

so Asad, als Rückständigkeit und Gefahr für zivilisierte Gesellschaften wahrgenommen, dabei wird im Kontext des industriellen Kapitalismus das Recht, sich selbst zu verteidigen, die Freiheit Gewalt global zu benutzen, nur einer Seite zugestanden, eben den Gesellschaften, die über die nötigen Mittel verfügen, einen "zivilisierten" Krieg zu führen.

Im dritten und letzten Kapitel konzentriert sich Asad schließlich auf die Frage, warum in westlichen Gesellschaften auf Selbstmordattentate mit einem solchen Horror reagiert wird. Er kommt zu dem Schluss, dass es dabei nicht um den Tod an sich geht, sondern darum, *wie* jemand stirbt. Horror, so definiert Asad, wird ausgelöst durch den totalen Kontrollverlust. Der Akt eines Selbstmordbombers löst nicht den Horror vor dem Tod aus, sondern vor der Tat, die von jemandem aus einer fremden Religion, einer anderen Welt unternommen wird und den Opfern und ihren Hinterbliebenen die Möglichkeit nimmt, den Tod in der jüdisch-christlichen Tradition als Erlösung umzudeuten.

In seinem Epilog argumentiert Asad mit Tatsachen: In allen militärischen Aktionen, die seit dem 11. September 2001 im Kampf gegen den Terrorismus von den USA oder dem israelischen Staat unternommen wurden, wurden sehr viel mehr Menschen umgebracht, als Terroristen jemals in der Lage dazu waren. Westliche Staaten haben Tausende von Menschen massakriert, gefoltert und ohne Gerichtsverfahren eingesperrt. Ihre Gegenspieler würden genauso handeln, wenn sie könnten. Und die bitterste Bilanz, mit der Asad seinen aufgewühlten Leser zurücklässt: Auf dem Marktplatz des Todes gibt es einfach einen unterschiedlichen Marktwert, hier zählt der Tod eines Menschen aus einer westlichen Nation mehr als das Leben eines Menschen aus einem für den Westen weniger zivilisierten Land.

Asads Buch ist provokativ, aber nicht in blinder Wut geschrieben. Er ist sich bewusst über seinen aufwühlenden Text; sein Ziel ist es, den Leser zum Nachdenken zu bringen. Er fordert seinen Leser auf, sich weniger von der allgemeinen Panikstimmung des Mainstreams einlullen zu lassen. Und sein Buch hat alle Chancen, dies auch bei einem aufgeschlossenen Leser zu erreichen.

Barbara Peveling

Bauer, Kerstin: Kleidung und Kleidungspraktiken im Norden der Côte d'Ivoire. Geschichte und Dynamiken des Wandels vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Münster: Lit Verlag, 2007. 538 pp. ISBN 978-3-8258-0301-8. (Beiträge zur Afrikaforschung, 30) Preis: € 49,90

Das Thema Kleidung und Kleidungsverhalten in Afrika wurde in der deutschen Afrika-Forschung seit Jahrzehnten fast völlig ausgeklammert. Auch im internationalen Maßstab kann man erst seit Mitte der 90er Jahre eine allmähliche Hinwendung zu diesbezüglichen Fragestellungen feststellen, wobei insbesondere amerikanische Kunsthistorikerinnen und Historikerinnen (Phyllis M. Martin [Cambridge 1995], Hildi Hendrickson [Durham 1996], Victoria L. Rovine [Washington 2001], Leslie W.

Rabine [New York 2002], Jean Allman [Bloomington 2004]) eine Vorreiterrolle spielten. Ihre Forschungsergebnisse haben die besondere Relevanz von Kleidungsstilen und Kleidungspraxis als Quelle sozialgeschichtlicher Untersuchungen, die sich mit modernen gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen beschäftigen, vor Augen geführt. Nun ist auch hier erfreulicherweise ein neues Buch erschienen, das diese Forschungsrichtung fortschreibt und zwar – und das ist erstmalig – in Form einer kompakten ethnologischen Regionalstudie, die den Wandel von Kleidungsstilen und Kleidungsstrategien im Norden der Côte d'Ivoire zur zentralen Fragestellung erhebt. Es ist übrigens die veröffentlichte Version der Dissertation von Kerstin Bauer, die sie bereits 2005 an der Universität Basel vorlegte.

