



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

# ORDNUNGEN RELIGIÖSER PLURALITÄT

*Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*



Centrum für  
Religion und Moderne  
*Center for Religion and Modernity*

campus

Ordnungen religiöser Pluralität

Schriftenreihe »Religion und Moderne«

Band 3

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

Wissenschaftlicher Beirat

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

*Ulrich Willems* ist Professor für Politikwissenschaft an der Universität Münster.

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

*Daniel Gerster* ist dort wissenschaftlicher Mitarbeiter.

© Campus Verlag GmbH

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

# Ordnungen religiöser Pluralität

Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung

Campus Verlag  
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

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

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-593-50343-1 Print

ISBN 978-3-593-43410-0 E-Book (PDF)

ISBN 978-3-593-43554-1 E-Book (EPUB)

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

Copyright © 2016 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Wegweiser zu den Gebetsräumen am Flughafen Frankfurt am Main

© Daniel Gerster, Berlin

Satz: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach

Printed in Germany

[www.campus.de](http://www.campus.de)

© Campus Verlag GmbH

# Inhalt

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

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

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

### III. Aktuelle Debatten um die Gestaltung religiöser Pluralität

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

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

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

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

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

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

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

Danksagung .....	651
Abkürzungen .....	652
Autorinnen und Autoren .....	656

# Ordnungen religiöser Pluralität. Eine Einleitung

*Daniel Gerster/Astrid Reuter/Ulrich Willems*

Das Stichwort ›religiöse Pluralität‹ ist in aller Munde. Die aktuellen öffentlichen Debatten sind vielfach von der Annahme getragen, dass die Vielfalt von Religionen ein spezifisch modernes Phänomen sei. Historische Forschungen fördern gleichwohl ein anderes Bild zutage. Religiöse Pluralität erscheint darin nicht als Novum der Religionsgeschichte. Sie findet sich in antiken Kulturen ebenso wie im häufig als monolithisch-christlich gezeichneten europäischen Mittelalter. Wie aber unterscheidet sich die Wirklichkeit religiöser Pluralität in der Antike von der Gegenwartslage? Wie nahmen und nehmen unterschiedliche Religionskulturen religiöse Pluralität wahr? Wie verhalten sich die verschiedenen religiösen Weltvorstellungen und Lebensführungen zu nicht-religiösen, säkularen Welt- und Lebensmodellen? Und wie wirkt sich schließlich der historische Wandel von Wirklichkeit und Wahrnehmung auf die Gestaltung (smöglichkeiten) von Ordnungen religiöser Pluralität aus? Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen diesen Fragen nach. Sie nehmen exemplarisch Sondierungen in verschiedenen Epochen, Regionen und Religionskulturen vor und ordnen die Entwicklung von Wirklichkeit, Wahrnehmung und Gestaltung religiöser Pluralität in die jeweiligen sozialkulturellen, 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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.

---

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

<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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‹<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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-

---

<sup>9</sup> Zur Konfessionalisierungsthese vgl. u. a. Schilling 2009. Eine kritische Diskussion und Erweiterung findet sich u. a. bei: Klueting 2003 und von Greyerz u. a. (Hg.) 2003. Ablehnend gegenüber diesem Narrativ vgl. Hölischer 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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?<sup>14</sup> 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

---

<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu weiter Krämer 2011.

<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

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 scheint<sup>18</sup> – 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.<sup>19</sup> Zwischen knapp der Hälfte und

---

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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 Analpha-

---

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.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> Religiöse Pluralität wird etwa in dem Fall kaum zu einer Herausforderung, solange die Gläubigen ihr gegenüber in-

---

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> Allerdings kann ein solcher vielfach beobachtbarer praktischer Synkretismus Spannungen mit den institutionellen Ausprägungen religiöser Traditionen, mit religiösen Experten und religiösen Hierarchien hervorrufen.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup>

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.<sup>34</sup>

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

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

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

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

genwärtigen religionspolitischen Konflikte an der Frage nach den Möglichkeiten und den Grenzen seiner Integration in die westeuropäischen Ordnungen religiöser Pluralität entzünden. Vier solcher Erklärungsfaktoren sollen hier im Folgenden vorgestellt werden: (1) die historischen Ausprägungen der religionspolitischen Ordnungen, (2) die religionspolitischen Reaktionen auf die Herausforderung religiöser Pluralisierung, (3) die erneute und verstärkte Wahrnehmung von Religion als Problem- und Konflikursache 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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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:<sup>37</sup> Der Körperschaftsstatus setzt wie der bekenntnisgebundene 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-

---

<sup>37</sup> Vgl. Campenhausen 1994, 50.