

religiöse Pluralität gegebenenfalls in ihre Bestandteile – seien es essentialisierende oder relativierende – zerlegen oder in einer wie auch immer gearteten – hybriden oder re-essentialisierenden – Gemengelage zueinander ordnen.

1.2 Religiöse Pluralisierung in Deutschland: Asymmetrien und Ungleichzeitigkeiten

Die bis hierhin vorgestellten Ansätze liefern makrotheoretische Überlegungen zu einer zunehmenden religiösen Pluralisierung in gegenwärtigen westlichen Gesellschaften. Doch wie sieht es konkret im Untersuchungsfeld unserer Studie, in Deutschland aus?

Seit der Wiedervereinigung Deutschlands 1990 ist der Anteil der Konfessionslosen auf gut über ein Drittel (38 %) der Bevölkerung angestiegen (vgl. fowid 2018). Mitglied in einer katholischen oder evangelischen Kirche sind entsprechend nur noch jeweils weniger als ein Drittel der Bevölkerung in Deutschland (28 % sind Mitglied in der katholischen Kirche, 25 % sind Mitglied in einer evangelischen Landeskirche, die Mitglieder christlicher Freikirchen zusammen mit Zeugen Jehovas, Mennoniten u.a. machen rund 1,1 % der Bevölkerung aus). Damit sind immer noch etwa 54 Prozent der Bevölkerung Mitglied in einer christlichen Kirche oder christlichen Gemeinschaft. Mit etwa fünf Prozent Anteil der Bevölkerung ist der Islam – mit all seinen unterschiedlichen Ausprägungen und Institutionalisierungen allerdings – die drittgrößte religiöse Strömung in Deutschland (vgl. ebd.). Dann folgen zahlenmäßig die orthodoxen Kirchen, denen etwa 1,9 Prozent der Bevölkerung angehören, buddhistische Gemeinschaften mit 0,2 Prozent, und jüdische, hinduistische und jesidische Gläubige mit je 0,1 Prozent (vgl. ebd.). Solche Zahlen sind allerdings, sobald sie den Bereich der parochialen Gemeindestruktur der christlichen Großkirchen verlassen, nur noch Schätzungen, ihnen ist daher mit entsprechender Vorsicht zu begegnen. Dennoch zeigt bereits dieser grobe Überblick, dass die religiöse Pluralisierung in Deutschland mit Blick auf die Statistiken eine asymmetrische ist, indem die quantitativen Verhältnisse klare Mehr- und Minderheiten konfigurieren. Bei einer solchen Zählung fehlen zudem noch die vielen kleineren religiösen Gruppierungen wie anthroposophische Strömungen, Reiki-Verbände oder pagane Gruppen sowie freie Anbieter, deren Mitgliedschaftsbindungen viel loser sind – hier ist durchaus auch von Doppelzugehörigkeiten zu mehreren dieser kleineren Gruppierungen auszugehen. Dies gilt aber auch für Parallel-

Identifikationen mit einer oder mehreren dieser kleineren Strömungen und gleichzeitiger Kirchenmitgliedschaft: Der Kirchensoziologe Karl Gabriel (2009) weist in dieser Hinsicht anhand der Ergebnisse des Religionsmonitors 2008 darauf hin – was im Übrigen auch der Religionssoziologe Detlef Pollack (1996) in seinen früheren Prognosen zum Religionswandel in Deutschland schon angenommen hatte –, dass ein großer Teil der Pluralisierung von Religionsmustern in Deutschland, vom Pantheismus bis zur Ungläubigkeit, unter dem Dach der Kirchenmitgliedschaft stattfindet und weniger unter den Konfessionslosen. Die qualitative Studie der Kultur- und Religionswissenschaftler Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt (2005) hat diese Vermutungen empirisch füllen können. Mit Blick auf die o.g. Zahlen muss überdies berücksichtigt werden, dass bei genauerer Hinsicht gerade für MuslimInnen von einer uneinheitlichen Übereinstimmung von formaler Zuschreibung und tatsächlicher Anhängerschaft auszugehen ist und darum hier wohl weniger Gläubige zu finden sind als die Statistiken regelmäßig auf formaler Grundlage ausweisen.⁶

