbildung verläuft nach diesem Konzept nicht eindimensional, sondern führt aufgrund verschiedener »collective voices« zu unterschiedlichen Ich-Positionen. Die dynamische und plurale Identität konstituiert sich folglich aus den Dialogen dieser verschiedenen Stimmen, die aus verschiedenen Bereichen wie Familie, Peers, Schule, Kirche, Religion, Nation, Beruf kommen, mit denen Individuen im Austausch stehen, und die je nach Kontext unterschiedlich ins Gewicht fallen oder sich überlagern können.

Soziologische Identitätstheorien, die narrativen Konzepten den Vorrang geben, schreiben dem kreativen Potenzial des »I« eine Kohärenzstiftende Funktion zu. Insofern Identität als dynamischer Prozess verstanden wird, der in seiner Bedeutung offen, auslegungsfähig und -bedürftig ist, sind Beschreibungen von personaler Identität »an Motive, Intentionen, Relevanzsetzungen, Interessen und Situationsdefinitionen des Akteurs und der »signifikanten Anderen« gebundene hermeneutische Akte«,¹¹ die eine Einheit innerhalb der Vielfalt durch Erzählen der eigenen Geschichte herstellen.¹² Narrative Selbstthematizierungen konstruieren das Selbst in der Zeit und sind zugleich auf Gemeinschaft angewiesen, nämlich einen Zuhörer vor dem die Identität plausibel in der Interaktion konstruiert werden muss. Im Erzählen werden Ereignisse und Standpunkte in die Lebensgeschichte so integriert, dass sie, obwohl sie sich kontinuierlich ändern, kohärent erscheinen.¹³ In biogra-

9 Vgl. Herbert/Ziebertz 2010, 114.

10 Vgl. Hermans/Kempen, zit. n. Herbert/Ziebertz 2010, 117–118.

11 Renn/Straub 2002, 14.

12 Vgl. Köbel 2009; Herbert/Ziebertz 2010.

13 Vgl. Herbert/Ziebertz 2010, 115; Giddens 1991, 5.

fischen Interviews finden wir diese Narrative, wenn die religiöse Identität beispielsweise auf die Sozialisation, die Eltern oder andere wichtige Personen zurückgeführt wird, wenn eine religiöse Erfahrung geschildert wird oder wenn Adoleszente erzählen, dass kirchlich-dogmatische Antworten für sie keine Relevanz besitzen.

2. Religiöse Dimension von Identität

Da der Identitätsbegriff in einem engen Bezug zu Sinnfragen¹⁴ steht, lässt sich darüber ein Anschluss an Religion(en) herstellen. In ihren mythischen Konstruktionen und Weltdeutungen stellen Religionen Antworten auf Fragen der Herkunft, der Identität und der Zukunft von kollektiven und individuellen Lebensformen bereit und sind daher eng mit der Frage der Identität verbunden. Religiöse Traditionen stellen auch in modernisierten Gesellschaften ein Reservoir von möglichen Sinnantworten dar, an die angeschlossen werden kann, die aber, da sie nicht mehr allgemein geteilt werden, je individuell gedeutet und in die Identität integriert werden müssen. Individuelle Religiosität wird vor allem als Möglichkeit und Fähigkeit verstanden, die biografischen Grundsituationen des Lebens anzusprechen, zu bearbeiten und zu entfalten, wobei Religionen – gerade im Angesicht von fragmentierten Identitäten – anbieten, das Leben aus einer Gesamtperspektive zu deuten.¹⁵

Ähnlich argumentiert Niklas Luhmann: Weil in der Moderne die Ungewissheit zunimmt und das einzelne Individuum zu erfahren suche, was seine Identität ausmache, biete Religion »mit oder ohne Gott, die Möglichkeit einer Kommunikation der Einheit von Immanenz und Transzendenz, einer Kommunikation also, die dem Individuum bestätigt, dass es in allem, was geschieht, sich selbst wieder finden kann.«¹⁶ Aus der Tatsache, dass die Pluralisierung von Weltbildern zur Relativierung aller Weltdeutungen, der reli-

¹⁴ Nach Max Weber (1956b, 408) entsteht die Frage nach dem Sinn des Lebens aus dem Problem der Theodizee, also der Leiderfahrung, die sich aus der prinzipiellen Unvollkommenheit der Welt sowie der Erfahrung der Inkongruenz zwischen Verdienst und Schicksal ergibt (vgl. auch Gärtner 2011, 2014); Ulrich Oevermann leitet sie aus dem Bewusstsein der Endlichkeit des Lebens ab (Oevermann 1995).

¹⁵ Vgl. Kochanek 1999, 33.

¹⁶ Luhmann 2002, 111.

giösen wie der säkularen, führt, schließt Luhmann, dass eine »Entscheidung für ein religiöses Bekenntnis« allenfalls noch biografisch begründet werden kann.¹⁷ Wenn dann noch das individuelle Erleben als Letztgrund für die religiöse Überzeugung aufgewertet werde, folge daraus, dass Individuen die Wahl ihrer Religion, wenn überhaupt eine gewählt wird, freigestellt werden müsse.¹⁸ In dem Maße, in dem Religionen nicht mehr als Stifter von gesellschaftlicher Konsistenz fungierten, könne »das Anders-Denken als die anderen, ein starkes Motiv für religiöse Überzeugungen werden«. ¹⁹ Unter der Bedingung, dass das Ideal der Selbstverwirklichung zur Norm geworden ist und nichtreligiöse Gründe, religiös zu sein, wegfallen, kann Religion zu einem Distinktionsmittel und zur Quelle von Einzigartigkeitsentwürfen werden.

Religion kann somit in differenzierten Gesellschaften zum kulturellen Identitäts- und Differenzmarker,²⁰ aber auch zu einem Stigma werden, weil man – aus der Perspektive der Mehrheitsposition – der falschen oder überhaupt einer Religion angehört. Wie Individuen mit Stigmatisierung und Ausgrenzung umgehen, hängt vom Vertrauen ab, das sie in ihrer primären Sozialisation erworben haben, sowie der Fähigkeit, Kontingenzen auszuhalten.²¹ Ob und inwieweit Religion zum Bestandteil der Identität wird, hängt wiederum von einer Reihe von Faktoren ab: beispielsweise dem religionskulturellen Kontext, der Generationenzugehörigkeit, sozialisatorischen und milieuspezifischen Bedingungen, der adoleszenten Positionierung sowie dem beruflichen und lebensweltlichen Umfeld.

3. Zur Pluralisierung des religiösen Feldes in Europa und Deutschland

Im Folgenden werde ich die Entwicklungen des religiösen Feldes in Westeuropa, insbesondere in Deutschland, die den Rahmen für die Pluralisierung religiöser Identitäten darstellen, skizzieren. Die religiösen Verhältnisse in den westeuropäischen Ländern haben sich seit den 1960er Jahren grundlegend

17 Ebd., 292.

18 Vgl. ebd., 293; vgl. dazu auch Wendel 2012.

19 Luhmann 2002, 293.

20 Vgl. Ziebertz u. a. 2010, 80.

21 Vgl. Krappmann, n. Veith 2010, 196.

verändert. Wir beobachten Prozesse, die gleichzeitig, teilweise auch gegenläufig ablaufen: Eine fortschreitende Säkularisierung, die Zunahme von Entkirchlichung auf der einen und die Zunahme von Religion durch Einwanderung auf der anderen Seite, das Aufkommen und die Vervielfältigung neuer Formen von Religiosität, die Etablierung verschiedener Milieus und Strömungen in den christlichen Großkirchen, aber auch eine Religiosität ohne institutionelle Zugehörigkeit und eine wachsende Religionslosigkeit.²² Während der Befund, dass die religiöse Landschaft sich in hohem Maße pluralisiert hat, unstrittig ist, variiert die Deutung dieser Entwicklung, je nachdem, welche Daten und Methoden zugrunde gelegt werden, zwischen der These der Säkularisierung und der der »Wiederkehr der Religionen«.²³

Die religiöse Pluralisierung in Europa ist freilich kein neues Phänomen und lässt sich grob in zwei Phasen unterscheiden: die Differenzierung der christlichen Kirchen (a) und die Entstehung einer religiösen Vielfalt, an der auch nichtchristliche Religionen mitwirken (b).

(a) Die Ausdifferenzierung der christlichen Kirchen hat bereits im Mittelalter mit neuen Ordensgründungen und häretischen Bewegungen begonnen und sich in der Frühen Neuzeit, dem sogenannten »Konfessionellen Zeitalter«,²⁴ fortgesetzt.²⁵ Im Wesentlichen haben sich nach der Reformation die drei christlichen Konfessionen ausdifferenziert: katholische, lutherische und calvinistische. In allen westeuropäischen Ländern haben sich zudem in dieser Zeit spezifische Verhältnisse zwischen diesen Konfessionen und dem Staat ausgebildet und etabliert, die die europäischen Nationalstaaten entweder mono- oder gemischt-konfessionell prägten.

22 Vgl. Lehmann 2005; Casanova 2007; Gabriel 2009; Hero/Krech 2011; Knoblauch 2009; Pollack 2009; Pollack u. a. 2012.

23 Aktuell werden in der Religionssoziologie vor allem auf Max Weber und Shmuel Eisenstadt basierende Ansätze diskutiert (vgl. Endreß 2011; Gabriel 2008; Koenig 2008; Schwinn 2013; Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011), die die Schwächen der beiden Deutungen zu überwinden versprechen; für eine knappe Zusammenfassung der neueren Ansätze vgl. Gärtner 2014, 486–487.

24 Reinhard 1983; Schilling 2009.

25 Neuerdings unterscheidet Wolfgang Eßbach (2014) zwei Typen von Religionen innerhalb des neuzeitlichen Christentums: die durch die »Konfessionalisierung« beförderte »Bekennnisreligion« und die als Reaktion auf die damit verbundenen Glaubenskriege entstandene »Rationalreligion«. Darüber hinaus argumentiert Eßbach, dass gerade die Reformatoren die komplexe Vieldeutigkeit des Spätmittelalters, die sich durch ein gradualistisch-plurales Welt-, Kirchen- und Frömmigkeitsverständnis auszeichnet, zu einer trennenden Vereindeutigung hin treiben (79–82).

Dies bedeutet jedoch nicht, dass die verschiedenen Nationalkirchen monolithische Blöcke darstellen. Vielmehr gehören zu ihnen unterschiedliche kirchliche, religiöse und theologische Traditionen. Jede der Nationalkirchen hat seit dem 17. Jahrhundert interne Prozesse der Differenzierung durchlaufen und nationale Besonderheiten entwickelt, die bis heute beobachtbar sind.²⁶ Das bedeutet zum Beispiel, dass katholische, lutherische oder calvinistische Kirchen in den verschiedenen Ländern unterschiedliche Muster entwickelten, die die Identität bis weit in die 1960er Jahre hinein prägten; zudem können sie sich – wie etwa in Deutschland – regional stark unterscheiden. Der Variantenreichtum ist somit schon in dieser Entwicklung angelegt und hat sehr unterschiedliche und sich historisch wandelnde Muster der Verknüpfung und Trennung von Kirche, Staat und Nation hervorgebracht.²⁷

Neben der innerkirchlichen Differenzierung haben seit dem 16. Jahrhundert viele kleine mystisch-spirituelle Sekten oder Gruppen zur religiösen Pluralisierung beigetragen. Die Reformation hat nicht nur die »modernen Bekenntnisreligionen« hervorgebracht, sondern auch die Entstehung einer aufgeklärten Vernunftreligion begünstigt, die ihrerseits den Weg für pietistische Erweckungsbewegungen ebnete, die auf individuelle Glaubenserfahrung setzten und kirchenlose Sozialformen entwickelten.²⁸ Seit Mitte des 19. Jahrhunderts pluralisierte sich das religiöse Feld zudem durch die Entstehung christlicher Sekten und Freikirchen.²⁹ Blickt man auf diese Entwicklung, so stellt man fest, dass neben den etablierten orthodoxen Religionen immer auch Heterodoxien existierten, die alternative Antworten auf die Frage nach einem sinnvoll geordneten Kosmos entwarfen, Identitätsangebote bereitstellten und dafür auch Gefolgschaft fanden.³⁰

Das religiöse Feld ist durch die Differenzierung der christlichen Kirchen und die Entstehung christlicher Gruppen aber nur unzureichend beschrieben: Seit dem Mittelalter lebten auch nichtchristliche religiöse Minderheiten wie Juden und Muslime in Europa und gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstanden neue Formen nichtchristlicher, »vagierender Religiosität«, aber auch gegenkirchliche, atheistische Bewegungen und säkulare Formen der Sinngebung.³¹

26 Vgl. Lehmann 2005, 8.

27 Vgl. Martin 1978.

28 Vgl. Eßbach 2014, 186 und 212–217; Pietsch/Stollberg-Rilinger 2013.

29 Vgl. Lehmann 2005, 8.

30 Vgl. dazu Auffahrt 2009.

31 Vgl. Nipperdey 1988.

(b) In den letzten 50 Jahren ist die religiöse Lage Europas vor allem durch die Globalisierung und den Zuwachs nicht-christlicher Religionen durch Zuwanderung vielfältiger und auch mehrdeutiger geworden;³² für Deutschland haben Studien über verschiedene Metropolregionen gezeigt, dass dort nicht selten über 200 Religionsgemeinschaften anzutreffen sind.³³ Zu den christlichen Kirchen, Freikirchen und Sekten sind kleinere christliche Gemeinschaften, die sich von den Mutterkirchen in verschiedenen Phasen abgelöst haben, hinzugekommen. Derzeit sind die orthodoxen Kirchen, die in Deutschland circa 1,8 Millionen Mitglieder zählen, die drittgrößte christliche Kirche. Daneben sind alle großen Weltreligionen – das Judentum sowie islamische, hinduistische und buddhistische Religionen – vertreten und stellen inzwischen eine wahrnehmbare Realität im europäischen Alltag dar.³⁴ Die Migrationsprozesse der letzten Jahrzehnte haben vor allem zum Anwachsen der islamischen Religionsgemeinschaften geführt, die in vielen Ländern Europas zur dritt- oder zweitgrößten religiösen Gruppierung angewachsen sind. Damit ist der Islam zu der Einwanderungsreligion schlechthin geworden.³⁵ Dazu kommen noch neureligiöse und synkretistische Gemeinschaften und Bewegungen,³⁶ deren Einfluss auf die religiöse Szenerie deutlich höher sein dürfte als ihre Mitgliederzahlen vermuten lassen;³⁷ sie haben vor allem zu einer qualitativen Veränderung beigetragen.³⁸ Der Anstieg des Anteils der Bevölkerung, der keiner Religion angehört, auf circa 30 Prozent hat das religiöse Feld ebenfalls gravierend verändert.³⁹

Bei der Beschreibung der religiösen Lage in Europa besteht heute nahezu Einigkeit, dass diese sich nicht mehr gravierend von der US-amerikanischen unterscheidet.⁴⁰ Karl Gabriel weist jedoch auf eine scharfe Differenz zwischen Westeuropa und den USA hin: »Westeuropa besitzt [...] Regionen, in denen die Nichtmitgliedschaft in irgendeiner Religionsgemeinschaft für

32 Vgl. Casanova 2007.

33 Vgl. Hero/Krech 2011.

34 Vgl. Gabriel 2009; Krech 2007, 35.

35 Vgl. Gabriel 2009.

36 Vgl. Krech 2005; Barker 2005.

37 Vgl. Gabriel 2009, 16.

38 Vgl. Barker 2005.

39 Vgl. Hero/Krech 2011.

40 Vgl. Casanova 2007; Gabriel 2009; Lehmann 2005, 8. Während die USA in Sachen Religion lange als die Ausnahme von der Regel (der Säkularisierung) unter westlichen Gesellschaften galt (vgl. Gabriel 2003), drehte sich diese These in den 2000er Jahren um und Europa wurde als Sonderweg betrachtet (vgl. Lehmann 2004).

die Mehrheit der Bevölkerung nicht nur ein Faktum darstellt, sondern sich auch als Norm etabliert hat.⁴¹ So gibt es etwa städtische Zentren wie Basel, wo die Konfessionslosen inzwischen die Mehrheit darstellen. Aufgrund der historischen Entwicklung ist die Religionslosigkeit besonders in Osteuropa stark verbreitet: Ostdeutschland steht dabei an der Spitze, denn Dreiviertel der Bevölkerung gehören keiner Religion an; das gilt ebenso für Estland, Tschechien, aber mittlerweile auch für die Niederlande. Trotz dieser Entwicklung nimmt die Zahl der überzeugten Atheisten unter den Konfessionslosen nicht zu. Dagegen prägt der Säkularismus, der in keiner Glaubensgemeinschaft organisiert ist, den europäischen religiösen Kontext in hohem Maße – gerade unter den Gebildeten.⁴² Umgekehrt ist auch das Ausmaß von Religiosität (gemessen an religiöser Erfahrung) im Vergleich zu den USA allgemein recht niedrig.⁴³

4. Zur Pluralisierung ›religiöser Identität(en)‹ – ein Versuch der Systematisierung

Prozesse der Pluralisierung religiöser Gemeinschaften, insbesondere durch Migration, Entkirchlichung, Individualisierung und Säkularisierung, haben das religiöse Feld in Deutschland verändert. Diese Entwicklung hat Auswirkungen auf das religiöse Selbstverständnis, die im Folgenden reflektiert werden sollen. Ich werde zunächst versuchen, das Spektrum religiöser Identitäten zu systematisieren und dabei vier verschiedene Dimensionen, die sich auf die Ausbildung von Identitäten auswirken, berücksichtigen: Zum einen die Zeitdimension (a), mit der zweitens je wechselnde Spannungslinien und Asymmetrien verbunden sind (b) – beide Dimensionen betreffen die gesellschaftliche, also kollektive Ebene; dann drittens die Pluralität des religiösen

41 Gabriel 2009, 16.

42 Vgl. ebd., 17.

43 Es bewegt sich in einem Spektrum zwischen zehn Prozent in Ostdeutschland und Zypern, elf Prozent in Tschechien und 31 Prozent in Italien, das mit Abstand die höchsten Werte aufweist; Österreich liegt mit 17 Prozent im unteren Mittelbereich. In den aktuelleren Daten des *Religionsmonitors 2008*, der zwischen der religiösen Selbsteinschätzung und der gemessenen Zentralität von Religion differenziert, weichen die entsprechenden Werte davon ab: In Ostdeutschland sind nur sechs Prozent hochreligiös, während in Österreich 20 Prozent hochreligiös sind (Zulehner 2007, 148).

Selbstverständnisses von Personen mit konfessioneller beziehungsweise religiöser Zugehörigkeit (c) und viertens die Vielfalt der Identitäten unter Personen, die religiös-institutionell nicht gebunden sind (d).

(a) Auf der Zeitachse haben sich im Laufe des 20. Jahrhunderts die religiösen, identitätsprägenden Kollektive verändert. In den 1920er Jahren bekannten sich etwa zwei Drittel der deutschen Bevölkerung zum evangelischen, ein Drittel zum katholischen Glauben; die religiösen Minderheiten und Konfessionslosen lagen zusammen unter 5 Prozent. Die Mehrheit der Bevölkerung war mehr oder weniger intensiv in Familie und Kirche religiös sozialisiert, so dass man – bis in die 1960er Jahre hinein – von einer sich als christlich verstehenden Gesellschaft sprechen kann.⁴⁴ Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich die Lage durch die deutsche Teilung sowie durch Flüchtlinge und Vertriebene verändert: In der Bundesrepublik⁴⁵ waren Protestanten und Katholiken nun in etwa paritätisch verteilt, es gab kaum noch Juden, die bis 1933 die größte Minderheitenreligion darstellten, und die Zahl der Religionslosen war immer noch vergleichsweise gering, auch wenn sie in den 1930er Jahren vorübergehend leicht gestiegen war. Die größte Veränderung beobachten wir jedoch seit den 1960er Jahren: In der Folge von Wirtschaftswunder, Prozessen der Enttraditionalisierung und Liberalisierung kam es zu einer Pluralisierung möglicher Lebensentwürfe.⁴⁶ Die katholische Kirche war, durch das Zweite Vatikanum und die Auflösung der katholischen Milieus,⁴⁷ stärker von diesen Veränderungen betroffen als die evangelische.⁴⁸ Generell gilt aber, dass Dogmen hinterfragt wurden und kirchliche Autoritäten an Macht verloren. Ende der 1960er Jahre sahen sich die Kirchen der ersten großen Austrittswelle ausgesetzt. Zugleich haben sich neue religiöse und

44 Vgl. Großbölting 2013; McLeod 2007; detailliert auch zu Großbritannien: McLeod 2010.

45 Ich lasse hier unberücksichtigt, dass die DDR nach 1945 eine andere Entwicklung nahm. Aufgrund der religionsfeindlichen Politik der SED und der Förderung eines wissenschaftlichen Atheismus gehörten am Ende der DDR nur noch circa 25 Prozent der Bevölkerung einer der beiden Kirchen an (vgl. Pollack 2009).

46 Vgl. Großbölting 2013; McLeod 2007.

47 Auch wenn bereits die Modernismuskrise und der Erste Weltkrieg die Integrationskraft des katholischen Milieus geschwächt hatten, entfaltete der Milieu- und Verbandskatholizismus für einen großen Teil der katholischen Bevölkerung noch bis in die Mitte der 1960er Jahre eine identitätsstiftende Kraft. Eine knappe Zusammenfassung des Forschungsstandes zur Erosion des katholischen Milieus findet sich bei Marc Breuer (2012, 193–206).

48 Vgl. Liedhegener 2012.

spirituelle Gruppen verbreitet.⁴⁹ Seither hat sich die Zusammensetzung des religiösen Feldes stark verändert: Die katholischen und evangelischen Kirchenmitglieder sind auf je 30 Prozent gesunken, zehn Prozent gehören einer anderen Religion an und diejenigen, die formal keiner Religion angehören, sind auf 30 Prozent angestiegen.

Die Zeitdimension spielt nicht nur eine Rolle, weil die Identitäten, die wir heute vorfinden, sich zu verschiedenen Zeiten in je unterschiedlichen (religiösen) Kollektiven ausgebildet haben und deshalb je nach Generationenzugehörigkeit anders auf gesellschaftliche Veränderungen reagieren, sondern auch, weil die religiöse Sozialisation in den Familien seit den 1960er Jahren stark zurückgegangen ist;⁵⁰ heute sind die Schulen zum Hauptvermittlungs-ort des Christlichen geworden.⁵¹ Dies führte zu einer Schwächung religiöser, insbesondere konfessioneller Identitäten, die jedoch im Zusammenhang mit der generellen Schwächung kollektiver Identitäten zu betrachten ist, weil individuelle Freiheiten und Wahlmöglichkeiten sich enorm erweiterten und wichtiger wurden.⁵² In welcher Weise sich Identitäten im Laufe des Lebens transformieren, hängt neben den gesellschaftlichen auch von milieuspezifischen, sozialisatorischen und individuellen Faktoren ab. Auf der Zeitachse lässt sich zudem die Veränderung des Einflusses der jeweiligen Kollektive als identitätsprägendem Faktor beobachten, was in der Zunahme individualisierter Formen von Religiosität zum Ausdruck kommt.⁵³ Migranten, die religiösen und ethnischen Minderheiten angehören, stehen zudem im Spannungsfeld einer ganzen Reihe von konkurrierenden Bezugssystemen und de-

49 Vgl. Großbölting 2013, 191–198.

50 Huber 2014, 106–107; schon das vom Institut für Demoskopie Allensbach durchgeführte Generationen-Barometer von 2009 belegt diese These, vgl. http://www.familie-starkmachen.de/files/gb09_download.pdf (27.2.2014).

51 Oertel 2004, 405. Dass die Schule heute *gesellschaftsweit* jener Ort *geworden* ist, wo sich (immer noch) die Schülermehrheit im Religionsunterricht mit dem »Thema Religion« befasst, wird von der Religionspädagogik reflektiert: Sie begründet die Notwendigkeit einer »religiösen Bildung«, die an die Stelle der religiösen Sozialisation treten müsse (vgl. Dressler 2012).

52 Vgl. McLeod 2007 und 2010, 259.

53 Da das Bedürfnis nach Zugehörigkeit, Anerkennung und Gemeinschaftserleben Winfried Gebhardt (2013, 310–313) zufolge auch unter der Bedingung der Individualisierung besteht, bleibe Religion auf Formen der Vergemeinschaftung angewiesen. Das gelte auch für die »Selbstermächtigung des religiösen Subjekts«, das Autonomie, Souveränität und Eigenkompetenz in Anspruch nehme und institutionell verankerte Autorität wie normative Vorgaben institutionalisierter Religion ablehne, ohne deshalb auf Gemeinschaftserfahrungen zu verzichten. Vielmehr führe dieses Phänomen zu neuen Formen der Kollektivität.

ren Erwartungen, die sich – insbesondere bei Jugendlichen – auf die religiöse Identität auswirken.⁵⁴

(b) Die Veränderungen auf der Zeitachse gehen mit der Verschiebung von Spannungslinien, die freilich nicht immer eindeutig verlaufen, einher und sind jeweils mit Asymmetrien im Hinblick auf das, was fraglos gilt und kommunizierbar ist, verbunden.⁵⁵ Die erste, religiöse Spannungslinie verlief bis in die 1960er Jahre hinein zwischen Protestanten und Katholiken. Die zweite verläuft seither eher zwischen religiös und säkular Gebundenen: War die Religionslosigkeit bis in die 1960er Jahre begründungspflichtig, drehte sich die Beweislast danach allmählich um⁵⁶ – heute muss ein religiöses Bekenntnis begründet werden. Die Auflösung der konfessionellen und religiösen Identität kann auch zwischen den Generationen zu Konflikten führen. Die dritte Spannungslinie besteht zwischen der Mehrheitsbevölkerung, die christlich oder säkular gebunden ist, und den muslimischen Minderheiten; hier besteht nach wie vor durch die hegemoniale Stellung der christlichen Kirchen weitgehende Fraglosigkeit hinsichtlich ihrer Anerkennung wie ihrer Kompatibilität mit der modernen westlichen Welt; es ist der Islam, der als *fremde* und als *problematische* Religion aufgefasst wird und unter Rechtfertigungsdruck steht.⁵⁷

(c) Die Spannbreite der religiösen Identitäten derjenigen, die einer Religionsgemeinschaft angehören, erstreckt sich heute auf einem Kontinuum von autonom-individuierter über eine konfessionelle oder (unverbindliche) Patchwork-Religiosität bis hin zu fundamentalistischer Religiosität. Die große Mitte besteht aus einer Vielfalt von religiösen Identitäten, die von christlichen und anderen Religionstraditionen geprägt sind. Die christlichen Identitäten verlaufen zwischen enger kirchlicher oder konventioneller Religiosität und distanzierter, rein nominaler Zugehörigkeit. Darunter finden sich auch

⁵⁴ Vgl. Schiffauer 2006; Levitt 2009; Gärtner 2013, 223–226.

⁵⁵ Die Asymmetrien hängen mit dem Verhältnis von Mehrheits- und Minderheitenposition, aber auch mit Interessenkonstellationen zusammen. Hier kann nicht genügend berücksichtigt werden, dass man innerhalb der Konfliktlinien etwa zwischen Elitendiskursen und gelebter Religiosität in der Bevölkerung, aber auch zwischen den Generationen und politischen Interessen unterscheiden muss. Zwar haben sich seit den 1960er Jahren die Konfliktlinien zwischen den Konfessionen größtenteils aufgelöst, können aber immer mal wieder aufflammen, etwa wenn das eigene Profil droht verlorenzugehen, z. B. wenn Vertreter der evangelischen Kirche sich von der katholischen Kirche abgrenzen, weil diese am Ende des Pontifikats von Johannes Paul II. und am Anfang des Pontifikats von Benedikt XVI. über längere Zeit die ganze Medienaufmerksamkeit auf sich zog.

⁵⁶ Vgl. Jagodzinski/Dobbelaere 1993.

⁵⁷ Vgl. dazu Schiffauer 2007.

säkulare Christen, die ganz ohne religiöse Semantik auskommen, sich aber bisweilen eine Offenheit für Transzendenz bewahren. Dazwischen finden wir sogenannte Patchwork-Religiosität und multiple religiöse Identitäten. Neben diesem breiten Feld christlicher Identitäten finden wir auf der einen Seite individuiert und autonom Religiöse, die auf institutionell dogmatische Vorgaben und autoritative Vergewisserung verzichten, auf der anderen Seite fundamentalistische Formen von Religiosität, die zur Vereindeutigung von Identitäten neigen. Die Grenzen zwischen diesen Typen sind nicht starr; es gibt Verbindungen und fließende Übergänge.

(d) Auch die Gruppe der religiös-institutionell nicht Gebundenen und der Religionslosen, die zum überwiegenden Teil nicht in einer Gemeinschaft organisiert sind, stellt keine einheitliche Gruppe dar.⁵⁸ Das Spektrum der Pluralität von Identitäten reicht von säkular- oder kultur-christlichen Identitäten, Gläubigen, die aus der Kirche ausgetreten sind, über religiös völlig Indifferente bis hin zu glühenden Atheisten, deren Identität von der Abgrenzung von Religion und Kirche lebt.⁵⁹ Auch hier gibt es Verbindungs- und Trennlinien sowie Überschneidungen zur Gruppe derjenigen mit institutioneller Religionszugehörigkeit: zum einen hinsichtlich der Formen der Religiosität, zum anderen auch bezogen auf Koalitionen und Abgrenzungen.

Aus diesem breiten Spektrum will ich näher auf drei Typen eingehen und diese durch Beispiele aus meiner eigenen Forschung im Bereich des Katholizismus illustrieren. Zunächst werde ich darlegen, was heute unter Patchwork-Religion und multiplen religiösen Identitäten verstanden wird. An einem Fall werde ich zeigen, wie die Liberalisierung und religiöse Pluralisierung ab den 1960er Jahren eine Öffnung ermöglicht und die katholische Identität verändert (4.1). Zweitens werde ich auf die ›Fundamentalisierung‹⁶⁰ religiöser Identität eingehen und dies an einem Fall konkretisieren, für den das Aufbrechen der relativen Geschlossenheit des katholischen Milieus als eher bedrohlich erlebt wird (4.2). Drittens werde ich Fälle von individuiert

58 Vgl. Großbölting 2013, 198–201. Neuerdings werden auch nichtreligiöse Identitätsformen zum Gegenstand der Forschung gemacht (vgl. Quack 2013).

