

Erster Teil

Toleranz und Religionsfreiheit im Spannungsverhältnis zwischen Politik und Religion heute

von *Markus Krienke*

Dieser Band verknüpft in seinen aktuellen und historischen Dimensionen zwei Begriffe, die stets im selben Atemzug genannt werden, aber nicht dasselbe besagen. Ein Tugend- und ein Rechtsbegriff ergänzen sich so in ihrem spannungsvollen Verweis aufeinander, bezichtigen sich oft gegenseitig des Verrats, sind aber innerlich aufeinander angewiesen. Toleranz ohne Religionsfreiheit bleibt auf halber Strecke stehen und riskiert, lediglich als ‚Dulden‘ bzw. ‚Ertragen‘ verstanden zu werden, ohne dass der Andere in seinen innersten Überzeugungen anerkannt wäre. Religionsfreiheit ohne Toleranz droht, säkularistisch missverstanden zu werden und der Religion jedes konkrete gesellschaftliche Gestaltungspotential bzw. ihre öffentliche Relevanz abzusprechen. Die aktuelle weltpolitische Lage beweist die Dringlichkeit, beide Begriffe gerade in ihrer gegenseitigen Verschränkung neu zu entdecken.

Für die westliche Kultur gilt dabei durchaus, dass sie die Idee des Grundrechts auf Religionsfreiheit in der Moderne aus der Situation konfessioneller religiöser Konflikte in der Frühneuzeit hervorgebracht hat, doch muss gleichzeitig konstatiert werden, dass sich die gegenwärtige Situation religiöser Pluralität als eine grundlegend neue Herausforderung darstellt. Im gegenseitigen Verweis der Begriffe Toleranz und Religionsfreiheit kann der Unterschied bei gleichzeitiger Ähnlichkeit gut veranschaulicht werden: Während es in der Geschichte der Neuzeit darum ging, aus der Erkenntnis der Notwendigkeit von Toleranz die Idee der Religionsfreiheit zu entwickeln (Zweiter Teil dieses Buches), so besteht die aktuelle Herausforderung darin, in einer Situation gesellschaftlich-politischer Anerkennung und Garantie der Religionsfreiheit ein neues, tiefes Verständnis für Toleranz wiederzugewinnen, das spezifische säkularistische Engführungen unseres Begriffs von Religionsfreiheit überwindet (Erster Teil).

In diesem Sinn ist das 500-jährige Reformationsjubiläum ein guter Anlass, über beide Begriffe und deren gegenseitigen Verweis zu reflektieren.¹

¹ Ich danke Franco Buzzi dafür, den Text seines Buches *Tolleranza e libertà religiosa in età moderna*, mit einem Vorwort von Fabio Trazza, Centro Ambrosiano, Milano 2013, für diese Übersetzung zur Verfügung gestellt zu haben. Weiterhin danke ich ihm für seine große Disponibilität und Zusammenarbeit während der Übersetzung, sowie Fabio Trazza von der Biblioteca Ambrosiana für seinen kompetenten Rat. Beiden danke ich für die Auswahl der vier Darstellungen der Toleranz im Bild, wie sie diesem Buch im Anhang beigelegt wurden, und François Böspflug für die kompetente Kommentierung. Ein Dank geht auch an Heinrich Schmidinger für das Nachwort und an Christiane Liermann für die Zusammenarbeit bei der Erstellung dieser Übersetzung. Soweit es möglich war, wurden bei der Übersetzung vorhandene deutsche Textausgaben berücksichtigt, vor allem was das Quellenmaterial angeht. Somit wird es dem Leser erleichtert, die Sachzusammenhänge auch in den konkreten Originaltexten nachzuvollziehen. Alle sonstigen Zitate, welche nicht aus deutschsprachigen Quellenausgaben entnommen wurden, sowie der Anhang von François Böspflug, wurden von mir übersetzt. Mailand, Weihnachten 2016, Markus Krienke.

