

Religionspolitik heute



Religionspolitik heute

Problemfelder und Perspektiven in Deutschland

Herausgegeben von
Daniel Gerster, Viola van Melis und Ulrich Willems

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © Oliver Berg, dpa Picture-Alliance

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-37807-2

Inhalt

1. Einleitung

Religionspolitik heute – eine Einführung 13
Viola van Melis/Daniel Gerster

Religionspolitik vor neuen Herausforderungen 38
Ulrich Willems

2. Geschichte und Merkmale deutscher Religionspolitik im internationalen Vergleich

„Abendland“, „Rechristianisierung“ und „hinkende Trennung“. Ent-
stehung und Entwicklung der religionspolitischen Ordnung in der
frühen Bundesrepublik 73
Thomas Großbölting

„Amerika, Du hast es besser“. Religionspolitische Aufklärung im
Vergleich 96
Hermann Lübbe

Zwischen christlicher Leitkultur und Laizismus. Zur religions-
politischen Willensbildung der Parteien in Deutschland 116
Arnulf von Scheliha

3. Religionspolitische Diskussionsfelder

3.1 Religionsfreiheit

Gleiche Religionsfreiheit. Status und Stellenwert eines komplexen
mensenrechtlichen Anspruchs 141
Marianne Heimbach-Steins

Zur Fragilität des Rechts auf *gleiche* Religionsfreiheit 162
Thomas Gutmann

3.2 Körperschaftsstatus

Freiheit braucht Form!? Organisationsvorgaben als Herausforderung des Religionsverfassungsrechts 177

Hinnerk Wißmann

Der Körperschaftsstatus für Religionsgemeinschaften – ein ‚Scheinriese‘ in der religionspolitischen Debatte? 192

Astrid Reuter

3.3 Wohlfahrtsstaat

Die religiöse Prägung des bundesdeutschen Wohlfahrtsstaates im europäischen Vergleich 203

Philip Manow

Die religiös-kulturelle Tiefengrammatik des Wohlfahrtsstaats . . . 223

Karl Gabriel

3.4 Arbeitsrecht

Kirchliches Arbeitsrecht – ein ungelöstes Problem der Religionspolitik. Substanzieller Korrekturbedarf und aktuelle rechtspolitische Anschlussfragen 231

Hartmut Kreß

Wie viel Religion verträgt die Arbeitswelt? 253

Thorsten Moos

3.5 Öffentlich-rechtlicher Rundfunk

Koschere Kochshows, muslimische Rundfunkräte und *Das Wort zum Sonntag*. Religion und Medienregulierung in Deutschland und den Niederlanden 261

Tim Karis

Mehr Religionsvielfalt in den Medien. Eine religions- und medienpolitische Begründung 284

Viola van Melis

4. Aktuelle religionspolitische Konflikte

Von der Lösung zum Problem? Eskalation von Moscheekonflikten
und Aussichten eines ‚Islams im Westen‘ 297

Claus Leggewie

Die Burka als aktuelle Herausforderung für die Religionspolitik
in Europa 314

Ulrike Spohn

Schutz der Religion versus Meinungsfreiheit. Das Blasphemie-
verbot als religionspolitischer Grundrechtskonflikt 331

Klaus von Beyme

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur
Verfügung gestellt werden.

Mehr als nur Beschneidung. Ein debattenkritischer und islam-
juristischer Beitrag zur Zirkumzision von Jungen 347

Çefli Ademi

5. Religionspolitische Akteure und ihre Positionen

5.1 Religionspolitische Positionen aus Parteien

Religion, Staat und Gesellschaft im Konflikt? Bündnisgrüne
Religionspolitik als Antwort auf Säkularisierung und religiöse
Pluralität 367

Volker Beck

Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche. DIE LINKE
entwickelt ihre Positionen 378

Christine Buchholz

Religiöse Vielfalt ist ein Gewinn! Eine sozialdemokratische
Positionierung 386

Kerstin Griese

Vom richtigen Verhältnis zwischen Politik und Kirche.
Ein christsozialer Diskussionsbeitrag 392

Johannes Singhammer

Das bewährte religionspolitische Modell subsidiär weiterentwickeln. Anmerkungen eines CDU-Politikers und engagierten Katholiken	397
<i>Thomas Sternberg</i>	

5.2 Religionspolitische Positionen aus Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften

Lebe und lass leben! Ein jüdischer Beitrag zur aktuellen religionspolitischen Situation in Deutschland	405
<i>Avichai Apel</i>	

Grundlinien einer modernen Religions- und Weltanschauungspolitik. Eine humanistische Perspektive	411
<i>Michael C. Bauer</i>	

Der Körperschaftsstatus als entscheidender Schritt für die Gleichstellung des Islams. Religionspolitik aus der Sicht der Ahmadiyya Muslim Jamaat	418
<i>Mohammad Dawood Majoka</i>	

Eine Stimme für die Würde jedes Menschen. Ein katholischer Blick auf die aktuelle deutsche Religionspolitik	423
<i>Antonius Hamers</i>	

Gleichbehandlung erfolgt über körperschaftsrechtliche Anerkennung! Religionspolitisches Plädoyer organisierter Muslime in Deutschland	428
<i>Mohammed Khallouk</i>	

Platz für religiöse Minderheiten! Erfahrungen von Jehovas Zeugen beim Erwerb des Körperschaftsstatus	437
<i>Armin Pökl</i>	

Plädoyer für einen weltanschaulich neutralen Staat. Weltanschauungspolitik aus säkularer Sicht	443
<i>Michael Schmidt-Salomon</i>	

Auftrag und Form politischen Engagements der Evangelischen Kirche in Deutschland – aktuelle Fragen	448
<i>Irmgard Schwaetzer</i>	
Danksagung	455
Abkürzungen	456
Autorinnen und Autoren	460



1. Einleitung



Religionspolitik heute – eine Einführung

Viola van Melis/Daniel Gerster

Religionen und Weltanschauungen sind ein Stoff, aus dem Konflikte gemacht sind: Sie fragen Menschen in ihren Grundüberzeugungen, Lebensführungen und existentiellen Belangen an. Sie fordern sie heraus, Stellung zu beziehen und mit den religiösen wie nicht-religiösen Haltungen und Lebensvollzügen anderer Menschen und Gruppen umzugehen – kaum ein Thema, das derart Emotionen weckt und Konfliktpotential auch für das Gemeinwesen birgt.¹ Das gilt besonders, wenn sich die religiösen Verhältnisse so grundlegend verändern wie in vielen westeuropäischen Ländern nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Vielfalt der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften ist hier seither stark gewachsen, und die Tendenz zur Säkularisierung hat sich zeitgleich fortgesetzt.² In Deutschland haben Politik und Gesellschaft dem religiösen Wandel, vor allem aber den daraus resultierenden Herausforderungen, lange Zeit zu wenig Beachtung geschenkt. Zwar traten in den vergangenen Jahren, nicht zuletzt wegen einer weltweiten Welle von islamistischer Gewalt, Anfragen an den Islam auf die öffentliche Agenda. Doch im Großen und Ganzen sehen bis heute nur die wenigsten Religion als ein eigenständiges Feld, das es politisch zu gestalten gilt. Die Bemühungen einzelner Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler,³ das Thema unter einem positiv gewendeten Begriff der ‚Religionspolitik‘ auf die Tagesordnung zu setzen,⁴

¹ Zum Verhältnis von Religion und Konflikt vgl. grundsätzlich Appleby 2000 und Dalferth/Schulz (Hg.) 2011. Im vorliegenden Band macht u. a. Wißmann, 177–191, auf die existenzielle Bedeutung von Religion – und damit auf ihre Konflikthaftigkeit – aufmerksam, wenn er darauf verweist, dass die Religionsfreiheit als „das ‚ganz andere‘ Grundrecht“ (180) auf den ganzen Menschen abhebt und nicht nur auf bestimmte, äußere Handlungen.

² Vgl. dazu grundlegend Pollack/Rosta 2015, v. a. 89–239.

³ Im vorliegenden Band wird auf eine generalisierte geschlechtergerechte Schreibweise verzichtet. Die Entscheidung darüber wurde den Autorinnen und Autoren selbst überlassen.

⁴ Der Terminus ‚Religionspolitik‘ war den fachlichen wie öffentlichen Debatten in Deutschland lange eher unbekannt. Am ehesten fand man ihn in Verbindung mit den restriktiven politischen Eingriffen vormoderner Regime oder totalitärer Staaten in der Moderne. Zur Geschichte des Begriffs und der Herausbildung eines eigenen Politikfel-

können hier ein neues öffentliches Bewusstsein für die Problematik wecken.⁵ Der vorliegende Band möchte dazu einen Beitrag leisten und weitere öffentliche Debatten anstoßen.

1. Religiöser Wandel und Religionspolitik

Bis heute stolpern Politik und Gesellschaft in Deutschland oft unvorbereitet in Konflikte hinein: Ob Minarett- und Moscheebau, Kopftuch und Kreuzifix, kirchliches Arbeitsrecht, Feiertage und Religionsunterricht, Blasphemie, Schächten und Beschneidung – Religion im öffentlichen Raum polarisiert auf vielfältige Weise. Die meisten Interessenkonflikte entstehen bekanntlich im Alltag, sei es in der Nachbarschaft, in Stadtvierteln, Schulen oder Hochschulen, in Vereinen, Behörden oder Unternehmen. Die Politik reagiert vielerorts konzeptlos, wenn es Streit um die Rechte, Symbole und Praktiken von Religionsgemeinschaften gibt – ohne erkennbare politische Ideen, wie sich religiöse Interessen konstruktiv aushandeln lassen, damit allen das im Grundgesetz garantierte gleiche Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit gewährt wird und religiöse Pluralität zu einem Gewinn für die gesamte Gesellschaft wird. Im Konfliktfall werden stattdessen immer wieder die Gerichte angerufen. An demokratischen Verfahren und Foren für die Diskussion und Lösung religionspolitischer Probleme fehlt es in der Regel.

Im Hintergrund der Konflikte steht unter anderem, dass das Spektrum an Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften so groß und gelebte Religiosität so plural geworden ist wie nie zuvor in der Geschichte der Bundesrepublik. In deutschen Metropolen sind vor allem durch die Migration teils mehr als zweihundert Religionsgemeinschaften anzutreffen.⁶ Auch in anderen westeuropäischen Ländern ist diese Vielfalt durch Zuwanderung stark gewachsen. Eine weitgehend homogen christlich-kirchlich geprägte Religionslandschaft, wie sie die

des vgl. jüngst: Liedhegener/Pickel 2016, darin v. a. 9–13. Zur Entwicklung der neueren religionspolitischen Forschung vgl. auch Anm. 16.

⁵ Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auf die vielfältigen Transferbemühungen, die der Exzellenzcluster ‚Religion und Politik‘ der WWU Münster in den letzten Jahren unternommen hat. Vgl. <http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/> (24.01.2018).

⁶ Vgl. Hero/Krech 2011, hier 28/29.

1950er-Jahre prägte, ist längst passé, ob in Ballungsräumen oder ländlichen Regionen. Während beispielsweise 1950 44,3 Prozent der westdeutschen Bevölkerung katholisch und 51,5 Prozent evangelisch waren, waren es 2010 nur noch 36,5 beziehungsweise 31,9 Prozent.⁷ Durch eine stetige Entkirchlichung hat sich zugleich die Zahl der Konfessionslosen erhöht. Seit der Wiedervereinigung im Jahr 1989/90 beläuft sie sich auf knapp ein Drittel der Bevölkerung. Diese Gruppe wurde lange Zeit in der Öffentlichkeit kaum wahrgenommen, auch weil ihr Organisationsgrad – nicht zuletzt aufgrund divergierender Interessen – gering ist. In den vergangenen Jahren lassen sich jedoch zunehmend Bemühungen von Einzelpersonen und Organisationen feststellen, den gesellschaftlichen und politischen Interessen nicht-religiöser Menschen eine Stimme zu verleihen.⁸ Weitere 5 bis 7 Prozent der deutschen Bevölkerung gehören anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften an. Darunter finden sich Anhänger des Islams, des Judentums, von Buddhismus und Hinduismus ebenso wie Vertreter esoterischer und neureligiöser Gruppierungen. Die größte Gruppe unter den religiösen Minderheiten stellen die rund vier Millionen Musliminnen und Muslime dar, die zurzeit in Deutschland leben.⁹ Ihre Zahl ist seit Beginn der Arbeitsmigration in den 1960er-Jahren stetig gestiegen, und die Gruppe der Muslime ist zu einer sozial, politisch und religiös bedeutsamen Größe herangewachsen, die zunehmend öffentlich registriert wird.¹⁰ In dieses Bild des religiösen Wandels gehören schließlich auch die nachlassende sozialmoralische Prägekraft der Kirchen und die wachsende religiöse Individualisie-

⁷ Vgl. dazu Pollack/Rosta 2015, 102. Eine detaillierte Zusammenstellung kirchenstatistischer Daten lieferte jüngst das Projekt ‚Kirchenstatische Datenreihen‘, das das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD und das Centrum für Religion und Moderne der WWU Münster gemeinsam getragen haben. Vgl. Pollack/Krüggeler, Kirchenstatische Zeitreihen von 1949 bis 2010. GESIS Datenarchiv, Köln 2016. ZA8629 Datenfile Version 1.0.0 (2016), doi:10.4232/1.12652.

⁸ Zu den aktuellen Konfliktlagen in dieser Frage vgl. exemplarisch Thörner/Turner (Hg.) 2016.

⁹ Vgl. Großbölting 2016, 248–254. Zur Diskussion um die Anzahl der Muslime in Deutschland vgl. die Studie: *Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015*, durchgeführt von Anja Stichs. Weitere Informationen über die verschiedenen islamischen Strömungen sowie über die Anzahl islamischer Organisationen und Moscheen werden beim Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst zusammengefasst, vgl. http://remid.de/info_zahlen/islam/ (13.02.2018).