59 Vgl. etwa die Pressemitteilungen zum parallel zum Katholikentag stattfindenden Humanistentag 2014, <http://www.bfg-regensburg.de/humanistentag-2014/> (15.6.2014).

60 Den Begriff verwende ich im Sinne Martin Riesebrodts, demzufolge der Fundamentalismus aus dem Spannungsverhältnis von Tradition und Moderne entsteht (2004, 18). Riesebrodt fasst fundamentalistische Bewegungen als Kulturmilieus, die sich in bewusstem Gegensatz zu modernistischen Milieus formen und verorten. Zudem versuchen jene, »durch Dramatisierung letzter Werte und zeitloser Ideale krisenhafte Modernisierungserfahrung zu bewältigen« (2001, 56).

Religiosität in der Jugendgeneration aufgreifen, bei denen sich die katholische Identität aufgelöst hat, aber eine Offenheit für religiöse Fragen besteht (4.3). Die Fallbeispiele sind zwar nicht repräsentativ, zeigen aber eine typische Entwicklungslinie in der generationellen Abfolge von einer relativ geschlossenen katholischen Identität, über eine liberale Transformation hin zu einer religiös individualisierten bis religiös indifferenten Identität.⁶¹

4.1 Patchwork-Religiosität – multiple Identitäten

Patchwork-Religiosität wird heute als »die Integration von Glaubensinhalten und -praktiken aus verschiedenen religiösen oder spirituellen Traditionen in das eigene Leben, ohne dass eine Verpflichtung gegenüber den jeweiligen Traditionen eingegangen wird«,⁶² verstanden, wobei der Regelfall wohl eher der ist, dass Personen einer Religion angehören und bei Bedarf auch andere Traditionen aufgreifen. Laut *Religionsmonitor 2008*⁶³ praktizieren 22 Prozent aller Deutschen eine Patchwork-Religiosität, das heißt sie kombinieren Elemente aus verschiedenen Religionstraditionen.⁶⁴ Ein Motiv dafür ist die Suche nach religiösen Antworten, die man in der eigenen Tradition nicht findet.

Multiple religiöse Identitäten gelten als Spezialfall von Patchwork-Religion, in dem nicht nur bei Bedarf auf eine andere religiöse Traditionen zurückgegriffen wird, sondern eine dauerhafte Bindung zu zwei (oder mehr) Religionstraditionen besteht⁶⁵ – etwa bei jüdischen oder christlichen Buddhisten. Diese Gruppe von Menschen, die Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-

61 Vgl. dazu Gärtner 2016.

62 Schnell 2008, 167.

63 Bertelsmann-Stiftung 2007.

64 Vgl. Krech 2007, 39–40; für die USA hat Robert Wuthnow bereits in den 1990er Jahren festgestellt: »growing numbers of Americans piece together their faith like a patchwork quilt« (1998, 2).

65 Perry Schmidt-Leukel (2015) geht davon aus, dass es sich bei dieser Unterscheidung nicht um eine kategoriale Differenz, sondern um ein Kontinuum handelt. Gleichwohl versuchen nur wenige Religionsvirtuosen, explizit eine Synthese von religiösen Wahrheiten aus verschiedenen Traditionen herzustellen wie dieses Zitat von Raimon Panikkar, einem römisch-katholischen Priester, der in einer interreligiösen und interkulturellen Familie aufgewachsen ist (spanische Mutter und indischer Vater), verdeutlicht: »Ich bin als Christ ›gegangen‹, ich habe mich als Hindu ›gefunden‹ und ich ›kehre‹ als Buddhist ›zurück‹, ohne doch aufgehört zu haben, ein Christ ›zu sein‹« (Bernhardt/Schmidt-Leukel 2008, 8).

Leukel als »spirituelle Sinnsucher« bezeichnen, öffnen sich nicht nur Einflüssen anderer religiöser Traditionen, sondern »bringen auf diese Weise neue, sich aus mehreren Quellen speisende Formen religiöser Identität hervor.«⁶⁶ Das Phänomen der religiösen Mehrfachidentität oder multiplen religiösen Zugehörigkeit setzt voraus, dass das religiöse Feld nicht mehr von Monopolanbietern beherrscht wird und nicht mehr angenommen wird, dass religiöse Identität nur von einer religiösen Tradition exklusiv geprägt werden kann.

Religiöse Mehrfachidentitäten unterscheiden sich je nach Kontext, in denen sie erworben werden: In den Kulturen Asiens wird dieses Phänomen seit langem praktiziert und ist Bestandteil der kulturellen Identität. In Japan sind zu den traditionellen Religionen Buddhismus und Shintoismus im 20. Jahrhundert viele neue Religionen hinzugekommen: »So gibt es etwa die Tendenz, dass jemand an besonderen Lebensabschnitten oder zu besonderen Zeiten einen Shinto-Schrein aufsucht, in einer christlichen Kirche heiratet, sich in Krankheit oder Krisen an verschiedene japanische Neu-Religionen wendet und seine/ihre Beerdigungsriten von einem buddhistischen Tempel durchführen lässt.«⁶⁷ Damit dient jede Religion einer bestimmten Funktion und wird, je nach der ihr zugeschriebenen spezifischen rituellen Wirksamkeit, genutzt. Catherine Cornille wertet die multiple Religionszugehörigkeit in Asien deshalb nicht als Sache der persönlichen Wahl, »sondern als eine kulturelle Gepflogenheit, wobei jeder Religion eine klar umschriebene Rolle innerhalb der übergreifenden nationalen oder kulturellen Identität zufällt.«⁶⁸ Die asiatische Identität beruhe somit auf einem eher funktionalen Verständnis von Religion, das sich an ihrem unmittelbaren Nutzen und diesseitigen Gewinn orientiere.

Darüber hinaus entstehen multiple Religionszugehörigkeiten durch interreligiöse Ehen, weil Kinder an Festen, Riten und Traditionen beider Eltern teilhaben. Sie können damit, abhängig von der Bindung der Eltern, eine interreligiöse Identität erwerben.

Ein weiterer Kontext ist der Bereich von Esoterik, bei der es um die Suche nach Erkenntnis oder Erleuchtung sowie die Veränderung im Hier und Jetzt geht. Wir finden auf der einen Seite die sogenannte New Age-Bewegung, die auf Individualität setzt, einen anti-institutionellen Charakter hat und mit einer geringen Bindung verbunden ist. Auf der anderen Seite gibt es

66 Bernhardt/Schmidt-Leukel 2008, 7.

67 Cornille 2008, 17.

68 Ebd., 18.

wenige Religionsvirtuosen, die versuchen, eine Synthese religiöser Wahrheiten aus verschiedenen Traditionen herzustellen.⁶⁹

Frau und Herr Mertens, die ich in den 1990er Jahren interviewt habe, repräsentieren einen Typus, der Mitglied einer Religionstradition ist, aber auf andere Traditionen zurückgreift, um sich religiös weiterzuentwickeln oder die eigene Religiosität zu stärken.⁷⁰ *Herr Mertens* ist während, sie kurz nach dem Zweiten Weltkrieg geboren. Beide sind noch im katholischen Milieu sozialisiert worden und studieren in den 1960er Jahren. Sie werden sowohl durch die allgemeine gesellschaftliche Liberalisierung und die Studentenbewegung als auch den innerkirchlichen Aufbruch durch das Zweite Vatikanum beeinflusst. Liberale Priester werden zu den zentralen religiösen *collective voices*, während die Stimme der Amtskirche – zum Beispiel im Umgang mit Sexualität und Verhütung – in den Hintergrund tritt. Auf der Suche nach modernen, für sie angemessenen religiösen Antworten gründen sie einen Familienkreis. Das trägt zum (religiösen) Autonomiegewinn und zur weiteren Entfernung von der Amtskirche bei. In der eigenen Familienphase – vor der Erstkommunion der Kinder – engagieren sie sich stark in einer Gemeinde, wodurch die Kirchenbindung wieder enger wird. Nach einigen Jahren übernimmt ein neuer Pfarrer die Gemeinde; es kommt zu einer Spaltung infolge der Einschränkung der gewonnenen Gestaltungsmöglichkeiten, was erneut zur Distanz zur Kirche führt. Beide bleiben zwar Mitglied der Kirche, suchen aber nach einer »echten Gemeinschaft« unter reflektierten Christen, weil kirchliche Dogmen und Katechismus der eigenen Lebenserfahrung nicht gerecht werden oder ihr sogar widersprechen. Sie engagieren sich für die Ökumene und schließen sich enger dem alternativen kirchlichen Milieu an, wie es etwa auf der Burg Rothenfels vertreten ist. Zudem öffnen sie sich auch für religiöse Botschaften und Weisheiten aus asiatischen Kulturen. Sie haben sich einen Satz des indischen Dichters und Mystikers Tagore zu Eigen gemacht: »Gott hat der Wahrheit viele Türen gegeben, damit jeder eine findet!« Sie stehen für einen Typus von modernen Katholiken, die sowohl ihr religiöses Selbstverständnis als auch ihre katholische Identität weiterentwickeln und transformieren.

69 Vgl. Bernhardt/Schmidt-Leukel 2008.

70 Vgl. Gärtner 2005.

4.2 Fundamentalierung der religiösen Identität

Die Pluralisierung von Werten, Weltbildern und Identitäten führt aber auch zu deren Relativierung, die verunsichern und einen religiösen Fundamentalismus begünstigen kann.⁷¹ Dies kann zur Suche nach Kollektiven führen, die eine stabile Basis für die Identität bilden – zum Beispiel fundamentalistische Gruppen oder stärker strukturierte religiöse Sekten.

Martin Riesebrodt zufolge haben fundamentalistische Milieus eines gemeinsam: Sie geben Antworten auf die Erfahrung der »Krise der Moderne«. ⁷² Insbesondere die »marginalisierte Mitte«, die von einer heterogen zusammengesetzten traditionalistischen Mittelschicht geprägt ist, befindet sich oder wähnt sich in einem Prozess des Abstiegs und Prestigeverlustes. Dieses Milieu ist in besonderem Maße von den gesellschaftlichen Modernisierungs- und Umwälzungsprozessen betroffen: Politisch werde seine partielle Autonomie untergraben; ökonomisch sei es durch Nationalisierung und Internationalisierung des Markts bedroht; sozial fühlt es sich durch neu aufstrebende Mittelklassen und die organisierte Arbeiterschaft bedrängt; kulturell durch Säkularisierungspolitik und einen neuen Lebensstil, verstärkt durch die Massenmedien, seiner privilegierten Rolle als Repräsentant einer moralischen Lebensführung beraubt; Entfremdung zwischen den Generationen durch den geförderten Aufstieg der eigenen Kinder, die sich von der Elterngeneration abwenden und zugleich die elterliche und patriarchalische Autorität und Moral herausfordern.⁷³ Der Fundamentalismus der »marginalisierten Mitte« setze dem erfahrenen Statusverlust und den damit verbundenen Kränkungen »die Gewißheit einer gottgewollten, moralischen Ordnung entgegen«. ⁷⁴

Aus diesem Milieu der »marginalisierten Mitte« will ich einen Fall präsentieren, der dem Umfeld katholisch fundamentalistischer *Medjugorje*-Netzwerken angehört und der in einem Projekt zur Solidarität mit Osteuropa erhoben wurde.⁷⁵ Es handelt sich um eine Gebetsgruppe, die sich in acht Ländern in Osteuropa, vor allem mit Geld und Sachspenden, engagiert.

71 Vgl. Roy 2011.

72 Riesebrodt 2001, 78.

73 Vgl. ebd., 79. Riesebrodt entwickelt diese Deutung vor allem am protestantischen Fundamentalismus in den USA, sie lässt sich aber auf andere Religionstraditionen übertragen.

74 Ebd., 80.

75 Vgl. Gabriel u. a. 2002, 323–367.

Herr und *Frau Anders* sind in den 1930er Jahren geboren und stammen aus der Grafschaft Bentheim. Beide sind also in einem katholischen Milieu in der Diaspora aufgewachsen und haben eine strenge, sehr konservative Form katholischer Identität erworben, die zur scharfen Abgrenzung nach außen und Gruppenbildung nach innen neigt. Der generalisierte *Out-group-other* ist zunächst der Protestantismus, der sich später auf die Ökumene ausweitet. Sie sind mit ihrer Familie – sie haben vier Kinder, später kommen zwölf Enkel hinzu – zunächst in die Kolpingsfamilie der Gemeinde integriert und gründen dann zusätzlich einen Familienkreis. Die katholische Kirche und örtliche Gemeinde sind das zentrale Kollektiv, das vor dem Zweiten Vatikanum mit der Amtskirche nahezu identisch war.

In den 1970er Jahren gerät das Ehepaar in eine tiefe Krise. Der Anlass ist die Entwicklung der eigenen Kinder. Die Pluralisierung von Lebensentwürfen (für Jugendliche insbesondere im Hinblick auf Sexualität und Verhütung; möglicherweise auch Drogen) geht mit der Relativierung ihrer eigenen Lebensweise einher. Vor diesem Hintergrund führt die Familienkrise zu einer Identitätskrise. Diese wird nicht nur religiös gedeutet – *Frau Anders* bezeichnet sie als »die großen Kreuze« –, sondern auch religiös gelöst: Um Hilfe zu erlangen wenden sie sich an Maria, die Muttergottes. In einem lokalen Marienerscheinungsort erfahren sie von *Medjugorje*, einem Marienerscheinungsort in Bosnien/Herzegowina. Auf der ersten Wallfahrt dorthin kommt es zu einer »Umkehr-Erfahrung«, woraufhin sie den Gebetskreis gründen und eine Form der Frömmigkeit entwickeln, die der von *Medjugorje* verpflichtet ist: Sie folgen dem Grundsatz *Ora et Labora*, vertreten forciert Ideale wie Reinheit und Keuschheit und entwickeln missionarische Ambitionen. Als Folge davon kommt es zur Isolation des Ehepaares in der Gemeinde, die als Gemeinschaftsform nicht mehr zu dieser neuen fundamentalistischen Identitätsform passt. Die ehemaligen Freunde werden zu Gegnern – also zur *Out-group*. Die Gemeinde, die Priester, aber auch die deutsche Amtskirche insgesamt werden als zu liberal angesehen und verlieren an Autorität. Zur neuen identitätsstützenden Gemeinschaft werden neben der engeren kleinen Gebetsgruppe, die Ordensangehörigen der Franziskaner, die *Medjugorje* betreiben, katholische Priester und Gemeinden in Osteuropa sowie Radio Vatikan, das zur neuen *collectiv voice* wird.

Darüber hinaus entwerfen sie einen religiösen Herkunftsmythos: Sie spielen auf die Regelung des *cuius regio, eius religio* nach dem Dreißigjährigen Krieg an, als »von oben« bestimmt worden sei, welcher Konfession man anzugehören hatte. Damals habe sich »in diesen ganzen Wirren« keine fes-

te Identität des religiösen Bekenntnisses ausbilden können. Sie machen aber drei standfeste katholische Familien aus, die auch beim Wechsel der Konfession der Landesherren ihren katholischen Glauben beibehielten, mit denen sie sich in eine Kontinuitätslinie stellen. Damit bekräftigen und sichern sie die eigene Identität als entschiedene, glaubenstarke Katholiken, die unter schwierigsten gesellschaftlichen (und innerkirchlichen) Bedingungen bewusst katholisch bleiben.

Insgesamt erweist sich ihre strenge katholische Identität als eine, die wenig flexibel ist und sich nicht mit den veränderten Bedingungen entwickeln kann. Dies ist aber nur eine mögliche Reaktion. Dass es auch andere Möglichkeiten gibt, zeigen die im Interview angeführten ehemaligen Freunde und jetzigen Gegner, die einen anderen Weg wählen und sich in und mit der Kirchengemeinde liberalisieren, was zum Beispiel darin zum Ausdruck kommt, dass sie auch konfessionelle Mischehen bei ihren Kindern akzeptieren.

4.3 Individuierte religiöse Identität

Die gegenwärtige Jugendgeneration wächst schon mit den Kontextbedingungen der Individualisierung, Pluralisierung, Säkularisierung und Entkirchlichung auf.⁷⁶ Diese spannen die gesellschaftlichen Möglichkeitsräume auf, innerhalb deren sie ihre Identität entwickeln und sich eigenverantwortlich verorten müssen.⁷⁷ Diese Generation lehnt mehrheitlich dogmatische Glaubensinhalte sowie konventionell christliche Überzeugungen ab,⁷⁸ hat keine starke Bindung an die Kirchen, begegnet ihnen aber eher indifferent als mit einer Antihaltung. Weil die Jugendlichen, wenn sie überhaupt noch religiös sozialisiert wurden, in der Regel als Kinder eine liberale, zugewandte Gemeinschaft erfahren haben, sind sie durchaus offen für religiöse Angebote, die jedoch individuiert aufgenommen und verarbeitet werden. Christlicher Glaube ist als Option nur noch in einer reflektierten und begründeten Form möglich.⁷⁹ In der Regel erwarten die Jugendlichen von den Kirchen keine relevanten Antworten auf adoleszente Fragen der Sinn- und Identitätsstiftung. Ein kirchliches Angebot, sich gemeinwohlorientiert zu engagieren,

76 Vgl. Krech 2005; Casanova 2007; Gabriel 2009; Ziebertz u. a. 2010; Hero/Krech 2011; Pollack u. a. 2012

77 Die Ausführungen basieren auf Gärtner 2013.

78 Vgl. Pickel 2010.

79 Vgl. Gabriel u. a. 2002.

kann jedoch einen Anschluss an Religiosität eröffnen. Gerade privilegiert aufgewachsene Jugendliche haben eine als Verpflichtung begriffene Haltung erworben, etwas aus ihrem Leben zu machen. Sie suchen nach der Möglichkeit, etwas Sinnvolles außerhalb ihres Alltags und der üblichen Freizeitgestaltung zu tun und sind bereit, ein *Commitment auf Zeit* zu übernehmen.⁸⁰

Am Beispiel von zwei Jugendlichen, die an einer Aktion eines katholischen Jugendhauses teilnehmen, das für die Hilfe am Wiederaufbau eines vom Krieg zerstörten Dorfes in Bosnien wirbt, will ich darlegen, wie ein solidarisches Engagement im kirchlichen Rahmen religiöse Identität in durchaus unterschiedlicher Weise begründen kann.⁸¹

Sofia benennt explizit die Entwicklung einer »eigenen Religion« als *zusätzliches* Motiv, an dieser Aktion teilzunehmen. Sie hat im Vorfeld von deren religiösem Element, den sogenannten »Morgenimpulsen«, gehört. Durch ihre Teilnahme sucht sie eine »Art und Weise, im Glauben zu leben«, die sich von der zu Hause, in der Schule und in der Kirche unterscheidet. In ihren Ausführungen kontrastiert sie die ihr kirchlich vermittelte Religion mit einer eigenen, die für sie selber relevant ist: Sie sucht nach einer aus der eigenen Biografie begründeten Form von Religionspraxis. Dazu verhelfen der religiöse Impuls sowie die Gruppe, die den Impuls durch – mehr oder weniger ernsthafte – Deutungen der Erfahrungen den ganzen Tag über präsent hält.

Hanna steht diesen religiösen Impulsen dagegen skeptisch gegenüber, weil sie »nicht so die Superreligiöse« sei. Sie hat auf der einen Seite Bedenken, dass diese »Morgenimpulse« sie »nerven« könnten. Auf der anderen Seite befürchtet sie, dass sie sich selbst aus der Gruppe ausschließen könnte, weil sie vielleicht keinen Zugang zu der angebotenen morgendlichen religiösen Kontemplation und Reflexion findet. Um diese Spannung abzubauen, tauscht sie sich über religiöse Erfahrungen vor allem mit denjenigen Jugendlichen aus, die ihr als nichtreligiös erscheinen oder »gar keiner Religion angehören«. Für *Hanna* ist es vor allem wichtig, dass niemand indoktriniert wird und die Teilnahme am (täglichen) Gottesdienst freiwillig ist. In der nachträglichen Reflexion stellt sie die als »steif« erlebte katholische Kirche und die lebendige Erfahrung in Bosnien gegeneinander: »Religion bedeutet da eben, konkret im Alltag einfach Hilfe zu leisten oder so, oder nett zu anderen zu sein, jemandem ein Lächeln zu schenken.« Mit dieser *lebenspraktischen* Gestalt von Religion kann sie sich identifizieren.

80 Vgl. ebd.; Gärtner 2013.

81 Das Fallmaterial, eine Gruppendiskussion, stammt aus dem bereits erwähnten Projekt zur Solidarität mit Osteuropa: Gabriel u. a. 2002, 105–164; vgl. auch Gärtner 2013.

Für diese ›religiöse Erfahrung‹ der Jugendlichen sind drei Momente konstitutiv: die Außeralltäglichkeit der Aktion, ihr gemeinwohlorientierter Inhalt und die Vergemeinschaftung mit Gleichaltrigen. Die eigene Peer-Group wird zur zentralen *collectiv voice*, um die neuen Erfahrungen zu artikulieren, zu reflektieren, als gültig anzuerkennen und zu integrieren.

5. Fazit und Ausblick

Abschließend will ich meine Ausgangsthese der Schwächung der konfessionellen Identität im 20. Jahrhundert reflektieren und einen Ausblick geben. Die dargestellten Fälle stehen nicht nur für spezifische Formen katholischer Identität, sondern auch stellvertretend für aufeinander folgende Generationen, an denen man den religiösen Wandel ablesen kann. Während das *Ehepaar Anders* eine Generation repräsentiert, bei der die konfessionelle Identität noch zum Identitätskern gehört, der jedoch allmählich ab den 1960er Jahren das evidenzstiftende Umfeld verliert, pluralisiert sich bei der nachfolgenden Generation, dem das *Ehepaar Mertens* angehört, diese Identitätsstruktur bereits. Dabei ist die Richtung, die der Prozess der Identitätsbildung nimmt, einerseits durch die Sozialisation vorbestimmt – es macht zum Beispiel einen Unterschied, ob man in einer Form des Katholizismus, der aufgrund der protestantischen Umgebung unter Rechtfertigungsdruck steht, aufwächst oder in einem liberalen katholischen Milieu, in dem der katholische Glaube geteilt wird und als selbstverständlich gilt. Andererseits beeinflusst der gesellschaftliche Kontext, insbesondere die Beschaffenheit des religiösen Feldes, die Identitätsbildung. Genauer formuliert: Der religiöse Wandel in den 1960er Jahren stellt einen Scheidepunkt dar, nach dem sich das Selbstverständnis einer christlichen Gesellschaft allmählich auflöst. Für Individuen, deren adoleszente Phase mit diesem Wandel zusammenfällt, eröffnen sich ganz andere Optionen und Chancen für individuelle Lebensentwürfe als für diejenigen, die zu diesem Zeitpunkt bereits erwachsen sind. Das religiöse Selbstverständnis kann zwar immer noch ein konfessionelles sein, durchläuft zugleich jedoch eine Transformation. Indem religiöse Dogmen befragt und reflektiert werden (in bestimmten Bildungsschichten wird die Kirchen- und Religionskritik sogar zur Norm), erhöht sich die Möglichkeit der religiösen Individuierung. Während diese Generation, sofern sie den katholischen Glauben beibehält, noch mehr oder weniger nach autoritativer

Vergewisserung ihres Glaubens sucht, sind deren Kinder insofern mehrheitlich religiös indifferent, als sie sich nicht einmal mehr die Frage stellen, ob sie noch katholisch sind.⁸²

Diese ab 1970 Geborenen wachsen bereits in eine plurale Gesellschaft hinein und treffen in der Phase der Adoleszenz auf eine dominant säkulare Umwelt, die zugleich religiös-kulturell immer vielfältiger wird. Komplementär zur abnehmenden religiösen Erziehung steigt die generative Qualität in den Familien, vor allem im Hinblick auf Toleranz gegenüber den Lebensentwürfen ihrer Kinder, die von den eigenen abweichen können. Eine an den Kirchen orientierte Lebensführung ist für die Mehrheit dieser Generation keine Option mehr. An die Stelle einer konfessionellen Identität tritt die individuelle und reflexive Aneignung von religiös-kulturellen Sinndeutungen, wobei die (religiösen) Elemente im Dienste der Individuierung biografisch gedeutet werden. Bei allen religionskulturellen Unterschieden, in denen sie lebt, hat diese Generation eines gemeinsam: Sie setzt sich reflexiv mit religiösen Fragen auseinander. Für konfessionsgebundene Jugendliche gilt, dass ihre Bindung auch und vor allem vom gesellschaftlichen Kontext abhängt: Je stärker das Umfeld die Religionstradition als kulturelles »Normalmodell« akzeptiert, umso höher ist die Freiheit, sich selbstbestimmt dazu positionieren zu können. Für muslimische Jugendliche, für deren Lebenspraxis die islamische Religionstradition oftmals eine hohe Relevanz besitzt, ist das nicht der Fall: Sie stehen häufig unter Rechtfertigungsdruck oder werden wegen ihres religiösen Bekenntnisses diskriminiert. Gleichwohl übernehmen sie die religiöse Tradition ihrer Eltern nicht unreflektiert, sondern setzen sich mit dem Sinn der religiösen Gebote und Praxis auseinander.⁸³ Für die Jugendlichen aus West- und Ostdeutschland ist zudem eine Bewegung hin zur Immanenz von Transzendenzbezügen ablesbar.⁸⁴ Es ist im Prinzip zwar möglich, weiterhin konventionell und unreflektiert religiös zu sein, dazu bedarf es aber eines besonderen Umfeldes.⁸⁵ Starke Abgrenzungen nach außen bestehen am ehesten in Sekten und solchen Milieus, die Konformität gegenüber Gruppennormen und soziale Kontrolle unterstützen.⁸⁶

82 Vgl. dazu Gärtner 2005, 307.

83 Vgl. Gärtner 2013.

84 Diese deutliche Verlagerung von der Transzendenz in die Immanenz erläutern Andreas Feige und Carsten Gennerich (2008) in ihrer Wertefeldstudie mit jugendlichen Berufsschülern exemplarisch an den Kategorien *Gewissen*, *Sünde* und *Sinn*, bei denen sie jeweils mögliche Anchlüsse an Transendenzen herausstellen.

85 Vgl. Köbel 2009.

86 Streib/Gennerich 2011, 46.

Literaturverzeichnis

- Auffarth, Christoph, Mittelalterliche Modelle zur Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit, in: Kippenberg, Hans G./Rüpke, Jörg/von Stuckard, Kocku (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, S. 193–218.
- Barker, Eileen, Yet more Varieties of Religious Experiences. Diversity and Pluralism in Contemporary Europe, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten, Göttingen: Wallstein 2005, S. 156–172.
- Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry, Zur Einführung, in: Bernhardt, Reinhold (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen (Symposium vom 20.–22. April 2007 auf dem Landgut Castelen in Kaiseraugst bei Basel). Bd. 5, Zürich: Theologischer Verlag 2008, S. 7–13.
- Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007.
- Bourdieu, Pierre, Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis, in: ders. (Hg.), Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 125–158.
- Bourdieu, Pierre, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
- Breuer, Marc, Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus, Wiesbaden, Springer VS 2012.
- Casanova, José, Die religiöse Lage in Europa, in: Joas, Hans/Wiegand, Klaus (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M.: Fischer 2007, S. 322–357.
- Cornille, Catherine, Mehrere Meister? Multiple Religionszugehörigkeit in Praxis und Theorie, in: Bernhardt, Reinhold (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich: Theologischer Verlag 2008, S. 15–32.
- Dressler, Bernhard, Hat der Religionsunterricht Zukunft?, in: Loccumer Pelikan 3 (2012), S. 103–109.
- Elias, Norbert, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997.
- Elias, Norbert, Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Endreß, Martin, ›Postsäkulare Kultur? Max Webers Soziologie und Habermas' Beitrag zur De-Säkularisierungsthese, in: Bienfait, Agathe (Hg.), Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie, Wiesbaden: VS-Verlag 2011, S. 123–149.
- Eßbach, Wolfgang, Religionssoziologie. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn: Fink 2014.

- Feige, Andreas/Gennerich, Carsten, *Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülern in Deutschland*, Münster u. a.: Waxmann 2008.
- Gabriel, Karl, *Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 44 (2003), S. 13–36.
- Gabriel, Karl, *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, in: *APuZ* 52 (2008), S. 9–15.
- Gabriel, Karl, *Religionspluralität in westeuropäischen Gesellschaften als Herausforderung für die christlichen Kirchen*, in: *Könemann, Judith/Loretan, Adrian (Hg.), Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen*, Zürich: Theologischer Verlag 2009, S. 15–30.
- Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Münch, Maria-Theresia/Schönhöffer, Peter, *Solidarität mit Osteuropa. Praxis und Selbstverständnis christlicher Mittel- und Osteuropagruppen. Motive christlichen Solidaritätshandelns. Bd. 2*, Mainz: Grünewald 2002.
- Gärtner, Christel, *Selbstartikulation und Diskurshilfe im Prozeß religiöser Sinnsuche*, in: *Schlette, Magnus/Jung, Matthias (Hg.), Anthropologie der Artikulation. Begriffliche Grundlagen und transdisziplinäre Perspektiven*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 307–340.
- Gärtner, Christel, *Das Theodizeeproblem unter säkularen Bedingungen – Anschlüsse an Max Webers Religionssoziologie*, in: *Bienfait, Agathe (Hg.), Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS 2011, S. 271–289.
- Gärtner, Christel, *Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland*, in: *KZfSS* 53 (2013), S. 211–233.
- Gärtner, Christel, *Sinnverlust: Religion, Moral und postmoderne Beliebigkeit*, in: *Lamla, Jörg/Laux, Henning/Rosa, Hartmut/Strecker, David (Hg.), Handbuch der Soziologie*, Konstanz: UVK/UTB 2014, S. 473–488.
- Gärtner, Christel, *Generationen*, in: *Krech, Volkhard/Hölscher, Lucian (Hg.), Handbuch Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*, Paderborn: Schöningh 2016, S. 293–338.
- Gebhardt, Winfried, *Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung*, in: *Kreutzer, Ansgar/Gruber, Franz (Hg.), Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2013, S. 297–317.
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press 1991.
- Großbölting, Thomas, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2013.
- Herbert, Markus/Ziebertz, Hans-Georg, *Plurale Identität und interkulturelle Kommunikation*, in: *Ziebertz, Hans-Georg (Hg.), Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien*, Berlin: LIT 2010, S. 111–125.

