

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 Zunft 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 rekurren, 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 konflikthaften 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 ›Versicherlichung‹ 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 Manövrierenraum 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 »Privilegierungs-schrift« 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 Erbrechtes 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 Südhalbkugel 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.