¹⁰ Vgl. dazu u. a. Spielhaus 2011; Mittmann 2011 und Hafez/Schmidt 2015.

rung. Immer mehr Menschen wählen ihre Religiosität jenseits der Traditionen, in deren Kontext sie sozialisiert wurden, aus und fügen zuweilen auch Elemente aus verschiedenen religiösen Angeboten zusammen.¹¹

Historisch betrachtet standen auch Menschen älterer Epochen beziehungsweise in anderen Regionen und Kulturen vor der Herausforderung, das Zusammenleben verschiedener Religionen und Weltanschauungen innerhalb einer politischen Gemeinschaft friedlich zu gestalten. Im Rückblick ist es die Ausnahme, dass alle Mitglieder einer politischen Gemeinschaft denselben Glauben haben.¹² Die deutsche Bevölkerung jedoch hat sich bis heute nicht an den Wandel von einer weitgehend christlich homogenen zu einer religiös heterogenen Gesellschaft gewöhnt. Das ergaben beispielsweise die umfänglichen Erhebungen der Untersuchung *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*.¹³ Die meisten Deutschen sehen demnach die Religionen der Zugewanderten wenig positiv. Beinahe zwei Drittel fassen religiöse Pluralität als bedrohliche Ursache von Konflikten auf, dagegen nur knapp die Hälfte als eine kulturelle Bereicherung. Die Untersuchung zeigt eine Ambivalenz gegenüber religiöser Pluralisierung und ihren möglichen Folgen in großen Teilen der Bevölkerung. Insbesondere der Islam wird kritisch gesehen, weit mehr als bei den europäischen Nachbarn in Frankreich, Dänemark oder den Niederlanden. Stärker als die dortige Bevölkerung sprechen sich Deutsche gegen den Bau von Moscheen oder Minaretten aus und lehnen es ab, den Anhängern anderer Religionen gleiche Rechte zuzugestehen.¹⁴

Die Bevölkerung in Deutschland ist offenbar unzureichend auf Religionsvielfalt und auf weitreichende Veränderungen im religionspolitischen Feld vorbereitet. Das führt zu Unsicherheiten. Wer gesellschaftlich polarisieren will, hat es meist leicht: Fundamentalisten und Populisten verschiedenster Couleur haben hierzulande – wie international – längst vorgemacht, wie sich Religion nutzen lässt, um Ängste zu schüren, um Stimmung gegen gemäßigte politische Kräfte zu machen, und auch gegen die Mitglieder von Minderheitenreligionen wie

¹¹ Vgl. dazu Krech 2008.

¹² Zur Geschichte der religiösen Pluralität, dem Umgang verschiedener Religionskulturen mit dem Phänomen und zur aktuellen Lage in Deutschland vgl. Willems u. a. (Hg.) 2016.

¹³ Vgl. Pollack u. a. 2014.

¹⁴ Vgl. ebd., u. a. 16–19, 27–33 und 125–154.

Juden und Muslime, die zugleich gegeneinander ausgespielt werden.¹⁵ Angesichts von Polarisierungen und Polemiken auch in Deutschland erscheint eine systematische und nüchterne öffentliche Befassung mit den folgenden Fragen umso dringlicher: Wie wollen wir in unserer Gesellschaft nachhaltig politisch regeln, dass religiöse Mehrheiten, Minderheiten und Konfessionslose friedlich beisammen leben? Wie wollen wir ihnen gleiche Religionsfreiheit gewähren? Welche Regeln wollen wir für die individuelle religiöse Praxis, aber auch für die kollektiven Ausdrucksformen der Religionen finden? Wie gehen wir mit öffentlichen religiösen Symbolen um? Eignet sich das spezifisch deutsche, historisch gewachsene Ordnungsmodell einer engen Staat-Kirche-Kooperation noch? Falls ja, wie ist es unter heutigen Bedingungen neu zu interpretieren? Welchen öffentlichen Status schreiben wir großen und kleinen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, den christlichen Kirchen, dem Islam und anderen religiösen Minderheiten, ebenso wie den Konfessionslosen zu? Ist weiterhin der Körperschaftsstatus angezeigt, mit dessen Verleihung Religionsgemeinschaften Privilegien erhalten und den Minderheitenreligionen wie die Zeugen Jehovas nur durch Klage vor Gericht erlangten? Sollten aus Gründen der gleichen Religionsfreiheit gesetzliche Reformen in Politikfeldern wie dem Arbeits-, Sozial- oder Medienrecht beschlossen werden? Müssen, um dem Prinzip der gleichen Religionsfreiheit zu genügen, die großen Kirchen einen Rückbau ihrer Rechte hinnehmen oder sollen vielmehr die Minderheitenreligionen den Kirchen in Stellung und Rechtsstatus gleichgestellt werden? Nicht zuletzt: In welchen Verfahren und Foren lassen sich politische und gesellschaftliche Debatten und Entscheidungsprozesse organisieren, damit Religionskonflikte künftig früher und friedlicher gelöst werden können?

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes aus Wissenschaft, Politik, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften geben vielfältige Antworten auf diese und weitere Fragen. Sie behandeln unterschiedlichste aktuelle religionspolitische Konflikte, filtern die dahinterliegenden historischen Linien sowie normativen und systematischen Grundsatzzfragen heraus und bieten erste Lösungsansätze an, auch im internationalen Vergleich. Im Hintergrund steht ein Verständnis von Religionspolitik als einem Feld von „politischen Prozesse[n] und Ent-

¹⁵ Zum Konfliktpotential in Deutschland vgl. jüngst das Bändchen: Orth/Resing (Hg.) 2017.

scheidungen, in denen die religiöse Praxis von Individuen einschließlich ihrer kollektiven Ausdrucksformen sowie der öffentliche Status, die Stellung und die Funktionen von religiösen Symbolen, religiösen Praktiken und Religionsgemeinschaften in politischen Gemeinwesen geregelt werden“.¹⁶ Kennzeichnend für die Situation in Deutschland war hierbei lange Zeit, dass religionspolitische Konflikte, die eigentlich politischer Gestaltung bedurft hätten, in vielen Fällen vor Gerichten landeten. Damit wurden zwar viele Einzelfälle rechtlich entschieden, aber nicht die dahinterliegenden gesellschaftlichen Grundkonflikte in der Tiefe behandelt.¹⁷ Die Lage ändert sich jedoch allmählich, beispielsweise durch eine Politisierung auf Seiten der Religionen: Lobbyisten muslimischer Gruppen etwa fordern erheblich lauter als noch vor wenigen Jahren Zugang zu denselben öffentlichen Ressourcen wie die christlichen Kirchen, insbesondere zum Status der Körperschaft öffentlichen Rechts.¹⁸ Zugleich lehnt eine religionskritische Öffentlichkeit vernehmlich religiöse Praktiken wie das Kopftuchtragen oder die Beschneidung ab.¹⁹ Insgesamt dürfte der Ruf nach religionspolitischen Reformen lauter werden, zumal sich auch nicht-religiöse Gruppierungen wie die Humanisten stärker organisieren, eine Privilegierung der Kirchen beklagen und ähnliche Rechte für Konfessionslose verlangen.²⁰

Lange war die Religionspolitik als klar umrissenes Politikfeld in Bund, Ländern und Kommunen nur mit der Lupe zu finden. Wer dort

¹⁶ Willems 2001, 137. Vgl. dazu in diesem Band auch den Beitrag von Willems, 38–69. Die deutschsprachige Politikwissenschaft diskutiert seit etwa der Jahrtausendwende das Konzept der ‚Religionspolitik‘. Vgl. dazu grundlegend Willems 2001; ders. 2004; sowie ders. 2008. Dass zu der Zeit Aufmerksamkeit für das Thema aufkam, belegen weitere Veröffentlichungen. Vgl. u. a. Siegele-Wenschkewitz u. a. 2000 und Schieder 2001. In jüngster Zeit wird das Thema erneut behandelt, vgl. dazu u. a. das Sonderheft der Zeitschrift für Politik 61,2 (2014), darin besonders: Liedhegener 2014; sowie Liedhegener/Pickel (Hg.) 2016.

¹⁷ Vgl. dazu u. a. Reuter 2014 sowie in diesem Band u. a. die Beiträge von Gutmann, 162–173, Wißmann, 177–191 und Reuter, 192–200.

¹⁸ Zur Konflikthaftigkeit dieser Vorgänge vgl. z. B. von Scheliha 2016. Vgl. dazu im vorliegenden Band auch den Beitrag von Leggewie, 297–313. Die Forderung nach demselben Zugang zu öffentlichen Ressourcen findet sich beispielhaft bei Khallouk, 428–436, und Majoka, 418–422.

¹⁹ Beispielhaft diskutiert wird dies in diesem Band u. a. für das Kölner Beschneidungsurteil, vgl. Heimbach-Steins, 141–161, und Ademi, 347–364, sowie für die sogenannten ‚Burka‘-Verbote, vgl. Spohn, 314–330.

²⁰ Vgl. dazu z. B. das Papier von Bauer/Platzek 2015 sowie in diesem Band die Beiträge von Bauer, 411–417, und Schmidt-Salomon, 443–447.

im Hintergrund nachfragte, wurde auf benachbarte Politikfelder, die Bildungs-, Integrations- oder Kulturpolitik verwiesen, in denen manches mit verhandelt werde. Das politische Gewicht der religionspolitischen Sprecherinnen und Sprecher der Parteien erschien gering, manche wurden dann jedoch in ihren Reihen zu Vorreitern: Diejenigen, die sich dort heute dezidiert mit Religionsfragen befassen, tun dies weit kenntnisreicher und differenzierter, als es noch vor fünf Jahren geschah. Nicht zuletzt unter dem Druck populistisch geschürter Islamfeindlichkeit sehen sich nun die meisten Mitglieder herkömmlicher Parteien gefordert, ihre jahrzehntelange Zurückhaltung aufzugeben, öffentlich über die Kirchen und Religionsgemeinschaften zu sprechen, und treffen mehr oder weniger deutliche religionspolitische Aussagen. Parteintern sind teils starke Differenzen zu sehen. Konfliktlinien verlaufen eher zwischen religionsfreundlich und -feindlich Gestimmten, Allianzen entstehen über Parteigrenzen hinweg.²¹

Der Exzellenzcluster ‚Religion und Politik‘ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (WWU), der seit 2007 das Spannungsfeld von Religion und Politik fächerübergreifend von der Antike bis in die Gegenwart untersucht, hat in den vergangenen Jahren wiederholt programmatische Akzente im Feld der Religionspolitik und Integration religiöser Vielfalt gesetzt und sich um den Transfer der interdisziplinären Forschungsergebnisse in Politik, Religionen, Medien und Öffentlichkeit bemüht.²² Ein Beispiel dafür ist die Ringvorlesung *Religionspolitik heute*, die der Exzellenzcluster gemeinsam mit dem Centrum für Religion und Moderne im Sommersemester 2016 organisierte.²³ Die Reihe erfuhr viel mediale Resonanz und zog manches öffentliche parteipoliti-

²¹ Zur Haltung der verschiedenen Parteien vgl. in diesem Band den Beitrag von von Scheliha, 116–138. Zur Situation zu Beginn des Jahrtausends vgl. Siegele-Wenschkewitz u. a. 2000. Zu den Positionen der im Deutschen Bundestag während der 18. Wahlperiode (2013–2017) vertretenen Parteien vgl. das Kapitel *Religionspolitische Akteure und ihre Positionen* dieses Bandes.

²² Davon zeugt das nachhaltige Medienecho, das Publikationen, Dialogveranstaltungen und Medienangebote des Exzellenzclusters im Themenfeld Religionspolitik in den vergangenen Jahren bundesweit hervorriefen. Vgl. dazu die chronologisch aufgeführten Medienbelege unter: www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/presse/presse-schau/index.shtml (24.01.2018).

²³ Zum Programm der Ringvorlesung *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland* vgl. die weiterführenden Informationen auf der Homepage des Exzellenzclusters ‚Religion und Politik‘: http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2016/apr/PM_Ringvorlesung_Religionspolitik_heute.html (21.11.2017).

sche Statement nach sich. Der vorliegende Sammelband basiert wesentlich auf den Vorträgen und ihren Kommentierungen in der Ringvorlesung sowie auf den Beiträgen in Podiumsdiskussionen, die die Reihe als zweites Dialogformat integrierte.

2. Die Beiträge des Bandes

Der vorliegende Band verfolgt angesichts der skizzierten religiösen Gemengelage ein doppeltes Anliegen: Er versteht sich einerseits als Momentaufnahme, in der verschiedene *Problemfelder* der aktuellen Religionspolitik in Deutschland vermessen werden, ohne freilich thematische Vollständigkeit zu beanspruchen. Zum anderen will der Band *Perspektiven* für den Umgang mit den religionspolitischen Herausforderungen unserer Zeit aufzeigen. Weil weder Wissenschaft noch Politik und Religionen alleine Lösungen für komplexe Lagen finden können, kommen im Buch Vertreterinnen und Vertreter aus allen drei Feldern zu Wort: Auf die Einleitung (1) folgen Beiträge von Autorinnen und Autoren aus der Geschichts-, Rechts-, Politik-, Religions- und Kommunikationswissenschaft sowie aus den christlichen und islamischen Theologien, der Soziologie und der Philosophie. Sie beleuchten zunächst die *Geschichte und Merkmale deutscher Religionspolitik im internationalen Vergleich* (2). Darauf folgen interdisziplinäre wissenschaftliche Analysen unter dem Titel *Religionspolitische Diskussionsfelder* (3) sowie Untersuchungen über *Aktuelle religionspolitische Konflikte* (4). Zum Schluss versammelt der Band *Religionspolitische Akteure und ihre Positionen* (5), die vielfältige religionspolitische Einschätzungen aus ihren Tätigkeiten in Politik, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland abgeben. So entsteht ein breiter inter- und transdisziplinär zusammengesetzter Fächer an differenzierten Beiträgen. Ihre eingehende Lektüre legt die Einsicht nahe, dass im Feld der Religionspolitik selbst sachbezogene Analysen offenbar nur schwer ohne eine eigene normative Ausrichtung auskommen – lediglich benennen manche Autorinnen und Autoren die wertgebundene Orientierung ihrer Darlegungen expliziter als andere.