- Hero, Markus/Krech, Volkhard, Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. empirische Befunde und systematische Überlegungen, in: Pickel, Gert/Sammet, Kornelia (Hg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden: Springer VS 2011, S. 27–41.
- Huber, Stefan, Anzeichen einer Trendwende? Längsschnittanalysen zum Religionsmonitor 2008 und 2013, in: Weyel, Birgit/Bubmann, Peter (Hg.), *Kirchentheorie: Praktisch-Theologische Perspektiven auf die Kirche*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, S. 94–114.
- Jagodzinski, Wolfgang/Dobbelaere, Karl, Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa, in: Bergmann, Jörg/Hahn, Alois/Luckmann, Thomas (Hg.), *Religion und Kultur (KZfSS. Sonderheft 33)*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1993, S. 68–91.
- Keddi, Barbara, *Wie wir dieselben bleiben. Doing continuity als biopsychosoziale Praxis*, Bielefeld: Transcript 2011.
- Keupp, Heiner/Hohl, Joachim (Hg.), *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne*, Bielefeld: Transcript 2006.
- Knoblauch, Hubert, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. u. a.: Campus 2009.
- Köbel, Nils, *Jugend – Identität – Kirche. Eine erziehungswissenschaftliche Rekonstruktion kirchlicher Orientierungen im Jugendalter*, Frankfurt a. M.: Fachbereich der Erziehungswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität 2009.
- Kochanek, Hermann, Einleitung: »Nun sage, wie hast du's mit der Religion?«, in: Kochanek, Hermann/Justinus Maria Calleen (Hg.), *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*, Zürich: Benziger 1999, S. 13–44.
- Koenig, Matthias, »Kampf der Götter? Religiöse Pluralität und gesellschaftliche Integration«, in: Langenfeld, Christine/Schneider, Irene (Hg.): *Recht und Religion in Europa*, Göttingen: Universitätsverlag 2008, S. 102–118.
- Krech, Volkhard, *Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme*, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*, Göttingen: Wallstein 2005, S. 116–144.
- Krech, Volkhard, *Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen*, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, S. 33–43.
- Lehmann, Hartmut, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen: Wallstein, 2004.
- Lehmann, Hartmut, *Freikirchen und Sekten in Europa am Beginn des 21. Jahrhunderts. Einführende Bemerkungen*, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*, Göttingen: Wallstein 2005, S. 7–12.
- Levitt, Peggy, *Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally*, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35 (2009), S. 1225–1242.

- Liedhegener, Antonius, Säkularisierung als Entkirchlichung. Trends und Konjunkturen in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, in: Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin: Berlin University Press 2012, S. 481–531.
- Luhmann, Niklas (Hg.), *Die Religion der Gesellschaft*. Unter Mitarbeit von André Kieserling, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- Martin, David, *A General Theory of Secularization*, London: Blackwell 1978.
- McLeod, Hugh, *The religious crisis of the 1960s*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- McLeod, Hugh, *Religious Socialisation in Post-War Britain*, in: Tenfelde, Klaus (Hg.), *Religiöse Sozialisation im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven*, Essen: Klartext 2010, S. 249–263.
- Mead, George Herbert, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: University of Chicago Press 1962.
- Nipperdey, Thomas, *Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900*, in: *Historische Zeitschrift* 3 (1988), S. 591–615.
- Oertel, Holger, »Gesucht wird: Gott?« *Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004.
- Oevermann, Ulrich, *Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen*, in: Müller-Doohm, Stefan (Hg.), *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 267–336.
- Oevermann, Ulrich, *Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit*, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a. M./New York: Campus 1995, S. 27–102.
- Pickel, Gert, *German Youth: Neither Participants nor Partakers in Religion?*, in: Pace, Enzo/Berzano, Luigi/Giordan, Giuseppe (Hg.), *Annual Review of the Sociology of Religion*. Bd. 1, Leiden u. a.: Brill 2010, S. 251–287.
- Pietsch, Andreas/Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013.
- Pollack, Detlef, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Pollack, Detlef/Tucci, Irene/Ziebertz, Hans-Georg (Hg.), *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*, Wiesbaden: Springer VS 2012.
- Quack, Johannes, *Was ist »Nichtreligion«? Feldtheoretische Argumente für ein relationales Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes*, in: Antes, Peter/Führding, Steffen (Hg.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress 2013, S. 87–107.

- Reinhard, Wolfgang, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), S. 257–277.
- Renn, Joachim/Straub, Jürgen, Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse, in: Straub, Jürgen/Renn, Joachim (Hg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a. M. u. a.: Campus 2002, S. 10–31.
- Riesebrodt, Martin, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ›Kampf der Kulturen‹*, München: Beck 2001.
- Riesebrodt, Martin, Der Begriff des Fundamentalismus, in: Kindelberger, Kilian (Hg.), *Fundamentalismus. Politisierte Religionen*. Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung 2004, S. 10–27.
- Roy, Olivier, *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*, München: Pantheon 2011.
- Schiffauer, Werner, Muslimische Identitäten in Europa, in: *inamo* 46 (2006), S. 4–8.
- Schiffauer, Werner, Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste, in: Wohlrab-Sahar, Monika/Tezcan, Levent (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa*, *Soziale Welt* 17 (2007), S. 111–133.
- Schilling, Heinz, Das konfessionelle Europa, in: Kippenberg, Hans G./Rüpke, Jörg/von Stuckrad, Kocku (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, S. 298–338.
- Schmidt-Leukel, Perry, Warum mit nur einer Religion leben? Anmerkungen zum Phänomen multi-religiöser Identität. Vortrag in der Ringvorlesung ›Transfer zwischen den Religionen. Wenn religiöse Traditionen einander beeinflussen‹ des Exzellenzclusters »Religion und Politik« und des Centrums für religionsbezogene Studien (CRS) an der WWU Münster, 24.4.2015.
- Schnell, Tatjana, Religiosität und Identität, in: Bernhardt, Reinhold (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen* (Symposium vom 20. – 22. April 2007 auf dem Landgut Castelen in Kaiseraugst bei Basel). Bd. 5, Zürich: Theologischer Verlag 2008, S. 163–183.
- Schwinn, Thomas, Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne, in: *KZfSS* 53 (2013), S. 73–97.
- Soeffner, Hans-Georg, Das ›Ebenbild‹ in der Bilderwelt – Religiosität und die Religionen, in: Sprondel, Walter M. (Hg.), *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 291–317.
- Straub, Jürgen/Renn, Joachim (Hg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a. M. u. a.: Campus 2002.
- Streib, Heinz/Gennerich, Carsten, *Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*, Weinheim u. a.: Juventa 2011.
- Veith, Hermann, Das Konzept der balancierenden Identität von Lothar Krappmann, in: Jörissen, Benjamin/Zirfas, Jörg (Hg.), *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Wiesbaden: Springer VS 2010, S. 179–202.

- Weber, Max, Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Winkelmann, Johannes (Hg.), Max Weber. Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, Stuttgart: Kröner 1956a, S. 186–262.
- Weber, Max, Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Winkelmann, Johannes (Hg.), Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, Stuttgart: Kröner 1956b, S. 398–440.
- Wendel, Saskia, Sich Unbedingt verdankt fühlen? Religionsphilosophische Anmerkungen zur Religiosität von Jugendlichen, in: Kropac, Ulrich/Meier, Uto/König, Klaus (Hg.), Jugend, Religion, Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung, Regensburg: Pustet 2012, S. 123–138.
- Willems, Herbert/Hahn, Alois (Hg.), Identität und Moderne, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Burchardt, Marian, Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 7 (2011), S. 53–71.
- Robert Wuthnow, After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s, Berkely u. a. 1998.
- Ziebertz, Hans-Georg/Kalbheim, Boris/Riegel, Ulrich, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Freiburg i. Br. u. a.: Gütersloher Verlagshaus/Herder 2003.
- Ziebertz, Hans-Georg/Hermans, Chris/Riegel, Ulrich, Interkulturalität, Identität und Religion, in: Ziebertz, Hans-Georg (Hg.), Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien, Berlin: LIT 2010, S. 79–92.
- Zulehner, Paul M., Spirituelle Dynamik in säkularen Kulturen? Deutschland – Österreich – Schweiz, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, S. 143–157.

Religionspolitische Konstellationen und wissenschaftsethische Folgerungen im Zusammenhang mit der Etablierung von Zentren für Islamische Theologie

Arnulf von Scheliha

1. Religionspolitik in Bewegung

Das deutsche Religionsverfassungsrecht¹ bietet für eine aktive Religionspolitik große Spielräume, die nach jahrelanger Status-Quo-Pflege gegenwärtig offensiv genutzt werden. Der Grundrechtsstatus des schulischen Religionsunterrichtes (Art. 7 Abs. 3 GG) verschafft den Bundesländern die Möglichkeit, islamischen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach einzuführen und zum Zwecke der Ausbildung von Religionslehrerinnen und Religionslehrern islamische Theologie als wissenschaftliche Disziplin an den deutschen Universitäten zu etablieren. Mit dem schulischen Religionsunterricht und der Akademisierung der Religion des Islams nach dem Vorbild der christlichen Theologien verfolgt man integrations- und religionspolitische Ziele. Die politische Anerkennung der Religion des Islams als ein Akteur innerhalb der pluralen Religionskultur ist ein wichtiges Signal für die Beheimatung der muslimisch geprägten Migranten in Deutschland. Daher wird auch die akademische Bildung künftiger Imame (Vorbeter) und Moscheemitarbeiter angestrebt. Vergleichbare Anstrengungen gibt es mit Blick auf das Judentum, denn die Mitgliederzahlen der jüdischen Gemeinden haben sich durch Zuwanderungen in den vergangenen Jahren verdoppelt. Es gab zwar schon einige Lehrstühle für Judaistik beziehungsweise Jüdische Studien an deutschen Universitäten, die aber in der Regel nicht mit theologischen Fragen befasst waren.

In seinem Gutachten *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen* (2010) hatte der Wissenschaftsrat, das wichtigste wissenschaftspolitische Beratungsgremium in Deutschland, einen zügigen Ausbau von Zentren für Islamische Stu-

¹ Vgl. zum Begriff Heinig/Walter 2007.

dien/Theologie an zwei bis drei Standorten gefordert.² Diese Empfehlungen wurden anschließend energisch umgesetzt. Man gründete Zentren für Islamische Theologie an den Universitäten Tübingen, Münster und Osnabrück (in Kooperation), Frankfurt am Main und Gießen (in Kooperation) sowie Erlangen-Nürnberg. An der Universität Hamburg gibt es an der Akademie der Weltreligionen ebenfalls eine Professur für Islamische Studien/Theologie. An der Universität Potsdam wurde 2013 eine School of Jewish Theology gegründet, die eng mit dem in Potsdam ansässigen (liberal orientierten) Abraham Geiger Kolleg und dem (konservativ orientierten) Zacharias Frankel College kooperiert, an denen Rabbiner ausgebildet werden.³ Das Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg bündelt insbesondere Forschungsaktivitäten seiner Trägereinrichtungen, zu denen die Freie Universität Berlin, die Humboldt-Universität zu Berlin, die Technische Universität Berlin, die Universität Potsdam, die Europa-Universität Viadrina sowie das Abraham Geiger Kolleg und das Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien gehören. Der Zentralrat der Juden (ZdJ) trägt seit 1979 die Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, deren Studiengänge allerdings nicht direkt auf die Rabbiner-Ausbildung bezogen sind. Die im Gutachten des Wissenschaftsrates empfohlene bedarfsgerechte Anpassung der evangelisch-theologischen und katholisch-theologischen Einrichtungen an deutschen Universitäten wurde bisher noch nicht umgesetzt.⁴

Durch diese mit erheblichen finanziellen Mitteln ermöglichten Neugründungen der letzten Jahre wird die zunehmende religiöse Pluralität in der Gesellschaft auf den deutschen Universitäten abgebildet.⁵ Dadurch ergeben sich für das Wissenschaftssystem große Herausforderungen, die organisatorischer, fachlicher, interdisziplinärer, rechtlicher und ethischer Art sind. Auf die letztgenannten Fragen wird hier näher eingegangen.

2 Vgl. Wissenschaftsrat 2010.

3 Vgl. Universität Potsdam 2013.

4 Der Wissenschaftsrat hatte u. a. empfohlen, die theologischen Fakultäten an den Universitäten durch Profilbildung fachlich zu stärken, die theologischen Institute ohne Fakultätsstatus in größeren Einheiten mit mindestens fünf Professuren zu bündeln und durch Kooperation mit theologischen Fakultäten aufzuwerten sowie die religionswissenschaftlichen Lehrstühle aus den theologischen Fakultäten auszugliedern. Die Umsetzung dieser Reformvorschläge ist vor allem durch den sogenannten doppelten Föderalismus prozedural erschwert, denn die Grenzen der evangelischen Landeskirchen und der römisch-katholischen Bistümer stimmen mit denen der Bundesländer in der Regel nicht überein.

5 Vgl. Scheliha 2012.

2. Die Mitwirkung der Religionsgemeinschaften

Mit der Etablierung der Einrichtungen für islamische Theologie und jüdische Theologie sind die religionspolitischen Aktivitäten noch nicht ans Ziel gekommen. In gewisser Weise beginnen sie jetzt erst. Gemäß des erwähnten Artikels 7 Abs. 3 des Grundgesetzes ist nämlich der schulische Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Religionsgemeinschaften zu erteilen. Diese Übereinstimmung muss analog bei der Gründung der akademischen Einrichtungen und bei der Berufung von Professorinnen und Professoren gesucht und hergestellt werden.

Die gesetzlichen Normen sind die Regelungen, die für die evangelisch-theologischen und katholisch-theologischen Einrichtungen in Deutschland seit der Weimarer Republik gelten. Zwar ist die Garantie der Theologischen Fakultäten, die im Artikel 149 Abs. 3 der Weimarer Verfassung festgeschrieben war, nicht mit in das Bonner Grundgesetz aufgenommen worden.⁶ Aber die Fakultäten gehören weitgehend unbestritten zu den sogenannten *res mixtae*, also zu den gemeinsamen Angelegenheiten von Staat und Kirchen, die unterhalb der konstitutionellen Vorgaben durch sogenannte Staatsverträge beziehungsweise Konkordate zwischen den Bundesländern und den Kirchen geregelt sind.⁷ Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Beschluss aus Anlass des sogenannten ›Falles Lüdemann‹ vom Oktober 2008 die Verfassungskonformität der Theologischen Fakultäten bestätigt,⁸ sofern die Selbstbestimmungsrechte der Religionsgemeinschaften gewahrt bleiben, die durch ihre Mitwirkung bei der Berufung von theologischen Professorinnen und Professoren, bei der Einrichtung von theologischen Studiengängen und bei der inhaltlichen Gestaltung der Lehr- und Prüfungsordnungen sichergestellt werden. Einzelheiten sind in den Verträgen zwischen den Bundesländern, die die Kulturhoheit ausüben, und den Kirchen jeweils geregelt.

Die Mitwirkungsrechte bei Berufungen sind im evangelischen und katholischen Bereich unterschiedlich ausgeprägt. Evangelischerseits beschränkt sich die Mitwirkung der zuständigen Landeskirche in der Regel auf eine gutachterliche Äußerung zu Lehre und Bekenntnis des zu Berufenden, die vor Erteilung des Rufes eingeholt wird. Beanstandungen sind sehr selten. Gegen

⁶ Zur Fülle der religionsrechtlichen Probleme, die sich mit der Einrichtung der Zentren für Islamische Theologie verbinden, vgl. Heinig 2011.

⁷ Zur juristischen Diskussion um die Problematik des Terminus ›Staatsvertrag‹ vgl. Walter 2006, 600–605.

⁸ Vgl. de Wall 2013, 48–50.

ein ausdrückliches Votum der zuständigen Kirche wird eine Berufung nicht vollzogen.⁹ Dagegen verfügen die römisch-katholischen Diözesen über ein sogenanntes *votum decisivum*.¹⁰ Der zuständige Ortsbischof lässt das theologische Oeuvre der zu Berufenden in der Regel durch die Glaubenskongregation in Rom eingehend und zeitaufwändig prüfen. Treten Zweifel an der theologischen Haltung zur kirchlichen Lehre oder am Lebenswandel auf, kommt es zu Nachfragen und Anhörungen, bevor das sogenannte *nihil obstat* und die *missio canonica* erteilt werden.

Im Verhältnis zwischen den Kirchen und den theologischen Einrichtungen an den deutschen Universitäten hat es immer wieder Konflikte gegeben. Allerdings ist im evangelischen Bereich in der jüngeren Zeit nur der sogenannte ›Fall Lüdemann‹ einschlägig. Dem 1983 unter Mitwirkung der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers an die Theologische Fakultät der Universität Göttingen berufenen Neutestamentler Gerd Lüdemann wurde im Jahr 1998 innerhalb der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen ein nicht-konfessionsgebundenes Amt zugewiesen, nachdem er sich öffentlich vom christlichen Glauben losgesagt hatte. Seine Lehrveranstaltungen wurden im Vorlesungsverzeichnis mit dem Zusatz »außerhalb des Studi-

9 Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Formulierung im Schlussprotokoll des sogenannten Wittenberger Kirchenvertrages vom 15. September 1993. Dort heißt es: »Will die Landesregierung trotz fristgemäß geäußelter Bedenken das Berufungsverfahren für die ausgewählte Person fortsetzen, so werden die Bedenken mit Vertretern der Fakultät/ des Fachbereichs und der Kirchenleitung erörtert. Hält die Kirche ihre Bedenken aufrecht, wird eine Berufung nicht vorgenommen, es sei denn, die Wissenschaftsfreiheit würde ernsthaft gefährdet« (zit. n. Winter 2008, 154). Campenhausen bescheinigt der in der zitierten Formulierung bedachten Möglichkeit, nach der »der Staat einer Fehlentwicklung kirchlicherseits entgegenwirken könne« und Wissenschaftsfreiheit in der Theologie gegen ein kirchliches Votum zu verteidigen habe, »ein lächerlicher Gedanke« zu sein (Campenhausen 2014, 210–211). Selbst wenn diese Möglichkeit für den Bereich der christlichen Kirchen derzeit ausgeschlossen zu sein scheint, so könnte sie mit Blick auf das in diesem Beitrag zu thematisierende Verhältnis der Zentren für Islamische Theologie und der islamischen Verbände Aktualität haben. Denn das von Campenhausen ausgeschlossene Missverständnis einer »Interpretation der Fakultäten als weisungsgebundene Außenstellen der Kirchen« (ebd., 211) könnte sich hier eingeschlichen haben und ihm wäre mit religionsrechtlichen, religionspolitischen und wissenschaftsethischen Argumenten zu begegnen.

10 Dies gilt auch für die Verträge, die zwischen den neuen Bundesländern mit den evangelischen Landeskirchen in Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen geschlossen wurden, vgl. dazu die zusammenfassende Darstellung bei Campenhausen/de Wall 2006, 219–224, und für den Vertrag zwischen dem Land Baden-Württemberg und den Landeskirchen in Baden und in Württemberg vgl. Winter 2008, 154–155.

enganges zur Ausbildung des theologischen Nachwuchses« angeboten.¹¹ Im römisch-katholischen Bereich haben in den zurückliegenden Jahren vor allem die ›Fälle‹ Hans Küng, Eugen Drewermann und Perry Schmidt-Leukel öffentliche Aufmerksamkeit erlangt, die aufgrund theologischer Differenzen mit dem kirchlichen Lehramt kirchenrechtliche Sanktionen zu ertragen hatten. Der Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis auf Grund des persönlichen Lebenswandels (zum Beispiel Eheschließung von Priestern, Scheidung und zivile Wiederverheiratung) ist in der Praxis viel häufiger.

Der Wissenschaftsrat hat jüngst wissenschaftsethische Bedenken gegen die Eingriffsmöglichkeiten der Kirchen in den akademischen Betrieb geäußert und mit Blick auf die Habilitation zu verstehen gegeben, dass in diesem Fall eine erhebliche Einschränkung der Wissenschaftsfreiheit vorliegt.¹² Im Spannungsfeld von religionsgemeinschaftlicher Mitwirkung und Wissenschaftsfreiheit deuten sich also Probleme an, die gegenwärtig bei Etablierung der islamischen Theologie deshalb besonders virulent werden, weil diese ebenso wie die islamische Religionsgemeinschaft als Ansprechpartner der staatlichen Ebenen erst im Aufbau begriffen und die theologischen Kriterien, die es bei der Mitwirkung zu berücksichtigen gilt, erst zu entwickeln sind.

3. Die Mitwirkung der islamischen Verbände und aktuelle Konflikte

Zur Einrichtung der Zentren für Islamische Theologie wurde in Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen der Vorschlag des Wissenschaftsrates aufgegriffen, nach dem die Selbstbestimmungs- und Mitwirkungsrechte der Religionsgemeinschaften für die Muslime auf Beiräte übertragen werden, die sich aus Vertretern der muslimischen Verbände und Persönlichkeiten des öf-

¹¹ Vgl. dazu insgesamt Christoph 2010, 507–509.

¹² Die Habilitation gilt in den Theologien als wichtige akademische Voraussetzung für die Berufung auf eine Professur, bei der die römisch-katholische Kirche mitwirkt. Die Formulierung lautet: »Da es sich bei der Habilitation um eine rein akademische Angelegenheit handelt, richtet der Wissenschaftsrat die dringende Bitte insbesondere an die Katholische Kirche, sich aus dem Habilitationsverfahren zurückzuziehen. Bei Berufungen sollten die Kirchen für ein rasches und für alle Beteiligten verlässliches und transparentes Verfahren der kirchlichen Beteiligung Sorge tragen« (Wissenschaftsrat 2010, 7).

fentlichen Lebens zusammensetzen, um eine möglichst breite Repräsentanz der in dem jeweiligen Bundesland lebenden Muslime zu sichern. Die Etablierung kirchenanaloger Strukturen ist innerislamisch deshalb schwierig, weil die institutionelle Vergemeinschaftung in den religiösen Quellen des Islam nicht vorgesehen oder vorgeschrieben wird.¹³ Die muslimischen Organisationen und Verbände, die es in Deutschland gibt, sind mit den Kirchen nicht vergleichbar, weil sie über keinen ausgeprägten Organisationsgrad verfügen und nur circa 20 Prozent der in Deutschland lebenden Muslime repräsentieren. Der Beirat soll nun

»die Kommunikation an der Schnittstelle von staatlichen Organisationsnotwendigkeiten und religiösem Selbstbestimmungsrecht ermöglichen. Er muss in Richtung des Staates die für die Einführung einer islamischen Theologie notwendigen verbindlichen Entscheidungen liefern können [...] und er muss gleichzeitig in Richtung Religion, also konkret: Muslime in Deutschland, offen für die vorherrschende Pluralität sein.«¹⁴

Daher sollen alle vier großen islamischen Organisationen in Deutschland in dem Beirat vertreten sein, dazu Vertreter der Mehrheit nicht-organisierter Muslime, um diesbezüglich hohe Repräsentativität herzustellen und den theologischen Sachverstand muslimischer Religionsgelehrter zu berücksichtigen. Zudem soll das Beiratssystem helfen, breite gesellschaftliche Akzeptanz für das religionspolitische Gesamtunternehmen zu erzeugen.

Zunächst wurden verfassungsrechtliche Bedenken gegen das Beiratsmodell geäußert, die vor allem organisationsrechtlicher Art waren und die Frage aufwarfen, ob die Muslime in Deutschland dadurch effektiv repräsentiert sind.¹⁵ Die Bedenken wurden inzwischen zwar überwunden, aber nun zeigen sich in der Anwendung des Beiratsmodells erhebliche Probleme, weil die Arbeitsfähigkeit dieser Beiräte in einem hohen Maße abhängig ist von der Kooperation der berufenden Instanzen und Verbände einerseits und der berufenen Personen andererseits.

In Niedersachsen wurde im Dezember 2012 unter Moderation des Niedersächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultur (MWK) eine Kooperationsvereinbarung zwischen Vertretern der islamischen Verbände

13 Vgl. dazu die vergleichenden Beiträge bei Schmid u. a. 2014.

14 Walter 2014, 3.

15 Vgl. dazu Heinig 2011, 253–259. Inzwischen mehrten sich auch muslimische Stimmen, die die Verfassungsmäßigkeit dieser Konstruktion bezweifeln. Vgl. den Bericht auf der Internet-Plattform IslamiQ »Mitbestimmung bei der Islamischen Theologie fast nicht vorhanden« vom 7. März 2014.

DİTİB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion) und Schura Niedersachsen einerseits und der Universität Osnabrück andererseits zur Bildung eines konfessorischen Beirats geschlossen. Die Mitglieder des Beirats, bestehend aus drei DİTİB-Vertretern, drei Vertretern der Schura Niedersachsen sowie drei unabhängigen Theologen, die jeweils von DİTİB, Schura und der Universität Osnabrück benannt wurden, wurden berufen und traten am 15. Mai 2012 zu einer konstituierenden Sitzung zusammen. Dieser theologische Beirat begleitet seither die Verfahren zur Berufung islamisch-theologischer Professorinnen und Professoren am dortigen Institut.¹⁶ Die Bildung des Beirates für das Zentrum für Islamische Theologie an der Universität Münster entwickelte sich zum Politikum, so dass sich der Beirat erst am 6. Mai 2016 konstituieren konnte.¹⁷ An den zuvor geführten religionspolitischen Auseinandersetzungen wird nicht nur sichtbar, dass die Ausgestaltung des religionsverfassungsrechtlichen Rahmens in Deutschland auf die Kooperation der Vertragspartner angewiesen ist, sondern auch, dass die Konflikte nur dann hinreichend erfasst und beschrieben sind, wenn die Grenzen berücksichtigt werden, die dem (religions-)politischen Handeln durch die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit der beteiligten Religionsgemeinschaften einerseits (Art. 4 GG) und durch die Freiheit der Wissenschaft andererseits (Art. 5 GG) gezogen sind.

Der für das Zentrum für Islamische Theologie (ZIT) an der Universität Münster zu bildende Beirat sollte aus acht Mitgliedern bestehen. Ursprünglich sollten vier Mitglieder vom Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM) entsendet werden, die anderen vier sollten muslimische Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens sein, die die nicht-organisierten Muslime in Deutschland repräsentieren und durch ihre öffentliche Reputation die gesamtgesellschaftliche Akzeptanz der Beiräte verbessern sollten.¹⁸ Die muslimische Dachorganisation KRM wurde 2007 gegründet, in ihr sind die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DİTİB), der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IRD), der Zentralrat der Muslime (ZMD) und der Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) zusammengeschlossen. Zwei vom IRD für den Beirat vorgeschlagene Persönlichkeiten wur-

16 Vgl. <http://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/institut/organisationsstruktur/beiraete.html> (15.1.2016).

17 Vgl. Islam-Beirat hat sich konstituiert, <https://www.uni-muenster.de/news/view.php?cmdid=8299>.

18 Dem im Mai 2016 konstituierten Beirat gehören jeweils zwei Vertreter der DİTİB, des IRD, des VIKZ und des ZMD an.

den von der Universität Münster als Beiratsmitglieder zunächst abgelehnt, darunter der Generalsekretär des IRD, Burhan Kesici. Kesici ist zugleich stellvertretender Vorsitzender der zur Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) gehörenden Islamischen Föderation Berlin. Die IGMG wird seit vielen Jahren vom Verfassungsschutz wegen verfassungsfeindlicher und antisemitischer Bestrebungen beobachtet. Kesici ist allerdings auch Mitglied in dem von der Landesregierung berufenen Beirat für islamischen Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen, der für die Curricula für den schulischen Religionsunterricht zuständig ist. Hier bestand offensichtlich eine gewisse Uneinigkeit zwischen den mit dem Islam befassten staatlichen Stellen. Die Frage nach der Legitimität der genannten Intervention wurde öffentlich nicht aufgeworfen. Hier deutet sich an, dass die Rolle des religionspolitischen Akteurs ›Staat‹ in dieser Situation recht unklar war.

Von den vier nominierten Beiratsmitgliedern des Zentrums für Islamische Theologie (ZIT), die der Gruppe der muslimischen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens zugehören, ist der Publizist Eren Güvercin im Oktober 2013 zurückgetreten, weil er angesichts des Streites um die Kompetenzen des Beirates seine Zeit »für eine bloße Attrappe, die dem Staatskirchenrecht entsprechen soll«,¹⁹ nicht opfern wollte. Hintergrund dieses Rückzugs ist ein Votum von Mouhanad Korchide, der seit 2010 Professor für Islamische Religionspädagogik an der Universität Münster ist. Seine Berufung erfolgte seinerzeit mit Zustimmung der Verbände. In einem Interview mit der Wochenzeitung *Die Zeit* hatte er das Beiratsmodell kritisiert, mit seinen Formulierungen allerdings das Missverständnis provoziert, nach dem es zu den Aufgaben des Beirates gehöre, über den individuellen Glauben der zu berufenden beziehungsweise berufenen Professoren zu urteilen.²⁰ Der Inhalt des Interviews war der Anlass für den Rückzug Güvercins. Die eigentliche Ursa-

¹⁹ Münstersche Zeitung 2013.

²⁰ Korchide hatte ausgeführt: »Ich würde diese Lehrerlaubnis am liebsten abschaffen, eine amtliche Beurteilung, ob jemand religiös genug ist, gibt es nicht im Islam. Aber die Verbände wollten es so« (Zeit online 2013). Tatsächlich besteht die Mitwirkung der Religionsgemeinschaften in der Prüfung der Lehre, höchstens sehr nachgeordnet kommt der Grad individueller Religiosität ins Spiel. Nach herrschender Auffassung im Staatskirchenrecht bezieht sich die kirchliche Beurteilung im evangelischen Bereich auf die Lehre und das Bekenntnis des Anzustellenden, im römisch-katholischen Bereich auf die Prüfung der vom zu Berufenen vertretenen wissenschaftlichen Lehre auf deren Vereinbarkeit mit der katholischen Glaubenslehre und der von dieser Person geübten kirchlichen Disziplin (Lebenswandel); vgl. Campenhausen/Riedel-Spangenberg 2004.

che ist der strukturelle Konflikt, der sich aus den unterschiedlichen Interessen und beteiligten Akteure ergibt.