Doch nicht nur mit Blick auf das statistisch ungleiche Zahlenverhältnis des Christentums zu anderen Religionen in Deutschland und der aktiveren Pluralisierung der individuellen religiösen Praxis und Überzeugungen von Kirchenmitgliedern zeigt sich eine »Asymmetrie des religiösen Pluralismus in Deutschland«, wie Gabriel (2009) diese Situation treffend charakterisiert hat. Hintergrund zumindest der statistischen Asymmetrie ist überdies eine Ungleichzeitigkeit in der Entwicklung religiöser Pluralität in Deutschland auf der Ebene von Gesetzgebung und politischen Aushandlungsprozessen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren es vor allem die christlichen Kirchen und Freikirchen, die den gesellschaftlichen Hintergrund für die Religionsgesetzgebung in Bezug auf Religionsfreiheit bildeten, die dann nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik übernommen wurde. Die Zunahme nichtchristlicher Gemeinschaften in Deutschland erfolgte im Zuge von Arbeitsmigration sowie auch durch Flucht und zunehmende globale Vernetzung. Ihre strukturelle und gesetzgeberische Integration ist noch längst nicht abgeschlossen, auch wenn gemeinhin selbstverständlich von einem »religiösen Pluralismus« in Deutschland gesprochen wird. Auch in der wissenschaftlichen Diagnose wurde dementsprechend auf die wichtige Unterscheidung zwischen faktischer Pluralität einerseits und Pluralismus

6 Nur etwa 20 % der MuslimInnen gehören einem muslimischen Dachverband als Mitglied an (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2008).

als ideellem Ziel moderner liberaler demokratischer Gesellschaften andererseits hingewiesen (Beckford 2014). An diese kritische Unterscheidung schließen auch die Überlegungen der Kultur- und Religionswissenschaftlerinnen Courtney Bender und Pamela E. Klassen (2010) an, dass Pluralismus in modernen Gesellschaften vor allem zu einem »prescriptive discourse« (ebd.: 12) gehöre: Dieser diene letztlich dazu, eher eine Harmonisierung aller religiöser Traditionen unter ein Konzept anstelle der Freiheit des Einzelnen voranzutreiben. Kritisch merken sie dazu an, dass so Divergenzen, Inkommensurabilitäten, Begegnung und Hybridisierung kaum mehr in den Blick kämen. Allerdings stießen demokratische Gesellschaften mit ihrem »prescriptive discourse« von Pluralismus regelmäßig an die Grenzen ihrer Realisierung, die sich aber im besten Fall durch gerichtliche Auseinandersetzungen klären ließen. Dabei würden dann zumindest die konkreten Inkommensurabilitäten und Divergenzen deutlich zutage treten. In Bezug auf die Etablierung eines religiösen Pluralismus in Deutschland ist genau dies in den letzten Jahren zu beobachten gewesen (vgl. Klinkhammer/Frick 2002, Reuter 2014), denn spätestens bei solchen gerichtlichen Verhandlungen von z.B. Anerkennungserwartungen seitens neuer, meist nicht-christlicher religiöser Gruppierungen, andersgläubiger Eltern für ihre Kinder in öffentlichen Schulen oder muslimischer Dachverbände wie auch von Einzelpersonen für ihre »abweichenden« Religionspraktiken werden die spezifisch christlich normierten historischen Pfade der Bundesrepublik sichtbar (vgl. z.B. Karakasoglu/Klinkhammer 2016 und Willems/Reuter/Gerster 2016).⁷ Die Divergenzen und Inkommensurabilitäten zeigen sich gerade deshalb an solchen Verfahren, weil die Religionsgesetzgebung der Bundesrepublik durchaus ein grundsätzliches »Gleichheitsversprechen« für alle Religionsgemeinschaften beinhaltet (vgl. Heinig 2010: 114), auf das sich Religionsgemeinschaften wie auch Einzelpersonen berufen können, wenn die Gesetzgebung auch in ihrer Entstehungszeit fast ausschließlich auf die christlichen Kirchen bezogen war.⁸ So ist die Asymmetrie religiöser Pluralität in Deutschland auch vor dem Hintergrund der Ungleichzeitigkeit ihrer Entfaltung zu verstehen. Die