Zu Beginn des Bandes zeichnet der Politikwissenschaftler *Ulrich Willems*, ausführlicher als es diese Einleitung leisten kann, die Grundlagen und die wesentliche Ausrichtung der Religionspolitik in Deutsch-

land nach. Er kritisiert, wie bereits an anderer Stelle,²⁴ eine Bevorzugung von Christentum und Kirchen und fordert öffentliche Debatten zur Bearbeitung der aktuellen Herausforderungen ein. Wer die Konfliktlinien der deutschen Debatten verstehen möchte, kommt nicht umhin, die Genese der gewachsenen Spezifika des hiesigen religionspolitischen Regimes zu studieren und sie ins Verhältnis zu den Entwicklungen in anderen Ländern zu setzen. Im Kapitel *Geschichte und Merkmale deutscher Religionspolitik im internationalen Vergleich* umreißt der Zeithistoriker *Thomas Großbölting* zunächst die Entstehung und Entwicklung des religionspolitischen Regimes in der jungen Bundesrepublik. Er legt dar, wie die religionsrechtlichen Regelungen der Weimarer Reichsverfassung Übernahme in das Grundgesetz fanden, und bettet dies in die politische Kultur und Mentalität der späten 1940er- und 1950er-Jahre ein, auf denen der religionspolitische Konsens der Bundesrepublik fußt.²⁵ Der Autor beleuchtet kritisch das geschichtswissenschaftlich etablierte Narrativ von der ‚Rechristianisierung‘ nach 1945 und verdeutlicht, wie es mit Hilfe der Christdemokratie zu einer ‚hinkenden Trennung‘ von Staat und Kirche kam.²⁶ Der Philosoph *Hermann Lübke* unternimmt es im Anschluss, das religionspolitische Regime in Deutschland und seine geschichtlich gewachsenen Spezifika mit dem US-amerikanischen Arrangement zu vergleichen. Er verweist in seinen bis in die Zeit der Aufklärung zurückgreifenden Ausführungen auf die größere Offenheit des amerikanischen Systems gegenüber neuen Glaubensrichtungen, die stärker ausgeprägte Zivilreligion in den USA und die ‚wachere‘ amerikanische Wahrnehmung religiöser Faktoren in politischen Krisen. Lübke warnt im deutschen Fall davor, Zuwanderungsreligionen wie den Islam zu verpflichten, sich analog zum Staatskirchenrecht zu organisieren. Er rät zudem davon ab, eine religionskulturelle Integration erlangen zu wollen, in der „Besonderheitsprofile“ (110) religiöser Traditionen aufgegeben werden

²⁴ Vgl. dazu u. a. Willems 2001; ders. 2004; sowie ders. 2008.

²⁵ Zu detaillierten Darlegungen vgl. Großbölting 2013. Es handelt sich um die erste historische Gesamtschau über Glauben in Deutschland nach 1945.

²⁶ Eine umfangreiche Darstellung der Geschichte der deutschen und europäischen Religionspolitik will dieser Band nicht leisten. Einen solchen historischen Abriss bietet z. B. Doering-Manteuffel/Nowak (Hg.) 1999. Es handelt sich hierbei um eines der ersten Bücher in Deutschland, das den Begriff ‚Religionspolitik‘ neutral verwendet. Der Begriff der „hinkenden Trennung“ stammt ursprünglich von dem Weimarer Verfassungsrechtler Ulrich Stutz, der damit bereits 1926 das ungleichmäßige Verhältnis von Staat und Kirchen beschrieb; vgl. dazu den Beitrag von Großbölting, 73–95.

müssen. Wenn etwa auf ein Verbot des Kopftuchtragens auch das Verbot des Ordensschleiers folge, sei diese Verpflichtung zum Verzicht auf öffentliche Bekundung von Besonderheit „schadensträchtig“ – sowohl für die alten wie für die zugewanderten Kulturen.²⁷ Weitere Merkmale der deutschen Religionspolitik arbeitet der Theologe und Sozialethiker *Arnulf von Scheliba* in seiner Analyse der religionspolitischen Positionierungen der Parteien im Bundestagswahlkampf 2017 heraus. Er findet darin viel „ideenpolitisch motivierte Geschichtsdeutung“ (120), einhellige Bekenntnisse zur Religionsfreiheit sowie sehr unterschiedliche Auffassungen zum Islam. Von Scheliba weist auf die grundsätzlichen Grenzen des politischen Gestaltungsspielraums hin, nicht zuletzt aufgrund einer größeren Nähe von Religionen zur Zivilgesellschaft als zu staatlichen Ebenen, und resümiert, dass „in der Religionspolitik durchaus eine gewisse Bewegung herrscht, aber immense Beschleunigungen nicht zu erwarten sind“ (135).²⁸

Die Prognose schließt an die eingangs formulierte Beobachtung an, dass die Transformation der religiösen Landschaft in Deutschland (bisher) nicht zu gravierenden Umwälzungen im religionspolitischen und religionsrechtlichen Gefüge geführt hat, wohl aber eine wachsende Zahl einzelner Konflikte und Debatten ausgelöst hat, die eine systematische Befassung mit den dahinterliegenden Grundsatzkonflikten immer dringlicher werden lassen. Einige von ihnen kommen im vorliegenden Band zur Sprache.

Mit dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit und dem Körperchaftsstatus werden im dritten Kapitel, das große religionspolitische Felder im Debattenformat der vorangegangenen Ringvorlesung von Vortrag und Kommentar abbildet, Grundsatzfragen angesprochen, die gerade in den vergangenen Jahren angesichts der lauter eingeforderten Rechte von Muslimen virulent geworden sind. Die Sozialethikerin *Marianne Heimbach-Steins* stellt in ihrem Beitrag das Recht auf Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit als „konstitutiven Bestandteil der Freiheitsrechte jedes Menschen“ (143) dar, das den Glauben des Einzelnen genauso schützt wie die individuelle und gemeinschaftliche Religionsausübung, die positive ebenso wie die negative Religions-

²⁷ Als Ausweis für die jahrzehntelange Beschäftigung von Lübke mit dem Thema Religion sei hier auf seine Standardwerke verwiesen, vgl. ders. 1965 und ders. 1986. Zum Thema Religionspolitik vgl. u. a. den Band Besier/Lübke (Hg.) 2005.

²⁸ Vgl. zum Thema ferner Siegele-Wenschkewitz u. a. 2000.

freiheit. Das Menschenrecht sei jedoch in religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaften aus zwei Richtungen gefährdet: aus dem Verdacht heraus, es diene bloßen Partikularinteressen oder Privilegien, und aufgrund des Versuches, Religionsfreiheit tatsächlich partikular für religiöse Interessen zu vereinnahmen oder politisch zu instrumentalisieren. Die Autorin appelliert an alle religionspolitischen Akteure in Staat und Gesellschaft, das Recht auf Religionsfreiheit vehement zu verteidigen.²⁹ *Thomas Gutmann* pflichtet ihr in seiner Replik aus rechtswissenschaftlicher Perspektive grundsätzlich bei: Dieses Recht dürfe „als grundlegende Dimension menschlicher Freiheitsentfaltung in einer liberalen Gesellschaft“ (162) nicht zur Disposition gestellt werden. Zugleich unterstreicht er, die Religionsfreiheit sei eine Errungenschaft des säkularen Staates, und dessen weltanschauliche Neutralität sei ihre Voraussetzung. In der Folge zeigt Gutmann an Beispielen auf, inwiefern die Religionsfreiheit in Konkurrenz zu anderen Rechtsgütern steht, und arbeitet damit ihre Grenzen heraus. Als „fragiles Gut“ bezeichnet er die *gleiche* Glaubensfreiheit: In der Praxis sieht er Defizite in der Gleichbehandlung aller Religionen und „starke Tendenzen, [...] die Hegemonie des organisierten Christentums zu verteidigen“ (166).³⁰

Auch der Staatsrechtler *Hinnerk Wißmann* nimmt die Religionsfreiheit zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Sie sei „kein bei sich bleibendes Grundrecht, sondern Grundbaustein eines freiheitlichen Gemeinwesens“ (190). Die daraus resultierende Kooperation von Staat und Religion im religionsfreundlich-neutralen Verfassungsstaat benötige notgedrungen eine Form. Die Verleihung des Körperschaftsstatus in Deutschland sieht Wißmann als *eine* Möglichkeit der Organisation, deren Zukunftsfestigkeit sich angesichts zunehmender religiöser Pluralität beweisen müsse.³¹ In jedem Fall solle der Automatismus von Sonderregelungen für Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsstatus, die viel diskutierten „Privilegienbündel“ (185), auf seinen funktionalen Grund hin überprüft werden. So könnten bestimmte Rechte herausgelöst und auf Antrag auch Religionsgemeinschaften ohne Körperschaftsstatus gewährt werden. Wißmann betont, „der Anspruch auf Gleichbehandlung aller Religionen ist nicht durch Gleichförmigkeit einzulösen.“ (190) *Astrid Reuter* schließt sich aus religionswissenschaftli-

²⁹ Vgl. ferner Heimbach-Steins 2012.

³⁰ Vgl. ferner Gutmann 2012.

³¹ Vgl. dazu u. a. auch Wißmann 2015.

cher Perspektive dem Urteil von Wißmann grundsätzlich an, indem sie die Debatte um den Körperschaftsstatus als einen „Scheinriesen“ (199) bezeichnet. Der Körperschaftsstatus stehe in der Debatte symbolisch für das, was am herkömmlichen staatskirchenrechtlichen System als dringend reformbedürftig, wenn nicht abschaffungswürdig gelte. Sie fordert eine weniger aufgeregte Diskussion und die Bereitschaft zu Kompromissen und Übergangslösungen in einzelnen religionspolitischen Handlungs- und Problemfeldern.³²

Drei große Handlungsfelder mit religionspolitischem Gestaltungsbedarf beleuchten die weiteren Beiträge des dritten Kapitels: den Wohlfahrtsstaat, das Arbeitsrecht und den öffentlich-rechtlichen Rundfunk. Der Politikwissenschaftler *Philip Manow* zeigt religiöse Einflüsse auf die europäischen Wohlfahrtsstaaten im historischen Vergleich auf und leitet eine indirekte, durch das jeweilige Parteiensystem vermittelte Korrelation zwischen den konfessionellen Verhältnissen eines Landes und der Art seines Wohlfahrtsstaatsregimes ab. Die entwickelten Wohlfahrtsstaaten des Westens und besonders der deutsche seien somit nachhaltig religiös geprägt, und die heutige institutionelle Gestalt und die Verteilungseffekte der Sozialstaaten seien ohne diese Erkenntnis nicht zu verstehen. Daraus ergeben sich allerdings, so der Autor, keine grundsätzlichen Pfadabhängigkeiten für die heutigen Anpassungsproblematiken.³³ Aus soziologischer Perspektive schließt sich *Karl Gabriel* dieser Diagnose prinzipiell an, erweitert aber den politikwissenschaftlichen Befund in Anlehnung an Franz-Xaver Kaufmann durch den Blick auf die religionskulturelle Prägung der „Tiefengrammatik des Sozialstaats“ (227). Die konfessionelle Prägung wohlfahrtsstaatlicher Leitbegriffe in Deutschland erweise sich als sehr beständig.³⁴ Ihr Kern liegt nach Gabriel darin, dass dem Staat Verantwortung für das soziale Schicksal seiner Bürger zugeschrieben und auf Wertideen von Solidarität und Subsidiarität rekurriert werde.

Wie stark historisch gewachsene Strukturen das religionspolitische Gefüge in Deutschland prägen und Änderungen dadurch oft nur zäh in Gang kommen lassen, zeigt sich auch beim kirchlichen Arbeitsrecht, das der protestantische Sozialethiker *Hartmut Kreß* einer Überprüfung mit

³² Vgl. ferner Reuter 2014.

³³ Von den unzähligen Publikationen von Manow zum Thema sei hier nur hingewiesen auf: ders. 2008.

³⁴ Vgl. ferner Gabriel u. a. (Hg.) 2013 sowie Kaufmann 2015. Vgl. jüngst auch Gabriel/Reuter (Hg.) 2017.

Schwerpunkt auf der evangelischen Kirche unterzieht. Dabei kritisiert er vehement „strukturelle Desiderate“ eines „arbeitsrechtlichen Sonderstatus der Kirchen“ (233), die er unter anderem an Kirchenzugehörigkeitsregeln, eigener Gerichtsbarkeit und mangelnder Mitarbeitervertretung festmacht.³⁵ *Thorsten Moos* stimmt zwar aus ebenfalls evangelisch-theologischer Sicht der Diagnose von Defiziten zu. Der Forderung von Krefß nach einer Vereinheitlichung des Arbeitsrechts unter säkularer Ägide hält Moos jedoch entgegen, Religion habe im Sozial-, Gesundheits- und Erziehungswesen einen legitimen Ort, weil sie die Artikulation spezifischer Probleme wie der Transzendierung und Bindung erlaube und so eine potentielle reflexive Ressource für die Gestaltung von ‚weltlichen‘ Arbeitsverhältnissen darstelle. Das solle das kirchliche Arbeitsrecht auch in Zukunft ermöglichen, ohne indes auf Arbeitnehmer äußere Zwänge etwa durch eine „Loyalitätsrichtlinie“ (257) auszuüben.³⁶

Ein weiteres Beispiel dafür, wie sehr sich Herausforderungen der Religionspolitik in anderen Politikfeldern niederschlagen, ist die staatliche Medienregulierung in Deutschland. In seinem kommunikationswissenschaftlichen Beitrag verdeutlicht *Tim Karis* anhand eines deutsch-niederländischen Vergleichs die Schwierigkeit, den Zuwachs an religiöser Pluralität in der personellen Besetzung von Rundfunkräten der öffentlich-rechtlichen Medien und bei den Drittsenderechten abzubilden, also dem Recht von Religionsgemeinschaften auf eigene Sendezeit. Der Autor sieht hier eine historisch gewachsene starke Beschränkung auf die christlichen Kirchen und jüdischen Gemeinden. Künftig gebe es zwei Lösungsmöglichkeiten: ein „alle Rechte für alle“ Religionen oder „keine Rechte für irgendeine“ (262).³⁷ Die Publizistin *Viola van Melis* greift diese Einsicht in ihrem Kommentar auf und plädiert aus Sicht der Fachjournalistin für Religion und Medien dafür, religiöse Pluralität in Rundfunkräten und bei Drittsenderechten, aber auch in der allgemeinen Berichterstattung weit mehr abzubilden als bisher, damit eine Vielzahl religiöser Gruppen medial sichtbar werde – mit dem religionspolitisch angestrebten Effekt, dass in einer bislang pluralitätsskeptischen Bevölkerung Wahrnehmung und Kenntnisse über Religionsvielfalt wachsen. Das leiste „profunden Religionsdebatten“ (285) Vorschub, die Konflikte um Religionen abmilderten.