Den geografisch-kulturellen Rahmen bildet ein (heute) kleinstädtisches Milieu, in dem die eingewanderten Dyula im 19. Jh. eine herausragende Rolle als Händler, Islamelehrte und Textilproduzenten spielten. Als mobile Händler und Weber unterschieden sie sich von den sesshaften Bauern, die den von ihnen importierten Islam nur langsam und unvollständig im Laufe der letzten hundert Jahre übernahmen. Bis heute haben sie ihre kulturellen, religiösen und sprachlichen Besonderheiten im Vergleich zu der sie umgebenden ländlichen Bevölkerung bewahrt. Die Untersuchungsorte liegen auf der in der vorkolonialen Zeit berühmten Nord-Süd-Handelsroute der Dyula. Während sie damals den Ruf prosperierender Handelszentren und bedeutender Produktionsstätten prestigeträchtiger gewebter Textilien hatten, sind sie heute in die wirtschaftliche und politische Bedeutungslosigkeit gefallen.

Obwohl der lokale Websektor in der jetzigen Zeit nur noch einige wenige Handwerker umfasst, besitzen allerdings die handgewebten Stoffe – lokal hergestellt und aus anderen Regionen importiert – kulturell und sozial in rituellen Kontexten weiterhin eine große Bedeutung, während sie aus der Alltags- und Festtagskleidung total verschwunden sind. Die Frage nach diesen Veränderungen und den Faktoren, die diesen Wandel bewirk(t)en, stellt die Ausgangssituation der Untersuchung dar. Fokus der Arbeit ist nicht die Stilgeschichte, sondern die Handlungsorientierung der Menschen im Umgang mit den Stoffen und im Rahmen ihrer Kleidungspraxis. Insgesamt kreist die umfangreiche Arbeit immer auch um die Frage nach der gesellschaftlichen Bedeutung von Kleidung. Ist sie nur Abbildung herrschender sozialer, kultureller Verhältnisse, oder ist sie bloße Fassade, Täuschung oder Fiktion? Auf diese eher provokative Frage antwortet die Autorin mit einem mäßigenden, ausgewogenen Urteil: Es handelt sich weder um frei wählbare noch um beliebige Kleidungsstile, "sondern vielmehr um eine bewusste Gestaltung und Wahl zwischen verschiedenen Optionen im Rahmen struktureller Grenzen, die von gesellschaftlichen Normen, Machtverhältnissen zwischen Generationen und Geschlechtern und der Lebenslage mitbestimmt werden" (533).

Der zeitliche Rahmen der Studie erstreckt sich also über mehr als ein Jahrhundert, von der vorkolonialen Zeit bis an die Schwelle des 21. Jhs. Die Autorin wertet

schriftliche historische Quellen aus dem 19. Jh. in Form von Monographien, Reiseberichten und Fotografien europäischer Kolonialbeamter und Reiseschriftsteller aus, die sie mit den Ergebnissen ihrer intensiven Feldforschung konfrontiert.

Die Untersuchung des Kleidungswandels basiert auf einem Milieu-Modell, das dazu dient, die Kleidungspraktiken nach sozialen Gesichtspunkten differenziert darstellen zu können. Bauer definiert die Milieuzugehörigkeit durch je spezifische Lebensweisen und Werte, die sich insbesondere durch die jeweilige Arbeit herausbilden. Für die vorkoloniale Zeit lassen sich folgende Milieus unterscheiden: nichtmuslimische Bauern, die Dyula als Händler, Gelehrte und freie Handwerker und Menschen der Macht. Die postkoloniale Gesellschaft bildet folgende hierarchische Milieustruktur heraus: die bäuerliche Landbevölkerung, die muslimischen Dyula der Stadt, die christlichen Beamten und die ivoirische Elite. Mittels dieser sozialen Kategorien wendet sich die Autorin gezielt gegen eine ethnisch-essentialistische Betrachtungsweise, die Verhaltensweisen und Ausdrucksformen allein durch die ethnische Zugehörigkeit erklärt und darauf zurückführt. Auch wenn Ethnizität eine gewisse Rolle bei Kleidungsformen und -strategien spielt, so doch eher im Zusammenspiel mit bestimmten Berufen und Arbeit, Religion, Bildung, Einkommen und politischer Macht.