Der theologische Kern des Konfliktes wird erkennbar im unerbittlichen Streit um zwei Buchveröffentlichungen von Mouhanad Khorchide, nämlich *Islam ist Barmherzigkeit*²¹ und *Scharia – der missverstandene Gott*.²² Khorchide wirbt in beiden – eher populärwissenschaftlichen – Büchern für ein modernes Islamverständnis. Dieses wird von den führenden Verbandsvertretern nicht in der Sache kritisiert, sondern direkt als unvereinbar mit den dogmatischen Glaubensgrundsätzen der Religion des Islams eingeschätzt. Das hohe Maß an Irritation, die die Thesen Khorchides verbandsseitig ausgelöst haben, zeigt sich an der Massivität der geäußerten Kritik, die auf drei Ebenen vorgetragen wird und die die theologische Integrität des Theologieprofessors grundsätzlich in Frage stellt. Der Hauptvorwurf besagt, dass sich Khorchide methodisch und inhaltlich außerhalb der schulmäßigen islamischen Theologie bewegen würde. »Khorchide redet, schreibt und handelt [...] wie ein Orientalist und nicht wie ein Islamlehrer«, so äußerte sich der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime, Aiman Mazyek, in einem Interview.²³ Mit der Bestreitung der Theologizität von Khorchides Arbeit geht der zweite Vorwurf einher, der ebenfalls auf die Delegitimation der kritisierten Position abstellt. Khorchides Kritik an der Mitwirkung des Beirates an den Berufungen und der Entwicklung von Studien- und Lehrplänen wird von den Verbandsvertretern so gedeutet, dass er sich gegen die Verfassung stellt.²⁴ In der politischen Auseinandersetzung wiegt so ein Vorwurf faktisch schwer, da Muslime in der deutschen Öffentlichkeit ohnehin häufig in den Verdacht gestellt werden, dass ihre Religion mit einem freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat nicht zu vereinbaren ist. Schließlich wurden ebenfalls Plagiatsvorwürfe erhoben, die auch die wissenschaftliche Existenz des Münsteraner Theologieprofessors diskreditieren sollen.²⁵

Die Massivität dieser Vorwürfe zeigt, dass die Verbände der Auffassung sind, dass Khorchide in seinen Veröffentlichungen die Grenzen in einer Weise überschritten hat, dass eine Entfernung aus seinem Amt gerechtfertigt ist. Umgekehrt legt Khorchide mit Gründen dar, dass er sich innerhalb des

21 Khorchide 2012.

22 Khorchide 2013.

23 Interview des Vorsitzenden des ZdR, Aiman Mazyek, mit der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA), abgedruckt in: Deutsch-Türkisches Journal, 7.11.2013.

24 Vgl. ebd.

25 Vgl. Ourghi 2014.

Spektrums der islamischen Theologie bewegt. In der Außenperspektive stellt sich der Eindruck ein, dass jedenfalls in Teilen des deutschen Verbandislams das Bewusstsein für theologische Pluralität nicht stark ausgeprägt ist.

Wie auch immer dem sein mag: Dieser Konflikt stärkt den Einfluss der staatlichen Instanzen, die maßgebliche Träger der gesamten religionspolitischen Initiative sind. So streben die Konfliktparteien nach Unterstützung der zuständigen staatlichen Stellen. Ein sogenannter Runder Tisch unter Federführung des nordrhein-westfälischen Wissenschaftsministeriums sollte die Konfliktparteien zusammenführen und Lösungen suchen. Diese staatliche Obhut ist auf der einen Seite konsequent, weil die staatlichen Ebenen die Einrichtung der Zentren für Islamische Theologie politisch initiiert haben. Sie ist andererseits in gewisser Weise inkonsequent, weil Verbandsvertreter in den Monaten zuvor immer wieder vor einem deutschen ›Staatsislam‹ gewarnt hatten, der durch die Akademisierung der Religionslehre den Islam von der religiösen Praxis der Muslime entfremden könnte. Dass man auf allen Seiten eine *politische* Lösung für den Konflikt sucht, erklärt auch das auffällige Schweigen von Khorchides Kolleginnen und Kollegen in Frankfurt, Gießen, Hamburg, Tübingen und Osnabrück. Lediglich der inzwischen an der Universität Frankfurt am Main als Professor für Islamische Religionspädagogik lehrende Harry Harun Behr hat sich öffentlich geäußert und Khorchides Position verteidigt.²⁶ Einen breiten akademischen Diskurs haben Khorchides Publikationen aber erstaunlicherweise nicht ausgelöst. Das mag mit fachlichen Zuständigkeiten der anderen Lehrstuhlinhaber für Islamische Theologie und den vielfach noch nicht abgeschlossenen Berufungsverfahren zusammenhängen. Erschwerend dürfte hinzukommen, dass es auf beiden Seiten an schulmäßig ausgewiesener theologischer Fachkompetenz fehlt. Der Vorwurf, dass Khorchide wie ein Orientalist rede, trifft durchaus etwas Richtiges, denn Khorchide ist tatsächlich studierter und promovierter Soziologe. Islamische Theologie hat er im Fernstudium in Beirut studiert. Das ist kein Einzelfall: Auch bei zwei Lehrstuhlinhabern am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück handelt es sich um Seiteneinsteiger aus der Islamwissenschaft und Soziologie. Dass die Vielzahl der im Zuge der Zentrumsgründungen zu besetzenden Nachwuchsstellen nicht mit grundständig theologisch qualifiziertem Personal besetzt werden kann, wird von den islamischen Theologen auch eingeräumt.²⁷ Diese ge-

²⁶ Vgl. Süddeutsche Zeitung 2014.

²⁷ Vgl. Der Tagesspiegel 2013.

wisse Schwäche der fachtheologischen Expertise zeigt sich übrigens auch an den Gutachten, die im Streit über Khorchides Bücher zwischen den Kontrahenten ausgetauscht wurden. Unter den Autoren des auf der Homepage des KRM gegen Khorchides Theologie gerichteten Gutachtens befinden sich keine promovierten oder habilitierten islamischen Theologen.²⁸ Umgekehrt präsentiert Khorchide auf seiner Homepage eine ihn vom Plagiatsvorwurf entlastende Expertise aus der Feder eines promovierten Islamwissenschaftlers und evangelischen Theologen.²⁹

4. Wissenschaftsethische Konsequenzen

Jenseits der Frage, wie man die von Khorchide eingenommenen Positionen inhaltlich beurteilen mag: Die Fachvertreter der islamischen Theologie sehen sich bereits kurz nach ihrer Etablierung im deutschen Wissenschaftssystem vor die Aufgabe gestellt, an der Justierung der Grenzen zwischen Wissenschaftsfreiheit und der gebotenen Mitwirkung der islamischen Verbände aktiv mitzuwirken. Die Aufgabe besteht darin, die in Deutschland noch junge akademische Disziplin der islamischen Theologie so zu entwickeln, dass man einerseits der verbandlichen Mitsprache bei der Berufung von Professorinnen und Professoren, der Akkreditierung der Studiengänge und der Beauftragung der Absolventen für den Schuldienst Rechnung trägt, aber andererseits durch Mobilisierung wissenschaftlicher Methoden einen reflektierten und kritischen Zugang zur religiösen Tradition bahnt und somit theologische Verantwortung gegenüber der Glaubenstradition und den Studierenden, die man unterrichtet, übernimmt und nötigenfalls die dabei ermittelten Einsichten gegen traditionalistische Kritik mit theologischen Argumenten verteidigt. Daher sind in diesem Konflikt wissenschaftsethische Fragen grundlegender Art berührt.

28 Vgl. Koordinationsrat der Muslime 2013. Formal genügen in diesem Gutachten nur Abschnitt 2 (»Theorievergleich zu zentralen glaubensrelevanten Thesen«, Autorin Şeyda Can) und partiell Abschnitt 3 (»Religiöse Terminologie, Thesen und Glaubensinhalte«, Autor Erol Pürlü) den formalen Anforderungen, die an ein Gutachten zu stellen sind, weil nur in diesen Passagen fachliche Urteile auf der Basis ausgeführter Vergleiche und sorgfältiger Abwägungsprozesse gefällt werden. Das ist in Abschnitt 1 (»Methodik«) und Abschnitt 4 (»Eigenständige Koranübersetzung Khorchides«) nicht der Fall.

29 Vgl. Amberg 2014. Die gutachterliche Debatte ist knapp zusammengefasst in S.O. 2014.

Deutet man den Konflikt in Münster von den religionsrechtlichen Gegebenheiten her, an denen das Beiratsmodell orientiert ist, dann ist der Beirat auf den ersten Blick in einer starken Position. In seinem Beschluss vom 28. Oktober 2008 hatte das Bundesverfassungsgericht die nachträgliche Lehrbeanstandung eines Theologieprofessors und seine Entbindung von der Mitwirkung an der Lehre und Prüfung des theologischen Nachwuchses als verfassungskonform und damit nicht als Verstoß gegen die Grundrechte auf Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit und auf Wissenschaftsfreiheit in Forschung und Lehre oder als Verstoß gegen das Gebot der Beachtung der hergebrachten Grundsätze des Berufsbeamtentums eingestuft.³⁰ Die Mitwirkungsrechte der Religionsgemeinschaften an universitären Einrichtungen, die der akademischen Ausbildung ihres theologischen Nachwuchses dienen, erlauben die Lehrbeanstandung auch eines Professors oder einer Professorin, deren Berufung einst zugestimmt wurde. Die staatlichen Ebenen haben dies nicht in der Sache zu überprüfen, sondern sind an den Tatbestand der Lehrbeanstandung gebunden und gehalten, den betreffenden Wissenschaftler oder die betreffende Wissenschaftlerin unter Wahrung seiner Wissenschaftsfreiheit und seines beamtenrechtlichen Status aus dem Lehr- und Forschungsbetrieb der bekenntnisgebundenen theologischen Organisationseinheit zu entfernen.

Auf den zweiten Blick zeigen sich aber erhebliche Unschärfen, die den hier diskutierten Sachverhalt veruneindeutigen. Erstens kann im ›Fall Khorchide‹ nur der Beirat – analog zu den kirchlichen Instanzen – in Sachen Berufung und Lehrbeanstandung tätig werden. Bisher aber waren es nur einzelne Verbandsvertreter, die – völlig legitim – im politischen Raum ihr rigides Votum geäußert haben. Solange aber kein offizielles Votum des zuständigen, in diesem Fall noch gar nicht konstituierten Beirates vorliegt, genießt Khorchide daher Vertrauensschutz, den Schutz der Wissenschaftsfreiheit und in diesem Sinn die Solidarität seiner Fachkollegen.

Zweitens gilt: Nach der nunmehr erfolgten Konstituierung des Beirates müsste, wenn eine Lehrbeanstandung angestrengt werden sollte, verfahrensmäßig geklärt werden, wie diese zustande kommt und woran sie inhaltlich orientiert ist. Mit Blick auf die christlichen Kirchen ist dies relativ klar. Für die evangelischen Landeskirchen gilt der Bekenntnisstand, für die römisch-katholische Kirche gelten die Aussagen des Lehramtes und des *Codex Iuris Canonici*. Im sunnitischen Islam gibt es eine zentrale Instanz, die über

³⁰ Vgl. Christoph 2010.

die Islamizität theologischer Aussagen zu entscheiden hätte, bekanntermaßen aber nicht. Grundsätzlich ist die gesamte muslimische Gemeinschaft mit der Aufgabe der Traditionspflege und der Verkündigung der göttlichen Botschaft beauftragt. Im Laufe der Geschichte hat sich »die Gruppe der Gelehrten herauskristallisiert, die aufgrund ihrer theologischen Ausbildung die Auslegung der Schrift übernehmen«. ³¹ Der Zugang zu dieser Gruppe steht grundsätzlich allen Gläubigen offen, für ihn ist neben dem Erwerb von religiösem Wissen auch eine rituelle Autorisation erforderlich. Allerdings arbeitet die Gruppe der Gelehrten »ohne feste hierarchische Strukturen«. ³² »Auch die Organisation in Rechts- und Dogmatikschulen [...] entspricht keiner [...] Institution, die das abschließende Wort über Glaubensinhalte zu sprechen vermag.« ³³ Die Meinungsbildung verläuft vielmehr informell und diskursiv. Dabei wird der Konsens der Gelehrten (*idschmā*) angestrebt, der im Laufe der Geschichte in Grundsatzfragen oftmals erreicht wurde. »In einem ›informellen System‹ von Überlieferungs- und Autoritätsakten übertragen die Gelehrten religiöse Autorität, gestalten religiöse Inhalte, entscheiden über ihre Verbindlichkeit und schließen abweichende Meinungen aus.« ³⁴ Ein solch diskursiver Prozess der Gelehrten wäre mit Blick auf den ›Fall Khorchide‹ anzustrengen, denn eine Lehrbeanstandung bedarf nachvollziehbarer Gründe, die gegenüber den staatlichen Ebenen auch darzulegen sind. Denn nur, wenn das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaft in einer nachvollziehbaren Weise verletzt ist, ist es legitim, in das Grundrecht auf Wissenschaftsfreiheit einzugreifen und Maßnahmen gegen den Grundrechtsträger zu ergreifen. ³⁵ Nach allgemeiner Auffassung müssen nämlich Eingriffe in das Grundrecht auf Wissenschaftsfreiheit, dessen ursprünglicher Sinn abwehrrechtlich ist, mit der Schutzwürdigkeit und -bedürftigkeit von Verfassungsgütern begründet sein. Das wäre in diesem Fall das Selbstbestimmungsrecht derjenigen Religionsgemeinschaft, mit deren Übereinstimmung die betreffende akademische Theologie eingerichtet wurde. ³⁶ Aber der Eingriff darf nicht »im Sinne [...] eines Oktroys ›richtiger‹ Fragestellungen, Methoden oder Ergebnisse« ³⁷ erfolgen, sondern muss von

31 Gharaibeh 2014, 66.

32 Ebd.

33 Ebd., 67.

34 Ebd., 77.

35 Vgl. de Wall 2013, 50–51. Unruh (2009, 269) spricht dem Staat den Vorbehalt einer »Plausibilitätskontrolle« zu.

36 Vgl. dazu in christlich-theologischer Perspektive Kreß 2004, 20–32.

37 Enders 2010, 166.

den Bekenntnisgrundlagen der Glaubensgemeinschaft her begründet und rational plausibilisiert sein.³⁸ Das bedeutet, dass insbesondere in denjenigen Religionsgemeinschaften, in denen es – anders als im Bereich der römisch-katholischen Kirche – keine oberste Lehrinstanz gibt, die wissenschaftliche Community in den Prozess der Lehrbeanstandung einzubeziehen ist, wie es etwa bei der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen im ›Fall Lüdemann‹ gegeben war.³⁹

Drittens gilt: Im ›Fall Lüdemann‹ gab es bei der Angabe der Gründe für die Lehrbeanstandungen insofern kein Problem, weil er sich *expressis verbis* vom christlichen Glauben losgesagt hatte. Die staatlichen Behörden reagierten daher so, dass den Interessen der betroffenen Religionsgemeinschaft ebenso wie dem Grundrecht auf Wissenschaftsfreiheit Rechnung getragen wurde. Lüdemann verblieb innerhalb der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen und bot bis zu seiner Emeritierung Lehrveranstaltungen im Fach ›Geschichte und Literatur des frühen Christentums‹ an. Ähnlich lag der Fall bei Khorchides Vorgänger Sven Kalisch, der zunächst die Historizität des Propheten Mohammed angezweifelt hatte und sich später vom Islam los sagte. Er wurde in einen anderen Fachbereich versetzt und lehrt bis zur Gegenwart im Fachbereich Philologie ›Geistesgeschichte im Vorderen Orient in nachantiker Zeit‹. Im ›Fall Khorchide‹ liegen die Dinge anders, weil er sich selbst als praktizierender Muslim bekennt und seine reformorientierte Theologie als durch die islamische Lehrtradition gedeckt und gestützt sieht. Dadurch wird die Kontroverse zu einer binnentheologischen Debatte um das Wesen des Islams, in der keine Position evidentermaßen als Richterin über die religiöse Legitimität der anderen auftreten kann.

Aus wissenschaftsethischer Sicht kann eine Lösung des Konfliktes nur durch eine durchgreifende Theologisierung desjenigen Diskurses gefunden

38 Im Güstrower Kirchenvertrag ist ausdrücklich festgehalten, dass die kirchlichen Bedenken im Einzelnen begründet werden müssen (vgl. Campenhausen 2014, 210).

39 Hier wirkten das Professorium der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen und die Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen zusammen (vgl. Christoph 2010, 508). Für das Verfahren einer Lehrbeanstandung sollte ferner gelten: »In jedem Fall muss dem zu Beanstandenden die Möglichkeit des rechtlichen Gehörs gegeben werden. Das gilt auch für die Ev.-theol. Fakultät, welcher der Betroffene angehört. Ferner ist im konkreten Fall zu entscheiden, ob auch andere [...] Fachvertreter aus der Disziplin, welcher der zu Beanstandende angehört, gutachterlich beteiligt werden sollen. Die Landeskirche sollte sich in jedem Einzelfall vergewissern, dass ihr Vorhaben [...] von einem *magnus consensus* in der Kirche getragen wird« (Christoph, 2009, 70). Analoge Grundsätze sind für das Verhältnis der Beiräte und der Zentren für Islamische Theologie anzuwenden.

werden, in dem um die Bekenntnisgemäßheit der theologischen Position von Khorchide gerungen wird. Die einfache Behauptung, eine Position sei ›un-islamisch‹, ist nicht ausreichend. Vielmehr muss sich die Kritik rational ausweisen, das heißt sich methodisch transparent und unter argumentativer Berücksichtigung kritischer Einwände artikulieren.⁴⁰ Dazu kommt, dass die theologische Urteilsbildung auf Seiten der Verbände beziehungsweise des Beirates zurückgebunden sein muss an den Diskurs der Gelehrten, der mit dem Ziel eines Konsenses geführt wird. Er kann nur erreicht werden, wenn der theologische Diskurs nicht nur in den Vorstandsetagen der Verbände, sondern auch in den Gemeinden und in der muslimischen Öffentlichkeit aufgegriffen und geführt wird.

Die Herstellung einer theologischen Öffentlichkeit, in der sich akademische Theologie und religiöses Bewusstsein durch Kommunikation wechselseitig beeinflussen, ist die religionspolitisch gewollte Folge der Etablierung von akademischen Theologien. Aus diesem Grund gibt es den konfessionellen Religionsunterricht als ordentliches Schulfach an öffentlichen Schulen, der wiederum die universitäre Theologie begründet. Indem die Religion des Islams in dieses System eintritt und damit Teil der öffentlichen Religionskultur wird, partizipieren die Gemeinden und Verbände auch an den mentalen Folgen, die sich aus dieser Konstruktion ergeben, weil die öffentliche Religion auf die religiösen Binnenmilieus zurückwirkt. Denn die Theologie als eine bekenntnisorientierte Wissenschaft steht nicht in einem Gegensatz zur religiösen Praxis, sondern steht im Dienst des religiösen Bewusstseins, dessen Wahrheitsgewissheit sie wissenschaftlich reflektiert. Durch die Ausbildung von professionellen Multiplikatoren in Schulen und Gemeinden ist die akademische Theologie auf die Praxis des gelebten Glaubens bezogen und damit von Haus aus der Vielfalt religiösen Lebens verpflichtet.⁴¹ Durch ihre Ausbildungsfunktion und durch Interventionen im öffentlichen Diskurs nimmt die Theologie geistigen Einfluss auf die Bestimmtheit des Glaubens der Einzelnen, die durch die religiösen Bildungsprozesse in Gemeinden, Schulen und in der Zivilgesellschaft an der öffentlichen Religion teilhaben, was wiederum im akademischen Diskurs aufgegriffen wird.⁴² Daher kann die Etablierung der islamischen Theologie im Rahmen eines dynamischen Prozes-

40 Zu den oben genannten Plausibilitätskriterien jedweder Theologie, die auf der Basis des Grundrechtes auf Religionsfreiheit der akademischen Entfaltung von religiösem Wahrheitsbewusstsein verpflichtet ist, vgl. Schwöbel 2011, 82–87.

41 Vgl. Alkier 2011, 342–343.

42 Vgl. Heinig 2012, 136–137.

ses wesentlich auf jene Theologisierung der islamischen Diskurse hinwirken, in denen kritisch über die Zeitgemäßheit der religiösen Tradition nachgedacht und ihr Reichtum neu fruchtbar gemacht wird.⁴³ In Anknüpfung an die klassische Rolle der Gelehrten, die im Diskurs und mit dem Ziel des Konsenses für die gegenwartsbezogene Auslegung der religiösen Quellen des Islams verantwortlich sind, bestünde die Aufgabe der universitären Fachvertreter darin, diese Rolle nun aktiv zu übernehmen und die Chancen zu nutzen, theologische Impulse in den öffentlichen Diskurs der islamischen Community in Deutschland einzuspeisen und eine Leitfunktion zu übernehmen. Historisches Vorbild dafür könnten die evangelischen-theologischen Fakultäten sein, die vom 16. bis ins 20. Jahrhundert hinein den Protestantismus repräsentierten, nicht die Kirchen.

Eine weitere wissenschaftsethische Folgerung verbindet sich mit einer Berufungspraxis, die der theologischen Pluralität im Islam Rechnung trägt. Eine institutionelle Abstützung dieser Pluralität könnte durch eine entsprechende Profilbildung der einzelnen Zentren für Islamische Theologie erfolgen oder durch Abbildung unterschiedlicher Strömungen im Lehrkörper eines Zentrums. Möglicherweise liegt ein religionspolitischer ›Geburtsfehler‹ der nach 2010 gestarteten Initiative darin, nicht von vornherein auf eine theologische Profilbildung der einzelnen Zentren für Islamische Theologie hingewirkt zu haben. Zu ihr sollte gehören, dass zum Beispiel sunnitische, schiitische und alevitische, konservative und reformorientierte Gelehrte in allen Fächern der islamischen Theologie in Deutschland akademisch tätig werden können. Dieser Gesichtspunkt wäre bei der Berufungspraxis und insbesondere bei der Ausgestaltung der akademischen Lehre zu berücksichtigen und wäre ein wichtiger Beitrag der akademischen Seite, die Akzeptanz der Universitätstheologie bei den Verbänden und Gemeinden zu erhöhen.

Das Bekenntnis zur Wissenschaftsfreiheit und das Herstellen theologischer Pluralität im gelehrten Diskurs ist schließlich nicht nur im Verhältnis zu den muslimischen Verbänden wichtig, sondern ist auch mit Blick auf die inneruniversitäre Anerkennung der neuen Disziplin von erheblicher Bedeutung. Denn die seit den Empfehlungen des Wissenschaftsrates bestehenden

43 Diese Theologisierung des Diskurses hat Khorchide auch vor Augen, wenn er in dem oben zitierten Interview äußert: »Die Verbandsfunktionäre waren bisher nicht mit inhaltlichen Fragestellungen konfrontiert. Sie wären damit überfordert, weil sie die theologischen Kompetenzen dafür nicht besitzen. Ich würde mir wünschen, dass Absolventen der neuen theologischen Studiengänge einmal diese Verbände bereichern« (Zeit online 2013).

Spannungen zu den Islamwissenschaften werden nur abgebaut werden können, wenn die Bekenntnisbindung der Theologie nicht quer zu wissenschaftlichen Einsichten und Methoden steht, die allgemein anerkannt sind.⁴⁴ Für interdisziplinäre Projekte innerhalb der Universität wird man sich als Partner nur empfehlen, wenn Vorurteilsfreiheit, kritische Rationalität und Ergebnisoffenheit von Haus aus mitgebracht werden und im Konfliktfall diskursiv für die Wissenschaftsfreiheit eingetreten wird.

Quellenverzeichnis

- Amberg, Thomas, Stellungnahme zu den Plagiatsvorwürfen von Abdel-Hakim Ourghi, 2014, <http://www.uni-muenster.de/ZIT/Aktuelles/2014/20140119.html> (29.4.2015).
- Der Professor muss weg, in: Süddeutsche Zeitung, 6.2.2014, <http://www.sueddeutsche.de/bildung/islam-in-deutschland-machtkampf-um-die-wahre-lehre-1.1877436-2> (29.4.2015).
- Islam-Beirathatsich konstituiert, <https://www.uni-muenster.de/news/view.php?cmdid=8299> (17.5.2016).
- Khorchide stellt sich gegen die Verfassung, in: Deutsch-Türkisches Journal, 7.11.2013, <http://dtj-online.de/khorchide-zit-muenster-mazyek-verfassungswidrig-13854> (29.4.2015).
- Koordinationsrat der Muslime, Gutachten des Koordinationsrates der Muslime (KRM) zu theologischen Thesen von Mouhanad Khorchide in seinem Buch ›Islam ist Barmherzigkeit‹, 17.12.2013, <http://www.koordinationsrat.de/detail1.php?id=138&lang=de> (29.4.2015).
- Neue Wege in die Moschee, in: Der Tagesspiegel, 17.1.2013, <http://www.tagesspiegel.de/wissen/islam-studien-neue-wege-in-die-moschee/7642910.html> (29.4.2015).
- Ourghi, Abdel-Hakim, Ideenklau?, 8.1.2014, <http://islam.de/23186> (29.4.2015).
- Rückschlag für Uni Münster. Güvercin erklärt Rücktritt aus Islam-Beirat, in: Münstersche Zeitung, 16.10.2013, <http://www.muensterschezeitung.de/staede/muenster/Rueckschlag-fuer-Uni-Muenster-Guevercin-erklaert-Ruecktritt-aus-Islam-Beirat;art993,2157458> (13.10.2014).
- So kleinlich kann Gott nicht sein, in: Zeit online, 12.10.2013, <http://www.zeit.de/2013/41/religionsunterricht-paedagogik-islam-mouhanad-khorchide/seite-2> (29.4.2015).

⁴⁴ Vgl. Scheliha 2012, 37–39.

- Umstrittene Regelungen. Mitbestimmung bei der Islamischen Theologie fast nicht vorhanden, in: *IslamiQ*, 7.3.2014, <http://www.islamiq.de/2014/03/07/mitbestimmung-bei-der-islamischen-theologie-fast-nicht-vorhanden> (29.4.2015).
- Walter, Christian, Beirat für Islamische Studien. Ein religionsverfassungsrechtliches Instrument für die Einrichtung von Islamischen Studien an staatlichen Hochschulen. Vortrag beim Kongress ›Vielfalt der Religionen – Theologie im Plural‹ am 16./17. Juni 2014, <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/Walter.pdf> (29.4.2015).
- Wissenschaftsrat, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (29.4.2015).

Literaturverzeichnis

- Alkier, Stefan, Enzyklopädische Skizzen: Die theologische Aufgabe neutestamentlicher Wissenschaft im interdisziplinären Diskurs, in: Alkier, Stefan/Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), *Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, S. 322–344.
- Campenhausen, Axel von/de Wall, Heinrich, *Staatskirchenrecht*, 4. überarbeitete Auflage, München: Beck 2006.
- Campenhausen, Axel von/Riedel-Spangenberg, Ilona, Art. Nihil obstat, in: Campenhausen, Axel von/Riedel-Spangenberg, Ilona/Sebott, Reinhold, *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*. Bd. 3, Paderborn: Schöningh 2004, S. 28–33.
- Campenhausen, Axel von, *Gesammelte Schriften II*, hg. von Hans Michael Heinig/Hendrik Munsonius, Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- Christoph, Joachim E., *Kirchen- und staatskirchenrechtliche Probleme der Evangelisch-theologischen Fakultäten*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Christoph, Joachim E., Nachträgliche Lehrbeanstandung eines evangelischen Theologieprofessors, in: *ZThK* 107,4 (2010), S. 505–531.
- de Wall, Heinrich, Die Staatskirchenrechtliche Stellung der Theologie an staatlichen Hochschulen und die Reichweite kirchlicher Mitwirkungsrechte, in: Heinig, Hans Michael/Munsonius, Hendrik/Vogel, Viola (Hg.), *Organisationsrechtliche Fragen der Theologie im Kontext moderner Religionsforschung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, S. 45–58.
- Enders, Christoph, Die Freiheit der Wissenschaft im System der Grundrechtsgewährleistungen, in: Babke, Hans-Georg (Hg.), *Wissenschaftsfreiheit*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2010, S. 153–169.
- Garaibeh, Mohammad, Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten, in: Schmid, Hansjörg/Dziri, Amir/Gharaibeh, Mohammad/Middel-

- beck-Varwick, Anja, Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaften in Christentum und Islam, Regensburg: Pustet 2014, S. 60–77.
- Heinig, Hans-Michael, Islamische Theologie an staatlichen Hochschulen in Deutschland, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 56 (2011), S. 238–261.
- Heinig, Hans Michael, Herausforderungen des deutschen Staatskirchen- und Religionsrechts aus verfassungsrechtlicher Sicht, in: Dingel, Irene/Tietz, Christiane (Hg.), Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA. Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen Beziehung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, S. 121–137.
- Heinig, Hans-Michael/Walter, Christian (Hg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- Khorchide, Mouhanad, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br.: Herder 2012.
- Khorchide, Mouhanad, Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik, Freiburg i. Br.: Herder 2013.
- Kreß, Hartmut, Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten in der Perspektive von Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Hans von Schubert, Waltrip: Hartmut Spenner 2004.
- S.O., Universität: Wohin steuert die islamische Theologie?, in: Herder-Korrespondenz 68,2 (2014), S. 63–65.
- Scheliha, Arnulf von, Religiöse Pluralität an der Universität. Chancen und Probleme staatlicher Steuerung und fachlicher Selbstbestimmung – am Beispiel der Etablierung des Faches Islamische Studien/Theologie an deutschen Universitäten, in: Heit, Alexander/Pfleiderer, Georg (Hg.), Religions-Politik II. Zur pluralistischen Religionskultur in Europa, Zürich u. a.: Theologischer Verlag 2012, S. 27–41.
- Schmid, Hansjörg/Dziri, Amir/Gharaibeh, Mohammad/Middelbeck-Varwick, Anja (Hg.), Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaften in Christentum und Islam, Regensburg: Pustet 2014.
- Schwöbel, Christoph, Wissenschaftliche Theologie. Ausbildung für die Praxis der Kirche an staatlichen Universitäten im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, in: Alkier, Stefan/Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, S. 56–92.
- Universität Potsdam, Jüdische Theologie an der Universität Potsdam. Festschrift anlässlich der Eröffnung der ›School of Jewish Theology‹, Potsdam: Referat für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit 2013.
- Unruh, Peter, Religionsverfassungsrecht, Baden-Baden: Nomos 2009.
- Walter, Christian, Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Winter, Jörg, Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, Köln: Luchterhand 2008.