³⁵ Vgl. ferner Krefß 2014.

³⁶ Vgl. ferner Moos 2013.

³⁷ Vgl. ferner Karis 2016.

Einige solcher Konflikte über Symbole und Praktiken von Mehrheits- und Minderheitenreligionen und den angemessenen gesellschaftlichen Umgang damit haben sich in den vergangenen Jahrzehnten als besonders spannungsgeladen erwiesen und wurden entsprechend kontrovers und emotional diskutiert. Vier davon werden im vierten Kapitel exemplarisch behandelt. Der Politikwissenschaftler *Claus Leggewie* beschäftigt sich in Fortführung und Abwandlung seiner früheren Überlegungen mit den politischen und sozialen Konflikten, die mit dem vermehrten Bau von Moscheen in westlichen Ländern aufflammen.³⁸ Er kommt zu dem Schluss, dass man der Auseinandersetzung um solche Streitfälle eine (neue) „Form geben“ (310) muss, damit sie nicht eskalieren, sondern für alle Beteiligten zum Gewinn werden können. *Ulrike Spohn* widmet sich, ebenfalls aus politikwissenschaftlicher Sicht, im Anschluss der Problematik gesetzlicher Burka-Verbote im Kontext europäischer Demokratien. Sie rekonstruiert die politik- und rechtswissenschaftliche Kritik an den geläufigsten Begründungen solcher oft emotional diskutierter Verbote und wirft die Frage auf, warum Burka-Verbotsinitiativen trotz der umfassenden Kritik aus der Wissenschaft politisch Erfolge zeitigen und eine große gesellschaftliche Wirkung erzielen. Sie sieht dies in einem grundsätzlichen „Unbehagen europäischer Gesellschaften an der Verschleierung des Gesichts“ (317) begründet und stellt zugleich fest, dass die Verbote dennoch nicht zur Befriedung der Konflikte beitragen.³⁹ Mit der Blasphemie, dem schmähevollen Sprechen über Gott und Religionen, nimmt sich der Politikwissenschaftler *Klaus von Beyme* eines Themas an, das die meisten europäischen Gesellschaften nach seiner Einschätzung überwunden geglaubt hatten. Seine gesellschaftliche Sprengkraft hat sich jedoch in den vergangenen Jahren, zum Beispiel in den Auseinandersetzungen um die ‚Mohammed-Karikaturen‘ oder um Kritik an Überzeugungen evangelikaler Christen, erneut erwiesen.⁴⁰ *Çefli Ademi* skizziert schließlich aus der

³⁸ Vgl. dazu auch Leggewie u. a. 2002 und Beinbauer-Köhler/Leggewie 2009.

³⁹ Zum Thema vgl. ferner Spohn 2013 und Fateh-Moghadam 2016.

⁴⁰ Vgl. zur jüngeren Debatte um die Blasphemie auch Weißer (Hg.) 2013 und Polke/Moxter (Hg.) 2018 (im Erscheinen). Die Frage des Umgangs mit Blasphemie und der Schmähung von Religionen ist international besonders intensiv in Folge des Streits um die Veröffentlichung von ‚Mohammed-Karikaturen‘ durch die dänische Zeitung *Jyllands-Posten* im Jahre 2005 erforscht und diskutiert worden. Vgl. Klausen 2009; Sniderman u. a. 2014; zu den umstrittenen normativen Positionen vgl. die Beiträge in: *International Migration* 44,5 (2006).

Sicht der islamischen Rechtswissenschaft die deutsche Debatte über die religiöse Beschneidung von Jungen, die das Urteil des Kölner Landgerichts vom Mai 2012 in Deutschland auslöste.⁴¹ Sein Beitrag, der sich gegen eine als allgemeine Religionskritik verkleidete Islamophobie richtet und für den Eigenwert religiöser Argumente eintritt, kann selbst als passioniertes Plädoyer im Nachgang der Debatte verstanden werden.⁴² Er ist damit zugleich ein Beispiel für die oben beschriebene normative Ausrichtung, die wissenschaftliche und politische Analysen religionspolitischer Fragen, wenn auch in unterschiedlichem Maße, zu bestimmen scheint.

Schließlich versammelt der Band im fünften Kapitel Beiträge von religionspolitischen Akteuren aus Politik, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland. Stellung beziehen zunächst fünf Politikerinnen und Politiker, deren Parteien in der 18. Wahlperiode des Deutschen Bundestages (2013–2017), in der dieser Band überwiegend entstand, Fraktionen stellten. Religionsbezogene Aussagen der Parteien FDP und AfD, die seit der Bundestagswahl vom Herbst 2017 ebenfalls mit Fraktionen ins Parlament eingezogen sind, finden an anderer Stelle im Band Beachtung.⁴³ Zu den Autorinnen und Autoren, die in diesem Band in alphabetischer Reihenfolge zu Worte kommen, zählen als (ehemalige) Bundestagsabgeordnete: *Volker Beck* für die Partei Bündnis 90/Die Grünen, *Christine Buchholz* für die Partei Die Linke, *Kerstin Griese* für die SPD und *Johannes Singhammer* für die CSU; sowie *Thomas Sternberg* für die CDU, der bis Mai 2017 Mitglied im Landtag Nordrhein-Westfalen war. Der Politiker, der seit 2015 auch Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ist, steht für den in der Religionspolitik wiederkehrenden Fall, dass politische und religiöse Rollen und Motivationen sich, durchaus gewollt, mischen.⁴⁴

⁴¹ Landgericht Köln, Urteil des Landgerichts Köln zur Strafbarkeit von Beschneidungen nicht einwilligungsfähiger Jungen aus rein religiösen Gründen (151 Ns 169/11), http://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/koeln/lg_koeln/j2012/151_Ns_169_11_Urteil_20120507.html (26.11.2016).

⁴² Vgl. dazu u. a. Bielefeldt 2012 sowie in diesem Band den Beitrag von Heimbach-Steins, 141–161.

⁴³ Vgl. den Beitrag von von Scheliha, 116–138.

⁴⁴ Vgl. Könemann u. a. 2015. Die Untersuchungen von Christiane Frantz und Co. zeigen am Beispiel von Mehrfachengagierten, die sich zeitgleich als Lokalpolitiker und in christlichen Organisationen engagieren, dass sie keine Konflikte zwischen politischen und religiösen Interessen sehen und es als ihre Aufgabe betrachten, Politik so zu gestalten, dass christliche Interessen profitieren.

Auf die Beiträge aus der Politik folgen Stellungnahmen von acht Vertreterinnen und Vertretern der beiden großen christlichen Kirchen sowie kleinerer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Die Auswahl folgte dem Ziel, ein möglichst vielfältiges Meinungsbild abzubilden und einen Eindruck vom Facettenreichtum des religiösen Spektrums im heutigen Deutschland zu geben. Allerdings sind Vollständigkeit und Repräsentativität auf diesem Gebiet angesichts der hohen Anzahl an Religionsgemeinschaften und ihrer jeweiligen Konfessionen und Strömungen von Anfang an unmöglich. Exemplarisch kommen im vorliegenden Band, in alphabetischer Reihenfolge, zu Wort: Rabbiner *Achivai Apel* von der Orthodoxen Rabbinerkonferenz, *Michael C. Bauer* vom Humanistischen Verband Deutschlands, *Mohammad Dawood Majoka* von der Gemeinschaft Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland, *Antonius Hamers* vom Katholischen Büro Nordrhein-Westfalen, *Mohammed Khallouk* vom Zentralrat der Muslime in Deutschland, *Armin Pikl* von der Gemeinschaft Zeugen Jehovas, *Michael Schmidt-Salomon* von der Giordano-Bruno-Stiftung sowie *Irmgard Schwätzer*, Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland.

So vielfältig und kontrastreich die Positionen der Autorinnen und Autoren auf den ersten Blick erscheinen mögen: Einhelligkeit besteht zwischen allen, dass das Grundrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit als hohes Gut in Deutschland unbedingt zu schützen sei. Jenseits dieser grundlegenden Gemeinsamkeit aber öffnet sich eine Bandbreite an kontroversen Meinungen und Interessenbekundungen. Das zeigt sich bereits bei der Auslegung der Religionsfreiheit, über deren Grenzen ebenso gestritten wird wie über die Frage, wie positive und negative Religionsfreiheit zum Ausgleich zu bringen sind. Unterschiede lassen sich auch mit Blick auf die Systemfrage ausmachen, zu der sich sowohl engagierte Plädoyers für den Erhalt des Ordnungsmodells einer engen Staat-Kirche-Kooperation in seiner jetzigen Form (etwa in den Beiträgen aus den Unions-Parteien) als auch Forderungen nach einer weit strikteren Trennung von Staat und Religionen finden (etwa in den Beiträgen von Michael Schmidt-Salomon und von Christine Buchholz, die dies als eine von ihrer eigenen Meinung abweichende Haltung in der Partei Die Linke beschreibt). Die große Mehrheit der Beiträge tendiert hier zum Erhalt des *Status quo*, fordert aber je nach Standpunkt kleinere Modifikationen. Auch in der Frage der religiösen Vielfalt lässt sich ein breites Meinungsspektrum erkennen:

von stark pluralitätsfreundlichen Bekundungen (wie etwa bei Kerstin Griese, Volker Beck und Christine Buchholz) bis zu Beiträgen, die die Frage nach der Integration religiöser Vielfalt außen vor lassen (wie Johannes Singhammer und Antonius Hamers). Die Lektüre der Beiträge der Politikerinnen und Politiker lässt dabei erkennen: Je eher sie dafür plädieren, die Pluralität wahrzunehmen und als neue Realität anzuerkennen, desto stärker zeigen sie religionspolitische Probleme, aber auch mögliche Lösungswege auf, sei es zum Körperschaftsstatus, zum kirchlichen Arbeitsrecht, zu den Staatsleistungen, zum Religionsunterricht oder zu den Theologien an öffentlichen Hochschulen.

Die Beiträge aus der Politik spiegeln im Umfang ihrer thematischen Ausdifferenzierung auch den Grad wider, in dem sich die Parteien bereits systematisch mit religionspolitischen Fragen befasst haben: So haben Bündnis 90/Die Grünen einen mehrjährigen bundesweiten Diskussionsprozess durchlaufen und einen vom Parteitag beschlossenen Abschlussbericht vorgelegt, der zu zahlreichen religionspolitischen Feldern detailliert Stellung nimmt;⁴⁵ auch in der Partei Die Linke, die zunächst dezidiert mit laizistischen Forderungen auftrat, entwickeln sich nun Debatten mit differenzierterem Themen- und Meinungsspektrum.⁴⁶ Die SPD (und auch die FDP) treten derzeit in religionspolitische Überlegungen ein, die sich aber noch nicht in Reformpapieren konkretisiert haben.⁴⁷ Die CSU stellt dagegen kein Reformbestreben heraus, sondern plädiert für den Erhalt des *Status quo*, den Johannes Singhammer als „austarierte Balance zwischen Kirche und Politik“ (392) würdigt, während die CDU zwar das Religionsverfassungsrecht als bewährt herausstellt, zugleich aber, wie Thomas Sternberg es nennt, „wichtige Weiterentwicklung[en]“ (400) etwa beim islamischen Religionsunterricht befürwortet.

Konkreten Handlungsbedarf im religionspolitischen Feld formulieren in der Regel die Beiträge, die aus der Feder von Vertretern der Minderheitenreligionen stammen: So behandeln die Vertreter des Islams (Mohammed Khallouk und Mohammad Dawood Majoka) – wenig verwunderlich – ausführlich die Frage des umstrittenen Körperschaftsstatus. Sie betonen, ohne Körperschaftsstatus ließen sich viele

⁴⁵ Vgl. dazu Bündnis 90/Die Grünen (Hg.) 2016a sowie Bündnis 90/Die Grünen 2016b.

⁴⁶ Zur Diskussion vgl. den Beitrag von Buchholz, 378–385. Vgl. ferner Wahlprogramm der Partei DIE LINKE 2017.