Es können je nach Milieu spezifische Besonderheiten im Kleidungsverhalten ausgemacht werden, wobei diese Unterschiede nicht unvermittelt nebeneinander stehen, sondern aufeinander bezogen sind. In der Sichtweise Bauers entfaltet sich die Bedeutung von Kleidung erst im Rahmen der Reproduktion der sozialen Milieus, denn sie erweist sich, so ihre These, als wichtige Ausdrucksform und als Instrument in den Handlungsstrategien der Individuen und Gruppen, um Zugehörigkeit, Abgrenzung und Überwindung zu erreichen.

Der Aufbau der Arbeit folgt einem chronologischen Prinzip, indem zunächst die lokal verwendeten Textilien und die verschiedenen Kleidungsformen in der vorkolonialen Zeit bis zu den Weltkriegen rekonstruiert werden (Kapitel III, IV und V), um dann die Kleidungswelten in der postkolonialen Phase genauer zu untersuchen, und zwar werden hier unterschiedliche, entscheidungsrelevante Kontexte gegenübergestellt: das Ritual und der Alltag (Kapitel VI, VII und VIII).

Die übergreifende These des Buches besteht in der Behauptung von der Ungleichzeitigkeit des Wandels in der Kleidungspraxis, die die Autorin am Beispiel der Entwicklung innerhalb der verschiedenen Milieus sowie der unterschiedlichen Situationen und Lebenslagen nachzuweisen versucht. In diesem Sinn stellt Bauer nun zwei so genannte vestimentäre Sphären gegenüber: die Sphäre des Rituals und die Alltagsmode, in denen je eigene Formen des Wandels zu beobachten sind. Sie betont jedoch in ihrer Definition des Rituals, dass dieses kein vom Alltagsleben losgelöstes Dasein führt, sondern dass beide Bereiche aufeinander bezogen sind und ineinander greifen. Als Beispiel für die rituelle Praxis hat sie das Hochzeitsritual für Frauen und den *kurubi*-Tanz der

Frauen, der im Rahmen des islamischen Fastenmonats Ramadan aufgeführt wird, ausgewählt. Hier folgen nun detaillierte stilistische Untersuchungen im Hinblick auf ästhetische und materielle Veränderungen in Form von Ergänzungen, Ersatz und Individualisierung in der Kostümmzusammenstellung. Eine bedeutende Rolle spielt dabei der handgewebte, indigogefärbte Stoff, und das gilt für beide Rituale, die, so das Ergebnis der vergleichenden Untersuchung, viele Gemeinsamkeiten sowohl in der Zusammensetzung der materiellen Symbolik als auch in der Entwicklung selbst seit der vorkolonialen Zeit aufweisen. Neben Konstanten in der Kostümmzusammensetzung wie z. B. dem gewebten Wickelrock, der im sonstigen Alltag völlig verschwunden ist, sind aber auch Hinzufügungen, Differenzierungen je nach dem Ort der Aufführung oder auch Modernisierungen durch profane, gewöhnliche Accessoires festzustellen. Allerdings zeigt sich auch hier im rituellen Kontext, dass die dynamischen Kräfte unterschiedlich stark wirken. Das Hochzeitsritual erweist sich als starrer und hat von daher weniger Veränderungen zugelassen, als es bei den *kurubi*-Tänzerinnen der Fall ist, die nämlich zunehmend auf moderne, nichtlokale Stoffe zurückgreifen.