Interkulturelle Perspektiven auf den Umgang mit religiöser Vielfalt: Grundlinien der aktuellen politiktheoretischen Debatte zum Säkularismus in Indien

Ulrike Spohn

Die Problematik religiöser Pluralität als gesellschaftlicher Herausforderung wird in der Politischen Theorie im Kontext einer internationalen akademischen Debatte über den ›Säkularismus‹ (engl. *secularism*) diskutiert. In Anlehnung an den anglophonen Sprachgebrauch wird unter Säkularismus im vorliegenden Text ein Staats- oder Regierungsprinzip verstanden, das auf einer Trennung von Staat und Religion basiert (›säkularer Staat‹) – im Unterschied zu Säkularismus als einer (religionsfeindlichen) Ideologie.¹ Normativ zielt der Säkularismus als Regierungsprinzip allgemein gesprochen auf »peaceful and equitable coexistence between people of different faiths, or different fundamental commitments«. ² Der Ursprung des Säkularismus als einer ausformulierten Staatslehre wird in Europa verortet,³ doch hat sich diese im Zuge von Globalisierungsprozessen – einschließlich kolonialer und imperialer westlicher Expansion – weltweit verbreitet. So ist der Säkularismus etwa in Indien als Staatsprinzip in der Verfassung verankert – Indien begreift sich also als ›säkularer Staat‹.⁴ Der Status und die Bedeutung des Säkularismus in Indien sind allerdings umstritten und bilden seit langem den Gegenstand öffentlich-politischer sowie akademischer Debatten. Die Kernfrage besteht simpel gesagt darin, ob der Säkularismus zu Indien ›passt‹ oder ob es sich dabei um ein der indischen Gesellschaft ›fremdes‹, westliches Kon-

1 Zu dieser Unterscheidung vgl. Casanova 2009, 1051.

2 Taylor 1998, 34.

3 Vgl. Taylor 1998, 31; Bhargava 2009, 108.

4 Vgl. die Präambel der indischen Verfassung: »WE, THE PEOPLE OF INDIA, having solemnly resolved to constitute India into a SOVEREIGN SOCIALIST SECULAR DEMOCRATIC REPUBLIC [...].« Vgl. http://india.gov.in/sites/upload_files/npi/files/coi_part_full.pdf (9.4.2015). Es handelt sich hierbei jedoch um einen späteren Zusatz, der erst 1976, also knapp 30 Jahre nach Verabschiedung der ursprünglichen Verfassung, hinzugefügt wurde, und auch das erst im dritten Anlauf. Vgl. hierzu Callewaert 2015, vii; Madan 2010, 87; Chandhoke 2015, 27.

zept handelt, das als staatliches Regierungsprinzip für Indien ungeeignet ist. Mit Blick auf die verschiedenen Versuche, die Frage nach dem Status des Säkularismus im gesellschaftlichen Kontext Indiens zu erhellen, zeichnet sich bislang keine klare Richtung ab. Die Materie erweist sich als ausgesprochen komplex. Die Grundfrage, ob der Säkularismus zu Indien ›passt‹, beinhaltet mehrere Teilprobleme. Zunächst gibt es eine Kontroverse darüber, ob oder inwiefern der Säkularismus überhaupt als ein genuin westliches, in Indien ursprünglich unbekanntes Konzept gesehen werden kann. Die Antworten auf diese Frage wiederum scheinen in Abhängigkeit davon zu variieren, was genau man unter Säkularismus versteht. Eine weitere Dimension der Problematik bildet Indiens Kolonialgeschichte. Dadurch wird die Frage der ›Passung‹ des Säkularismus im Kontext Indiens noch um die spannungsreiche Dimension globaler Macht- und Anerkennungsverhältnisse aufgeladen.

Von Interesse für die in diesem Band behandelte Thematik ist die skizzierte spezifische Kontroverse vor allen Dingen deshalb, weil der indische Säkularismus von seiner normativen Stoßrichtung her als eine Variante von Säkularismus gilt, die auf einer »Logik der Balancierung von Vielfalt«⁵ beruht und die in besonderer Weise die »Balance bzw. Befriedung religiöser Differenz«⁶ akzentuiert. Der vorliegende Beitrag zielt zunächst darauf ab, die akademische Debatte über den Säkularismus in Indien in ihren verschiedenen Dimensionen darzustellen (1.)⁷ und sodann im Kontext aktueller Kontroversen um die ›Moderne‹⁸ analytisch einzuordnen (2.). Darauf folgt eine genauere Betrachtung der Position des politischen Theoretikers Rajeev Bhargava, der als einer der wichtigsten Protagonisten der Debatte um den Säkularismus in Indien gelten kann (3.). Bhargava vertritt die Position, es habe sich in Indien ein spezifisch ›indischer Säkularismus‹ entwickelt, den er systematisch konzeptuell auszuarbeiten versucht. Bhargava beansprucht außerdem, dass dieser indische Säkularismus nicht nur für den gesellschaftlichen Kontext Indiens ein adäquates Modell zur Regelung des Verhältnisses von Politik und Religion darstelle, sondern dass er aufgrund seines besonderen Fokus auf die Balancierung von Vielfalt auch den sich religiös pluralisierenden westlichen Ländern neue Orientierung bieten könne. Bhargavas indischer Säkularismus wird hier in seinen Grundzügen dargestellt und abschließend daraufhin befragt, welche seiner Aspekte für den neueren westlichen poli-

5 Burchardt/Wohlrab-Sahr 2013, 371.

6 Ebd., 361.

7 Vgl. hierzu auch Spohn 2016.

8 Vgl. hierzu Willems u. a. 2013.

tiktheoretischen Diskurs über Säkularismus und den Umgang mit religiöser Vielfalt anschlussfähig sein könnten (4.).

1. ›Passt‹ der Säkularismus zu Indien? Drei Positionen

Um das diskursive Feld zu kartieren und ein grundsätzliches Verständnis der Debatte zu ermöglichen, sollen im Folgenden etwas vereinfacht drei prototypische Positionen differenziert werden, die mit den Begriffen rationalistischer Säkularismus, Anti-Säkularismus und multipler Säkularismus benannt werden können.

1.1 Die Position des rationalistischen Säkularismus

Die Position des rationalistischen Säkularismus beinhaltet die Vorstellung, dass es sich bei dem Kernprinzip des Säkularismus – dem Prinzip der Trennung von Staat und Kirche beziehungsweise Staat und Religion – um ein rationales, universelles Regierungsprinzip handele, das für alle Gesellschaften unabhängig von ihrer kulturellen Prägung Bedeutung und Gültigkeit besitze. Sie ergibt sich aus einem modernisierungstheoretischen Verständnis von Säkularisierung als Rationalisierung und dem diesem zugrunde liegenden »Fortschrittsnarrativ, in dem sich die aufklärungsphilosophische Tradition verarbeitet sieht«.⁹ Das bedeutet, dass bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen in der Geschichte Europas, wie etwa die Säkularisierung von Staat und Gesellschaft, als universalistische Prozesse gesellschaftlicher Rationalisierung gedeutet werden.

In der heutigen akademischen Debatte um den Säkularismus in Indien spielt diese Position tendenziell nur noch als argumentative Kontrastfolie eine Rolle. Sie ist in ihren historischen Kontext einzuordnen und zudem generell eher in einem *politischen* Debattenkontext zu verorten.¹⁰ ›Moder-

⁹ Bonacker/Reckwitz 2007, 11.

¹⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang Madans (2010, 88) Unterscheidung zwischen einem öffentlichen beziehungsweise politischen und einem akademischen Säkularismuskonzept und den Hinweis, die Anfänge des ersteren lägen bereits in der aufkommenden nationalistischen Rhetorik Ende des 19. Jahrhunderts, wenn hier auch der Begriff ›Säkularismus‹ noch nicht auftauchte.

ne, ›Rationalität, ›Entwicklung, ›Fortschritt‹ und damit assoziierte politische Konzepte wie Säkularismus und Sozialismus hatten vor allem im Denken der politischen Elite Indiens zur Zeit vor und nach der Gründung des unabhängigen indischen Staates 1949 einen wichtigen Stellenwert.¹¹ Als die Galionsfigur dieses ›modernistischen‹ Indien kann Jawaharlal Nehru gelten, der erste Ministerpräsident des Landes, der als »socialist, progress-minded, and atheistic«¹² und als Anhänger eines »post-Enlightenment European liberal humanism«¹³ beschrieben wird.¹⁴ Gleichwohl war auch für die indischen Modernisten ein ›harter‹ Säkularismus, der auf eine vollständige Privatisierung oder gar den Niedergang von Religion zielt, aufgrund der außerordentlichen Bedeutung von Religion und der ausgeprägten religiösen Vielfalt in der indischen Gesellschaft von Anfang an keine reale Option.¹⁵ Die Säkularismusfrage stand im Kontext der damals zentralen Problematik, wie sich die so heterogene, vielfältige Bevölkerung Indiens als eine geeinte Nation – als »one nation in unity«¹⁶ – begreifen ließe. Vor diesem Hintergrund kristallisierte sich bereits ein spezifisches Verständnis von Säkularismus heraus, das die Aspekte der Trennung von Staat und Religion beziehungsweise der Neutralität des Staates mit dem Aspekt der aktiven Anerkennung von Religion als wichtigem Bestandteil der indischen Gesellschaft zu verbinden suchte. Demnach beinhaltet bereits der Nehruianische Säkularismus

»not [...] the rejection of the transcendental values of religion or that society should be irreligious; on the contrary, there is acceptance that all religions are meaningful and that they should have a valid place in the life of the nation. However, religion is not a component in defining nationality or citizenship. The state should be neutral as between the country's many religions and tolerant of all.«¹⁷

1.2 Die Position des Anti-Säkularismus

Die Position des Anti-Säkularismus ist zum Teil als Reaktion auf den rationalistischen Säkularismus zu verstehen, der aus dieser Sicht als unkritische

¹¹ Vgl. Madan 2010, 87.

¹² Tambiah 1998, 421.

¹³ Ebd., 423.

¹⁴ Vgl. auch Madan 1998, 310.

¹⁵ Vgl. Madan 2010, 87; Tambiah 1998, 423.

¹⁶ Tambiah 1998, 423.

¹⁷ Ebd., 422; zu Nehru vgl. auch Chandhoke 2015, 25–26 sowie Madan 1998, 311.

Fortsetzung der westlichen Vorherrschaft in Indien durch die eigenen einheimischen Eliten erscheint. Der Anti-Säkularismus hält den Säkularismus für ein kulturell partikulares, spezifisch westliches Konstrukt, dessen Sinn sich überhaupt nur vor dem Hintergrund eines durch christliche Kategorien geprägten Weltverständnisses erschließt. Ashis Nandy, T.N. Madan und Partha Chatterjee lassen sich mit dieser Position in Verbindung bringen.¹⁸ Der Säkularismus wird hier im Licht der Kolonialgeschichte betrachtet und als fragwürdiges Erbe des westlichen Imperialismus angesehen. Die ›Moderne‹, und mit ihr der Säkularismus, werden als eine Ideologie des Westens beziehungsweise verwestlichter indischer Eliten entlarvt, die der indischen Bevölkerung gegen ihren Willen aufgezwungen werde:

»Secularism is the dream of a minority that wishes to shape the majority in its own image, that wishes to impose its will on history [...]. From the point of view of the majority, ›secularism‹ is a vacuous word, a phantom concept, for such people do not know whether it is desirable to privatize religion, and if it is, how this may be done, unless they be Protestant Christians but not if they are Buddhists, Hindus, Muslims, or Sikhs.«¹⁹

Der Position des Anti-Säkularismus geht es darum, die Thematik religiöser Toleranz, die in Indien seit jeher ein wichtiger Gegenstand der öffentlichen Angelegenheiten gewesen sei, von einem »imperialism of categories« zu befreien, genauer gesagt »from the hegemonic language of secularism popularized by the Westernized intellectuals and middle classes«.²⁰ Das bedeutet, der Anti-Säkularismus zielt nicht auf die Negation von Religionsfreiheit und die Errichtung eines ›Gottesstaats‹, sondern wirbt vielmehr dafür, auf eigene indische Traditionen religiöser Toleranz zurückzugreifen statt auf das westliche Konzept des Säkularismus. Wie einige Autoren und Autorinnen finden, fängt das Übel eines Begriffsimperialismus jedoch bereits bei der Problembeschreibung bezüglich religiöser Pluralität als Herausforderung an, nicht erst bei der Antwort darauf. So beruhe die westliche Beschreibung des Problems in Begriffen eines Streits über ›religiöse Wahrheit‹, der eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem ›Reich des Geistlichen‹ und den ›säkularen Autoritäten‹ erforderlich mache, auf »conceptual distinctions indebted to centuries of Christian theological reflection«.²¹

18 Vgl. die Beiträge der drei Autoren in Bhargava 1998a.

19 Madan 1998, 298.

20 Nandy 1998, 321.

21 De Roover u. a. 2011, 589. Der christliche Hintergrund des Begriffs ›säkular‹ wird weiter unten erläutert; für den Begriff ›Religion‹ vgl. Kollmar-Paulenz 2012, 82: »Wie bei

Die historische Ikone des Anti-Säkularismus ist Mahatma Gandhi, insofern dessen Verständnis des indischen nationalen Projekts im Unterschied zu dem Nehrus in Gegensatz oder jedenfalls in Abgrenzung zu den Begriffen der westlichen Moderne ausgerichtet war.²² Den Kern des Toleranzprinzips, das hier als indische Alternative zum westlichen Säkularismus verstanden wird, bildet die von Gandhi aufgegriffene Lehre des *sarva dharma sambhava*. Übersetzt wird dies als »equality of all religions« or that »all religions should be treated equally.«²³ beziehungsweise »that the state would honour all faiths without discrimination«²⁴ oder »equal respect for all religions.«²⁵ Der zentrale Unterschied zum westlichen Säkularismus scheint darin zu liegen, dass dieser stärker das Moment der ›Trennung‹ betont und auf eine Beschränkung des Einflusses von Religion auf die öffentlichen Angelegenheiten angelegt ist, wohingegen bei dem indischen Toleranzprinzip die aktive Anerkennung und gleichmäßige Behandlung aller Religionen im Vordergrund stehen. Auch eine stärkere Akzentuierung des Stellenwerts der Gemeinschaft und Gruppenzugehörigkeit gegenüber dem westlichen Individualismus spielt hier eine Rolle.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob es sich bei der Gegenüberstellung von westlichem Säkularismus und indischem Toleranzprinzip tatsächlich um völlig differente oder sogar gegensätzliche Konzepte handelt, wie es die Position des Anti-Säkularismus suggeriert, oder ob wir es nicht letztlich mit alternativen Versionen derselben Grundidee zu tun haben. Dies rührt an die Frage nach dem genauen Bedeutungsgehalt von Säkularismus, die später noch zu thematisieren sein wird. In der Debatte jedenfalls entpuppt sich der Anti-Säkularismus auf den zweiten Blick als wesentlich weniger radikal in seiner Abgrenzung zum westlichen Säkularismus als es zunächst den Anschein hat. So kam es etwa, dass das von Ashis Nandy verfasste ›anti-säkularistische Manifest«²⁶ – wie er selbst festhält – von vielen als versteckte

allen Ordnungsbegriffen haben wir es auch bei dem europäischen Begriff ›Religion‹ mit einem partikularen, d. h. kulturspezifischen Begriff zu tun, der aus einer konkreten historischen Tradition heraus universalisiert worden ist.« Für eine ausführliche etymologische Analyse vgl. Feil 1986, 1997 beziehungsweise deren Zusammenfassung bei Hildebrandt/Brockner 2008, 12–18.

22 Vgl. Nandy 1998, 343–344; Tambiah 1998, 421.

23 Callewaert 2015, vii.

24 Madan 2010, 90.

25 Bhargava 2010a, 102.

26 Nandy 1995.

Hommage an den Säkularismus gelesen wurde.²⁷ Während er selbst diesen Lektüreeindruck auf einen inzwischen fast unwiderstehlichen Sog der hegemonalen Sprache des Säkularismus auch in Indien zurückführt,²⁸ lässt sich besagte Deutung jedoch womöglich auch dadurch erklären, dass das von der Position des Anti-Säkularismus propagierte indische Toleranzprinzip offenbar gewisse Schnittmengen mit dem westlichen Säkularismus aufweist.

Dies hat einige Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Debatte dazu veranlasst, von einem spezifisch ›indischen Säkularismus‹ zu sprechen (siehe hierzu unten). Freilich könnte man aus Sicht des Anti-Säkularismus kritisieren, dass man sich so wieder in einen westlichen Begriffsimperialismus verstrickt, da es sich bei dem Begriff ›Säkularismus‹ um ein Wort handelt, das dem westlichen Kontext entstammt. Der moderne englische Begriff *secularism* wurde erst Mitte des 19. Jahrhunderts von dem Briten George Jacob Holyoake geprägt.²⁹ Die Wurzeln des Begriffs liegen jedoch in dem viel älteren lateinischen Begriff *saeculum*, dessen Sinn sich im Kontext eines christlichen Bedeutungshorizonts herausgebildet hat, wie Charles Taylor herausstellt:

»Secular‹ itself is a Christian term, that is, a word that finds its original meaning in a Christian context. *Saeculum*, the ordinary Latin word for century, or age, took on a special meaning as applied to profane time, the time of ordinary historical succession, which the human race lives through between the Fall and the Parousia.«³⁰

So werden durch den Gebrauch des Wortes ›Säkularismus‹ als erstes Assoziationen zum *westlichen* Säkularismus geweckt und zugleich dessen Verbindung zu christlichen Kategorien evoziert. Nandy lässt sich jedoch schließlich selbst auf die Logik alternativer Säkularismen ein, wenn er darauf hinweist, der Begriff Säkularismus habe im gegenwärtigen Indien zwei unterschiedliche Konnotationen – die herkömmliche westliche Bedeutung sowie »a non-standard local meaning which [...] is typically and distinctively Indian or South Asian«.³¹ Dieses »non-Western meaning of secularism revolves around equal respect for all religions«,³² verweist also auf *sarva dharma sambhava*

27 Vgl. Nandy 1998, 326.

28 Vgl. ebd.

29 Vgl. ebd., 327.

30 Taylor 1998, 31–32.

31 Nandy 1998, 326.

32 Ebd., 327.

(siehe oben). Nandy nennt dieses ›lokale‹ Verständnis von Säkularismus auch »the accommodative meaning«. ³³

1.3 Die Position des multiplen Säkularismus

Die beschriebene Wendung in der Position des Anti-Säkularismus von harter antiwestlicher Imperialismuskritik hin zu der Vorstellung eines alternativen Verständnisses von Säkularismus führt direkt zu der dritten Position in der Debatte: dem multiplen Säkularismus. Aus dessen Sicht sind die beiden anderen Positionen zu einseitig. Das Problem des rationalistischen Säkularismus liegt demnach darin, dass er suggeriert, es gebe nur eine einzig mögliche Form oder ein einzig richtiges Verständnis von Säkularismus. Abweichungen von diesem Schema können in dessen Perspektive nicht in Begriffen alternativer Konzeptionen von Säkularismus verstanden werden, sondern nur als verfälschte, defizitäre Versionen:

»The accommodative meaning is more compatible with the meaning the majority of Indians [...] have given to the word ›secularism‹. This meaning has always disconcerted the country's Westernized intellectuals. They have seen such people's secularism as an adulterated one and as compromising true secularism.« ³⁴

In Übereinstimmung mit der Position des Anti-Säkularismus kritisiert der multiple Säkularismus den rationalistischen Säkularismus als eurozentrisch in dem Sinne, dass er auf einer Naturalisierung und Verallgemeinerung westlicher Begrifflichkeiten beruhe, wodurch differente, nichtwestliche Begrifflichkeiten als defizitär oder rückständig erschienen. ³⁵ Gleichzeitig wendet sich der multiple Säkularismus jedoch auch gegen eine harte Gegenüberstellung von ›westlichen‹ und ›indischen‹ Konzepten, wie sie der Anti-Säkularis-

³³ Ebd.

³⁴ Nandy 1998, 327.

³⁵ Unter Eurozentrismus lässt sich mit Conrad/Randeria (2002, 12) »die mehr oder weniger explizite Annahme [verstehen], daß die allgemeine historische Entwicklung, die als charakteristisch für das westliche Europa und das nördliche Amerika betrachtet wird, ein Modell darstellt, an dem die Geschichten und sozialen Formationen aller Gesellschaften gemessen und bewertet werden können«, was zur Konsequenz hat, dass »[d]ie Spezifität und historischen Unterschiede nichtwestlicher Gesellschaften [...] dementsprechend in einer ›Sprache des Mangels‹ beschrieben und als Defizite behandelt« werden.

mus zunächst suggeriert.³⁶ Stattdessen stellt er die von letzterem am Rande ins Spiel gebrachte Vorstellung von alternativen Formen von Säkularismus in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Der prominenteste Vertreter der Idee eines ›indischen Säkularismus‹ ist Rajeev Bhargava, dessen Position unten ausführlicher referiert wird: »India developed a distinctively Indian and differently modern variant of secularism«. ³⁷ Bhargava unternimmt den Versuch, ausgehend von einer Analyse der indischen Verfassung und einer Betrachtung der Besonderheiten des religiösen Lebens in Indien eine spezifisch indische Form von Säkularismus zu konturieren.³⁸

Was dieser indische Säkularismus beinhaltet und wie er sich vom westlichen Säkularismus unterscheidet, wird weiter unten genauer dargelegt. Zuvor soll jedoch darauf eingegangen werden, wie sich die drei umrissenen Positionen im größeren Kontext aktueller weltweiter Kontroversen um die ›Moderne‹ sozialtheoretisch einordnen lassen.

2. Säkularismus im Kontext sozialtheoretischer Debatten um die ›Moderne‹

Analog zu der Unterscheidung der drei Positionen in der Säkularismusdebatte können drei Perspektiven auf die ›Moderne‹ differenziert werden, denen sich die Säkularismus-Positionen jeweils zuordnen lassen. Der rationalistische Säkularismus lässt sich, wie oben schon angedeutet, in den Kontext der frühen Modernisierungstheorien der Nachkriegszeit stellen, die Säkularisierung noch unverblümt in Begriffen von Rationalitätssteigerung und Erkenntnisfortschritt beschrieben und den Ursprung dieser Entwicklung in Westeuropa verorteten. Sind gegenwärtige modernisierungstheoretische Positionen auch von dem starken Triumphalismus der frühen Phase abgerückt, bleibt ihr Grundgedanke doch weitgehend derselbe. Säkularisierung gilt als Bestandteil von Modernisierung, welche wiederum als ursprünglich westlicher und zugleich universaler gesellschaftlicher Entwicklungsprozess begriffen wird. So geht etwa Volker H. Schmidt davon aus, dass »der Durchbruch

³⁶ Vgl. für diese Kritik der Einseitigkeit sowohl ›westlicher‹ als auch ›anti-westlicher‹ Positionen Bhargava 2010a, 104.

³⁷ Bhargava 2010a, 64.

³⁸ Vgl. Bhargava 2010a und 2007.

zur Moderne in Europa erfolgte, von wo aus sie sich nach und nach über den ganzen Erdball ausbreitete«,³⁹ und Thomas Gutmann hält fest: »In dem um 1650 systematisch einsetzenden Prozess der Umstellung von religiösen auf säkulare Begründungen staatlicher Normen zeigt sich exemplarisch ein universaler (wenngleich zunächst okzidentaler) Vorgang«.⁴⁰

Demgegenüber sind Anti-Säkularismus und multipler Säkularismus beide in einer kulturtheoretischen Perspektive auf die Moderne verankert, die im Gegensatz zu der modernisierungstheoretischen Perspektive den partikularen, kulturspezifischen Charakter der Moderne als Ausdrucksform der neuzeitlichen westlichen Kultur betont.⁴¹ Hier lassen sich zwei verschiedene Richtungen unterscheiden. Die erste Richtung kann als postkoloniale Kulturtheorie der Moderne bezeichnet werden, die auf Denkfiguren der postkolonialen Theoriebildung basiert.⁴² Diese Richtung legt kritisches Augenmerk auf die gewaltsame Verbreitung der Moderne durch westlichen Kolonialismus und Imperialismus. An der für die modernisierungstheoretische Perspektive typischen Denkfigur »first in Europe, then elsewhere«⁴³ wird vom Standpunkt der postkolonialen Kulturtheorie aus kritisiert, dass ihr eine klare Hierarchie zwischen ›modernen‹ westlichen Ländern und vermeintlich ›noch nicht‹ modernen ›Entwicklungsländern‹ eingeschrieben sei.⁴⁴ Die Position des Anti-Säkularismus lässt sich dieser postkolonial-kulturtheoretischen Perspektive zuordnen, wobei die Tendenz zur dichotomischen Gegenüberstellung von hegemonialer westlicher Kultur und einheimischen Traditionen nur kulturalistisch akzentuierte Ansätze aus dem postkolonialen Spektrum kennzeichnet, die die poststrukturalistische Wende und deren Implikationen für den Kulturbegriff nicht mitvollzogen haben.

Die zweite kulturtheoretische Richtung manifestiert sich in dem von Shmuel N. Eisenstadt begründeten Paradigma der ›multiplen Modernen‹.⁴⁵ Dieses sieht in der Moderne »eine besondere, unterscheidbare Zivilisation« – »nicht anders als es zuvor die Zivilisationen der großen Weltreligionen waren«.⁴⁶ Im Einklang mit den Prämissen der postkolonialen Kulturtheorie

39 Schmidt 2013, 30.

40 Gutmann 2012, 305.

41 Für eine Gegenüberstellung von Modernisierungstheorien und Kulturtheorien der Moderne vgl. Bonacker/Reckwitz 2007.

42 Vgl. hierzu Castro Varela/Dhawan 2005; Kerner 2012.

43 Chakrabarty 2000, 7.

44 Vgl. ebd., 7–9.

45 Vgl. Eisenstadt 2007.

46 Ebd., 2007, 24.

hält Eisenstadt fest, dass »die westlichen Gesellschaften die Ausgangspunkte der neuen Zivilisation und ihrer Expansion, vor allem in Form von Kolonialismus und Imperialismus«,⁴⁷ gewesen seien. Ein Unterschied zu der (dem Anti-Säkularismus zugrunde liegenden kulturalistischen) postkolonialen Perspektive liegt darin, dass das Paradigma der multiplen Modernen die Dynamik der Moderne nicht dichotomisch auf das Wechselspiel von westlicher Expansion und nicht- oder antiwestlicher Gegenreaktion beschränkt. Stattdessen fällt der Blick hier auf etwas Drittes, das aus diesem Wechselspiel in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten erwächst: eine Reihe alternativer, nichtwestlicher Modernen im Plural. Eisenstadt zufolge verhält es sich so, dass die verschiedenen Gesellschaften weltweit »die kulturellen Prämissen der Moderne verarbeiten«.⁴⁸ Dies bedeute »eine beständige Konfrontation zwischen deren eigenen Prämissen und jenen der europäischen Moderne«.⁴⁹ Aus diesem Konfrontations- und Verarbeitungsprozess, in dem verschiedene Gesellschaften gemäß ihrer je eigenen kulturellen Programme »unterschiedlich[e] kulturell[e] Antworten auf die spezifisch moderne Problemstellung«⁵⁰ entwickeln, ergibt sich nach Eisenstadt »die Multiplizität moderner Gesellschaften«.⁵¹

Die mit Bhargava und seinem Konzept eines indischen Säkularismus assoziierte Position des multiplen Säkularismus kann diesem Strang des kulturtheoretischen Denkens über die Moderne zugeordnet werden.⁵² Bhargavas Denken folgt der Eisenstadt'schen Grundidee »einer Vielfalt moderner und sich modernisierender Gesellschaften [...], die bestimmte Merkmale teilen und zugleich historisch spezifische Differenzen bereithalten«, wobei »ihre grundlegenden Strukturmerkmale aus der Dynamik der westlichen, europäisch-christlichen Zivilisation stammen«.⁵³ Das folgende Zitat macht dies deutlich:

»[W]hen I talk about the distinctiveness of Indian secularism, I do not imply that it has a unique conceptual structure [...]. Secularism [...] has a history made at one time largely by Europeans, then a little later by North Americans, and much later

47 Ebd., 38.

48 Ebd., 26.

49 Ebd., 37.

50 Ebd., 25.

51 Ebd., 26.

52 Für die Herstellung eines Bezugs zwischen dem Paradigma der multiplen Modernen und der Debatte um den Säkularismus in Indien vgl. auch Burchardt/Wohlrab-Sahr 2013.

53 Eisenstadt 2007, 37.

by non-Western countries. Non-western societies inherited from their western counterparts specific versions of secularism, but they did not always preserve them in the form in which they were received. They often added something of enduring value to them, and, therefore, developed the idea further.«⁵⁴

Neben den beiden genannten Richtungen einer Kulturtheorie der Moderne lässt sich noch eine dritte Richtung identifizieren, beziehungsweise kann die postkoloniale Kulturtheorie der Moderne, wie schon angedeutet, in sich noch einmal differenziert werden in einen kulturalistischen Strang, wie er der Position der Anti-Säkularismus zugrunde liegt, und einen verflechtungsgeschichtlichen Strang. Letzterer findet Ausdruck in dem Forschungsprogramm der ›geteilten Geschichten‹.⁵⁵ Dieses lässt sich der postkolonialen Kulturtheorie zuordnen, weil es eine klare eurozentrismuskritische Stoßrichtung besitzt. Jedoch dreht sich die Problematisierung hier weniger um das *Aufzwingen* der Moderne als um ihre *Vereinnahmung* durch den Westen als vermeintlich genuine Errungenschaft einer westlichen Kultur *sui generis*. So kritisieren Conrad/Randeria die Annahme, »die europäische/westliche Entwicklung sei abgekoppelt vom ›Rest‹ der Welt verlaufen«.⁵⁶ Demgegenüber verweisen sie auf die »zahlreichen Abhängigkeiten und Interferenzen, die Verflechtungen und Interdependenzen«⁵⁷ zwischen westlicher und nicht-westlicher Welt. Diese Perspektive verhält sich kritisch zu der kulturalistischen Vorstellung ›reiner‹, fein säuberlich voneinander abgegrenzter und klar unterscheidbarer kultureller Ganzheiten, wie sie der kulturalistisch-postkolonialen Sichtweise sowie letztlich auch der Perspektive der multiplen Modernen zugrunde liegt. In der Perspektive der geteilten Geschichten tritt somit an die Stelle des Bildes eines ›Kampfs der Kulturen‹⁵⁸ beziehungsweise die Vorstellung von sich zeitlich versetzt vollziehenden alternativen Modernen das Bild der ›Verwobenheit und Zusammengehörigkeit der modernen Welt‹.⁵⁹ In der Debatte um den Säkularismus hat diese Perspektive auf die Moderne bislang noch keine Entsprechung gefunden. Würde das Programm

54 Bhargava 2010a, 65. Vgl. auch ebd., 69: »[S]omething can be at once Indian and modern, [...] something that started out as western can over time be transformed, and in responding to specific Indian problems and by being nurtured in an Indian context, can become distinctively Indian; different from both its western counterpart and from anything found within indigenous traditions.«

55 Conrad/Randeria 2002.

56 Ebd., 10.

57 Ebd., 17.

58 Huntington 2002.

59 Conrad/Randeria 2002, 17.

der geteilten Geschichten in die Säkularismusdebatte transferiert, würde sich das Erkenntnisinteresse auf die Frage richten, inwieweit und in welchen Weisen der europäische Säkularismus selbst in seiner Entstehung auch auf nichtwestlichen Einflüssen beziehungsweise auf Prozessen kultureller Verflechtung beruht.