⁴⁷ Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von von Scheliha, 116–138.

religionsspezifische Bedürfnisse von Muslimen „von der Wiege bis zur Bahre“, in Seelsorge, Sozialsektor und Bildung, nicht regeln. Und sie beklagen zugleich, dass Politik und Bürokratie sich häufig „abweisend“ (435/436) verhielten, obwohl das Kooperationsmodell in Deutschland einen Entfaltungsspielraum für minoritäre Religionen wie den Islam biete. Andere Beiträge thematisieren vielfältige gesellschaftliche Benachteiligungen, die Anhänger kleiner Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften im Alltag in Deutschland erfahren. So kritisiert der Rabbiner Achivai Apel das Unverständnis, auf das Jüdinnen und Juden bei Lehrern oder Vorgesetzten stießen, wenn sie an Feiertagen frei bekommen wollten, und schreibt von der Ablehnung, die viele in der Öffentlichkeit erleben, wenn sie religiöse Symbole wie Kippa oder Kopfbedeckung trügen. Er hält eine Religionspolitik dann für gelungen, wenn sie die Symbole und Praktiken religiöser Minderheiten wie die jahrtausendealten jüdischen Traditionen schützt und ihre Anhänger sie in Sicherheit leben können. Rechtsanwalt Armin Pikel von den Zeugen Jehovas, der deren juristischen Weg bis zur Erlangung des Körperschaftsstatus rekapituliert, warnt vor einer „Tendenz [...], auf die religiösen Gefühle von Minderheiten keine Rücksicht mehr nehmen zu wollen“ (442). Religionsfreiheit bedeute, „dass Platz sein muss für ein von der Mehrheit abweichendes Verhalten“ (ebd.). Michael Bauer vom Humanistischen Verband fordert schließlich dieselben Rechte für religiöse und nicht-religiöse Menschen ein und plädiert in diesem Zusammenhang für ein bekenntnisgebundenes Schulfach ‚Humanistische Lebenskunde‘, wie es in Berlin und Brandenburg bereits unterrichtet wird.⁴⁸

Jenseits von Unterschieden in einzelnen Sachfragen ist es schließlich lohnenswert, einmal herauszustellen, wie verschieden die Autorinnen und Autoren, die Zugang und Schwerpunkt ihrer Beiträge selbst wählen konnten, das Verhältnis von Religion, Politik und Gesellschaft beschreiben. Einige Beiträge reflektieren schwerpunktmäßig die öffentliche Rolle von Religionsgemeinschaften. Irmgard Schwaetzer plädiert beispielsweise aus protestantischer Sicht für eine „öffentliche Theologie“ (449), die in gesellschaftlichen Fragen Orientierung und ethischen Maßstab geben könne. Demgegenüber warnt Johannes Singhammer vor „politisierten Kirchen“ (396); die Kirchen sollten sich genauso wenig in tagesaktuelle Debatten einschalten, wie Parteien über letzte Dinge

⁴⁸ Vgl. <https://humanistisch.de/x/lebenskunde-bb> (05.02.2018).

sprechen sollten. Michael Schmidt-Salomon wiederum übt in seinem Beitrag unter Verweis auf die wachsende Gruppe der Konfessionslosen scharfe Kritik am Einfluss „christlicher Lobbyisten“ auf Gesetzgebungsverfahren „vom Embryonenschutzgesetz bis zur Bestattungspflicht“ (443/444); damit werde gegen das Gebot der weltanschaulichen Neutralität des Staates verstoßen. Dass in den christlichen Kirchen das Bewusstsein für solche teils scharfen Infragestellungen in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft durchaus vorhanden ist, zeigt etwa der Beitrag von Antonius Hamers, der den gesellschaftlichen Stellenwert der Kirchen für zunehmend „begründungspflichtig“ hält. Die öffentliche Aufgabe der Kirchen liegt für ihn, und auch für Thomas Sternberg, gerade darin, ihre Leistungen etwa im Sozialen, in Schulen und der Flüchtlingshilfe herauszustellen und sich so „der zunehmenden Skepsis den Religionen und dem Religiösen gegenüber zu wehren“ (426/427). Wie verflochten letztlich die Beziehungen im Feld von Religion und Politik sind, lässt sich schließlich auch an Christine Buchholz' Beitrag zeigen, deren Partei Die Linke, ähnlich wie Bündnis 90/Die Grünen, kirchliche Privilegien abschaffen will, die Kirchen aber zugleich als Partner im Kampf gegen Armut, Rassismus und Krieg sieht.

3. Resümee

Die Beiträge dieses Bandes zeigen: Je genauer der religiöse Wandel unserer Zeit in den Blick genommen wird, umso komplexer stellen sich die religionspolitischen Herausforderungen dar. Die Vorstellungen davon, wie mit den Zukunftsaufgaben umzugehen ist, liegen teils so weit auseinander, dass Deutschland ohne eine intensive Auseinandersetzung in breiten gesellschaftlichen Debatten nicht auskommen wird. Ulrich Willems schlägt in diesem Zusammenhang vor, sich ein Beispiel an Kanada zu nehmen. Dort stieß in der Provinz Québec eine Kommission unter Leitung der Philosophen Gérard Bouchard und Charles Taylor landesweite Diskussionsprozesse über den Umgang mit der wachsenden religiösen und kulturellen Vielfalt an.⁴⁹ Die deutsche Politik sei, so Willems, gut beraten, einen ähnlichen Beratungs- und Diskussionsprozess in die Wege zu leiten. Ob man dem Vorschlag eines angeleiteten Diskussionsprozesses zustimmt oder nicht, eines scheint

⁴⁹ Vgl. Bouchard/Taylor 2008. Vgl. ferner Willems 2013, 89 und ders. 2016, 46.

klar: Wir benötigen in Deutschland eine neue gesellschaftliche Verständigung darüber, wie sich im alltäglichen Miteinander und im politischen Gemeinwesen mit den unterschiedlichen, von vielen als ‚fremd‘ empfundenen religiösen Praktiken und Interessen der Anhänger anderer Religionen und Weltanschauungen umgehen lässt. Der vorliegende Band listet zahlreiche Beispiele auf, die zeigen, dass sich Lösungen in stark durchregulierten Feldern wie der Schul-, Arbeits-, Sozial- oder Medienpolitik nur mühsam finden lassen. Dieses Ringen ist sicherlich bereits als Teil einer gesellschaftlichen Auseinandersetzung zu verstehen und verlangt von allen Beteiligten, sich Veränderungen und kreativen Lösungen zu öffnen. Ohne solche Debatten wird das Unverständnis wachsen und die Konfliktlinien werden sich verschärfen – zwischen Gläubigen und Religionskritikern ebenso wie zwischen Mitgliedern einander fremder Minderheiten- und Mehrheitsreligionen.

Der vorliegende Band – wie auch die ihm vorausgehende Veranstaltungsreihe – bringt Akteure aus ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen miteinander ins Gespräch. Das soll weitere Debatten anstoßen, die angesichts einer Vielzahl an Konflikten überfällig sind. Die Wissenschaft bringt hier ihre Expertise ein, um eingefahrene Sichtweisen aufzubrechen und emotional geführte Konflikte in fachlich fundierte und lösungsorientierte Gespräche zu überführen. Der Erfolg solcher Unternehmungen wird wesentlich davon abhängen, ob die religionspolitischen Akteure solche Impulse aufgreifen und weitertragen. Die engagierten Statements von Vertreterinnen und Vertretern aus Politik, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sprechen diese Sprache. Dem weiteren Verlauf der religionspolitischen Debatte sind öffentliche Beiträge von Akteuren aus vielen anderen gesellschaftlichen Feldern zu wünschen – von Kommunalpolitikerinnen und -politikern sowie Lehrerinnen und Lehrern, die religionspolitischen Handlungsbedarf vor Ort erleben, von Richterinnen und Richtern, Anwältinnen und Anwälten, die Religionsfragen in Gerichtsverfahren zu klären haben, von Journalistinnen und Journalisten, die in fremden Religionswelten recherchieren und deren Berichterstattung die Wahrnehmung anderer Religionen in der Bevölkerung stark prägt. Letztlich geht es im Sinne der Partizipation darum, möglichst viele Bürgerinnen und Bürger ins Gespräch miteinander zu bringen, ob sie sich nun im politischen Feld, in ihrer eigenen Religionsgemeinschaft, im interreligiösen Dialog engagieren, oder ob sie sich über den Moscheebau oder das Glockengeläut in der Nachbarschaft ärgern. Dass unter-

schiedlichste Sichtweisen aufeinanderstoßen, dass in Debatten über Religionsfragen oft starke Emotionen aufkommen, dass die weltanschauliche Ausrichtung oder die religiösen Praktiken des Gegenübers befremden mögen und das Wissen übereinander teils gering ist, soll nicht schrecken: Offenheit und Ehrlichkeit über die eigene normative Positionierung können auch in sachbezogenen und lösungsorientierten Diskursen kreative Lösungen befördern.

Literatur

- Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers 2000.
- Bauer, Michael/Platzek, Arik, *Gläserne Wände. Bericht zur Diskriminierung nichtreligiöser Menschen in Deutschland*, Berlin: Humanistischer Verband Deutschlands 2015.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel/Leggewie, Claus, *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München: C. H. Beck 2009.
- Besier, Gerhard/Lübbe, Hermann (Hg.), *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.
- Bielefeldt, Heiner, *Der Kampf um die Beschneidung. Das Kölner Urteil und die Religionsfreiheit*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 9 (2012), 63–71.
- Bouchard, Gérard/Taylor, Charles, *Building the Future. A Time for Reconciliation*, o. O.: Commission de consultation sur les pratiques d'accomodement reliées aux différences culturelles 2008.
- Bündnis 90/Die Grünen (Hg.), *Abschlussbericht der Kommission ‚Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat‘*, 17.03.2016a, https://www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/160317_Abschlussbericht_Religionskommission_Gruene.pdf (24.01.2018).
- Bündnis 90/Die Grünen, *Beschluss ‚Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der offenen Gesellschaft‘*, 13.11.2016b, http://www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/BDK_2016_Muenster/RW-01_Religions-_und_Weltanschauungsfreiheit.pdf (24.01.2018).
- Dalferth, Ingolf Ulrich/Schulz, Heiko (Hg.), *Religion und Konflikt. Grundlagen und Fallanalysen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.
- Doering-Manteuffel, Anselm/Nowak, Kurt (Hg.), *Religionspolitik in Deutschland. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. Martin Greschat zum 65. Geburtstag, Stuttgart: Kohlhammer 1999.
- Fatch-Moghadam, Bijan, *Religiös-weltanschauliche Neutralität und Geschlechterordnung. Strafrechtliche Burka-Verbote zwischen Paternalismus und Moralismus*, in: *Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.), „Als Mann und Frau schuf er sie“*. Religion und Geschlecht, Würzburg: Ergon 2016, 181–213.

- Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard/Kurschat, Andreas/Leibold, Stefan (Hg.), Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard (Hg.), Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfessionen – Semantiken – Diskurse, Tübingen: Mohr Siebeck 2017.
- Großbölting, Thomas, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.
- Großbölting, Thomas, Warum sich die deutsche Gesellschaft mit religiöser Vielfalt so schwer tut – eine (zeit-)historische Erkundung, in: Willems, Ulrich/Reuter, Astrid/Gerster, Daniel (Hg.), Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung (Religion und Moderne 3), Frankfurt/New York: Campus 2016, 245–268.
- Gutmann, Thomas, Religiöser Pluralismus und liberaler Verfassungsstaat, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn u. a.: Schöningh 2012, 291–315.
- Hafez, Kai/Schmidt, Sabrina, Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Religionsmonitor – verstehen was verbindet, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung 2015.
- Heimbach-Steins, Marianne, Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn: Schöningh 2012.
- Hero, Markus/Krech, Volkhard, Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen, in: Pickel, Gert/Sammet, Kornelia (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden: Springer VS 2011, 27–41.
- Karis, Tim, Religiöse Pluralität als Herausforderung. Öffentlicher Rundfunk zwischen Krise und Neudefinition, in: Willems, Ulrich/Reuter, Astrid/Gerster, Daniel (Hg.), Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung (Religion und Moderne 3), Frankfurt/New York: Campus 2016, 523–552.
- Kaufmann, Franz-Xaver, Sozialstaat als Kultur. Soziologische Analysen II, Wiesbaden: Springer VS 2015.
- Klausen, Jytte, The Cartoons That Shook the World, New Haven/London: Yale University Press 2009.
- Könemann, Judith/Meuth, Anna-Maria/Frantz, Christiane/Schulte, Max, Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik, Paderborn: Schöningh 2015.
- Krech, Volkhard, Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 33–43.
- Kreß, Hartmut, Die Sonderstellung der Kirchen im Arbeitsrecht – sozialetisch vertretbar? Ein deutscher Sonderweg im Konflikt mit Grundrechten, Baden-Baden: Nomos 2014.

- Leggewie, Claus/Joost, Angela/Krech, Stefan, *Der Weg zur Moschee. Eine Handreichung für die Praxis*, Bad Homburg: Herbert-Quandt-Stiftung 2002.
- Liedhegener, Antonius, „Religionspolitik“ in Deutschland im europäischen Kontext, in: *Zeitschrift für Politik* 61,2 (2014), 123–135.
- Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert, Religionspolitik in Deutschland – ein Politikbereich gewinnt neue Konturen. Einleitung, in: dies. (Hg.), *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*, Wiesbaden: Springer VS 2016, 3–22.
- Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert (Hg.), *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*, Wiesbaden: Springer VS 2016.
- Lübbe, Hermann, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg: Alber 1965.
- Lübbe, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*, Graz u. a.: Styria 1986.
- Manow, Philip, *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime*, Frankfurt: Campus 2008.
- Mittmann, Thomas, Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs. Die kirchliche Wahrnehmung ‚des Islams‘ in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1960er Jahren, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), 267–290.
- Moos, Thorsten, Kirche bei Bedarf. Zum Verhältnis von Diakonie und Kirche aus theologischer Sicht, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 58 (2013), 253–279.
- Orth, Stefan/Resing, Volker (Hg.), *AfD, Pediga und Co. Angriff auf die Religion?*, Freiburg: Herder 2017.
- Polke, Christian/Moxter, Michael (Hg.), *Blasphemie. Negation des Göttlichen und Lust am Frevel*, Baden-Baden: Nomos 2018 (im Erscheinen).
- Pollack, Detlef/Friedrichs, Nils/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Yendell, Alexander, *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, Wiesbaden: Springer VS 2014.
- Pollack, Detlef/Rosta, Gergely, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1)*, Frankfurt/New York: Campus 2015.
- Reuter, Astrid, *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.
- Schieder, Rolf, *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden: Nomos 2001.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Weber, Friedrich/Weintz, Karin, *Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Konzepte der im Bundestag vertretenen politischen Parteien, der Bundesrepublik, der evangelischen und katholischen Kirche*, Frankfurt: Haag und Herchen 2000.
- Sniderman, Paul M./Petersen, Michael B./Slothuus, Rune/Stubager, Rune, *Paradoxes of Liberal Democracy Islam, Western Europe, and the Danish Cartoon Crisis*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2014.