Erstes Kapitel

Die neue religiöse Vielfalt in der säkularen Gesellschaft und die Herausforderung für Toleranz und Religionsfreiheit

Das 500-jährige Reformationsjubiläum 2017 stellt ein mit der Geschichte des Protestantismus zuinnerst verknüpftes Thema mit unvorhergesehener Dringlichkeit in den Mittelpunkt: Religiöse Toleranz ist in der europäischen *Spätmoderne* wieder zu einem zentralen Desiderat gesellschaftlicher Anerkennungskonflikte geworden. Während diese Toleranzforderung einerseits, wie es in der europäischen Frühneuzeit geschah, zu einem weiteren gesellschaftlichen Säkularisierungsschub führt, so lässt sich andererseits beobachten, dass sie gerade zu demjenigen geschichtlichen Zeitpunkt wieder aktuell wird, an dem Religionsfreiheit als zentrales Rechtsgut in größtmöglicher Breite abgesichert und garantiert ist. Damit wird die grundrechtlich garantierte Religionsfreiheit des weltanschaulich neutralen Staates, die das zentrale Resultat der europäischen Toleranzgeschichte in der Neuzeit darstellt (wie Franco Buzzi im zweiten Teil dieses Buches herausstellt), zum Ausgangspunkt einer neuen Herausforderung für religiöse Toleranz, wenn nämlich die signifikante Präsenz neuer Religionen auf das säkulare Selbstverständnis einer weitgehend post-christlichen Gesellschaft stößt.

Die gegenwärtigen gesellschaftlichen Umbrüche, die neben einer sich fortsetzenden Säkularisierung zu einer neuen religiösen Pluralität im europäischen Kontinent führen und deswegen das *Narrativ von der Wiederkehr der Religionen* begründen,² stellen das zentrale Resultat der religiösen Konflikte zu Beginn der Neuzeit, den säkularen freiheitlichen Rechtsstaat, für den die Religionsfreiheit ein zentraler Inhalt ist, vor eine entscheidende Herausforderung. Denn dieser wurde von seinen modernen Theoretikern auf eine Vernunftkonzeption des Rechts begründet, die im politischen Bereich religiöse Konflikte durch die Garantie von Mei-

² Vgl. A. Koschorke, „Säkularisierung“ und „Wiederkehr der Religion“. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne, in: U. Willems u. a. (Hgg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, transcript, Bielefeld 2013, 237–260.

nungs- und Religionsfreiheit schlichtet und somit eine universale Haltung der Toleranz unter den Religionen einfordert, die sogar den Atheismus mit einschließt. Die Institution der Meinungs- und Religionsfreiheit dient hierbei dazu, den politischen Bereich frei von religiös-ideologischen Einflüssen zu halten und Fundamentalismen dauerhaft vorzubeugen: Sie fordert mithin die grundrechtlich uneingeschränkte Duldung jedweder religiösen und weltanschaulichen Haltung ein, solange diese mit den anderen Grundrechtsansprüchen kompatibel ausgelegt werden kann. Diese Kompatibilität wird dabei so weit als möglich zugunsten der Religionsfreiheit angesetzt und kann auch die Einschränkung anderer Grundrechtsbestimmungen wie der Unversehrtheit des Körpers (Art. 2 GG) im Fall der Beschneidung oder des Tierschutzes (Art. 20a GG) im Fall von Schächtlungen mit sich bringen.³ Die neue religiöse Pluralität der Gesellschaft stellt mithin das Verhältnis von Religionsfreiheit und Säkularität des Staates vor neue Herausforderungen. In diesem Sinn wird die Frage der Toleranz von neuem virulent. Denn im Gefolge Lessings wurde die Toleranz im europäischen Liberalismus weithin als Aufgabe und Relativierung des religiösen Standpunktes im öffentlich-politischen Raum aufgefasst. Das Projekt, alle Religionen in einer Art ‚Weltethos‘ zu vereinen, bringt die Religionen selbst um ihren Absolutheits- und Heilsanspruch. Auch dies kann aus der modernen Geschichte der Toleranz gelernt werden: Konfessionen und Religionen lassen sich nicht auf eine derartige Rückführung auf Moralität ein. Dagegen stellt sich aktuell „[d]ie kulturelle Dynamik nun nicht mehr als Verschwinden oder ‚Unsichtbarwerden‘ von Religion dar, sondern wohl eher als eine *Neuordnung von Sinnangeboten*“⁴.