Bhargava beschreitet diesen verflechtungsgeschichtlichen Pfad mit seinem Konzept eines indischen Säkularismus nicht – sein Denken ist im Paradigma der multiplen Modernen verankert. Gleichwohl will er den Säkularismus nicht als ein Regierungsprinzip verstanden wissen, welches der indischen Gesellschaft ursprünglich völlig fremd gewesen sei und erst mit dem westlichen Kolonialismus und dem Import christlich geprägter Wissensordnungen in Indien Verbreitung gefunden habe: »[I]t is frequently argued that secularism is a purely Christian, western doctrine and therefore, cannot adapt itself easily to the cultural conditions of India [...]. This necessary link between secularism and Christianity is exaggerated.«⁶⁰ Bhargava will zeigen, dass vormoderne indische Traditionen selbst konzeptuelle Ressourcen beireithalten, die sich mit den Grundideen des modernen Säkularismus verknüpfen lassen: »In my view at certain crucial junctures in Indian history, certain conceptual spaces were opened up that could contribute, under certain conditions, to the growth of modern secularism.«⁶¹ In seiner Auslotung dieser historischen konzeptuellen Räume befasst sich Bhargava mit unterschiedlichen politischen Regimen, religiösen Bewegungen und ideellen Strömungen vom Großreich Ashokas in der indischen Antike bis zur Herrschaft des Mogul-Kaisers Akbar im 16. Jahrhundert.⁶² Dabei wird vor allen Dingen deutlich, wie frühe Vorstellungen von religiöser Toleranz, Freiheit und Gleichheit in Indien nicht außerhalb oder gegen Religion, sondern im Rahmen religiöser Horizonte entwickelt wurden. Bhargava geht es dabei um die Botschaft, dass ein Begriff von jenen Werten nicht erst mit dem Konzept des (rationalistischen) europäischen Säkularismus in Indien Einzug gehalten habe: »[W]e certainly need to oppose ridiculous ideas such as that notions of individuality, freedom and equality were invented in the modern West and nowhere else.«⁶³

60 Bhargava 2010a, 100.

61 Bhargava 2010b, 160; vgl. auch Bhargava 2010a, 96–97.

62 Vgl. Bhargava 2010b, 163–175.

63 Ebd., 176.

3. Der indische Säkularismus nach Rajeev Bhargava

Bhargava teilt die der Debatte zugrunde liegende Diagnose, dass der Säkularismus in Indien in die Krise geraten sei.⁶⁴ Er schließt sich allerdings nicht der Sichtweise des Anti-Säkularismus an, wonach diese Krise intrinsisch sei, das heißt aus der Verstrickung des indischen Säkularismus in ein grundsätzlich verfehltes modernistisches Projekt erwachse: »I contend that these critics fail to see that India developed a distinctively Indian and differently modern variant of secularism.«⁶⁵ Die Krise des Säkularismus rührt nach Bhargava daher, dass das Bewusstsein für den Wert des Säkularismus verloren gegangen sei. Dementsprechend lautet der Titel einer seiner ersten Aufsätze zu dem Thema »What is Secularism For?«⁶⁶ Durch die konzeptuelle (Re-)Artikulation des indischen Säkularismus will Bhargava erstens von neuem die normativen Ziele explizieren, um derentwillen dieses Regierungsprinzip existiert, und zweitens die Spezifika aufzeigen, die es mit der Struktur der indischen Gesellschaft kompatibel machen.⁶⁷

3.1 Die Normativität des Säkularismus

Zunächst zu der Dimension der Werte des indischen Säkularismus beziehungsweise des Säkularismus generell, denn Bhargava geht von einer einheitlichen Grundstruktur des Säkularismus aus: »Broadly speaking, secularism, anywhere in the world, means a separation of organized religion from organized political power, inspired by a specific set of values.«⁶⁸ Der Verweis auf die Normativität des Säkularismus ist wichtig. So grenzt Bhargava den Säkularismus nicht nur gegen nichtsäkulare Staatsformen, wie Theokratien oder Regime mit etablierten Staatskirchen, ab,⁶⁹ sondern auch gegen »self-aggrandizing amoral secular states«,⁷⁰ das heißt gegen Staaten, bei denen die Trennung von Staat und Religion nicht durch normative Ziele, sondern durch das Streben der Regierenden nach Maximierung ihrer Macht und ihres

64 Vgl. Bhargava 2010a, 63 und 66.

65 Ebd., 64.

66 Bhargava 1998b.

67 Vgl. Bhargava 2010a, 64, 66–67.

68 Ebd., 65.

69 Vgl. ebd., 69–76.

70 Ebd., 76.

Reichtums motiviert ist.⁷¹ Als Beispiel hierfür nennt Bhargava den imperialistischen britischen Kolonialstaat, dessen Politik der Neutralität und Toleranz gegenüber der Pluralität religiöser Gemeinschaften in Indien in diesem Sinne instrumentalistisch gewesen sei.⁷² Der Säkularismus, den Bhargava als Regierungsprinzip affirmiert, ist wertgebunden: »Just as without separation there is no secularism, just so a value-less separation does not add up to secularism. In this sense, secularism is a universal normative doctrine.«⁷³ Die Multiplizität des Säkularismus als Regierungsprinzip ergibt sich nach Bhargava daraus, dass seine (universellen) konstitutiven Bestandteile verschieden interpretiert und zueinander in Beziehung gesetzt werden können.⁷⁴

Der Säkularismus dient nach Bhargava zunächst einmal dazu, Frieden zu gewährleisten und religiöse Verfolgung zu unterbinden.⁷⁵ Darüber hinaus verbindet sich der Säkularismus mit der Ambition, Religionsfreiheit und gleiche Staatsbürgerschaft zu verwirklichen: »The core idea of secularism then is this: separation of religion and state for the sake of religious liberty and equality of free citizenship.«⁷⁶ Religionsfreiheit umfasst hier sowohl das Recht von Individuen, an der vorherrschenden Auslegung ihrer jeweiligen Religion intern Kritik zu üben (*voice*), wie auch das Recht, ihre Religion zu wechseln beziehungsweise zu verlassen und ohne Religionszugehörigkeit zu bleiben (*exit*). Es handelt sich dabei um ein Recht, das allen Bürgerinnen und Bürgern unabhängig von ihrer spezifischen Religionszugehörigkeit gleichermaßen zukommt.⁷⁷ Letzteres wird auch durch das Prinzip der gleichen Staatsbürgerschaft (*equality of citizenship*) impliziert. Dieses beinhaltet nach Bhargava weiter ein von der Religionszugehörigkeit unabhängiges, gleiches Recht auf bestimmte Leistungen des Staates, die ein »würdiges Leben« ermöglichen, wie der Schutz des Lebens, ein Minimum an wirtschaftlichem Wohlergehen, der Schutz der Privatsphäre sowie der Zugang zu Bildung. Neben dieser »passiven« Dimension beinhaltet das Prinzip der gleichen

71 Vgl. ebd., 76; Bhargava 2009, 89.

72 Vgl. Bhargava 2010a, 76.

73 Ebd., 65.

74 Vgl. ebd.

75 Vgl. ebd., 77.

76 Ebd., 79. Vgl. auch die ähnliche Position Chandhokes (2015, 33): »[W]e [need to] relocate the concept of secularism in the constitutive context of equality, democracy, rights, and freedom [...]. Secularism cannot be understood in abstraction from democracy and the attendant principles of democracy, because it derives its essential meaning from these antecedent moral concepts.«

77 Vgl. Bhargava 2010a, 75–76.

Staatsbürgerschaft eine ›aktive‹ Dimension. Diese bezieht sich auf das Recht aller Bürgerinnen und Bürger auf gleiche Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten als Staatsbürgerinnen und -bürger, denen unabhängig von ihren Religions- oder anderen Gruppenzugehörigkeiten gleicher Respekt zukommt.⁷⁸ In Bhargavas Verständnis ist der Säkularismus somit intrinsisch mit einer anspruchsvollen Konzeption von liberaler Demokratie verknüpft. Regime, die die von ihm formulierten liberal-demokratischen Standards nicht erfüllen, gelten somit seiner Definition nach nicht als ›säkular‹:

»I have argued that mere separation of religion and politics does not create a secular state [...]. So, suppose we have a state that prevents religious conflict, then this feature alone does not make it secular [...]. For example, some states bring about religious peace by undermining religious liberty and such states cannot be deemed secular. Moreover, a state that permits, even promotes, religious liberty but violates the principle of equal citizenship, either in its passive or its active dimension, is not secular. Indeed, even a ›tolerant‹ state is not a secular one [...]. A tolerant state does not necessarily encourage an attitude of *equal* respect. And [...] a state that does not show equal respect to all religious groups and its members [...] is not a secular state.«⁷⁹

3.2 Die Besonderheiten des indischen Säkularismus

Eine Analyse der indischen Verfassung führt Bhargava zu dem Schluss, dass der indische Staat von seiner Verfassungsgrundlage her über alle nötigen Definitionsmerkmale eines säkularen Staates verfüge.⁸⁰ Gleichzeitig stellt er eine gewisse Ambiguität der Verfassung fest, aus der sich Abweichungen gegenüber einer bestimmten westlichen Idealvorstellung von Säkularismus ergäben. An dieser Stelle ist es wichtig zu betonen, dass sich Bhargavas Argumentation bezüglich eines spezifisch indischen Säkularismus in seiner Abgrenzung vom westlichen Säkularismus nicht auf westliche Verfassungsrealitäten oder tatsächliche staatliche Praktiken, sondern auf ein im westlichen Denken lange vorherrschendes Idealbild von säkularer Staatlichkeit richtet, das rein individualistisch und auf ein striktes Verständnis des Trennungsprinzips im Sinne einer *wall of separation* hin angelegt ist. Bhargava bezieht sich also auf »western theories of secularism [...] in contrast to the

⁷⁸ Vgl. ebd., 78–79.

⁷⁹ Ebd., 80. Hervorhebung im Original.

⁸⁰ Vgl. ebd., 81.

internally variegated practice of western states«⁸¹ und hat hierbei exemplarisch das als Klassiker geltende Werk *India as a Secular State* von Donald Smith⁸² im Sinn. Bhargavas Argumentationsweise hat den Hintergrund, dass es in der von westlichen Wissenschaftlern wie Smith verfassten Literatur über den Säkularismus in Indien lange eine Tendenz gab, die reale Praxis des säkularen Staates in Indien am Maßstab stark idealisierter, modellhafter Versionen etwa des amerikanischen oder französischen Säkularismus zu messen und den indischen Säkularismus auf dieser Basis dann in Begriffen der Abweichung zu beschreiben und als defizitär zu beurteilen.⁸³ Diese Problematik ist keine Eigenheit der politiktheoretischen Debatte um den Säkularismus: Sie steht im Fokus der von indischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern formulierten postkolonialen Kritik an allgemein eingeschliffenen Regeln der Wissensproduktion, die Europa »als Subjekt aller Geschichte«⁸⁴ konstituierten, wodurch Indien beziehungsweise die Gesellschaften der ›Dritten Welt‹ oder des ›globalen Südens‹ epistemisch in eine »Position der Subalternität«⁸⁵ gedrängt würden. Aus einer durch die westliche Philosophie tradierten Betrachtung von westlichem Wissen als Ausdruck universeller Vernunft ergäben sich ein autoritativer Status westlicher Kategorien und Theorien als dem relevanten Bezugsrahmen, anhand dessen alle Gesellschaften der Welt zu beschreiben und zu beurteilen seien. Dadurch würden indische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler dazu angehalten, sich westliche Kategorien anzueignen und diese als erkenntnisleitend anzuerkennen, wohingegen aufgrund des vermeintlichen ›kategorialen‹ Status westlichen Wissens kein entsprechender Druck in umgekehrter Richtung bestehe.⁸⁶ Chakrabaty spricht diesbezüglich vom »Problem der asymmetrischen Unkenntnis«.⁸⁷ Bhargavas Bemühen, den indischen Säkularismus als genuine, eigenständige Konzeption vorzustellen und gegen einen westlichen Säkularismus abzugrenzen, muss vor diesem Hintergrund (post-)kolonialer epistemischer Machtverhältnisse verstanden werden.

Würde man statt Smith's *India as a Secular State* manch neuere normative Theorie des säkularen Staates, wie etwa diejenige Charles Taylors, als Re-

81 Ebd., 99.

82 Smith 1963.

83 Vgl. Bhargava 2010a, 83–84 und 1998, 517–518.

84 Chakrabarty 2013, 135.

85 Ebd., 134.

86 Vgl. ebd., 134–135.

87 Ebd., 135.

ferenz für das westliche Denken über den Säkularismus heranziehen oder aber die säkulare *Praxis* mancher real existierender westlicher Staaten wie beispielsweise Kanada betrachten, so erschienen die Diskrepanzen zu Bhargavas indischer Säkularismuskonzeption in bestimmten Hinsichten bisweilen gar nicht mehr so groß (darauf wird später noch einmal zurückzukommen sein). An dem von Bhargava in den Blick genommenen Smith'schen Säkularismusideal gemessen, müsste auch vielen *westlichen* Staaten – Mahajan nennt als Beispiele England, Deutschland oder Schweden⁸⁸ – eine defizitäre Abweichung von der Norm bescheinigt werden. Bhargavas Säkularismuskonzeption bewegt sich aber nicht auf dieser empirischen Ebene real existierender säkularer Staaten, sondern nimmt auf normative Theorien oder Modelle von Säkularismus Bezug, und hier will er den indischen Säkularismus als eigenständige Variante gegenüber dem ›klassischen‹ westlichen Ideal, wie er es in Smith's Werk verkörpert sieht, profilieren. Dieses indische Säkularismuskonzept erarbeitet Bhargava mittels einer konzeptuellen Systematisierung bestimmter Elemente der indischen Verfassung.

So spiegelt sich in einigen Verfassungsartikeln die große Bedeutung religiöser Gemeinschaften beziehungsweise der Zugehörigkeit zu solchen Gemeinschaften im sozialen Leben der indischen Gesellschaft wider. Bhargava erwähnt hier als ein Beispiel Artikel 30, der sich auf ein (Kollektiv-)Recht religions- oder sprachbasierter Minderheiten bezieht, eigene Bildungsinstitutionen zu errichten und zu unterhalten, wobei sie Anspruch auf staatliche Förderung haben.⁸⁹ Das bedeutet, die indische Verfassung bietet Raum für gruppenspezifische Rechte und ein Verständnis von Religionsfreiheit nicht nur in individualistischen, sondern auch in kollektivistischen Begriffen. Dies kann als bedeutende Differenz zu dem westlichen Ideal allgemeiner, vom Individuum her begründeter (Grund-)Rechte und einer strikten Trennung zwischen Staat und religiösen Institutionen gesehen werden.⁹⁰ Der säkulare Staat in Indien »had to balance claims of individual autonomy with those of community obligations«.⁹¹

Ein weiteres Spezifikum ergibt sich aus der ausgeprägten Dominanz des Hinduismus in der indischen Gesellschaft. Diese hat eine Einschränkung des Trennungsprinzips und des Prinzips der gleichen Religionsfreiheit zugunsten der mit dem Säkularismus verknüpften allgemeineren Verpflichtung auf das

88 Vgl. Mahajan 2015, 38.

89 Vgl. Bhargava 2010a, 84.

90 Vgl. ebd., 84–87 und 102.

91 Ebd., 102.

Prinzip der gleichen Staatsbürgerschaft induziert. Bhargava verweist hier auf Artikel 17, der ein Verbot der mit dem Kastenwesen verbundenen Kategorie der ›Unberührbarkeit‹ enthält, und auf Artikel 25, der Raum lässt für staatliche Interventionen in religiöse, insbesondere hinduistische Belange, wie etwa zum Zweck der Öffnung hinduistischer Institutionen mit öffentlichem Charakter für breitere Teile der Bevölkerung.⁹² Bhargava fasst die grundsätzliche Verpflichtung des indischen Staates auf eine Trennung von Staat und Religion bei gleichzeitiger Beibehaltung gewisser staatlicher Interventionsmöglichkeiten systematisierend unter dem Begriff der ›prinzipiengeleiteten Distanz‹ (*principled distance*). Es handelt sich hierbei um die Suche nach einem Weg, in einer von starken Ungleichheiten und Hierarchien durchzogenen, in vielerlei Hinsicht auf Gruppenzugehörigkeiten basierenden Gesellschaft dem Prinzip der gleichen Staatsbürgerschaft Geltung zu verschaffen, ohne den Weg der Auflösung vorhandener Gruppenstrukturen und der völligen Privatisierung von Religion zu gehen – welcher aufgrund der Bedeutung der Religion für das öffentliche Leben in Indien wohl ohnehin ungangbar wäre: »Secularism in India simply had to be different from the western liberal model that does not recognize communities, and dictates strict separation between religious and political institutions.«⁹³

Bhargavas Verständnis des Trennungsprinzips als prinzipiengeleitete Distanz beinhaltet zwei wesentliche Aspekte. Erstens wird mit Blick auf die Trennung von Staat und Religion zwischen drei unterschiedlichen Ebenen differenziert: der Ebene der Staatsziele, der Institutionenebene und der Ebene einzelner Politiken und Gesetze. Entgegen dem von Bhargava als Kontrastfolie verwendeten Smith'schen Trennungsideal, nach dem es zwischen Staat und Religion keinerlei Berührungspunkte geben sollte,⁹⁴ verfolgt seine Konzeption des indischen Säkularismus nicht das Ziel einer von Religion vollständig ›purifizierten‹ Sphäre staatlicher Öffentlichkeit: »The idea of principled distance [...] accepts a disconnection between state and religion at the level of ends and institutions but does not make a fetish of it at the third level of policy and law. How else can it be in societies where religion frames some of their deepest interests?«⁹⁵

Der erste Aspekt zielt also auf eine gewisse Relativierung des Trennungsprinzips. Der zweite wesentliche Aspekt eines Verständnisses von Trennung

92 Vgl. ebd., 84.

93 Ebd., 86.

94 Vgl. Bhargava 2010a, 83–84; 1998, 517–518.

95 Bhargava 2010a, 88.

als prinzipiengeleitete Distanz betrifft eine Relativierung des Neutralitätsprinzips. Wie bereits oben deutlich wurde, erlaubt Bhargavas Modell des indischen Säkularismus in gewissem Rahmen Interventionen des Staates in die Angelegenheiten von Religionen, und das unter Umständen auch in ungleichmäßiger Weise: »[A] state may interfere in one religion more than in others, depending once again on the historical and social condition of all relevant religions.«⁹⁶ Bedingung für solche asymmetrischen Interventionen ist, dass sie von den dem säkularen Staat zugrunde liegenden Werten angeleitet sind, also etwa darauf abzielen, das Prinzip der gleichen Staatsbürgerschaft zu stärken, wo dieses durch hierarchische Strukturen einer Religion, die das gesellschaftliche Leben maßgeblich prägen (wie etwa das Kastensystem), einschneidend kompromittiert wird.⁹⁷

Ein drittes Spezifikum, das Bhargava seinem Säkularismusmodell hinzufügt und das mit dem Verständnis von Trennung als prinzipiengeleitete Distanz zusammenhängt, ist ein Kontextualismus im Umgang mit moralischen Konflikten (*contextual secularism*).⁹⁸ Dieser ist gemeint als Gegenentwurf zu einer abstrakten Herangehensweise an moralische Konflikte, wonach diese stets ohne Ansehen kontextueller Besonderheiten nach feststehenden allgemeinen Prinzipien und Werthierarchien aufgelöst werden sollen, die als *a priori* gültig angesehen werden. Dagegen argumentiert Bhargava, die dem Säkularismus zugrunde liegenden Werte könnten nicht abstrakt in eine eindeutige Hierarchie gebracht werden und seien auch nicht in jeder Situation harmonisch miteinander vereinbar. Konflikte zwischen den Werten des Säkularismus beziehungsweise den aus ihnen abgeleiteten Prinzipien, wie etwa Religionsfreiheit und gleiche Staatsbürgerschaft, müssten stets unter Berücksichtigung der jeweiligen Umstände und Spezifika einer Situation, also kontextsensitiv und auf *case-by-case*-Basis, gelöst werden.⁹⁹ Bhargava zufolge spie-

96 Ebd., 89.

97 Vgl. ebd. Eine solche Politik der asymmetrischen Intervention stößt allerdings auf Akzeptanzprobleme. Denn solche auf den Schutz und die Gleichstellung religiöser Minderheiten (hier insbesondere von Muslimen) abzielenden Maßnahmen werden vonseiten der hinduistischen Mehrheitsgesellschaft vielfach als ungerechte Bevorzugung der Minderheiten aufgefasst (vgl. Kakar/Kakar 2013, 153–154; Chandhoke 2015, 28).

98 Kakar/Kakar (2013, 182. Hervorhebung im Original) meinen, »dass Kulturen entweder *kontextfreie* oder *kontextsensitive* Regeln in ihren Denkprozessen bevorzugen und dass Inder auf der Basis Kontextsensitivität statt Kontextfreiheit handelten«. Die verallgemeinernde Rede von »den Indern« geschieht hier bewusst und wird reflektiert als »Verkürzung einer komplexeren Realität« (ebd., 10).

99 Vgl. Bhargava 2010a, 94–95.

geln sich in der Ambiguität der indischen Verfassung die Anerkennung dieser Werteppluralität und der Geist des Kontextualismus wider. Diese Ambiguität negativ als Widersprüchlichkeit und Inkohärenz zu deuten, heißt aus seiner Sicht, den spezifischen Charakter und die Vorteile des indischen Säkularismus zu verkennen: »In my view, this attempt to bring together seemingly incompatible values is a great strength of Indian secularism.«¹⁰⁰

4. Von Indien lernen? Das indische Säkularismusmodell im Dialog mit aktuellen westlichen Perspektiven

Bhargava sieht in seiner Konzeption eines indischen Säkularismus nicht nur ein alternatives aber gleichwertiges Säkularismusmodell für den indischen Kontext, sondern er begreift den indischen Säkularismus zugleich als ein »Trans-cultural Ideal«.¹⁰¹ Wie wir oben gesehen haben, geht Bhargava von einer universellen Grundstruktur des Säkularismus aus, die je nach gesellschaftlichem Kontext unterschiedlich ausgestaltet werden könne. Durch die Rückbindung an eine universelle Grundstruktur bleiben die kontextspezifischen Säkularismusmodelle wechselseitig dialogfähig, da es sich eben nicht um differente Konzepte, sondern nur um unterschiedliche *Konzeptionen* (des Konzepts ›Säkularismus‹) handelt, um hier eine Unterscheidung von Forst beziehungsweise Rawls¹⁰² aufzugreifen. Aus Bhargavas Sicht besitzt das spezifisch indische Arrangement der Komponenten des Säkularismus ein transkulturelles Potenzial in dem Sinne, dass es für die Überarbeitung und Neuordnung der Säkularismusmodelle anderer Gesellschaften, die sich mit der Herausforderung religiöser Pluralität konfrontiert sehen, Inspiration bieten kann.

Der Hinweis Bhargavas auf dieses transkulturelle Potenzial des indischen Säkularismus zielt auf die Diagnose einer Krise des westlichen Säkularismus, der inzwischen unter den Bedingungen gestiegener religiöser Pluralität an seine Grenzen stoße: »Secularism in the single-religion societies of the West is beginning to be challenged not only from religious believers within but also from recently emigrated believers of other religions. This new multi-

100 Ebd., 96.

101 Bhargava 2010a.

102 Vgl. Forst 2012, 30–31, mit Verweis auf Rawls 1999.

religiosity is threatening to throw western secularism into turmoil.«¹⁰³ Die neue Multireligiosität und Multikulturalität stellt westliche Gesellschaften doppelt auf die Probe: Nicht nur halten die historisch gewachsenen Arrangements von Staat und Religion, die in vielen Ländern auf einer Privilegierung der christlichen Kirchen beruhen, diesen Bedingungen nicht mehr stand – auch das klassische westliche Säkularismus*ideal*, wie es sich am direktesten im Konzept der französischen *laïcité* oder der amerikanischen Formel einer *wall of separation* ausdrückt, verliert unter diesen Bedingungen an Grund als aussichtsreiche Reformperspektive. Bhargava verweist in diesem Zusammenhang auf die Kopftuch-Kontroverse in Frankreich.¹⁰⁴ Dies lässt sich um den Hinweis auf die ›Burka‹-Problematik in Frankreich¹⁰⁵ und vielen anderen europäischen Ländern oder auch die Beschneidungsdebatte im deutschen Kontext in Folge des Urteils des Kölner Landgerichts 2012¹⁰⁶ ergänzen. Diese Konflikte haben unter anderem damit zu tun, dass ein striktes Trennungsregime beziehungsweise die Privatisierung von Religion von religiösen Bürgerinnen und Bürgern nicht als Ausdruck der weltanschaulichen Neutralität des Staates gesehen werden. Das heißt, es steht die Frage im Raum, ob eine vollständige Säkularisierung von Politik und öffentlichem Raum, statt Unparteilichkeit und Gleichbehandlung zu bringen, nicht schlicht das Privileg der christlichen Kirchen durch ein neues einseitiges Privileg nichtreligiöser Institutionen und Bürgerinnen und Bürger ersetzt.¹⁰⁷ Eine konsequentere politische Verwirklichung des klassischen westlichen Säkularismusideals einer strikten Trennung als Antwort auf die Probleme der in den westlichen Gesellschaften historisch gewachsenen Arrangements würde also unter Umständen die Gefahr bergen, dass der immer deutlicher hervortretende Grundsatzkonflikt zwischen Bürgerinnen und Bürgern mit religiösen und säkularen

103 Bhargava 2010a, 67.

104 Vgl. ebd.

105 ›Burka‹ steht hier in Anführungszeichen, da dieser Begriff ein irreführendes mediales Konstrukt darstellt. Bei der von einer kleinen Minderheit muslimischer Frauen in Europa getragenen Variante des Vollschleiers handelt es sich tatsächlich um den ›Nikab‹, der die Augen frei lässt. Die ›Burka‹, bei der auch die Augen durch ein Netz aus Stoff verdeckt sind, kommt in Europa hingegen praktisch nicht vor. Sie ist typisch für einige Regionen in Afghanistan und Pakistan (vgl. Vrielink u. a. 2013, 144, Fn. 3; Dorlin 2010: 432, Fn. 10). Für eine Analyse der feministischen Kontroverse über das ›Burka‹-Verbot in Frankreich vgl. Spohn 2013.

106 Vgl. Ruch 2012.

107 Zu dieser Argumentation vgl. Willems 2003, 89; Mahajan 2015, 39. Die Frage stellt sich im Übrigen unabhängig davon, wie eng oder weit der Begriff des ›öffentlichen Raums‹ gefasst wird.

Weltsichten in einer asymmetrischen Form zum Vorteil letzterer institutionalisiert wird. Eine eindeutige Festlegung des öffentlichen Raums allein auf säkulare Perspektiven und Symbole wird von dem religiösen Teil der Bevölkerung jedenfalls sehr wahrscheinlich als ungebührliche Parteilichkeit erlebt:

»The dissensus takes this form: what the unbelieving ›secularist‹ sees as a necessary policing of the boundary of a common independent public sphere, will often be perceived by the religious as a gratuitous extrusion of religion in the name of a rival metaphysical belief. What to one side is a more strict and consistent application of the principle of neutrality is seen by the other side as partisanship.«¹⁰⁸

Diese Problematik stellt sich in umso schärferer Form, je größer der Anteil der religiösen Bevölkerung mit nichtwestlichen Wurzeln in westlichen Gesellschaften wird.¹⁰⁹

Wenn aber das klassische westliche Säkularismusideal einer strikten Trennung den westlichen Gesellschaften für ihre multireligiöse Zukunft keine adäquate Orientierung bieten kann, wohin sollen sie sich dann wenden? Bhargava empfiehlt hier zweierlei. Er ist der Auffassung, eine Auseinandersetzung mit dem indischen Säkularismusmodell, das seit jeher auf eine Situation tiefgreifender religiöser Pluralität zugeschnitten gewesen sei, könne sich für westliche Gesellschaften als lohnend erweisen:

»[I]t is not enough for students of western secularism to look backwards, at the history of its own versions of secularism. They may need to look sideways, at the Indian variant, and discover that in it is reflected not only a compressed version of their own history but also a vision of its future.«¹¹⁰

Darüber hinaus empfiehlt Bhargava aber auch – vor dem Hintergrund seiner oben bereits angesprochenen Unterscheidung zwischen westlichen *Theorien* des Säkularismus einerseits und den konkreten *Praktiken* westlicher säkularer Staaten andererseits – eine stärkere Hinwendung zu bereits bestehenden Praktiken und eine Analyse ihres normativen Gehalts. Demnach könnte es den Selbstverständigungsprozess westlicher Gesellschaften über ihre Zukunft als säkulare Staaten unter den Bedingungen gewachsener religiöser Pluralität konstruktiv bereichern, wenn statt einer starken Orientierung an theoretischen Idealen etwa eines stilisierten französischen oder amerikanischen Säkularismusmodells auf ein besseres systematisches Verständnis der *best practices* nicht-idealer säkularer Staaten hingearbeitet würde: »Western

108 Taylor 1998, 36.

109 Vgl. ebd., 36–37.

110 Bhargava 2010a, 68.

states need to improve the understanding of their own secular practices [...]. [T]hey would do well to more carefully examine the normative potential in their own political practices.«¹¹¹ Die beiden Vorschläge Bhargavas bilden aus seiner Sicht nicht zwei sich wechselseitig ausschließende Alternativen. Vielmehr können sich die Rezeption des von ihm beschriebenen indischen Säkularismusmodells und die systematische Analyse ausgewählter Praktiken westlicher säkularer Staaten konstruktiv ergänzen. Denn Bhargava glaubt, dass sich bestimmte Komponenten dieses alternativen, indischen Modells in einzelnen Praktiken westlicher Staaten bereits wiederfinden lassen:

»I do not wish to suggest that this alternative model is found only in India. The Indian case is meant to show that such an alternative exists. It is not meant to resurrect a dichotomy between the west and the east. [...] I am quite certain that this alternative version is embedded in the best practices of many states, including [...] western states [...].«¹¹²

Der Frage, welche Elemente des indischen Säkularismusmodells sich in welcher Form in bestimmten Praktiken westlicher säkularer Staaten gegebenenfalls aufspüren lassen und wie sich eine normative Systematisierung westlicher *best practices* mit dem indischen Säkularismusmodell in einen konstruktiven Dialog bringen lassen könnte, kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht ausführlich nachgegangen werden. Eine entsprechende eingehendere Untersuchung böte jedoch die interessante Chance, die in der Säkularismusdebatte bislang kaum präsenten verflechtungsgeschichtlichen Ansätze aus dem Bereich der Kulturtheorien der Moderne fruchtbar zu machen, indem der Fokus auf wechselseitige Austausch- und Anverwandlungsprozesse gelegt würde.¹¹³ Während eine Analyse konkreter säkularer Praktiken westlicher Staaten an dieser Stelle nicht erfolgen kann, sollen doch abschließend zumindest einige Impulse in Richtung einer verflechtungsgeschichtlichen Betrachtung der Säkularismusthematik gegeben werden, indem der aktuelle westliche politiktheoretische Diskurs über Säkularismus und den Umgang mit religiöser Vielfalt auf mögliche Anknüpfungspunkte für das indische Säkularismusverständnis hin befragt wird. Im Zuge dessen wird sich auch zeigen, dass einige politische Theoretiker sich der normativen Analyse und Systematisierung existierender Praktiken bereits zugewandt haben.