- Spielhaus, Riem, *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung (Muslimische Welten 3)*, Würzburg: Ergon 2011.
- Spohn, Ulrike, *Sisters in Disagreement: The Dispute Among French Feminists About the „Burqa Ban“ and the Causes of Their Disunity*, in: *Journal of Human Rights* 12,2 (2013), 145–164.
- Stichs, Anja, *Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015*, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2016, im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Working Paper 71, http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/WorkingPapers/wp71-zahl-muslime-deutschland.pdf?__blob=publicationFile (13.02.2018).
- Thörner, Katja/Thurner, Martin (Hg.), *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus*, Freiburg: Herder 2016.
- von Scheliha, Arnulf, *Religionspolitische Konstellationen und wissenschaftsethische Folgerungen im Zusammenhang mit der Etablierung von Zentren für Islamische Theologie*, in: Willems, Ulrich/Reuter, Astrid/Gerster, Daniel (Hg.), *Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung (Religion und Moderne 3)*, Frankfurt/New York: Campus 2016, 581–600.
- Wahlprogramm der Partei DIE LINKE zur Bundestagswahl 2017. Beschlossen auf dem Bundesparteitag, Hannover, 9. bis 11. Juni 2017, https://www.die-linke.de/fileadmin/download/wahlen2017/wahlprogramm2017/die_linke_wahlprogramm_2017.pdf (27.10.2017).
- Weißer, Thomas (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg: Herder 2013.
- Willems, Ulrich, *Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1999. Die politische Regulierung der öffentlichen Stellung von Religion und Religionsgemeinschaften*, in: ders. (Hg.), *Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949–1999*, Opladen: Leske + Budrich 2001, 137–162.
- Willems, Ulrich, *Weltanschaulich neutraler Staat, christlich-abendländische Kultur und Laizismus. Zu Struktur und Konsequenzen aktueller religionspolitischer Konflikte in der Bundesrepublik*, in: Walther, Manfred (Hg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden: Nomos 2004, 303–328.
- Willems, Ulrich, *Reformbedarf und Reformfähigkeit der Religionspolitik in Deutschland*, in: *Zeitschrift für Politik* 55,1 (2008), 65–85.
- Willems, Ulrich, *Schlecht vorbereitet. Kopftuch, Beschneidung, Islamunterricht? Die Kopf-in-den-Sand-Religionspolitik der Vergangenheit sorgte dafür, dass wir in diese Debatten ziemlich unbedarft hineinstolpern*, in: *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Reformation. Macht. Politik. Das Magazin zum Themenjahr 2014 Reformation und Politik*. Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland 2013, 88–89.
- Willems, Ulrich, *Herausforderung religiöse Vielfalt*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 66,52 (2016), 41–46.

- Willems, Ulrich/Reuter, Astrid/Gerster, Daniel (Hg.), Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung (Religion und Moderne 3), Frankfurt/New York: Campus 2016.
- Wißmann, Hinnerk, Kooperation im öffentlichen Raum – Staat und Kirche im Religionsverfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland, in: Blanke, Helmut/Jaschke, Hans-Jochen/Manzke, Karl-Hinrich/von Sachsen Brand, Jordanus (Hg.), 50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei. Religiöses Bekenntnis im neutralen Staat, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 197–207.

Religionspolitik vor neuen Herausforderungen

Ulrich Willems

Die Religionspolitik der Bundesrepublik steht vor erheblichen Herausforderungen. Diese Herausforderungen resultieren zum einen aus der erheblichen Veränderung der religiösen Landschaft. Sie sind aber auch eine Folge der Probleme, die die kooperative religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik für die Integration eines größeren Maßes an religiöser Pluralität aufrichtet. Die unzureichende Bereitschaft der Politik, eine Reform dieser Ordnung in Angriff zu nehmen, und ihre Zögerlichkeit bei der gleichberechtigten Integration religiöser Minderheiten, vor allem der Muslime, sowie bei der Berücksichtigung der Belange der gewachsenen Zahl von Konfessionslosen haben zu einer Krise der Religionspolitik geführt. Der folgende Beitrag wird zunächst Begriff und Gegenstand der Religionspolitik erläutern und vorstellen. In einem zweiten Schritt werden die gegenwärtigen Herausforderungen der bundesdeutschen Religionspolitik dargelegt. In einem dritten Schritt wird die religionspolitische Programmatik der zentralen politischen Akteure auf Bundes- und Landesebene in den Blick genommen sowie viertens konkrete Maßnahmen der Religionspolitik in jüngster Zeit erörtert, um diese fünftens in ihren problematischen Folgen zu bilanzieren. Der Beitrag schließt mit einigen Überlegungen, wie der derzeitigen Krise der bundesdeutschen Religionspolitik begegnet werden könnte.

1. Das Politikfeld Religionspolitik

Der Begriff ‚Religionspolitik‘ bezeichnet ein Politikfeld mit einem spezifischen Regelungsgegenstand, mit einer spezifischen Akteurskonstellation, mit spezifischen Regelungen, Institutionen und Verfahren und mit einer spezifischen Geschichte einschließlich der Ergebnisse und Auswirkungen des politischen Prozesses in diesem Feld. Der Begriff wird also in ähnlicher Weise gebraucht wie Umwelt- oder Sozialpolitik. Dieses Politikfeld umfasst „alle jene politischen Prozesse und Entscheidungen, in denen die religiöse Praxis von Individuen einschließlich ihrer kollektiven Ausdrucksformen sowie der öffentliche Status, die Stellung und die Funktionen von religiösen Symbolen, religiösen Praktiken und Reli-

gionsgemeinschaften in politischen Gemeinwesen geregelt werden“¹. Um es anhand aktueller religionspolitischer Fragen zu verdeutlichen: Zu den Gegenständen zählen das islamische Kopftuch, religiöse Praktiken wie Schächten und Beschneidung, der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, die Verleihung des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, die Finanzierung von Religionsgemeinschaften, der Umgang mit religiösen Feiertagen und – ohne dass die Liste der Regelungsgegenstände hier schon abgeschlossen wäre – die Frage nach religiösen Symbolen wie Kruzifixen oder Kreuzen in öffentlichen Institutionen wie Gerichtssälen oder Schulen.

Das Politikfeld Religionspolitik ist durch eine Reihe von Besonderheiten gekennzeichnet. Ein erstes Charakteristikum dieses Politikfeldes besteht darin, dass es sich in besonderer Weise durch das Zusammenspiel und die Konkurrenz von politischer und (verfassungs-)richterlicher Regulierung auszeichnet. Das ist eine Folge des Umstandes, dass das Grundgesetz, wie auch andere Verfassungen westlicher Länder, viele religionsrechtliche Bestimmungen enthält – diese reichen von der Garantie der Religionsfreiheit in Art. 4 Abs. 1 und 2 über das Verbot religiöser

¹ Willems 2001, 137. In der Bundesrepublik sind die Weltanschauungsgemeinschaften in vielen Hinsichten den Religionsgemeinschaften gleichgestellt (vgl. u. a. Art. 140 GG i. V. mit Art. 137, Abs. 7 WRV). Auch Anliegen der Konfessionslosen zählen etwa unter den Gesichtspunkten der Gewähr negativer Religionsfreiheit durch Art. 4 Abs. 1 und 2 sowie des Diskriminierungs- beziehungsweise Privilegierungsverbots in Art. 3 Abs. 3 zu den Gegenständen dieses Politikfeldes. Die obige Formulierung dient allein der Identifikation der Regelungsgegenstände dieses Politikfeldes (und damit seiner Abgrenzung). Sie beinhaltet – in gleicher Weise wie auch die entsprechenden Definitionen der Regelungsgegenstände anderer Politikfelder wie Umwelt- oder Sozialpolitik – noch keinerlei normative Vorannahmen über die Vorzugswürdigkeit einer Regelung dieser Gegenstände durch Verfassungen, Parlamente, Verwaltungen, Gerichte oder Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften selbst. Das verkennt nach wie vor die wiederholte kritische Diskussion dieser Definition bei Liedhegener 2008, 2014, jetzt zum Teil auch in: Liedhegener/Pickel 2016, 9–13. Statt begriffliche und normative Fragen wie Liedhegener und Pickel zu vermengen (Liedhegener 2014, 2016), dürfte es produktiver (im Sinne von: erkenntnisfördernder) sein, Fragen nach der Identifikation der Regelungsgegenstände, nach den (empirischen) Effekten spezifischer institutioneller und prozeduraler Arrangements in diesem Feld und nach der (normativen) Vorzugswürdigkeit spezifischer Konzepte der politischen Ordnung dieses Feldes getrennt zu diskutieren. Vgl. zum Feld der Religionspolitik neben den genannten Beiträgen von Liedhegener zuletzt auch Werkner/Liedhegener (Hg.) 2013, von Beyme 2015 sowie Liedhegener/Pickel (Hg.) 2016. Vgl. zum hohen Ausmaß der politischen Regulierung von Religion auch in westlichen Demokratien Fox 2008; ders. 2015.

Diskriminierung und Privilegierung in Art. 3 Abs. 3 bis hin zu Art. 140, in dem eine Reihe von religionsrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung (WRV) übernommen wurden. Eine solche Konstellation ist deshalb problematisch, weil die Bestimmung eines angemessenen Verhältnisses von (verfassungs-)richterlicher und politischer Regulierung in liberal-demokratischen Gesellschaften wie der Bundesrepublik mit ihrem konstitutiven Spannungsverhältnis von (menschen- und bürger-)rechtlicher Einhegung der Politik und dem zentralen demokratischen Prinzip der Selbstregierung des Volkes unvermeidlich ist und unterschiedlich beantwortet werden kann, wurde und wird.

Ein zweites Charakteristikum dieses Politikfeldes besteht darin, dass die Entscheidungskompetenzen zur Regulierung religionspolitischer Fragen über die Ebenen des politischen Systems der Bundesrepublik vergleichsweise breit gestreut sind. So sind die Bundesländer aufgrund der Kultushoheit für den Großteil der religionspolitischen Fragen zuständig. Aber auch der Bund verfügt mit Blick auf religionspolitische Fragen, die das Arbeits- und Betriebsverfassungsrecht, den Tierschutz, religionsverfassungsrechtliche Fragen oder das Strafrecht betreffen, über etliche Kompetenzen auf diesem Politikfeld. Schließlich sind auch die Kommunen mit religionspolitischen Fragen konfrontiert, wenn es um Regelungen für Friedhöfe, um den Bau von Moscheen oder um die Interaktion mit Verbänden der Wohlfahrts- und Jugendpflege geht.

Ein drittes Charakteristikum dieses Politikfeldes besteht darin, dass die zentralen normativen Prinzipien, die die Politiken in diesem Politikfeld anleiten beziehungsweise anleiten sollen – Religionsfreiheit, Gleichheit, staatliche Neutralität und die Trennung von Staat und Religion² –, nicht nur sehr unterschiedlich interpretiert werden können, sondern auch zueinander in Spannung stehen. Ein Beispiel für ein solches Spannungsverhältnis ist der Konflikt zwischen Religionsfreiheit und Neutra-

² Vgl. Bouchard/Taylor 2008, 134–138. Diese Prinzipien lassen sich auch im Grundgesetz und der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes wiederfinden. Die Garantie der Religionsfreiheit findet sich in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG, die Gewähr der Gleichheit im Verbot religiöser Diskriminierung und Privilegierung in Art. 3 Abs. 3 GG und das Gebot der Trennung von Staat und Religion im Verbot der Staatskirche in Art. 140 GG i. V. mit Art. 137 Abs. 1 WRV. Das Gebot der staatlichen Neutralität ergibt sich aus dem Zusammenwirken dieser und weiterer grundgesetzlicher Normen: „Das Grundgesetz legt durch Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3, Art. 33 Abs. 3 GG sowie durch Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 WRV i. V. mit Art. 140 GG dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf“ (BVerfGE 19, 206 [216]).

lität, der etwa dem Streit um das Kopftuch der muslimischen Lehrerin in der Schule zugrunde liegt.³ Denn in diesem Fall weisen die beiden Prinzipien in unterschiedliche Richtungen. Das Prinzip der Religionsfreiheit zielt auf den umfassenden Schutz religiöser Lebensführung und empfiehlt daher die Zulassung, das Prinzip der staatlichen Neutralität soll Gleichbehandlung und negative Religionsfreiheit schützen und legt daher ein Verbot nahe. Diese Prinzipien stehen aber nicht nur in Spannung zueinander, ihre Anwendung erfordert darüber hinaus die Beantwortung der Frage, auf welche Art und Weise ihre Wirkung in unterschiedlichen Gesellschaften mit ihrer spezifischen Geschichte und ihren unterschiedlichen Konstellationen religiöser und weltanschaulicher Traditionen gewährleistet werden kann. Das Bündel der normativen Prinzipien der Religionspolitik vermag daher auch sehr unterschiedliche religionspolitische Ordnungsmuster zu rechtfertigen: So kann man etwa, je nachdem, wie man die Prinzipien staatlicher Neutralität und der Trennung von Staat und Kirche versteht und gegenüber dem Prinzip der Religionsfreiheit gewichtet, für eine kooperative Ausgestaltung der Beziehungen von Staat und Religionsgemeinschaften plädieren, um auf diese Weise die individuellen wie kollektiven Formen religiöser Lebensführung zu unterstützen und zu fördern, oder man kann Staat und Religionsgemeinschaften möglichst strikt zu separieren trachten, weil sich nur so ein religiöses Leben ungestört entfalten kann. Die religionspolitischen Ordnungen der Bundesrepublik Deutschland und der Vereinigten Staaten von Amerika stehen paradigmatisch für diese beiden Alternativen.⁴

Dieses dritte Charakteristikum der Religionspolitik verschärft im Übrigen den Kompetenzstreit zwischen politischer und (verfassungs-)richterlicher Regulierung, weil er die Frage aufwirft, welche der unumgänglichen Entscheidungen über die Interpretation, die relative Gewichtung und die angemessene Umsetzung dieser normativen Prinzipien vornehmlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Auswirkung auf die Gewährleistung zentraler Freiheitsspielräume der Bürgerinnen und Bürger beantwortet werden sollten (und dementsprechend in die Kompetenz etwa des Verfassungsgerichtes fallen) und welche nicht und da-

³ Bouchard/Taylor 2008, 136–137. Vgl. auch Gerster u. a. 2016, 36.