Wie lassen sich solche unterschiedlichen Dynamiken erklären? Bauer geht zur Klärung dieser Frage auf die jeweiligen Funktionen ein. Während der Übergangsritus der Braut in einem räumlich und sozial eng begrenzten Raum stattfindet, wird der *kurubi*-Tanz in der Kleinstadt Bondoukou vor einem großen sozial, ethnisch und religiös gemischten Publikum aufgeführt. In diesem Zusammenhang übernimmt der Tanz die Funktion der kulturellen Selbstdarstellung der Dyula und ihrer Abgrenzung gegen andere lokal ansässige Bevölkerungsgruppen. Als Zeichen der Unterscheidung und der partikularen lokalen Identität dient ihnen der relativ konstant gebliebene Kopfschmuck, während die Wickelröcke sich an der Mode der Festtagskleidung orientieren. Damit scheint sich auch generell eine Umdeutung des Tanzrituals an sich vollzogen zu haben. Bei dieser Verschiebung wie auch bei anderen integrierten modernen Elementen zeigt sich übrigens der von Bauer behauptete Zusammenhang der beiden Lebenssphären.

Dieses spannende Kapitel, das den unterschiedlichen Kleidungs-dynamiken auf die Spur zu kommen versucht und durch die minutiösen Detailbeobachtungen über die Zeit und in der räumlichen Ausdifferenzierung von großem Interesse für die Forschung ist, kommt aber leider dem Erklärungsbedarf nur ungenügend nach. Die Autorin ordnet den Fortbestand älterer Praktiken, Stile, verwendeter Materialien in die Definition der Rituale ein, der zufolge diese grundsätzlich eher konservativ bzw. konservierend sind. Die Elemente, die als bedeutungskonstituierend für das Ritual angesehen werden, verändern sich am wenigsten. Um diese Dynamik von Bewahren und Verändern jedoch nachvollziehbar zu machen, hätte die Autorin näher auf den Zusammenhang zwischen der Bedeutung der untersuchten Rituale und der spezifischen materiellen Ausstattung eingehen müssen sowie auch auf die Rolle des Rituals im gesellschaftlichen Kontext überhaupt (wie in dem Beispiel des *kurubi*-Tanzes

in Bondoukou). Was lässt sich über die kontinuierliche Wertschätzung handgewebter, indigogefärbter Stoffe sagen, die aber nur noch partiell in die Praxis umgesetzt wird und schon seit Jahrzehnten durch die Verwendung importierter Baule-Stoffe befriedigt wird? Darüber hinaus werden auch diese zunehmend von modernen Industriestoffen verdrängt. Bauer führt an, dass das Ritual zu einem ökonomischen Problem wird. Doch es muss weiter gefragt werden, so z. B. nach dem Bedeutungswandel der Rituale und auch der Textilien. Welche Veränderungen sind in dem Selbstverständnis der Frauen und den gesellschaftlichen Rollenerwartungen am Werk? Das Versprechen, die Kleidungskulturen vor dem Hintergrund gesellschaftskultureller Bedingungen zu untersuchen, wird hier leider nicht eingelöst.

Dem Bereich der Rituale wird die vestimentäre Sphäre der Festtagskleidung gegenübergestellt, wo nämlich die materiell und stilistisch neuen Kleider regelrecht zelebriert werden, wo es eine gesellschaftliche Verpflichtung darstellt, sich finanziell für die neue Festtagsgarderobe bis an die Grenze der eigenen Möglichkeiten zu belasten. Die Notwendigkeit neuer Kleider wird von den Dyula im Fall der religiösen Festtage mit dem Reinheitsgebot ihrer Religion begründet. Kulturell lassen sich die Investitionen in prächtige Roben durch den Wert des Prestiges erklären, der durch statusgemäßen Konsum ausgedrückt, aber gleichzeitig auch von ihnen erwartet wird. Die Mobilisierung finanzieller Ressourcen ist die Grundvoraussetzung für die Übernahme von Neuem und Neuheiten, doch sie erklärt nicht hinlänglich die These, der zufolge sich die Sphäre der Festtagskleidung durch ihre besondere Innovationsfreude auszeichnet. Man hätte auch gerne mehr darüber gewusst, in welcher Form, in welche Richtung der Wandel und die Rezeption von neuen Stilen, Materialien, ästhetischen und sozialen Werten verläuft. Das gilt auch für den Bereich der rituellen Kleidung, wo immer wieder Veränderungen von den Betroffenen mit dem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld ausgehandelt werden – doch entlang welcher Grenzen und Orientierungen?