Diese Neuordnung gestaltet sich dabei keinesfalls in reibungsloser und *per se* friedvoller Weise – im Gegenteil können wir in zunehmendem Maße beobachten, wie die uns von der europäischen Moderne übermittelten Voraussetzungen friedvollen Zusammenlebens, die beinahe zu Selbstverständlichkeiten geworden sind, infrage gestellt werden. Einerseits strömt von den Rändern der Gesellschaft eine neue religiöse Intole-

³ Vgl. Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 8. Februar 2013, 1 BvR 102/13 (nicht angenommen); Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 15. Januar 2002, 1 BvR 1783/99, BVerfGE 104, 337, Schächten.

⁴ K. von Stuckrad, *Die Rede vom „Christlichen Abendland“: Hintergründe und Einfluss einer Meistererzählung*, in: C. Augustin / J. Wienand / C. Winkler (Hgg.), *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, VS Verlag, Wiesbaden 2006, 235–247, hier 246.

ranz in die Mitte, wobei religiös motivierte Diskriminierung und Gewalt zu Alltagsphänomenen nicht nur in Flüchtlingsheimen werden, sondern mittlerweile auch in Schulen und in der Öffentlichkeit; andererseits nimmt die Einforderung von persönlicher Religionsfreiheit vom Burkini am Strand oder im Schwimmbad bis zur Einrichtung von Gebetsstätten an öffentlichen Orten und der Forderung des Kopftuches für muslimische Lehrerinnen und Rechtsreferendariare spürbar zu. Die neue Realität der Zuwanderung in Europa spült weiterhin das Thema der religiösen Identität an die Oberfläche der politischen Diskurse, wenn man bedenkt, dass die Religion meistens als das zentrale und wichtigste Identitätsmerkmal der Zuwanderer darstellt, das sich auch als das bei der Integration am wenigsten variable Element erweist. Mit der zweiten Kopftuchentscheidung hat das Bundesverfassungsgericht wegweisend der persönlichen religiösen Bekenntnisfreiheit, und nicht der staatlichen Neutralität, das größere Gewicht im Fall der öffentlichen Funktion der Lehrerin zugesprochen:⁵ Während bislang religiöse Bekenntnisse im Bereich der Zivilgesellschaft geduldet wurden, wird nun der Pluralität religiöser Ausdrucksformen auch in einem der staatlichen Neutralität unterworfenen Bereich Raum gegeben. Jenseits der Tatsache, dass die Beschwörung der Toleranz in diesen Zeiten, zumal im Jahr des Reformationsjubiläums, Hochkonjunktur genießt, stellt sich vor diesem Hintergrund die dringende Frage, *welche Art von Toleranz* in der Situation des neuen Pluralismus in Europa angezeigt ist.⁶ Es wächst mithin das Bewusstsein dafür, dass religiöse Toleranz politisch gestaltet werden muss – auch dies ist eine Erfahrung, die man, wie Franco Buzzi betont, in der europäischen Moderne bereits schon einmal gemacht hat.

Dies sind nur einige Phänomene der post-säkularen Gemengelage der Spätmoderne, in der die neue Präsenz anderer Kulturen und Religionen beginnt, mit grundlegenden Wertausrichtungen unserer Verfassungsordnung zu kollidieren:

„Führt die neue Präsenz von Praktiken und Traditionen aus anderen Kulturen, die mit unseren Ideen personaler Integrität, Gleichbehandlung

⁵ Vgl. Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 27. Januar 2015, 1 BvR 471/10, BVerfG NJW 2015, 1359, Kopftücher in der Schule; vgl. dagegen die erste Kopftuchentscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 24. September 2003, 2 BvR 1436/02, BVerfGE 108, 282, Kopftuch Ludin.

⁶ Vgl. G. Püttner, *Toleranz als Verfassungsprinzip. Prolegomena zu einer rechtlichen Theorie des pluralistischen Staates* (Schriftenreihe der Hochschule Speyer, 62), Duncker & Humblot, Berlin 1977, 11.

der Geschlechter, säkularem Staat usw. kollidieren, nicht zur tatsächlichen Erosion einiger in den Verfassungen fixierter Prinzipien?“⁷, fragt so manch einer angesichts der aktuellen Dynamiken. Damit ist die neue Situation religiöser Vielfalt nicht in erster Linie eine Bestätigung, sondern vor allem eine Herausforderung für die Religionsfreiheit als Resultat der modernen Toleranzgeschichte: „Merkwürdigerweise ist die Toleranz in liberalen Demokratien längst anerkannt und wird ihnen trotzdem wieder zum Problem.“⁸ Man könnte auch in anderen Worten formulieren, dass die Religionsfreiheit ohne die universale und gegenseitige Tugend der Toleranz zu ihrer eigenen Aufhebung bzw. sich selbst *ad absurdum* führt. Demzufolge ist eine neue Reflexion über Weisen der Realisierung von Toleranz im spätmodernen Kontext notwendig, wobei zweifelsohne von der Geschichte der frühen Neuzeit zu lernen ist, aber auch der neuen Situation religiöser Vielfalt bei gleichzeitiger fortschreitender Säkularisierung in Europa heute Rechnung getragen werden muss.