⁴ Vgl. als Überblick über die unterschiedliche Ausgestaltung religionspolitischer Ordnungssysteme in liberaldemokratischen Gesellschaften Robbers (Hg.) 2005, Kuru 2009, Soper u. a. 2017. Vgl. auch Willems 2012b, 243–254.

mit legitimer Gegenstand politischer Entscheidung sind – und wer im Falle des Dissenses über solche Kompetenzfragen die Entscheidungsprärogative besitzt.

Das Politikfeld Religionspolitik zeichnet sich aber nicht nur durch eine Reihe von Besonderheiten aus, sondern weist auch viele typische Gemeinsamkeiten mit anderen Politikfeldern auf. So wird das Politikfeld von Akteuren bevölkert, die Ziele zu realisieren trachten, die auf ihren religionspolitischen Prinzipien und Ordnungsvorstellungen beruhen, die aber auch ihre jeweiligen Eigeninteressen verfolgen – bei den politischen Parteien das zentrale Interesse an Wahlerfolgen, bei den beiden großen christlichen Kirchen das zentrale Organisationsinteresse an der Bewahrung ihres derzeitigen Status und der damit verbundenen Ressourcen und Handlungsmöglichkeiten (wie zum Beispiel die Kirchensteuer). Das Politikfeld wird darüber hinaus auch durch Unterschiede zwischen den Akteuren hinsichtlich von Macht und Einfluss auf Gesellschaft wie Politik geprägt. Dementsprechend sind die religionspolitische Ordnung insgesamt wie auch einzelne religionspolitische Maßnahmen nicht allein die Folge mehrerer religionspolitischer Prinzipienpolitik, sondern immer auch das Ergebnis der je spezifischen Konstellation von Eigeninteressen und Machtpotentialen, nicht zuletzt der (unterschiedlichen) Organisations- und Konfliktfähigkeit der Akteure dieses Feldes. Schließlich prägen auch die gesellschaftlich verbreiteten Vorstellungen von den Charakteristika von Religionsgemeinschaften sowie ihren Effekten auf Politik und Gesellschaft die Möglichkeiten und Grenzen von Religionspolitik. Die Rolle dieses Faktors zeigt sich derzeit besonders am Fall des Islams.⁵

⁵ So dürfte es außer Frage stehen, dass die weit verbreitete Wahrnehmung des Islams als einer problematischen Religion die Chancen der gleichberechtigten Integration dieser religiösen Tradition in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik kaum befördern dürfte. Vgl. zur problematischen Wahrnehmung des Islams Pollack/Müller 2013, 35–38; Hafez/Schmidt 2015, 16. Die Bundesrepublik zählt darüber hinaus zu den europäischen Ländern, in denen die Skepsis der Bevölkerung gegenüber dem Islam besonders groß ist, wie europäische Vergleichsstudien zeigen (Pollack u. a. 2014; Pickel 2013, 29; Hafez/Schmidt 2015, 17). Die weit verbreitete Wahrnehmung des Islams als einer problematischen Religion dürfte auch eine der Ursachen für die zunehmenden Diskriminierungserfahrungen europäischer Muslime bilden, vgl. Bayrakli/Hafez (Hg.) 2016.

2. Gegenwärtige Herausforderungen der bundesdeutschen Religionspolitik

Die zentrale gegenwärtige Herausforderung der bundesdeutschen Religionspolitik besteht darin, dass sich die religiöse Landschaft erheblich verändert hat. Zu einer Herausforderung wird diese Veränderung vor allem deshalb, weil die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik aus einer Reihe von Gründen Probleme hat, diese neue Lage zu verarbeiten.

Die deutliche Veränderung der religionspolitischen Landschaft der Bundesrepublik hat eine Reihe von Ursachen. So hat vornehmlich durch (Arbeits-)Migration sowie Flucht und Vertreibung, aber auch durch Prozesse der Globalisierung die religiöse Pluralität in Form einer verstärkten Präsenz nicht-christlicher religiöser Traditionen zugenommen. Im Zuge dieser Entwicklungen ist der Islam in seinen unterschiedlichen Ausprägungen zur drittgrößten religiösen Tradition in der Bundesrepublik avanciert. Durch die stetige Entkirchlichung seit den 1960er-Jahren, aber auch durch die Wiedervereinigung der Bundesrepublik mit der deutlich stärker säkularisierten DDR hat sich zudem die Zahl der Konfessionslosen dramatisch erhöht. Zugleich pluralisiert sich aber auch das Christentum, vor allem durch das Wachstum charismatischer Gemeinschaften und die Zuwanderung nicht-westlicher christlicher Traditionen. Darüber hinaus gibt es deutliche Anzeichen einer religiösen Individualisierung, die vor allem in den Formen einer nachlassenden sozialmoralischen Prägekraft der christlichen Kirchen sowie in einer Hybridisierung religiöser Traditionen, aber auch in einer neuen Spiritualität ihren Ausdruck findet.⁶ Ein weiteres Moment der religiösen Pluralisierung ist schließlich die oft mit großer Skepsis betrachtete Entstehung neuer religiöser Bewegungen.⁷ Die Veränderung der religionspolitischen Landschaft lässt sich am deutlichsten durch einen Vergleich mit der Situation im Jahre 1950 veranschaulichen. Waren 1950 noch über 96 Prozent der bundesdeutschen Bevölkerung Mitglied einer der beiden großen Kirchen, so sind es 2010 nur noch rund 60 Prozent, mit weiter fallender Tendenz. Demgegenüber ist die Zahl der Konfessionslosen im gleichen Zeitraum auf circa 30 Prozent angewachsen. Die Zahl der Muslime ist seit den 1960er-Jahren kontinuierlich ge-

⁶ Vgl. Pollack/Müller 2013, 12–13.

⁷ Vgl. Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages *Sogenannte Sekten und Psychogruppen* von 1998.

wachsen. Sie stellen heute etwa knapp 5 Prozent der bundesdeutschen Bevölkerung.⁸

Nun muss religiöse Pluralisierung nicht notwendigerweise eine Herausforderung für religionspolitische Ordnungssysteme bilden. Das zeigt das Beispiel des religionspolitischen Systems der USA, welches auf einer eher strikten, aber gleichwohl freundlichen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften beruht.⁹ Weil es dort so gut wie keine institutionellen Verbindungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften wie die Verleihung des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an Religionsgemeinschaften oder den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen gibt, gelingt die Integration neuer religiöser Traditionen vergleichsweise problemlos. Das bedeutet umgekehrt aber auch, dass der religiöse Sektor im Wesentlichen auf sich selbst gestellt ist. Genauso wie es keine institutionellen Verbindungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften gibt, gibt es nämlich auch keine öffentliche staatliche Förderung oder Unterstützung für die Wahrnehmung des Rechts auf Religionsfreiheit durch die US-amerikanischen Bürgerinnen und Bürger.¹⁰

Demgegenüber zeichnet sich die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik durch eine enge Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften aus. Für solche Systeme stellt der Umgang mit religiöser Pluralität grundsätzlich ein größeres Problem dar. Denn Trennungssysteme wie das der USA genügen dem Gleichheitsgrundsatz be-

⁸ Vgl. zu den Zahlen Pollack/Müller 2013, 32–33. Zur schwierig zu schätzenden Zahl der Muslime, ihrer Herkunft und ihrer regionalen Verteilung vgl. jüngst auch Rohe 2016, 102–105, m. w. N. Das Problem besteht darin, dass es jenseits der Selbsterklärung kein klares Kriterium für Zugehörigkeit gibt (wie etwa die christliche Taufe). Der Kategorie ‚Muslim‘ werden daher vielfach alle jene zugerechnet, die aus Ländern mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung stammen (einschließlich ihrer Familien und Nachkommen) und sich nicht explizit zu einer anderen religiösen Tradition bekennen. Das lässt vielfach nicht nur die lange bestehende interne Vielfalt des Islams außer Acht (wie unterschiedliche ‚Konfessionen‘/‚Denominationen‘, verschiedene regionale Traditionen, konkurrierende theologische Richtungen, mannigfaltige religiöse Bewegungen), sondern trägt auch unzureichend dem Umstand Rechnung, dass es etwa fundamentalistische, konservative und liberale Muslime gibt ebenso wie tief religiöse, moderate und vollständig säkularisierte. Vgl. zur Lage der Muslime in Deutschland und weiteren europäischen Ländern zuletzt Halm/Sauer 2017.

⁹ Vgl. zum Folgenden auch Gerster u. a. 2016, 27/28.

¹⁰ Vgl. zum US-amerikanischen Modell und seinem Umgang mit religiöser Pluralität Leggewie 2003; Kuru 2009; Soper u. a. 2017. Zu den USA vgl. in diesem Band den Beitrag von Lübke, 96–115.

ziehungsweise dem Diskriminierungsverbot schlicht dadurch, dass sie von allen religiösen Traditionen einen (mehr oder weniger) gleichen Abstand halten. Kooperationsysteme wie das der Bundesrepublik stehen demgegenüber vor dem Problem, dass Gleichbehandlung beziehungsweise Diskriminierungs- und Privilegierungsverbot es bei vielen Formen der Unterstützung erforderlich machen, die Besonderheiten der Religionsgemeinschaften zu berücksichtigen. Es genügt also nicht, sie wie bei finanzieller Unterstützung einfach gleich zu behandeln; vielmehr muss sichergestellt werden, dass sie trotz ihrer je charakteristischen Eigenheiten als Gleiche behandelt werden, indem ihnen nicht die gleichen, aber gleichwertige Optionen eröffnet werden.¹¹ Dieser Umstand macht den Umgang mit religiöser Pluralität in Kooperationsystemen zwar schwieriger, richtet aber keine prinzipiellen Hürden für einen angemessenen Umgang mit religiöser Pluralisierung auf.

Die zweite große Herausforderung der bundesdeutschen Religionspolitik besteht vielmehr in der spezifischen historischen Ausgestaltung dieser engen Kooperation: Sie ist es, die einen wesentlichen Teil der gegenwärtigen religionspolitischen Probleme verursacht. Denn das bundesdeutsche religionspolitische Ordnungsmodell weist eine religiös-christlich-großkirchliche Schlagseite auf, die einen diskriminierungs- und privilegierungsfreien Umgang mit der deutlichen Pluralisierung der religiösen Landschaft erschwert. Diese Schlagseite hat vor allem zwei Gründe.¹²

Der eine Grund besteht darin, dass Politik sich in der Regel auf die Lösung der Probleme der Zeit fokussiert. Dementsprechend ist auch das religionspolitische Ordnungsmodell der Bundesrepublik auf die Fragen und Probleme zugeschnitten, vor die sich zur Zeit seiner Formulierung und Verabschiedung die politischen Entscheidungsträger ge-

¹¹ Diesen Gesichtspunkt berücksichtigt in diesem Band m. E. unzureichend Wißmann, 177–191. Seine Auszeichnung der Kritik an den asymmetrischen Wirkungen des Körperschaftsstatus für Muslime (s. u.) als unnötige ‚Gleichmacherei‘ erscheint aus dieser Perspektive eher als mangelnde Diskriminierungs- beziehungsweise Privilegierungssensitivität. Jegliches Sensorium für religionspolitische Diskriminierungseffekte scheint dagegen Astrid Reuter, 192–200, zu fehlen. Sonst wird man ihren Rekurs auf das Kinderprogramm im Fernsehen in ihrem Debattenbeitrag zum Körperschaftsstatus wohl kaum anders denn als Ausdruck einer Befürwortung mehrheitsreligiöser Dominanz und der Identifikation mit den herrschenden religionspolitischen Machtverhältnissen verstehen dürfen.

¹² Vgl. zum Folgenden Willems 2001, 2004, 2008 sowie Gerster u. a. 2016, Abschnitt 3.

stellt sahen.¹³ Und da ging es vornehmlich um die Regelung des Verhältnisses von christlichen Kirchen und Staat. Selbstverständlich herrschte auch damals ein Problembewusstsein hinsichtlich religiöser Pluralität vor – vor allem mit Blick auf das Judentum, christliche Minderheiten, Weltanschauungsgemeinschaften und die damals eher noch kleine Zahl von Konfessionslosen und Atheisten. Der Islam war damals noch nicht im Blick. Es sei noch einmal daran erinnert, dass damals noch über 96 Prozent der Bundesbürgerinnen und Bundesbürger Mitglied einer der beiden großen christlichen Kirchen waren. Das führt etwa dazu, dass viele der für das Religions- und Weltanschauungsrecht als Rahmenrecht notwendigen Begriffe – so der evangelische Staatskirchenrechtler Axel von Campenhausen – den „Begriffen, Vorgängen und Institutionen“¹⁴ des Christentums entnommen sind.