Die dann folgende Analyse des Kleidungsverhaltens im Alltag führt den Leser in den differenzierten Umgang der Dyula mit ihrer Kleidung ein, der sich einerseits je nach dem speziellen Kontext bzw. sozialen Rahmen und andererseits je nach Geschlecht, sozialem Stand, Alter und Religionszugehörigkeit unterscheidet. Für all die verschiedenen sozialen Lagen und Handlungsräume gibt es Regeln, die sich auch auf den Kleidungsstil und das Kleidungsverhalten beziehen. Wir erfahren dabei viel über die spezifische kulturelle Bewertung dieser gesellschaftlichen Kategorien sowie über die Wertschätzung des Textilen im Allgemeinen und der verschiedenen Stoffe im Besonderen.

Die zweite Analyseebene bezieht sich auf den Kleidungswechsel innerhalb der gesellschaftlichen Milieus, die auch schon in der vorkolonialen Zeit eigene Kleidungsformen entwickelten und diese durch gegenseitige Beeinflussungen, Aufnahme neuer Produkte und lokale Innovationen veränderten. In diesem Prozess spielten die muslimischen Dyula in ihrer Eigenschaft als mobi-

le Händler, Islamgelehrte und Weber eine entscheidende Rolle, denn sie führten die neuen Industriestoffe aus Europa in die Region ein und sorgten für deren Verbreitung. Außerdem schufen sie einzigartige, ästhetisch und technisch hochwertige Webstoffe, die durch die kreative Integration importierter Farbfäden zu einem neuartigen Produkt wurden.

In der postkolonialen Gesellschaft richten sich das Kleidungsverhalten und die Wahl der Stile natürlich erst einmal nach den jeweils zur Verfügung stehenden Ressourcen und dem vorhandenen Angebot an Konsumgütern, das in den Regionen des Landes sehr ungleich gestaltet ist. Aber ebenso dienen die spezifischen Stile dazu, sich als Angehörige eines Milieus kenntlich zu machen und sich dadurch von anderen abzugrenzen. Diese Dynamik nahm besonders in der postkolonialen Gesellschaft zu, wo die Selbstbehauptung und der Kampf um Ressourcen zu einer Überlebensfrage werden. Das Prinzip der Darstellung der Milieuzugehörigkeit durch Kleidung behält auch dann noch seine Gültigkeit, wenn gegensätzliche, Milieu übergreifende Tendenzen feststellbar sind. So gibt es Kleidungsstile wie das zwei- oder dreiteilige Frauenkostüm oder den Männer-*boubou*, die sowohl von den muslimischen Dyula als auch den christlichen Beamten bzw. deren Frauen getragen werden, allerdings nur in selektiven Situationen. Daran lässt sich die gegenseitige Einflussnahme zwischen Christen und Muslimen, zwischen Elite und Mittelstand bzw. Jugendlichen erkennen, die vor allem auf der Verteilung der sozialen, politischen und ökonomischen Macht basiert. Als Vorbild taugen eben insbesondere diejenigen, die erfolgreich sind und irgendeine Form von Macht besitzen. Die politische, christlich orientierte Machtelite des Südens inszeniert sich bewusst im westlichen Stil und findet in der Schicht der Beamten und Staatsangestellten natürlich eifrige Nachahmer. Aus dieser Warte verkörpert der *boubou*, das Kleidungsstück der muslimischen Bevölkerung im Norden, das Bild der Vergangenheit, der Nichtmodernität und jetzt auch des politischen Rebellentums. Im Norden dagegen wurde der *boubou* in der Vergangenheit in großem Maße von den nichtmuslimischen Bauern übernommen, denn zu dem Zeitpunkt galten die Dyula aufgrund ihrer Handelsmacht und ihres guten Rufs als kompetente Handwerker als sozial und kulturell einflussreich.