¹¹¹ Bhargava 2010c, 21.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Diesen Hinweis verdanke ich Manon Westphal.

Ad hoc lassen sich zwei Aspekte des indischen Säkularismusmodells benennen, die mit neueren Perspektiven im westlichen politischen Denken in Einklang stehen. Dies betrifft zunächst den von Bhargava ins Feld geführten Kontextualismus und die damit einhergehende Zurückweisung der Annahme »that one size fits all.«¹¹⁴ So regt sich auch im westlichen politischen Denken zunehmend ein Bewusstsein dafür, dass es immer schwieriger wird, der Komplexität multireligiöser und multikultureller Gesellschaften mit einheitlichen Standardlösungen adäquat zu begegnen. Volker Heins etwa plädiert für eine »multikulturelle Kasuistik«,¹¹⁵ bei der politische und rechtliche Entscheidungsträgerinnen und -träger »in jedem Konfliktfall ein Gespür für die Besonderheiten von Ort, Zeit und beteiligten Personen entwickeln«.¹¹⁶ Dies führt zu einer »Ausdifferenzierung von Handlungsregeln und eine[r] fallspezifische[n] Adjustierung von moralischen Forderungen«.¹¹⁷ Dieses Konzept einer multikulturellen Kasuistik steht in engem Zusammenhang mit einer Analyse und normativen Systematisierung von staatlichen Praktiken der kanadischen Provinz Québec im Umgang mit religiöser und kultureller Pluralität. Heins verweist in diesem Zusammenhang auf Charles Taylor und Gérard Bouchard, die als Vorsitzende einer von 2007 bis 2008 von Québecs Regierung eingesetzten Kommission¹¹⁸ zu Fragen des Umgangs mit der Herausforderung religiöser und kultureller Pluralität fungierten. Bouchard und Taylor legen, wie Heins festhält, »Wert auf die Feststellung, dass es in den öffentlichen Institutionen Quebecs inzwischen eine Vielzahl erprobter ›Harmonisierungspraktiken‹ und eine ›genuine Philosophie des Ausgleichs‹ [...] gibt, die auf der Ablehnung standardisierter Regeln zugunsten einer zunehmend verfeinerten interkulturellen *Kasuistik* beruht«.¹¹⁹ Bouchard und Taylor sprechen ganz ähnlich wie Bhargava auch von einem »contextual (case-by-case) approach, demanded by the complexity and singularity of situations with, as a corollary, the rejection of the perspective of adopting standardized rules«.¹²⁰

Ein weiterer Aspekt des indischen Säkularismusmodells, der im neueren westlichen politiktheoretischen Diskurs auf Resonanz stoßen kann, ist des-

114 Bhargava 2010a, 91.

115 Heins 2013, 144.

116 Ebd., 145.

117 Ebd.

118 Es handelt sich um die *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Für den Abschlussbericht vgl. Bouchard/Taylor 2008.

119 Heins 2013, 145. Hervorhebung im Original. Vgl. auch Bouchard/Taylor 2008, 82.

120 Bouchard/Taylor 2008, 82.

sen Betonung einer Haltung selbstverständlicher Akzeptanz gegenüber Religion als möglicher Quelle der Orientierung menschlichen Denkens und Handelns auch mit Blick auf öffentliche Belange.¹²¹ Dies findet zum Beispiel Wiederhall in Jürgen Habermas' jüngerer Rede von einer »postsäkularen, auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften auch *epistemisch eingestellten* Gesellschaft«,¹²² in der »religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist.«¹²³ Dies verbindet sich mit der Forderung, dass sich »auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahr[en]«¹²⁴ soll – wobei Habermas gleichwohl auf einem »Vorrang, den säkulare vor religiösen Gründen genießen,«¹²⁵ beharrt. Während hier also eine klare Asymmetrie zwischen religiösen und säkularen Perspektiven erhalten bleibt, plädiert Charles Taylor, jedenfalls in Bezug auf moralische Fragen, für eine vollständige Gleichstellung, indem er religiöse und säkulare Perspektiven als gleichwertige Begründungsstrategien zur Fundierung moralischer Grundsätze betrachtet:

»For instance, the right to life [...] can be grounded in an Enlightenment-inspired doctrine of the dignity of human beings as rational agents. But it can also be underpinned by a religious perspective in which humans are seen as made in the image and likeness of God. Or instead of this typically Jewish or Christian perspective, a Buddhist may draw strong reasons to uphold rights of this kind from a certain reading of the ethical demand of non-violence.«¹²⁶

Während die Frage einer adäquaten Verhältnisbestimmung religiöser und säkularer moralisch-politischer Gründe den Gegenstand einer kontroversen Debatte bildet,¹²⁷ besteht bei Taylor und Habermas als wichtigen Akteuren innerhalb des aktuellen westlichen politiktheoretischen Diskurses über Säkularismus und die Problematik religiöser Pluralität jedoch Einigkeit über die Notwendigkeit eines kognitiven Wandels hin zu einer postsäkularen Mentalität, die wiederum als Voraussetzung für einen »kooperativen Umgang«¹²⁸

121 Vgl. Bhargava 2010a, 88.

122 Habermas 2009a, 146. Hervorhebung im Original.

123 Habermas 2009b, 118.

124 Habermas 2001, 22.

125 Habermas 2009a, 142.

126 Taylor 1998, 49.

127 Zu den diesbezüglichen Differenzen zwischen Taylor und Habermas vgl. genauer Spohn 2015.

128 Habermas 2009a, 144.

zwischen religiösen und säkularen Bürgerinnen und Bürgern angesehen werden kann. Habermas betont in diesem Zusammenhang ganz richtig, dass eine solche Mentalität bislang »in den säkularisierten Gesellschaften des Westens alles andere als selbstverständlich ist«. ¹²⁹ Sofern jedoch entgegen früherer modernisierungstheoretischer Prognosen nicht nahezu vollständige Säkularisierung, sondern vielmehr weitere religiöse und weltanschauliche *Pluralisierung* das zu erwartende Zukunftsszenario westlicher Gesellschaften darstellt, erscheint die Kultivierung einer postsäkularen Mentalität unumgänglich. Dabei kann eine Rezeption des von Beginn an auf religiöse Pluralität eingestellten indischen Säkularismusmodells von Interesse sein.

Literaturverzeichnis

- Bhargava, Rajeev (Hg.), *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press 1998a.
- Bhargava, Rajeev, What Is Secularism For?, in: ders. (Hg.), *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press 1998b, S. 486–542.
- Bhargava, Rajeev, The Distinctiveness of Indian Secularism, in: Srinivasan, T.N. (Hg.), *The Future of Secularism*, New Delhi: Oxford University Press 2007, S. 20–53.
- Bhargava, Rajeev, Political Secularism: Why It Is Needed and What Can Be Learned from Its Indian Version, in: Levey, Geoffrey B./Modood, Tariq (Hg.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, S. 82–109.
- Bhargava, Rajeev, Indian Secularism: An Alternative, Trans-cultural Ideal, in: ders., *The Promise of India's Secular Democracy*, Oxford: Oxford University Press 2010a, S. 63–105.
- Bhargava, Rajeev, The ›Secular Ideal‹ before Secularism: A Preliminary Sketch, in: Cady, Linell E./Hurd, Elizabeth Shakman (Hg.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, New York: Palgrave Macmillan 2010b, S. 159–180.
- Bhargava, Rajeev, States, Religious Diversity, and the Crisis of Secularism, in: *The Hedgehog Review* (Herbst 2010c), S. 8–22.
- Bonacker, Thorsten/Reckwitz, Andreas, Das Problem der Moderne: Modernisierungstheorien und Kulturtheorien, in: dies. (Hg.), *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Campus 2007, S. 7–18.

129 Ebd., 145.

- Bouchard, Gérard/Taylor, Charles, *Building the Future. A Time for Reconciliation*, Québec: Commission de Consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles 2008.
- Burchardt, Marian/Wohlrab-Sahr, Monika, Von Multiple Modernities zu Multiple Secularities: kulturelle Diversität, Säkularismus und Toleranz als Leitidee in Indien, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 38,4 (2013), S. 355–374.
- Callewaert, Winand M., Foreword, in: Losonczy, Péter/Van Herck, Walter (Hg.), *Secularism, Religion, and Politics. India and Europe*, New Delhi: Routledge 2015, S. vii–xiv.
- Casanova, José, The Secular and Secularisms, in: *Social Research* 67,4 (2009), S. 1049–1066.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita, *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcript 2005.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press 2000.
- Chakrabarty, Dipesh, Europa provinzialisieren: Postkolonialität und die Kritik der Geschichte, in: Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini/Römhild, Regina (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Campus 2013, S. 134–161.
- Chandhoke, Neera, *Secularism: The Life and Times of a Difficult Concept*, in: Losonczy, Péter/Van Herck, Walter (Hg.), *Secularism, Religion, and Politics. India and Europe*, New Delhi: Routledge 2015, S. 19–35.
- Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini, Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: dies. (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Campus 2002, S. 9–49.
- De Roover, Jakob/Claerhout, Sarah/Balagangadhara, S. N., Liberal Political Theory and the Cultural Migration of Ideas: The Case of Secularism in India, in: *Political Theory* 39,5 (2011), S. 571–599.
- Dorlin, Elsa, Le grand strip-tease: féminisme, nationalisme et burqa en France, in: Bancel, Nicolas/Bernault, Florence/Blanchard, Pascal/Boubeker, Ahmed/Mbembe, Achille/Vergès Françoise (Hg.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris: La Découverte 2010, S. 429–442.
- Eisenstadt, Shmuel N., Multiple Modernities: Analyserahmen und Problemstellung, in: Bonacker, Thorsten/Reckwitz, Andreas (Hg.), *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Campus 2007, S. 19–45.
- Feil, Ernst, *Religio [1]. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986.
- Feil, Ernst, *Religio [2]. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 154–1620)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.
- Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012.

- Gutmann, Thomas, Religiöser Pluralismus und liberaler Verfassungsstaat, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn: Schöningh 2012, S. 291–315.
- Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Habermas, Jürgen, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ›öffentlichen Vernunftgebrauch‹ religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009a, S. 119–154.
- Habermas, Jürgen, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009b, S. 106–118.
- Heins, Volker M., Der Skandal der Vielfalt. Geschichte und Konzepte des Multikulturalismus, Frankfurt a. M.: Campus 2013.
- Hildebrandt, Mathias/Brockner, Manfred, Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspektiven, in: dies. (Hg.), Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden: VS 2008, S. 9–29.
- Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, London: Simon & Schuster 2002.
- Kakar, Sudhir/Kakar, Katharina, Die Inder. Porträt einer Gesellschaft, München: Beck 2006.
- Kerner, Ina, Postkoloniale Theorien zur Einführung, Hamburg: Junius 2012.
- Kollmar-Paulenz, Karénina, Außereuropäische Religionsbegriffe, in: Stausberg, Michael (Hg.), Religionswissenschaft: Ein Studienbuch, Berlin: de Gruyter 2010, S. 81–94.
- Madan, T.N., Secularism in Its Place, in: Bhargava, Rajeev (Hg.), Secularism and Its Critics, New Delhi: Oxford University Press 1998, S. 297–320.
- Madan, T.N., Secularism Revisited: Doctrine of Destiny or Political Ideology?, in: Singh, Aakash/Mohapatra, Silika (Hg.), Indian Political Thought. A Reader, Abingdon: Routledge 2010, S. 87–98.
- Mahajan, Gupreet, Contextualizing Secularism: The Relationship between State and Religion in India, in: Losonczy, Péter/Van Herck, Walter (Hg.), Secularism, Religion, and Politics. India and Europe, New Delhi: Routledge 2015, S. 36–56.
- Nandy, Ashis, An Anti-Secularist Manifesto, in: India International Centre Quarterly 22,1 (1995), S. 35–64.
- Nandy, Ashis, The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance, in: Bhargava, Rajeev (Hg.), Secularism and Its Critics, New Delhi: Oxford University Press 1998, S. 321–344.
- Rawls, John, A Theory of Justice, Cambridge MA: Harvard University Press 1999.
- Ruch, Matthias, Gericht stellt religiöse Beschneidung unter Strafe, in: Stern, 26.6.2012, <http://www.stern.de/panorama/koerperverletzung-gericht-stellt-religioese-beschneidung-unter-strafe-1846296.html> (3.3.2015).

- Schmidt, Volker H., Globale Moderne. Skizze eines Konzeptualisierungsversuchs, in: Willems u. a. (Hg.) 2013, S. 27–73.
- Smith, Donald, *India as a Secular State*, Princeton: Princeton University Press 1963.
- Spohn, Ulrike, Sisters in Disagreement. The Dispute among French Feminists about the ›Burqa Ban‹ and the Causes of Their Disunity, in: *Journal of Human Rights* 12,2 (2013), S. 145–164.
- Spohn, Ulrike, A Difference in Kind? Jürgen Habermas and Charles Taylor on Post-secularism, in: *The European Legacy: Toward New Paradigms* 20,2 (2015), S. 120–135.
- Spohn, Ulrike, Säkularismus – ein universelles Regierungsprinzip?, in: De La Rosa, Sybille/Schubert, Sophia/Zapf, Holger (Hg.), *Transkulturelle Politische Theorie. Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer VS 2016, S. 241–263.
- Tambiah, Stanley J., The Crisis of Secularism in India, in: Bhargava, Rajeev (Hg.), *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press 1998, S. 418–453.
- Taylor, Charles, Modes of Secularism, in: Bhargava, Rajeev (Hg.), *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press 1998, S. 31–53.
- Vrielink, Jogchum/Ouald Chaib, Saïla/Brems, Eva, The Belgian ›Burqa Ban‹: Legal Aspects of Local and General Prohibitions on Covering and Concealing One's Face in Belgium, in: Ferrari, Alessandro/Pastorelli, Sabrina (Hg.), *The Burqa Affair across Europe. Between Public and Private Space*, Farnham: Ashgate 2013, S. 143–170.
- Willems, Ulrich, Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion, in: Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdeutscher 2003, S. 88–112.
- Willems, Ulrich/Pollack, Detlef/Basu, Helene/Gutmann, Thomas/Spohn, Ulrike (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: transcript, 2013.

American Civil Religion in a Multipolar World

Thomas Banchoff

With the terrorist attacks of September 11, 2001, the importance of religion in world affairs became visible to all. But fifteen years later the scope of its influence remains unclear on international issues ranging from security to development and the environment. Religion is a fuzzy concept that can refer to very different combinations of ideas, practices, and institutions. Its effects cannot be easily isolated from those of other causal forces including culture and material interests. Moreover, the analytical puzzles it poses are further complicated by its emotional and political dimension. The close connection of religion with personal and collective identity makes it difficult to quantify. And the diversity of its political expressions, within and across traditions and countries, complicates any meaningful generalizations.

With these caveats in mind, this essay deploys the concept of civil religion to illuminate the foreign policy of the United States. The well-worn concept of civil religion has the advantage of positing a close link between the political and the religious as a point of departure. While it is possible to imagine religion as a force outside the political – a kind of input into a secular political system – such an approach does not do justice to the United States and most other countries in the world, in which religious ideas and traditions are partly constitutive of the political system itself. Understanding the impact of religion on foreign policy and international relations in these cases requires attention to its relationship with questions of political legitimacy.

The first section of this essay outlines the secular foundations of the contemporary international system. It contends that the resurgence of religion around the globe in recent decades has not fundamentally challenged the configuration of states, markets, and institutions that constitutes the secular international system. It concludes that the best way to explore the impact of religion on world affairs is at the level of the nation state and its politics and foreign policy. A second section introduces the idea of civil religion to conceptualize the connection between religion and foreign policy and develops

it in the American case. It shows how the idea that the United States has a divine calling to spread the blessings of liberty around the world – a conviction embedded in state institutions and articulated across the political spectrum – has shaped the country's international trajectory over time. The final section argues that this civil religious identity, still alive and well, is in growing tension with an emergent multipolar world order in which the US must learn to engage other powers around global issues on a more equal footing.

1. A Secular International System

The attacks of September 11, 2001 and their aftermath, including wars and terrorism in the Middle East and other parts of the world, have shaken, but not transformed the secular international system characteristic of modernity. Today's secular system of nation states interacting with one another, with markets, and with international institutions outside of any religious frame of reference is relatively new in historic terms. For most of human history the legitimacy of political rule, in internal and external affairs, rested on some sacred foundation. The Mandate of Heaven in China, the Caliphate within Islam, and the Divine Right of Kings in the West are examples of legitimating discourses with some supernatural or transcendent referent. Externally, relations among empires, kingdoms, and principalities – the closest analog to today's international relations – unfolded within a higher, cosmic or sacred order. It was routine to invoke God, or gods, in the conduct of war and diplomacy.

In Europe the religious frame for international affairs gradually faded with the 1648 Peace of Westphalia that ended the wars of religion and gave rise to a balance of power system organized around the idea of *raison d'état*. By the close of the Napoleonic wars the religious grounding of international relations had been reduced largely to symbolism. For example, while the 1815 Treaty of the Congress of Vienna began with the phrase, »In the name of the Most Holy and Undivided Trinity«,¹ the treaty itself, and the great power politics of the decades that followed, sidelined the Roman Catholic and Protestant churches. By the turn of the twentieth century the European powers, along with the United States and Japan, were locked in a fierce

1 Wiener Congreß-Acte (1815).

global struggle for industrial and military preeminence. The idea of an international order grounded in shared religious and ethical norms, still weakly articulated by national leaders in the run-up to World War I, lost any remaining credibility once it broke out.

The world order that emerged in the decades after 1945, after two cataclysmic wars, the onset of the Cold War, and decolonization, remained deeply secular in its foundations. The United Nations system was built upon the principles of national sovereignty, national self-determination, and non-interference in the affairs of other states. It did not invoke God, gods, or any particular religious tradition. The UN Charter of 1945 did affirm a »faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person, in the equal rights of men and women and of nations large and small«. ² But this was presented as a secular faith, not a religious one. And it was open to widely contrasting interpretations of civil, political, economic, and social rights, all reflecting different national views – and ultimately non-binding on member states in any case.

The legal regimes that have evolved within the UN System since 1945 have reflected the secular cast of the international system. Interstate diplomacy, transnational trade and finance, and international law are primarily the realm of material interests and secular rules and norms. They can be described and practiced without reference to religion. This is not, of course, to argue that the institutions, rules, and norms that constitute the international system have not been shaped by deeper religious legacies. Principles of sovereignty and norms of human rights and humanitarianism owe an historical debt to religious ideas and practices. It does not follow, however, that those institutions are religious today in any meaningful sense. International leaders in politics, business, and civil society, are able to think, talk, and act across a range of transnational issues without reference to God or any particular religious tradition. That continues to distinguish modernity from all previous historical epochs.

The resurgence of religion in international affairs since the 1970s has shaken but not unraveled this secular international system. The rise of political Islam is a case in point. The Iranian Revolution of 1978/79 appeared to some as a potential challenge to world order. But in the decades since, with isolated exceptions, we have not seen a spread of Islamic regimes. Islamic movements and parties have had periodic success in the domestic politics

² Charter of the United Nations (1945), Preamble.

of Muslim-majority states without transforming their secular foundations. There have been some efforts through the Organisation of Islamic Cooperation (OIC) and other platforms to articulate Islamic norms at a global level, in the financial arena, for example, and through the promotion of a Universal Islamic Declaration of Human Rights (1981). But salience and impact have been marginal at the level of the international system. Terrorists invoking Islam have fared little better. The attacks of September 11, 2001 proved only an isolated success for Al-Qaeda, which has since been dismantled. It is too early to say whether the recent rise of ISIS in Iraq and Syria and of Boko Haram in Nigeria – violent groups claiming to be working together as part of a global Islamic effort – will pose a serious challenge to the existing world order. Until now, however, political Islam, in both its peaceful and violent variants, has had a much greater impact at the domestic and transnational than at the international level.

A second example of the resilience of the international system is the global engagement of the Catholic Church, the world's largest non-governmental organization. In the decades since the Second Vatican Council, successive popes have travelled the world meeting with heads of state and advocating Catholic social teaching. Pope John Paul II famously influenced the rise of Solidarity in Poland in 1979/80 and helped to precipitate the unraveling of the Soviet bloc ten years later. And after decades of supporting autocrats in Latin America and the Philippines, Church leaders backed a wave of democratization in the 1980s. At the level of the international system, however, the Church's advocacy for human dignity, human rights, and economic and social justice has achieved only isolated successes, one being the Jubilee 2000 debt relief campaign, part of a broad religious-secular coalition. The 2008/09 global economic crisis provided a vivid example of the limits of the Vatican's reach. When Pope Benedict XVI, the leader of a billion Catholics worldwide, published a critique of global capitalism in his 2009 encyclical, *Caritas in veritate*, very few took notice. Pope Francis has had a greater impact more recently. But it is too early to tell whether his signature policy intervention, the 2015 environmental encyclical *Laudato si'*, will inject a strong moral dimension into the global climate change debate.

The enduring secular cast of the international system, despite the rise of influential transnational religious actors, means that the most important avenue for religion to influence world affairs remains the agency of the nation states that still dominate that system. In this context the growth of religious politics around the world has had an impact on foreign policy and

therefore on international relations more broadly. Examples include the Religious Right in the US and Israel, Hindu and Buddhist nationalism in Asia, and political Islam across parts of the Middle East, Asia, and Africa. Even in Europe, a bastion of secularism, a growing religious pluralism is impacting the political scene around the 2015/16 refugee crisis and other issues. How exactly does religion shape foreign policies and world affairs in these and other cases? The next section develops the idea of civil religion to address this question in the critical case of the United States.

2. Civil Religion and US Foreign Policy

The basic idea behind the concept of civil religion, first popularized by Jean-Jacques Rousseau, is that every political order draws on religion for its legitimation. The continued relevance of the concept today derives from the fact that the increasing differentiation between religious and political authority since the early modern period – a secularization trend that began in Europe but has since spread around the world – never severed the connection between both spheres. The nation states that dominate the world today exercise political legitimacy that often links back, in different ways, to religious ideas. Their constitutional orders tend to assert the foundational importance of the rule of law, freedom, equality, and other values that are posited as binding universals. Even in the absence of an established religion, those values are often grounded on some theistic or ultimate foundation, for example, when the preamble to the German Basic Law references »responsibility before God and man«³ or the French constitutional tradition reveres the »sacred rights of man«.⁴

Not every approach to civil religion begins with shared commitments to political values. For Rousseau in *The Social Contract* (1762), the operative shared ideas are beliefs about the existence of God, the immortality of the soul, and future rewards and punishments as guarantees of moral order. Alexis de Tocqueville's *Democracy in America* (1835/40) addresses the idea of civil religion in terms of beliefs and practices based in civil society that support democratic institutions. Émile Durkheim is the social theorist whose

3 Grundgesetz (1949), Präambel.

4 Déclaration des Droits de l'Homme (1789).

approach is closest to the one advanced here. His *Elementary Forms of the Religious Life* (1912) did not develop the concept of civil religion explicitly but endowed the concept of religion with a deep social and political significance. For Durkheim religion was those beliefs and practices that forged group identity. It was not about the supernatural but about the experience of the sacred in community. He famously asked:

»What essential difference is there between an assembly of Christians celebrating the principal dates of the life of Christ, or of Jews remembering the exodus from Egypt or the promulgation of the decalogue, and a reunion of citizens commemorating the promulgation of a new moral or legal system or some great event in the national life?«⁵

While Durkheim emphasized the emotional and performative dimensions of religion, Robert Bellah, whose 1967 essay »Civil Religion in America«, revived the concept, placed more emphasis on its value foundation. »Any coherent and viable society«, he argued in 1975, »rests on a common set of moral understandings about good and bad, right and wrong, in the realm of individual and social action«. ⁶ And it is »almost as widely held that these common moral understandings must also in turn rest upon a common set of religious understandings that provide a picture of the universe in terms of which the moral understandings make sense«. ⁷ Bellah explored the problem of legitimation, but his focus remained the societal, not the state level. As he put it, »such moral and religious understandings produce both a basic cultural legitimation for a society which is viewed as at least approximately in accord with them, and a standard of judgment for the criticism of a society that is seen as deviating too far from them«. ⁸

The understanding of civil religion developed in this essay – shared commitments to ultimate values that ground the political community – puts state institutions and elite discourse front and center. A glance at constitutional texts and political rhetoric around the world reveals a range of authoritative core values, including freedom, equality, solidarity, democracy and self-determination, respect for cultural difference, and care for the environment. These ultimate values, and the rights and duties they inform, are articulated in diverse philosophical and religious idioms. For something to count

⁵ Durkheim 1954, 427.

⁶ Bellah 1975, xvi. See also Bellah 1967, 1–21.

⁷ Ibid., ix–x.

⁸ Bellah 1975, ix.

as civil *religion* and not just civic culture or civic philosophy there must be some link back to particular religions, either directly or indirectly – whether Christianity, Judaism, Islam or a non-Abrahamic tradition. This helps to obviate the drawbacks of an overly expansive and vague concept of religion that encompasses secular faiths, such as nationalism, democracy, or socialism. It also makes it premature to see in the UN system and its norms the nascence of a »world civil religion« (Bellah). For the foreseeable future, the irremediable religious pluralism in today's world rules out such a construct.⁹

2.1 Individual Freedom as the Core of American Civil Religion

As Bellah and others have pointed out, the substantive core of American civil religion is the idea of individual liberty. The central value enshrined in the American constitutional order is freedom and its corollary, limited government. The country's founding documents and political discourse celebrate many values besides freedom, including equality and community. But freedom is the most central. Equality is conceived in US law and politics primarily as the equality of free individuals to act with a minimum of government restraint. It is by and large the equality of opportunity to exercise freedom. In the absence of a strong social democratic tradition, equality of economic or social outcomes has mainly negative connotations. Freedom trumps community, too. Community is celebrated – the Constitution begins »We the People«¹⁰ and leaders invoke the unity of the »American people«. But the collective is usually conceived as a free association of citizens. The individual with his or her rights tends to come before the group.

The founding document of the American polity, the Declaration of Independence (1776), is explicit in linking the centrality of individual liberty back to a theistic foundation. Its preamble reads: »We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.«¹¹ Thomas Jefferson, the Declaration's author, drew this link between individual freedom and Divine Providence from the

⁹ See Banchoff (ed.) 2008. On efforts to ground a shared global morality by drawing on the resources of diverse religious traditions, see Küng 1998. For a penetrating critique, see Casanova 1999, 21–40.

¹⁰ The Constitution of the United States.

¹¹ The Declaration of Independence (1776).

liberal Protestantism and Enlightenment deism of his day. The most important philosophical foundation for both was the thought of John Locke as set down in his *Second Treatise of Government* (1690). Locke began with an ideal state of nature made up of free individuals endowed with reason by God who appropriate property and form groups to advance their economic and social well-being. The highest-level group – the state – emerges out of a social contract, through which free individuals guided by the light of reason trade certain limits on their freedoms for the security of limited government.

Another current of Christian thought, the Puritanism that took root in 17th century New England, also served to ground the emphasis on individual freedom as a foundational American value. The emphasis on individual salvation in Calvinism and the development of the idea of freedom of conscience by the reformer Roger Williams were critical contributions. Moreover, the Puritan tradition of invoking biblical imagery to interpret the American experiment – for example the deliverance from slavery in the Book of Exodus and the New Jerusalem of the Book of Revelation as parallels with the escape from the oppression of the old world into the freedom of the new – can be traced back to the earliest settlers in the Massachusetts Bay Colony.

One can track the career of the value of individual freedom and its divinely ordained character in American political discourse through history and up to the present. The celebration of liberty as a gift of God to be safeguarded through political institutions has persisted through centuries of dramatic social, cultural, economic, and political transformation, including slavery, civil war, industrialization, massive immigration, depression, and our postwar consumer society. The idea of America as ›God's own country‹ or ›One nation under God‹ – a foundation of ›American exceptionalism‹ – has increasingly been articulated in a non-denominational fashion, enabling the assimilation of Catholicism and the emergence of a more inclusive ›Judeo-Christian‹ identity by the mid-20th century and efforts to construct an ›Abrahamic‹ identity in our own day.