Gewöhnlicherweise wird der Grund für diese neue Realität, die unser Gesellschaftsbild wandelt, in der mangelnden Unterscheidung von Politik und Religion vor allem im Islam gesehen. Dementsprechend drückt sich auch die Abwehrhaltung und die Sorge um die eigene ‚abendländische‘ Identität, über die man oftmals allerdings kein Bewusstsein zu haben scheint, in einer ablehnenden Haltung dieser oder anderer Religionen gegenüber aus. Sosehr es zutrifft, dass im islamischen Kulturbereich diese Unterscheidung nicht getroffen wird wie im europäischen Kontext im Gefolge der modernen Auseinandersetzung um Toleranz und Religionsfreiheit, greift dennoch diese Interpretation zu kurz bzw. macht deutlich, welche Missverständnisse sich im Kern des säkularen Rechtsstaates selbst über das Verhältnis von Politik und Religion verfestigt haben. Einerseits insinuiert das moderne Paradigma der Trennung von Religion und Staat, es könne nichtpolitische Religionen geben bzw. Religionen könnten gänzlich als eine privat-persönliche Weltanschauung angesehen werden. Dabei wird allerdings verkannt, dass Religion stets auch eine politische Dimension hat, nur ist die Frage, wie und auf welcher Ebene sich diese Dimension öffentlich entfaltet. Die Geschichte der modernen Herausbildung der Ideen von Toleranz und Religionsfreiheit gelangte diesbezüglich

⁷ M. R. Ferrarese, *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Il Mulino, Bologna 2002, 119.

⁸ O. Höffe, *Toleranz in Zeiten interkultureller Konflikte*, in: Augustin/Wienand/Winkler (Hgg.), *Religiöser Pluralismus*, 84–101, hier 84.

zum Resultat, dass bei einem neutralen Staatsverständnis die Zivilgesellschaft die Dimension der öffentlichen Wirksamkeit der Religion darstellt. Die weitgehende Säkularisierung der Zivilgesellschaft, wie sie in der Gegenwart immer deutlicher voranschreitet, ist dabei keine von der modernen Tradition vorgegebene Entwicklung bzw. bei genauerem Hinsehen ein ursprünglich nicht intendiertes Ergebnis. Genau deswegen aber ist die säkulare Zivilgesellschaft integraler Bestandteil einer toleranten Gesellschaft, die religiöse Pluralität anerkennt und durch die Religionsfreiheit institutionell garantiert. In diesem Sinn kann die neue Präsenz und Pluralität des Religiösen in diesem Bereich dazu verhelfen, zu einem neuen Verständnis dessen zu gelangen, was die säkulare Zivilgesellschaft als aktive und plurale Realisierung universaler Anerkennungsverhältnisse auch zwischen Religionen besagt.

Andererseits ereignet sich die Wiederkehr der Religionen in Europa in einer historischen Situation gewandelten Selbstverständnisses des Individuums gegenüber politischer Autorität und gesellschaftlicher Konventionen. Mit fortschreitendem Individualismus wird das religiöse Bekenntnis immer mehr zum Ausdruck persönlicher Wahl und Religionsfreiheit zum individuellen Anspruch gegenüber dem Staat und der Gesellschaft. ‚Religionsfreiheit‘ wird von Seiten vor allem der Gläubigen der außereuropäischen Religionen immer deutlicher nicht als Anerkennung des säkular neutralen Staates, sondern als Anspruch universeller Gleichstellung mit den traditionell in Europa verankerten christlichen Konfessionen verstanden. Diese spätmoderne Entwicklung führt dazu, staatliche Privilegierungen etablierter Religionen, wie dies etwa in England, Deutschland oder Italien der Fall ist, einem immer größeren öffentlichen Rechtfertigungsdruck auszusetzen.⁹ Weiterhin werden bei der Religionswahl weniger institutionalisierte, individualistisch anpassbare und vor allem das persönliche Erleben ansprechende Religionsformen bevorzugt. Damit werden in der Neuzeit etablierte Legitimationsmuster der Verhältnisbestimmung von Politik und Religion – die sich in den meisten Staaten als eine ‚privilegierte Zusammenarbeit‘ des Staates mit den christlichen Kir-