Die Gruppe der Jugendlichen und jungen Leute stellt noch einmal einen Sonderfall der Milieu verwurzelten Kleidungspraxis dar, denn sie kultivieren einen besonderen, alle sozialen Grenzen sprengenden Lebensstil, der sich gegen die ältere Generation und deren Machtanspruch richtet, aber eben nur temporär Gültigkeit hat und dann schließlich wieder in die dem jeweiligen Milieu eigene Lebensführung mündet.

In der Forschungsarbeit werden wichtige Erkenntnisse formuliert: die dynamischen Wandlungsprozesse unterliegen einerseits lokalen innergesellschaftlichen, kulturellen Faktoren, haben andererseits aber auch gezeigt, in welchem hohem Maße überregionale und externe Einflüsse aktiv in die Gestaltung der Kleidungspraxis aufgenommen wurden. Es ist deutlich geworden, dass Kleidung, ihre Gestaltung und der Umgang mit ihr einen bedeu-

tenden Platz in der Sozialgeschichte einnehmen, denn sie bilden eine Schnittstelle, wo soziale Milieus, Religionen, Machtkämpfe, Generationen, die Geschlechter, Waren und Technologien aufeinander stoßen, sich in nicht vorhersehbarer Weise artikulieren und dort neu bewertet werden.

Bedauerlich ist, dass die ursprüngliche Fassung der Dissertation für die Veröffentlichung beibehalten wurde, denn die für universitäre Arbeiten so typischen langen ausführlichen Beweisketten und sich wiederholenden methodologischen Erklärungen gehen zu Lasten einer besseren Lesbarkeit und Verständlichkeit. Dennoch wünsche ich dem Buch viele Leser, die über diese Schwächen hinwegsehen. Sie profitieren von einer Studie, die detailgetreue historische Rekonstruktionen der verschiedenen Kleidungsformen in einer sozial und kulturell heterogenen Gesellschaft wie selbstverständlich mit in die allgemeine Geschichte der Migration, Islamisierung, Kolonisierung, Modernisierung und postkolonialen Gesellschafts- und Herrschaftsformationen integriert. Dabei werden die Partizipation und subjektiven, partikularen Strategien der verschiedenen sozialen Gruppen bzw. Milieus anhand ihrer Kleidungspraktiken sichtbar und nachvollziehbar gemacht. Über dieses Handlungsfeld lässt sich der Prozess der sozialen Reproduktion rekonstruieren.

Ilse Margret Luttmann

Baumann, Martin, und Samuel M. Behloul (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript Verlag, 2005. 259 pp. ISBN 978-3-89942-350-1. Preis: € 24.80

„Religiöser Pluralismus“ war Thema der Internationalen Jahrestagung der Schweizer Gesellschaft für Religionswissenschaft 2003 in Luzern. Ziel war, „Erfahrungen mit religiös pluralen Situationen in anderen westlichen Ländern (Kanada, Großbritannien und Deutschland) zu präsentieren, und andererseits darin, die religiöse Vielfalt in der Schweiz und Projekte lokaler Religionserhebungen vorzustellen“ (11) und dabei „das Phänomen Religion und den Faktor religiöse Orientierung stärker in das Blickfeld der Migrations- und Pluralismusforschung zu stellen“ (16).

Das vorliegende Werk bietet die Vorträge der Tagung. Einleitend gehen die Herausgeber aus von dem neu erwachten individuellen „Bedürfnis nach Religion, nicht jedoch nach einer bestimmten religiösen Institution – schon gar nicht nach ihren Lehrkonzepten“ (9). Es ging darum, die oft pauschalen Meinungen und Wertungen, zumal auf Grund unterschiedlicher Einwanderungen, durch saubere Analysen, Vergleiche und Reflexionen zu beurteilen und zu korrigieren.