7 Feiertagsregelungen, seelsorgerliche Versorgung im Gefängnis und der Bundeswehr, Friedhofsgesetze, Sendezeiten im öffentlich-rechtlichen Rundfunk, der Einzug von Kirchensteuern durch staatliche Verfahren und viele weitere Beispiele zeigen die alltägliche Verankerung und Dominanz des Christlichen in den Strukturen der Bundesrepublik (vgl. Karakasoglu/Klinkhammer 2016).

8 Das Judentum erhielt 1919 neben den beiden Großkirchen und einigen kleineren christlichen und nicht-christlichen Gemeinschaften ebenfalls den Körperschaftssta-

Liste der Körperschaften des öffentlichen Rechts religiöser Gruppierungen – als gesetzgeberisch höchste Stufe der Anerkennung einer Religionsgemeinschaft in Deutschland – ist durchaus lang, weist aber bis heute nur wenige explizit nicht-christliche Organisationen auf und die meisten davon erst in jüngster Zeit (wie z.B. Zeugen Jehovas in Berlin seit 2005, Ahmadiyya Muslim Jamaat in Hessen seit 2013, Humanistischer Verband in Berlin seit 2019⁹). Bei den gerichtlichen Entscheidungen ist eine zunehmende Öffnung hin zur Anerkennung von grundlegender religiöser Pluralität in Deutschland zu beobachten, so schon 1995 beim Kruzifix-Urteil (vgl. Jetzkowitz 2000) als auch 2015 beim revidierten Verfassungsgerichtsurteil zum Kopftuch.¹⁰

Die religiöse Pluralität in Deutschland erscheint damit nicht nur als eine asymmetrische und ungleichzeitige, sondern auch als eine noch nicht realisierte bzw. noch auszuhandelnde und teils auch strittige. Uns interessiert daneben mehr noch, dass zum einen die religiöse Pluralisierung in manchen Regionen Deutschlands (noch) kaum erlebte Realität sein dürfte, zum anderen bleibt offen, wie auch dort, wo ChristInnen, MuslimInnen, Hindus, BuddhistInnen und andere Tür an Tür leben, diese religiöse Pluralität erlebt wird. Diesem Feld der Wahrnehmung religiöser Vielfalt, und insbesondere empirischen Befunden dazu, widmet sich das folgende Teilkapitel.

tus; 1950 trat er wieder in Kraft, nachdem ihn die Nationalsozialisten dem Zentralrat der Juden aberkannt hatten (vgl. Demel 2011).

9 Die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts ist Ländersache, darum gilt dieser Status nicht für die gesamte Bundesrepublik. Grundsätzlich gibt es kein Anerkennungsverfahren für Religionsgemeinschaften in Deutschland. Vielmehr können sich religiöse und weltanschauliche Gruppierungen als eingetragener Verein zusammenfinden. Allerdings sind steuerliche Vergünstigungen, das Recht auf Religionsunterricht in staatlichen Schulen oder das Schließen eines Staatsvertrags mit einer Anerkennung (unterhalb des Körperschaftsstatus) verbunden, deren Verfahren aber nur indirekt geregelt ist.

10 Beschluss vom 27. Januar 2015 – 1 BvR 471/10 (https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2015/01/rs20150127_1bvro47110.html).