⁹ Der signifikante Wandel des Verhältnisses von Politik und Religion in Europa lässt „die bisherigen Muster der institutionellen Regulierung des Verhältnisses von Religion und Politik unter zunehmenden Rechtfertigungsdruck gelangen. Denn sie können der neuen religiösen und weltanschaulichen Pluralität in der EU kaum noch Rechnung tragen“ (M. Minkenberg, *Demokratie und die Religion heute – theoretische und empirische Betrachtungen zu einem besonderen Verhältnis*, in: Augustin/Wienand/Winkler [Hgg.], *Religiöser Pluralismus*, 312–327, hier 327).

chen äußerte – in Frage gestellt, ohne dass bereits klar wäre, wie mögliche Alternativen hierzu in Zukunft aussehen könnten.

So wird in der gegenwärtigen Phase genau diejenige Verhältnisbestimmung infrage gestellt, welche das Ergebnis der konfessionellen Ausdifferenzierung Europas in der Moderne war. Dies erklärt, warum die Eingliederung der Muslime in diese Strukturen sehr schwer ausfällt und in anderen Systemen wie z. B. in Amerika, das ein eher marktwirtschaftliches Modell des Religionswettbewerbs ohne öffentliche Privilegien für einzelne Religionen realisiert, einfacher verläuft. Demzufolge ist zu beobachten, dass die institutionellen Staats-Kirche-Systeme in Europa zunehmend durch ein solches ‚amerikanisches‘ horizontales Markt-Modell der religiösen Integration herausgefordert werden.¹⁰ In diesem Sinn vollzieht sich derzeit die Überwindung eines Legitimationsparadigmas, nämlich desjenigen der *Säkularisierung*, durch eine neue Form von Säkularisierung: der institutionellen Trennung von privilegierten Staats-Kirchen-Verhältnissen bei gleichzeitiger stärkerer Anerkennung der individuellen Religionsfreiheit. So wird die Präsenz christlicher Symbole und Riten in der Öffentlichkeit immer deutlicher kritisiert, während gleichzeitig das Kopftuch als Ausdruck individueller Glaubensüberzeugung Eingang in öffentlich-neutrale Bereiche wie z. B. in die Schule findet. Der freiheitlich-säkulare Rechtsbegriff und das damit zusammenhängende Verständnis des Staates kann dieser Entwicklung eigentlich nichts entgegensetzen, ohne seine Grundlagen selbst zu negieren.

Damit weist das Problem der *Wiederkehr der Religionen* auch 500 Jahre nach der Reformation auf die Politik zurück und stellt grundlegende Fragen zum Verständnis des religiös neutralen Staates in seinem Verhältnis zu den Religionen. In der europäischen Frühmoderne hingen die konfessionellen Auseinandersetzungen mit dem konflikthaltigen Prozess der Herausbildung der Nationen zusammen und waren und aufs engste mit diesem verknüpft. Gerade durch diesen Zusammenhang waren Toleranz und Religionsfreiheit keine ursprünglich politischen Lösungswege. Erst die neue Situation konfessioneller Pluralität führte dazu, dass diese Ideen sich langsam herausbildeten und folglich kodifiziert wurden, sodass sie das moderne Rechtsverständnis zentral beeinflussen konnten. Toleranz und Religionsfreiheit waren mithin und ursprünglich Anerkennungsan-

¹⁰ Vgl. C. Leggewie, *Religionen und Globalisierung*, in: Augustin/Wienand/Winkler (Hgg.), *Religiöser Pluralismus*, 328–334, hier 332f.