A couple of lesser-known examples provide insight into conceptual continuity amid changes in language and style. At his inaugural address in 1829 President Andrew Jackson said:

»A firm reliance on the goodness of that Power whose providence mercifully protected our national infancy, and has since upheld our liberties in various vicissitudes, en-

courages me to offer up my ardent supplications that He will continue to make our beloved country the object of His divine care and gracious benediction.«¹²

President Dwight Eisenhower's inaugural address in 1953 addressed the same theme in a different idiom:

»At such a time in history, we who are free must proclaim anew our faith. This faith is the abiding creed of our fathers. It is our faith in the deathless dignity of man, governed by eternal moral and natural laws. This faith defines our full view of life. It establishes, beyond debate, those gifts of the Creator that are man's inalienable rights.«¹³

A concluding passage from President Barack Obama's 2009 inaugural address illustrates basic lines of continuity in presidential discourse about the divine foundation of individual rights and freedom:

»Let it be said by our children's children that when we were tested we refused to let this journey end, that we did not turn back nor did we falter; and with eyes fixed on the horizon and God's grace upon us, we carried forth that great gift of freedom and delivered it safely to future generations.«¹⁴

2.2 The International Dimension of Civil Religion

The international dimension of American civil religion has roots as far back as a seminal 1630 sermon by John Winthrop, the leader of the Massachusetts Bay Colony. Winthrop evoked the metaphor of a »city on a hill and a light among nations« – a reference to the Sermon on the Mount in the Gospel of Matthew – to describe the universal significance of the new political experiment on America's shores. In his farewell address (1796), President George Washington also drew links between American values and a global mission:

»Observe good faith and justice towards all nations; cultivate peace and harmony with all. Religion and morality enjoin this conduct; and can it be, that good policy does not equally enjoin it. It will be worthy of a free, enlightened, and at no distant period, a great nation, to give to mankind the magnanimous and too novel example of a people always guided by an exalted justice and benevolence.«¹⁵

12 Jackson 1829.

13 Eisenhower 1953.

14 Obama 2009a.

15 Washington 1796.

In the late 19th century and early 20th centuries, as the United States grew in power and influence, Washington's emphasis on providing a model for all humanity (which they might choose to emulate or not) was increasingly displaced by a continental and then global mission to spread American ideals, and freedom in particular, beyond its borders. Individual liberty as the core of American civil religion found foreign policy expression in the concept of Manifest Destiny, Woodrow Wilson's Fourteen Points (1918) and Franklin Delano Roosevelt's Four Freedoms (1941). With America's rise to superpower status since World War II, successive US presidents have viewed divine will, the spread of freedom around the world, and the interests of the United States as one and the same historical movement.

Some prominent examples make the point. At the outset of the Cold War, President Harry Truman told Congress in his State of the Union Address in 1947 that »the spirit of the American people can set the course of world history«. He continued:

»If we maintain and strengthen our cherished ideals, and if we share our great bounty with war-stricken people over the world, then the faith of our citizens in freedom and democracy will be spread over the whole earth and free men everywhere will share our devotion to those ideals.«¹⁶

In a similar vein, President John F. Kennedy's 1961 inaugural address maintained that »the same revolutionary beliefs for which our forebears fought are still at issue around the globe – the belief that the rights of man come not from the generosity of the state but from the hand of God«. ¹⁷ In his 2003 State of the Union Address George W. Bush made a similar argument: »We Americans have faith in ourselves, but not in ourselves alone. We do not claim to know all the ways of Providence, yet we can trust in them, placing our confidence in the loving God behind all of life and all of history.«¹⁸

President Obama is in this line of continuity. During the 2008 campaign he called America »the greatest nation« and »the last, best hope on Earth«. ¹⁹ His inaugural address, like Kennedy's, construed America's freedom-centered constitutional order as an expression of universal, divinely sanctioned values. Even his much-cited June 2009 Cairo Speech, designed as an opening to the Muslim world, underscored the ultimate identification between American and universal values:

16 Truman 1947.

17 Kennedy 1961.

18 Bush 2003.

19 Obama 2008.

»I believe that America holds within her the truth that regardless of race, religion, or station in life, all of us share common aspirations to live in peace and security; to get an education and to work with dignity; to love our families, our communities, and our God. These things we share. This is the hope of all humanity.«²⁰

The biblical image of a city on a hill and a light among nations, first evoked by John Winthrop, remains a staple of national political discourse in the United States almost four centuries later. As president-elect John Kennedy gave a famous »City upon a Hill« speech in 1961. Ronald Reagan used the term »Shining City on a Hill« prominently in his 1984 election campaign and again in his farewell address.²¹ More recently, Obama referenced the biblical metaphor in his January 2011 State of the Union Address. »At stake right now«, he told a national and international audience, is »whether we sustain the leadership that has made America not just a place on a map, but the light to the world«.²² This continual emphasis on liberty as a core value that informs a providential mission in world affairs is strong evidence of civil religion in US foreign policy.

2.3 The Foreign Policy Impact of Civil Religion

Since World War II and up to today, a narrative linking the advance of freedom, divine will and America's role in the world has informed US foreign policy. The effects of civil religion on specific policies are, however, difficult to demonstrate. They are most plausible where the articulation of foundational values is consistent with diplomatic practice. The construction of the postwar human rights regime is perhaps the clearest example. The preamble to the UN Charter of 1945, drafted when US global influence was at its height, invoked »faith in fundamental human rights« and »in the dignity and worth of the human person«.²³ The catalogue of rights drafted under Eleanor Roosevelt's leadership and published in the Universal Declaration of 1948 deepened the emphasis on rights of the individual. Article 1 stated: »All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of

20 Obama 2009c.

21 Reagan 1988.

22 Obama 2011.

23 Charter of the United Nations (1945), Preamble.

brotherhood.«²⁴ The religious freedom provisions of Article 18 were a strong reflection of the US emphasis on individual liberty: »Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.«²⁵

During the decades that followed, US diplomacy resisted international efforts to enshrine economic and social rights alongside political ones and to elevate cultural and group rights alongside those of individuals – with mixed success. The US has not ratified the 1966 Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights, for example. On the issue of religious freedom, too, American diplomacy has endured some setbacks. The UN's 1981 Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination weakened the formulations of the Universal Declaration; it refers only to the right to have, not to change one's religion. Subsequent US efforts to monitor religious freedom in other countries in bilateral relations, mandated by Congress with the 1998 International Religious Freedom Act, have met with objections from China, India, Russia, Iran, Saudi Arabia, and other targeted countries, who have asserted the principle of national sovereignty – and the group rights of religious communities to defend themselves against proselytism of any kind – over and against the US focus on religious liberty.

The failure of the United States to institutionalize an individualist and freedom-centered approach to human rights at the level of the UN system illustrates the limits of US power and influence, not any inconsistency between its core values and its foreign policy. A greater problem for an argument about the effects of civil religion on foreign policy is the US legacy of siding with dictatorships to advance economic and security interests. Through the Cold War the US government supported autocrats in Latin America, Europe, and around the world in its struggle with the Soviet Union. And through recent decades it has supported autocracies in the Arab world in the interest of geopolitical stability and reliable oil supplies. For much of the world, and for domestic critics, this often appears to be hypocrisy. For US policymakers and their defenders, however, it is necessary pragmatism. Only by ensuring the survival and prosperity of the United States in the short and medium term, they argue, can one promote global freedom and democracy in the long term. The existence of inconsistency, in this view, does not undermine the prescriptive force of foundational values that have

²⁴ United Nations, *The Universal Declaration of Human Rights* (1948), Article 1.

²⁵ *Ibid.*, Article 18.

shaped the overall direction of US foreign policy. It grows out of the practical difficulty of applying them in practice.

Alongside the evaluation of consistency between rhetoric and action, a continuity test provides a second way to evaluate the impact of civil religion on foreign policy. Where values and narratives are widely articulated across the political spectrum, one should expect them to constrain new foreign policy departures over time. The fate of Secretary of State Henry Kissinger's *Realpolitik*, a self-conscious effort to temper the missionary impulse in US foreign policy with careful attention to the balance of power, represents one example. By the 1976 campaign his détente policy was a domestic political liability. Gerald Ford's Republican and Democratic challengers that year, Ronald Reagan and Jimmy Carter, both repudiated realist power politics in favor of more idealistic alternatives rooted, respectively, in anti-communism and human rights. Carter's victory raised the salience of human rights in American foreign policy, and Reagan's subsequent two terms as president, during the 1980s, enshrined a strong anti-communism that opposed western individual freedom to Soviet totalitarianism.

More recently the attacks of September 11, 2001 sparked a further rearticulation of the core theme of American civil religion – freedom as a God-given right that the United States is called to spread around the world. The terrorists, President George W. Bush argued, were not lashing out against US foreign policy and strategic engagement in the Middle East. They were attacking American freedoms. »Today, our fellow citizens, our way of life, our very freedom came under attack«, he told a national and international television audience. »America was targeted for attack because we're the brightest beacon for freedom and opportunity in the world. And no one will keep that light from shining.«²⁶ The biblical imagery of a light to the nations would recur as a leitmotif of the ›war on terror‹ and as part of the justification of the invasions of Afghanistan and Iraq. Bush construed his foreign policy as a means both to keep America safe and to safeguard its core values in a dangerous world.

26 Bush 2011.

3. The Challenge of Multipolarity

The progressive shift in the global balance of power in the second decade of the 21st century provides a changing backdrop for the articulation of American civil religion in US politics and foreign policy. For decades international relations scholars have been debating whether the United States is in decline. Some point to a gradual, inevitable decline since the year 1945, when the US was responsible for half the world's economic output and possessed an atomic monopoly. Others emphasize that strong alliances in Europe and Asia, the construction of the UN system, and continued economic and technological leadership have maintained American preeminence over time. These debates have flared up in every decade since the 1950s, with the Vietnam War of the 1960s, the economic crises of the 1970s, the rise of Japan in the 1980s, the end of the Cold War in the 1990s, and the surge of terrorism at the dawn of the new century. In every case, debate participants have acknowledged the US as the single most powerful nation in the world but clashed over the range and trajectory of its relative influence.

The acceleration of globalization and geopolitical shifts over the last decade have revealed a clear trend towards multipolarity and reframed the decline debate in important ways. Greater global economic integration and decades of differential growth have steadily eroded the relative material basis of US power, which now encompasses about a fifth of global economic production and a twenty-fifth of the global population. Rapid growth in China and India have shifted the balance of economic power to the Asia Pacific, Latin America has made important advances, and the European Union, despite its internal fissures, has emerged as a formidable economic and political bloc. The disastrous course of the wars in Afghanistan and Iraq, and the failure of successive US administrations to broker a peaceful solution to the Arab-Israeli conflict have proved further reminders of impediments to US leadership in world affairs.

This overall trend towards multipolarity has been reinforced by the rise of a new set of global issues that can only be addressed effectively through multilateral forums. The most obvious is the environment and climate change, which threatens far-reaching economic and social dislocations worldwide. The mobilization of the international community around the ambitious carbon emission reduction targets embraced at the UN Climate Change Conference in Paris in 2015, however belated and uneven, illustrates the trend towards deeper multilateral cooperation. So too did international efforts to

address fallout from the 2008/09 financial crisis and to contain the refugee crisis that erupted in the wake of the Syrian civil war and the rise of ISIS. Twin trends of multilateralism and multipolarity are transforming the context for the exercise of American power.

Within this wider context the presidency of Barack Obama marked a shift of US foreign policy in a more pragmatic and multilateral direction. During his first term in office Obama broke with the unilateralism of the Bush years. He sought to work more closely with allies in efforts to wind down US engagement in Afghanistan and Iraq, downplayed human rights in relations with China, and dropped the religious freedom rhetoric that had sometimes rankled friends and enemies alike. To some this new direction augured a rejection of the country's traditional vocation to spread freedom and democracy around the world, a core precept of American civil religion. One incident in particular mobilized the critics. When asked by a reporter in Paris in April 2009 whether he subscribed »to the school of American exceptionalism that sees America as uniquely qualified to lead the world«, Obama equivocated. »I believe in American exceptionalism«, he said, »just as I suspect that the Brits believe in British exceptionalism and the Greeks believe in Greek exceptionalism.« While »enormously proud of my country and its role and history in the world«, he recognized that »we're not always going to be right, or that other people may have good ideas, or that in order for us to work collectively, all parties have to compromise and that includes us«. ²⁷

This nuanced approach, at odds with the thrust of American civil religion with its emphasis on the unique American role in the world, generated political problems for Obama at home. In the run-up to the 2012 presidential contest, Republican leaders accused him of breaking with the hallowed tradition of American exceptionalism. In 2010 Mitt Romney published a book with the unmistakable title *No Apology: The Case for American Greatness*. Obama's »reorientation away from a celebration of American exceptionalism«, he wrote, was »misguided and bankrupt«. ²⁸ Along similar lines, Sarah Palin charged that Obama »doesn't believe in American exceptionalism at all. He seems to think it is just a kind of irrational prejudice in favor of our way of life.« ²⁹

While Obama did not reorient his foreign policy under this criticism, he did subsequently mitigate his emphasis on multilateralism and pragma-

27 Obama 2009b.

28 Romney 2010, 263.

29 Palin 2010, 69.

tism, at least in the run-up to his reelection. His September 2010 address to the UN General Assembly, for example, struck a much different tone than his speech of the previous year, including a stronger emphasis on American leadership and human rights. And his 2011 State of the Union speech, coming shortly before the declaration of his candidacy for reelection, invoked American civil religion and the idea of American exceptionalism, even if he avoided any explicit use of the term. »We believe that in a country where every race and faith and point of view can be found, we are still bound together as one people«, he declared. Americans »share common hopes and a common creed« as part of what »sets us apart as a nation«. This was the speech that emphasized »the leadership that has made America not just a place on a map, but the light to the world«. ³⁰

With his reelection secure, Obama again shifted some of his rhetoric in a more multilateral direction, without taking leave of the idea of American exceptionalism. In an inaugural address centered on domestic concerns, the president articulated the familiar idea that »what makes us exceptional – what makes us American – is our allegiance to an idea« that »all men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights; that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness«. ³¹ When he turned to international issues, the president gave this American creed an unfamiliar twist. In several brief but noteworthy passages, he linked the idea of American exceptionalism to a new vision of American global leadership encompassing long-term social and environmental issues.

Like presidents before him, Obama echoed the idea that America is called to protect and defend freedom as a God-given right – that »while freedom is a gift from God, it must be secured by His people here on earth«. But he placed this goal in a multilateral context. Deeper international cooperation, Obama claimed, was necessary to advance American national interests in a globalizing world: »We will renew those institutions that extend our capacity to manage crisis abroad, for no one has a greater stake in a peaceful world than its most powerful nation.« In addition to work on »behalf of those who long for freedom«, he continued, »we must be a source of hope to the poor, the sick, the marginalized, the victims of prejudice – not out of mere charity, but because peace in our time requires the constant advance of those principles that our common creed describes: tolerance and opportunity; human

30 Obama 2011.

31 Obama 2013.

dignity and justice.« The United States, he argued, should also lead the global path towards sustainable energy sources, in order to »preserve our planet, commanded to our care by God. That's what will lend meaning to the creed our fathers once declared.«³²

With the global vision of his second inaugural, Obama harkened back his first year in office, which began with an opening to the Muslim world and ended with a Nobel Peace Prize. He articulated a new vision of collaborative American leadership *as an extension of the American exceptionality creed*. He reinterpreted the idea of America as a nation under God in light of global challenges of social justice and climate change that no country, however powerful, can grapple with alone. While asserting the importance of American leadership, he rejected the view that multinational international cooperation and support for international institutions represented a threat to US power or freedom of action.

In a changing world with rising powers and global problems Obama was suggesting that American exceptionalism is no longer tenable. While the United States remains the world's leading nation, its power continues to diminish in relative terms from its height during the post World War II decades – an inevitable, long-term process, occasioned by the diffusion of investment, innovation, and growth through globalization. A country with a small fraction of the world's population and with pressing economic and social problems at home can only lead internationally alongside others. Such leadership, to be effective, must not only advance American security and economic interests; it must also tackle underlying causes of conflict, poverty, disease, and environmental degradation that can only be addressed through concerted multilateral collaboration. By linking human dignity, justice, and stewardship of the earth to the foundational values of the American creed – life, liberty, and the pursuit of happiness – Obama gestured towards a new vision of American global leadership.

His record in fulfilling this vision during his second term was mixed. Among his clearest achievements was the 2015 nuclear accord with Iran, the outcome of complex multilateral negotiations also involving China, Russia, and the European powers. Another was the bilateral climate change accord signed with China in 2014 and the multilateral efforts that culminated in the Paris accord the following year. There were also prominent failures. The collapse of the Arab Spring and the instability and civil war that followed in

32 Ibid.

Libya and Syria – like the rise of ISIS that took place concurrently – illustrated not only the limits of US military power, but also the fragility of multilateral diplomacy. The relative decline of US power makes a new style of American leadership and a more nuanced understanding of its vocation to spread liberty around the world necessary. But in a world rife with conflict and instability, adapting American civil religion to the reality of multipolarity is itself no guarantee of foreign policy success.

4. Conclusion

More than six decades after World War II, the United States remains the world's leading power in both military and economic terms. But by any measure its relative power has declined. The contemporary rise of China, India, and the European Union augurs a more multipolar world in which the United States will face ongoing pressure to engage other world powers more as equals than at any point in living memory. It may well be that the axiomatic and self-assured belief in American exceptionalism will persist, even as America's relative power continues to decline and it accepts diminished global status. But as President Obama's experience illustrated, rethinking US leadership in a multipolar and multilateral context is in tension with the core of American civil religion—the view that as the 'greatest country in the world' and 'one nation under God' the US is uniquely called to global preeminence and to spread the gospel of liberty to the ends of the earth, by the power of example or through markets and force of arms.

Civil religion, so conceived, is by no means the sole or even main driver of American foreign policy. US leaders have always pursued both interests and ideals in response to international threats and opportunities. Nevertheless, a deep commitment to individual freedom as a foundational value, anchored in both an Enlightenment deist and Protestant biblical tradition, has informed the broad arc of American foreign policy since the founding of the Republic. The conviction that the worldwide spread of liberty, the direction of Divine Providence, and the international mission of the United States are part of one and the same historical movement remains an object of broad consensus across the political spectrum. In the decades to come, much will depend on whether the US leaders manage to adapt this civil religion to new

challenges and articulate and pursue a vision of American leadership with and not over others.

Bibliography

- Banchoff, Thomas (ed.), *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*, Oxford: Oxford University Press 2008.
- Bellah, Robert N., *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96 (1967), pp. 1–21.
- Bellah, Robert N., *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, New York: Seabury Press 1975.
- Bush, George W., *Statement by the President in His Address to the Nation* (September 11, 2001), <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.html> (22.3.2016).
- Bush, George W., *State of the Union* (2003), <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=29645> (22.3.2016).
- Casanova, José, *The Sacralization of the Humanum: A Theology for Global Age*, in: *International Journal of Politics, Culture, and Society* 13,1 (1999), pp. 21–40.
- Charter of the United Nations* (1945), <http://www.un.org/en/sections/un-charter/preamble/index.html> (22.3.2016).
- Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*, <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (22.3.2016).
- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: Free Press 1954.
- Eisenhower, Dwight, *Inaugural Address* (1953), <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=9600> (22.3.2016).
- Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (1949), https://www.bundestag.de/bundestag/aufgaben/rechtsgrundlagen/grundgesetz/gg_00/245200 (22.3.2016).
- Jackson, Andrew, *Inaugural Address* (1829), <http://www.inaugural.senate.gov/swearing-in/address/address-by-andrew-jackson-1829> (22.3.2016).
- Kennedy, John F., *Inaugural Address* (1961), <http://www.pbs.org/wgbh/american-experience/features/primary-resources/kennedys-inaugural-speech/> (22.3.2016).
- Küng, Hans, *Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford: Oxford University Press 1998.
- Obama, Barack, *Nomination Victory Speech in St. Paul* (2008), http://www.huffingtonpost.com/2008/06/03/obamas-nomination-victory_n_105028.html (22.3.2016).
- Obama, Barack, *Inaugural Address* (2009a), <http://www.whitehouse.gov/blog/inaugural-address> (22.3.2016).

- Obama, Barack, News Conference in Strasbourg (2009b), <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/news-conference-president-obama-4042009> (22.3.2016).
- Obama, Barack, A New Beginning remarks in Cairo (2009c), <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09> (22.3.2016).
- Obama, Barack, State of the Union (2011), <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2011/01/25/remarks-president-state-union-address> (22.3.2016).
- Obama, Barack, Inaugural Address (2013), <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/01/21/inaugural-address-president-barack-obama> (22.3.2016).
- Palin, Sarah, *America by Heart: Reflections on Family, Faith, and Flag*, New York: Harper 2010.
- Reagan, Ronald, Farewell Speech (1988), <http://www.pbs.org/wgbh/americanexperience/features/primary-resources/reagan-farewell/> (22.3.2016).
- Romney, Mitt, *No Apology: The Case for American Greatness*, New York: St. Martin's Press 2010.
- The Constitution of the United States, http://www.archives.gov/exhibits/charters/constitution_transcript.html (22.3.2016).
- The Declaration of Independence (1776), http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html (22.3.2016).
- Truman, Harry, State of the Union (1947), <http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/tap/1647.htm> (22.3.2016).
- United Nations, *The Universal Declaration of Human Rights* (1948), <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml> (22.3.2016).
- Washington, George, Farewell Address (1796), http://avalon.law.yale.edu/18th_century/washing.asp (22.3.2016).
- Wiener Congreß-Acte, unterzeichnet am 8. Juni 1815, <http://www.staatsvertraege.de/Frieden1814-15/wka1815-i.htm> (22.3.2016).

Danksagung

Wir danken an dieser Stelle allen, die zum Zustandekommen des vorliegenden Bandes beigetragen haben. Das sind an erster Stelle natürlich die Autorinnen und Autoren, die uns, teils schon vor längerer Zeit, teils aber auch sehr kurzfristig, ihre Texte zur Verfügung gestellt haben und mit viel Geduld auf unsere Bearbeitungsvorschläge eingegangen sind.

Danken möchten wir auch Michael Krüggeler, Lena Wobido, Ulrike Spohn, Mats Ahrenshop und Franziska Ludewig, die uns zu verschiedenen Zeiten intensiv bei den formalen Korrekturgängen und den abschließenden redaktionellen Bearbeitungen der Beiträge unterstützt haben.

Auch dem Campus Verlag haben wir zu danken: Judith Wilke-Primavesi hat das Entstehen der Reihe ›Religion und Moderne‹, in der dieser Sammelband erscheinen kann, engagiert unterstützt und mitgestaltet. Der zuständige Lektor Jürgen Hotz hat uns geduldig und intensiv beraten und uns bis zum Ziel kompetent begleitet.

Ohne den großzügigen Druckkostenzuschuss, den der Münsteraner Exzellenzcluster ›Religion und Politik‹ uns gewährt hat, wäre die Drucklegung nicht möglich gewesen. Auch hierfür danken wir herzlich.

Münster, im Juli 2016

Ulrich Willems, Astrid Reuter, Daniel Gerster

Abkürzungen

a. A.	anderer Ansicht
AAS	Acta Apostolicae Sedis
ABC	Australian Broadcasting Corporation
AE	L'Année épigraphique
APuZ	Aus Politik und Zeitgeschichte
ARD	Arbeitsgemeinschaft der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten der Bundesrepublik Deutschland
Art.	Artikel
ASS	Acta Sanctae Sedis
Ath. Mitt.	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung
Az.	Aktenzeichen
bAZ	Talmud Bavli, Traktat Avoda Zara
BBC	British Broadcasting Corporation
Bd./Bde.	Band/Bände
bes.	besonders
BGH	Bundesgerichtshof
bGit	Talmud Bavli, Traktat Gittin
BR	Bayerischer Rundfunk
BVerfG	Bundesverfassungsgericht
BVerfGE	Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts
BVerwG	Bundesverwaltungsgericht
BVerwGE	Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts
bYeb	Talmud Bavli, Traktat Yevamot
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
CCAR	Central Conference of American Rabbis
CIC	Codex Iuris Canonici
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum

CJLS	Committee on Jewish Law and Standards
DBK	Deutsche Bischofskonferenz
ders.	derselbe
d. h.	das heißt
dies.	dieselbe(n)
DİTİB	Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion
DÖV	Die Öffentliche Verwaltung
Dtn	Deuteronomium, 5. Buch Mose
ebd.	ebenda
ed.	editit (lat.), herausgegeben von
EGMR	Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EMRK	Europäische Menschenrechtskonvention
Entsch. v.	Entscheidung vom
etc.	et cetera
Ex	Exodus, 2. Buch Mose
Ez	Ezechiel
FCC	Federal Communications Commission
Fn.	Fußnote
Gen	Genesis, 1. Buch Mose
gest.	gestorben
GG	Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland
H.	Heft
Hervorh. i. O.	Hervorhebung(en) im Original
Hg.	Herausgeber/in/nen
hg.	herausgegeben
Hi	Hiob
Hos	Hosea
HR	Hessischer Rundfunk
HUC-JIR	Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion
IG	Inscriptiones Graecae
IGMG	Islamische Gemeinschaft Millî Görüş
insbes.	insbesondere
IRD	Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland
i. S. v. Art.	im Sinne von Artikel
Jer	Jeremia
Jes/Js	Jesaja
Joh	Evangelium nach Johannes

Jos	Josua
1 Kön	1. Buch der Könige
2 Kön	2. Buch der Könige
KRM	Koordinationsrat der Muslime in Deutschland
KZfSS	Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie
Lev	Leviticus, 3. Buch Mose
LSAM	Lois sacrées de l'Asie Mineure
MDR	Mitteldeutscher Rundfunk
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MO	Moslim Omroep (niederländische islamische Rundfunkgesellschaft)
m.(w.)N.	mit (weiteren) Nachweisen
n. Chr.	nach Christus
ND	Nachdruck
NDR	Norddeutscher Rundfunk
NJPS	National Jewish Population Survey
o. ä.	oder ähnliches/r/m
OIC	Organization of Islamic Cooperation
Phil	Philippbrief
Ps	Psalmen
RA	Rabbinical Assembly
RBB	Rundfunk Berlin-Brandenburg
RCA	Rabbinical Council of America
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
Rn.	Randnote
RRA	Reconstructionist Rabbinical Association
S.	Seite
s.	siehe
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SMO	Stichting Moslimomroep (niederländische islamische Rundfunkgesellschaft)
SMON	Stichting Moslim Omroep Nederland (niederländische islamische Rundfunkgesellschaft)
sog.	sogenannte/r/n
Sp.	Spalte
SR	Saarländischer Rundfunk
SVIZ	Stichting Verzorging Islamitische Zendtijd (niederländische islamische Rundfunkgesellschaft)

SWR	Südwestrundfunk
TAM	Tituli Asiae Minoris
Tom	Tomus, Bezeichnung eines Abschnitts, Teils oder Bandes eines Schriftwerks
TRE	Theologische Realenzyklopädie
u. a.	unter anderem/n; und andere
UNO	United Nations Organization
u. ö.	und öfter
Urt. v.	Urteil vom
USCJ	United Synagogue of Conservative Judaism
usw.	und so weiter
v.	von/vom
v. Chr.	vor Christus
VerfG	Verfassungsgericht
vgl.	vergleiche
VIKZ	Verband der Islamischen Kulturzentren
VMO	Stichting Verenigde Moslimomroep (niederländische islamische Rundfunkgesellschaft)
vol.	volume
v. u. Z.	vor unserer Zeitrechnung
WBG	Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt
WDR	Westdeutscher Rundfunk
wörtl.	wörtlich
WRV	Weimarer Reichsverfassung
z. B.	zum Beispiel
ZDF	Zweites Deutsches Fernsehen
Zeph	Zephanja
ZIT	Zentrum für Islamische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
zit. n.	zitiert nach
ZMD	Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V.

Autorinnen und Autoren

Rainer Albertz, Prof. Dr., Professor Emeritus für Alttestamentliche Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Olaf Blaschke, Prof. Dr., Professor für die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Theorie und Methodik der Geschichtswissenschaft am Historischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Thomas Banchoff, Prof. Dr., Professor für Politikwissenschaft und Gründungsdirektor des Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs an der Georgetown University in Washington, D.C.

Benedikt Eckhardt, Dr., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichtswissenschaft der Universität Bremen.

Étienne François, Prof. Dr., Professor Emeritus für Geschichte am Frankreichzentrum der Freien Universität Berlin.

Karl Gabriel, Prof. Dr. Dr. Dr. h. c., Professor Emeritus für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Christel Gärtner, Prof. Dr., Soziologin und Mentorin der Graduiertenschule des Exzellenzclusters ›Religion und Politik‹ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Joachim Gentz, Prof. Dr., Professor für Chinese Philosophy and Religion am Asian Studies Department der University of Edinburgh.

Daniel Gerster, Dr., Historiker und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Centrum für Religion und Moderne der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Thomas Großbölting, Prof. Dr., Professor für Neuere und Neueste Geschichte am Historischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Regina Grundmann, Prof. Dr., Professorin für Judaistik am Institut für Jüdische Studien der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

- Michael Hochgeschwender*, Prof. Dr., Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte, Empirische Kulturforschung und Kulturanthropologie am Amerika-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Tim Karis*, Dr., Kommunikationswissenschaftler und wissenschaftlicher Geschäftsführer am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum.
- Judith Könemann*, Prof. Dr., Professorin für Praktische Theologie (Religionspädagogik) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
- Hugh McLeod*, Prof. Dr., Professor Emeritus für Church History and Modern History am Department of History der University of Birmingham.
- Christian Polke*, PD Dr., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Systematische Theologie des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Hamburg.
- Menno Preuschaft*, Dr., Islamwissenschaftler und Referent im Landespräventionsrat des Justizministeriums des Landes Niedersachsen.
- Astrid Reuter*, PD Dr., Wissenschaftliche Geschäftsführerin des Centrums für Religion und Moderne der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Privatdozentin für Religionswissenschaft am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt.
- Benjamin Scheller*, Prof. Dr., Professor für die Geschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Duisburg-Essen.
- Perry Schmidt-Leukel*, Prof. Dr., Professor für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
- Ulrike Spohn*, Dr., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Politikwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
- Arnulf von Schelha*, Prof. Dr., Professor für Theologische Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Direktor des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften.
- Ulrich Willems*, Prof. Dr., Professor für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Politik und Religion an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
- Fabian Wittreck*, Prof. Dr., Professor für Öffentliches Recht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.