Zunächst geht Peter Bayer („Die Lokalisierung des religiösen Pluralismus: Bildet Kanada den Modellfall?“) auf das typische Einwanderungsland Kanada ein, den möglichen globalen Modellfall für religiösen Pluralismus, denn Kanada zeigte immer schon eine gewisse Toleranz gegenüber kulturellen und religiösen Unterschieden, vertritt eine relativ neutrale Einwanderungspolitik und konnte den Pluralismus in geregelte Bahnen lenken. Eth-

nische und religiöse Konflikte sind vermeidbar. Pluralität wird als normal betrachtet.

Kim Knott („Researching Local and National Pluralism: Britain’s New Religious Landscape“) untersucht den lokalen und nationalen Pluralismus in der neuen religiösen Landschaft Großbritanniens seit 1970. Religiöse Unterschiede haben die physische Landschaft seit Mitte des 20. Jhs. geändert. Muslime, Hindus und Sikhs sind nicht nur vermehrt anwesend, sondern auch religiös in der Öffentlichkeit präsent. Knott sieht in der nachkolonialistischen Zeit die Präsenz neuer Religionen als positives Zeichen einer neuen britischen Identität.

Karénina Kollmar-Paulenz („Religiöser Pluralismus im mongolischen Weltreich: Die Religionspolitik der Mongolenherrscher“) bemerkt am Beispiel der Mongolen, dass religiöser Pluralismus keine typisch europäische Eigenheit und Neuheit ist, sondern im mongolischen Weltreich in Grenzen anerkannt und begrüßt war. Zumal während der größten Ausdehnung des mongolischen Weltreiches (1219/20–1259) war die enorme religiöse und kulturelle Vielfalt eine gesellschaftspolitische Herausforderung, die so bewältigt wurde, dass die innere Stabilität des Reiches durch die weitreichende Religionsfreiheit mehr gesichert als gefährdet war.

Karsten Lehmann („Institutionen christlicher Migranten in Deutschland. Eine Sekundäranalyse am Beispiel von Frankfurt am Main“) untersucht die Bedeutung der Migranten für den Pluralismus in Deutschland. Er stellt eine doppelte Differenzierung fest: Die erste ökonomisch orientierte Zuwanderung seit 1950 ließ zahlreiche christliche Migrantengemeinden entstehen. Seit dem wirtschaftlich bedingten Anwerbestopp ab 1973 änderte sich die religiöse und gesellschaftliche Situation schon dadurch, dass die Familien der Gastarbeiter nach Deutschland kamen. Der Charakter der Zuwanderung wandelte sich seit 1990 entscheidend durch Migranten, die jetzt als Flüchtlinge nach Deutschland kamen. Lehmann stellt eine langsame Assimilation bei dynamischer Institutionenbildung fest, wobei die Entwicklung christlicher Institutionen, trotz bedeutender Gemeinsamkeiten, nicht auf andere Religionen übertragen werden kann.

Martin Baumann („Religionspluralität in Deutschland – Religiöse Differenz und kulturelle ‚Kompatibilität‘ asiatischer Zuwanderer“) spricht für Deutschland von einer „kleinen Religionspluralität“: 5 % der Gesamtbevölkerung (ca. 4 Mill.) gehören einer nichtchristlichen Religion an. Er bietet einen eindrucksvollen Einblick in die Geschichte der buddhistischen und hinduistischen Traditionen in Deutschland, verweist auf berufliche, sprachliche und soziale Aspekte religiöser Eingliederung und möchte dabei Integration von Assimilation unterscheiden wissen. Religiöse Differenz muss der Eingliederung nicht im Wege stehen. Schwerwiegender sind die kulturellen Voraussetzungen.

Samuel M. Behloul („Religionspluralismus: europäischer ‚Normal-‘ oder ‚Notfall‘? Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum“) sieht die gegenläufige Bewegung von Rückgang und Wiederkehr der Religion als zwei kohärente Manifestationen der Säkularisierung. Empirisch getestet wird