sprüche von religiösen Minderheiten gegenüber der Politik, welche zunächst noch am herkömmlichen Legitimationsmuster festhielt, die katholische bzw. die aus der Reform hervorgegangenen Kirchen als einzige konfessionelle Denomination in ihren jeweiligen Territorien zu erklären. Konfessionelle Pluralität war damit in der Neuzeit der entscheidende Motor zur Herausbildung der säkularen Vernunft in der Politik und damit zur Entwicklung freiheitlich-rechtsstaatlicher Gemeinwesen. Damit wird nicht nur das bislang in den Sozial- und Politikwissenschaften vorherrschende Narrativ von der Säkularisierung als ‚Emanzipation‘ des Politischen vom Religiösen durch ein bedeutendes Narrativ ergänzt und damit kontextualisiert und relativiert. Sondern nun kann die Spätmoderne, die oftmals auch als ‚nachsäkular‘ bezeichnet wird, als gleichzeitiger radikaler Säkularisierungsschub wie auch als Dynamik einer neuen religiösen Pluralisierung gelesen werden. Das Neue besteht darin, dass der Konfessionalisierung zu Beginn der Neuzeit eine charakteristische De-konfessionalisierung heute entspricht. Dieser Schub ist insofern radikaler als er zu Beginn der europäischen Moderne stattgefunden hatte, als er nicht durch eine Konfessionalisierung des Christentums, sondern durch die religiöse und spirituell unüberblickbare Pluralisierung einer sich gleichzeitig immer stärker säkularisierenden Gesellschaft bewirkt wird. Durch das Individualisierungsparadigma hat diese Form von religiöser Pluralisierung keine nationen- und kulturbegründende Funktion mehr, wie zu Beginn der Neuzeit. Stattdessen besteht die aktuelle politische Herausforderung darin, dass sie in ihrer identitätsbegründenden Funktion in der Situation neuer kultureller Pluralität einerseits zu Integrationskonflikten führen kann bzw. andererseits – und im schlimmsten Fall – zur Instrumentalisierbarkeit von Individuen auch für fundamentalistische oder terroristische Zwecke.

Zweites Kapitel

Was kann man aus der europäischen Moderne lernen?

Situationen neuer religiöser Pluralität sind gesellschaftliche Lernprozesse und deren Konfliktpotential ist als konkrete Herausforderung zu begreifen, das Verhältnis zwischen Staat, Gesellschaft und Religionen neu zu bestimmen. Die neue religiös plurale Situation Europas vor dem Hintergrund der politisch-kulturellen Veränderungen am Beginn der Neuzeit zu lesen, kann dabei zu wertvollen Inspirationen führen, wie die neue kulturelle Herausforderung angegangen werden kann. Gerade das 500-jährige Reformationsjubiläum ist dabei ein guter Anlass, die Situation neuer konfessioneller Pluralität infolge der Reformation zu Beginn der Neuzeit zu analysieren und über die gesellschaftliche Situation ‚500 Jahre danach‘ zu reflektieren.

Ein Aspekt, dessen Parallelen unmittelbar deutlich wird, ist die Tatsache, dass die verschiedenen christlichen Konfessionen in der Situation neuer Pluralität lernen mussten, sich auf die sich allmählich herausbildende Idee der freiheitlich-individuellen Menschenrechte einzulassen. So „erweist sich der Vorwurf, das Säkularisierungstheorem sei ein Mythos, seinerseits als Mythos“¹¹. In diesem Sinn wirkt ein Epochenwandel, verbunden mit den politischen, sozialen und kulturellen Veränderungen, immer auch als grundlegender Wertewandel und damit dynamisch auf die Gestalt des Glaubens ein. Speziell die Idee der Menschenwürde und -rechte, die – wie Zapf wohl zutreffend bemerkt – „keiner Religion in die Wiege gelegt“ ist,¹² geht erst aus diesen Konflikten hervor. Dies bedeutet dabei keinesfalls, dass die Idee der Menschenwürde und -rechte den Religionen *per se* entgegengesetzt wäre. Dies wäre die radikale Gegenposition eines ideologischen Verständnisses moderner Säkularisierung. Dennoch sind

¹¹ K. Fischer, *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat*, Berlin University Press, Berlin 2009, 37.

¹² H. Zapf, *Der Wandel religiöser Vorstellungen: Politische und soziale Faktoren*, in: O. Hidalgo / H. Zapf / P. W. Hildmann (Hgg.), *Christentum und Islam als politische Religionen. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen (Politik und Religion)*, Springer VS, Wiesbaden 2017, 95–112, hier 106.