Das zeigt sich etwa an den Voraussetzungen für die Zuerkennung des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts oder aber auch für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Denn diese Voraussetzungen gehen davon aus, dass Religionsgemeinschaften mitgliederschäftlich verfasst sind und über klare Mitgliedschaftsregeln verfügen sowie dass in ihnen Instanzen existieren, die berechtigt sind, verbindliche Aussagen über zentrale Lehrinhalte zu treffen. Beide Voraussetzungen sind aber mit Blick auf den Islam nicht gegeben.¹⁵

Doch es gibt noch einen zweiten Grund für die religiös-christlich-großkirchliche Schlagseite der religionspolitischen Ordnung der Bundesrepublik.¹⁶ 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 beabsichtigten. Dazu zählten vor allem die SPD und die KPD. Die andere Konfliktpartei, zu der vor allem CDU und Zentrum, aber auch große Teile der Hierarchie der beiden Kirchen zählten, trachtete nicht nur danach, die in Deutschland historische enge Verbindung von Staat und Kirche wieder zu etablieren. Vielmehr verfügte sie über eine klare Diagnose hinsichtlich der Ursachen des Nationalsozialismus. Dieser sei letzt-

¹³ Vgl. dazu in diesem Band auch den Beitrag von Großbölting, 73–95.

¹⁴ Campenhausen 1994, 50; vgl. auch Kirchhof 1994, 654; Hillgruber 1999, 546.

¹⁵ Vgl. hierzu den Beitrag von Majoka, 418–422.

¹⁶ Der folgende Abschnitt greift zu großen Teilen wörtlich auf Gerster u. a. 2016, 29/30 zurück. Vgl. zu diesem Abschnitt auch Anselm 1990.

lich eine Folge der Säkularisierungsprozesse seit dem 19. Jahrhundert, also die Konsequenz einer Gesellschaft ohne Gott. Das notwendige Therapeutikum bestand für sie in einer erneuten ‚Verchristlichung‘ der Gesellschaft. Das aber bedeutete, den Kirchen einen möglichst großen Handlungsspielraum zur Prägung oder gar Missionierung der Gesellschaft einzuräumen. In den Beratungen über das Grundgesetz im Parlamentarischen Rat wurde der Konflikt mit einem Kompromiss beigelegt. Man einigte sich darauf, die Religionsfreiheit im Grundrechtsteil zu verankern (Art. 4 Abs. 1 und 2), den Religionsunterricht an staatlichen Schulen zu garantieren (Art. 7 Abs. 3) und den Großteil der religionsrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung ins Grundgesetz zu übernehmen (Art. 140). Die Konfessionsschule, der zentrale Baustein des Programms einer erneuten Verchristlichung der Gesellschaft, war jedoch nicht durchsetzbar, und zwar nicht nur, weil diejenigen Parteien, die auf eine stärkere Trennung von Staat und Kirche setzten, über eine knappe Mehrheit verfügten, sondern auch, weil eine kompromisslose Durchsetzung dieses Programmpunktes keineswegs von allen Protagonisten auf Seiten der CDU geteilt wurde. Dementsprechend wurde der Konflikt auf Länderebene weiter ausgetragen. Überall dort, wo die Verfechter des Programms einer erneuten Verchristlichung der Gesellschaft über entsprechende Mehrheiten verfügten – das waren vor allem die mehrheitlich katholischen Länder im Westen und Süden der Republik –, fand dies seinen Niederschlag in den Präambeln der Länderverfassungen, in christlichen Erziehungszielen in Länderverfassungen und Schulgesetzen und in der Erklärung der Konfessionsschule zur Regelschule.

Worin bestehen nun die Elemente und Bestandteile dieser religiös-christlich-großkirchlichen Schlagseite der religionspolitischen Ordnung der Bundesrepublik?¹⁷ Die geringsten Spuren finden sich in der Verfassung. Hier sind es vor allem die oben bereits erwähnten rechtlichen und organisatorischen Voraussetzungen für die Vergabe des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts und für den Religionsunterricht. Man wird aber auch die Präambel mit ihrer Gottesformel dazu rechnen müssen.¹⁸ Doch worin besteht hier die diskriminierende beziehungs-

¹⁷ Der folgende Abschnitt greift zum Teil wörtlich auf Formulierungen in Willems 2004, 308–310, zurück. Zur Rekonstruktion und Kritik staatskirchenrechtlicher Versuche, diese Asymmetrien zu rechtfertigen, vgl. Willems 2004, 310–315.

¹⁸ Wohl kaum dazu zählen dürfen wird man den Schutz des Sonntags und der christlichen Feiertage. Dienten der Sonntag und die Feiertage zunächst vornehmlich dem

weise privilegierende Asymmetrie? Das lässt sich mit einem kontrafaktischen Gedankenexperiment verdeutlichen. Wäre der Islam bei den Beratungen über die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik Ende der 1940er-Jahre schon im heutigen Umfang Bestandteil der religionspolitischen Landschaft gewesen, hätte man unter dem Gesichtspunkt des Umgangs mit den Muslimen als Gleiche wohl kaum den Körperschaftsstatus mit seinen problematischen Zugangsvoraussetzungen als Instrument der Förderung (kollektiver) religiöser Lebensführung eingeführt. Vielmehr hätte man entweder ein anderes Instrument ohne problematische Zugangsvoraussetzungen geschaffen oder aber neben dem Körperschaftsstatus eine Alternative etabliert.¹⁹

Dem gegenüber steht, dass das Grundgesetz durch die Garantie der gleichen Religionsfreiheit in Art. 4 Abs. 1 und 2 und das Verbot religiöser Diskriminierung beziehungsweise Privilegierung in Art. 3 Abs. 3

Zweck, dass die Mitglieder der mehrheitsreligiösen Tradition ihren religiösen Pflichten nachkommen können, so sind mit Blick auf den Sonntag auch ‚säkulare‘ Zwecke hinzugetreten (Gewährleistung eines arbeitsfreien Tages in der Woche); aber auch die christlichen Feiertage sind von den nichtchristlichen Mitgliedern der Gesellschaft inzwischen für eigene Zwecke angeeignet worden. Mit Blick auf den Sonntag handelt es sich schlicht um eine unvermeidbare Asymmetrie; von Diskriminierung beziehungsweise Privilegierung wird man nur in dem Fall sprechen dürfen, in dem keinerlei Bemühungen erkennbar sind, den Mitgliedern religiöser Minderheiten das Befolgen ihrer religiösen Pflichten an anderen Wochentagen zu ermöglichen oder zu erleichtern. Ähnliches gilt mit Blick auf den Umgang mit den Feiertagen religiöser Minderheiten. Allerdings wäre es mit Blick auf religiöse Feiertage zumindest in den Bundesländern, in denen wie in Bremen (10 Prozent), Hamburg, Berlin und Nordrhein-Westfalen (jeweils 8 Prozent) und Hessen (7 Prozent) überproportional viele Muslime leben, bedenkenswert, ob die Einrichtung eines muslimischen Feiertages nicht ein sinnvolles integrationspolitisches Signal darstellen könnte. Gegebenenfalls könnte man den Geltungsraum des Feiertagsgebotes wie im Falle von Fronleichnam in einigen Gebieten mit katholischer Bevölkerungsmehrheit in Sachsen und Thüringen auf Regionen mit einem besonders hohen muslimischen Bevölkerungsanteil wie etwa das Ruhrgebiet begrenzen.

¹⁹ Die völlige Abschaffung wäre dagegen wohl kaum zu erwarten gewesen. Denn der Körperschaftsstatus war das Instrument der Weimarer Reichverfassung, mit dem vor allem den protestantischen Kirchen nach der Trennung von Staat und Kirche das finanzielle (Kirchensteuer!) und organisatorische Überleben gesichert werden sollte. Seine Nichtübernahme in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik hätte eine umfassende organisatorische Neuordnung vor allem des Protestantismus erfordert. Daher hätte man sich unter den gegebenen religionspolitischen Kräfteverhältnissen – und hat sich ja auch – im Parlamentarischen Rat (wie schon 1919) auf den Kompromiss verständigt, den Körperschaftsstatus (oder ein Äquivalent) wieder einzuführen.

eine hervorragende Basis für den Umgang mit den Herausforderungen religiöser Pluralität bietet. Denn Art. 4 garantiert ohne jegliche Einschränkung durch einen Gesetzesvorbehalt die Freiheit, einen Glauben zu haben, ihn zu wechseln oder auch keinen zu haben (Gewissensfreiheit), ihn öffentlich zu bekennen (Bekenntnisfreiheit) sowie auch öffentlich auszuüben (Kultusfreiheit). Dies schließt das in Art. 140 noch einmal explizit garantierte Recht ein, sich zu Religionsgemeinschaften zusammenzuschließen, die berechtigt sind, ihre Angelegenheiten selbst zu verwalten. Art. 3 garantiert den Umgang mit religiösen Minderheiten als Gleiche. Die starke Stellung von Art. 4 Abs. 1 und 2 und Art. 3 Abs. 3 im Grundrechtsteil liefert damit auch einen Maßstab für die Interpretation von Art. 140 jenseits seiner zeitgeschichtlichen Beschränkungen beziehungsweise für einen angemessenen politischen Umgang mit den dort geregelten Fragen.²⁰

Auf der Ebene der Verfassungen der Länder im Westen und Süden der Republik findet die Schlagseite ihren Ausdruck vornehmlich in den Gottesformeln der Präambeln sowie den christlichen Erziehungszielen und den Bestimmungen über den Charakter der Schulen. So bestimmt Art. 12 Abs. 1 der Verfassung des Landes Baden-Württemberg: „Die Jugend ist in Ehrfurcht vor Gott, im Geiste der christlichen Nächstenliebe, zur Brüderlichkeit aller Menschen und zur Friedensliebe, in der Liebe zu Volk und Heimat, zu sittlicher und politischer Verantwortlichkeit, zu beruflicher und sozialer Bewährung und zu freiheitlicher demokratischer Gesinnung zu erziehen.“ Wie oben bereits erwähnt, wurde in den genannten Ländern zudem die Konfessionsschule als Regelschule bestimmt. Aber auch nach der Abschaffung der Konfessionsschule als Regelschule in der zweiten Hälfte der 1960er-Jahre sollen etwa gemäß dem 1968 geänderten Art. 135 der Bayrischen Verfassung die Kinder in den öffentlichen Volksschulen „nach den Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse unterrichtet und erzogen [werden]“. Für die Interpretation dieser Grundsätze bat man sogar die Kirchen um Hilfe. Das

²⁰ Die Interpretation der religionsrechtlichen Bestimmungen aus der Perspektive von Religionsfreiheit und Diskriminierungsverbot prägt in zunehmendem Maße sowohl die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes als auch die Interpretationen des Religionsrechtes durch die Rechtswissenschaft. Vgl. zu letzterem Walter 2006. Charakteristisch für diesen Wandel der Interpretation ist auch, dass die juristische Spezialdisziplin ihren Gegenstand inzwischen überwiegend nicht mehr als Staatskirchenrecht, sondern als Religionsverfassungsrecht bezeichnet. Vgl. zu dieser Debatte Heinig/Walter (Hg.) 2007.

Bundesverfassungsgericht setzte allerdings in seinen Entscheidungen zur christlichen Gemeinschaftsschule Mitte der 1970er-Jahre der Interpretation der Formel von den christlichen Grundsätzen enge Grenzen. Danach darf sich die Bejahung des Christentums in den profanen Fächern „in erster Linie auf die Anerkennung des prägenden Kultur- und Bildungsfaktors, wie er sich in der abendländischen Geschichte herausgebildet hat, nicht auf die Glaubenswahrheit [beziehen], und ist damit auch gegenüber dem Nichtchristen durch das Fortwirken geschichtlicher Gegebenheiten legitimiert“.²¹ Nur im engen Rahmen einer solchen Interpretation sei eine in ihren Erziehungszielen christliche Schule auch gegenüber dem Nichtchristen zu rechtfertigen und nur so sei die Gesetzmäßigkeit der bayrischen Schule „noch“ zu bejahen. Auf Länderebene sind aber auch die mehr oder weniger exklusiv in den mit den beiden großen Kirchen geschlossenen Verträgen gewährten Rechte und Vergünstigungen Ausdruck einer Privilegierung von Christentum und christlichen Kirchen.

Die Asymmetrie der religionspolitischen Ordnung der Bundesrepublik wurde und wird aber auch durch gesetzliche Maßnahmen und die administrative Praxis geprägt. So gelang es den Kirchen Anfang der 1960er-Jahre nach massiven Interventionen und mit Unterstützung namhafter Abgeordneter der CDU/CSU-Fraktion sowie des Ministeriums für Familien- und Jugendfragen, im Bundessozialhilfe- und im Jugendwohlfahrtsgesetz den Vorrang freier vor öffentlicher Trägerschaft durchzusetzen – was konkret den Vorrang insbesondere kirchlicher vor kommunalen Trägern bedeutete.²² Danach war die Schaffung staatlicher Einrichtungen nicht nur in dem Fall unzulässig, in dem entsprechende Kapazitäten freier Träger vorhanden sind, sondern auch dann, wenn letztere ausgebaut oder geschaffen werden können.²³ Für die Kommunen kam dies faktisch einem Betätigungsverbot gleich. Das führt dazu, dass heute noch immer bis zu zwei Drittel der sozialen Dienste von kirchlichen Trägern angeboten werden, in einigen Regionen liegt der Anteil sogar noch höher. Das Bundesverfassungsgericht entschied in seinem Sozialhilfeturteil von 1967 mit Bezugnahme auf Art. 4 GG, dass die Privilegierung privater Träger nur solange gerechtfertigt sei, wie unter diesen Bedingungen den Bedenken Betroffener ge-

²¹ BVerfGE 41, 29, 52.

²² Vgl. zum Folgenden Matthes 1964.

²³ Vgl. § 93,1 BSHG und § 5,3 JWG, damalige Fassungen.

genüber konfessionell gebundenen Einrichtungen ausreichend Rechnung getragen werden könne. Ob dieser Klausel angesichts der stark gewachsenen Zahl der Konfessionslosen ausreichend Rechnung getragen wird, bedürfte zumindest der Prüfung. Die Vorrangstellung freier Träger gilt jedoch, wenn auch in veränderter Form, nach wie vor.

Gesetzgeberische Maßnahmen, die das Christentum zu privilegieren trachten, gibt es aber vor allem auf Länderebene. So forderte § 13 Abs. 1 der bayrischen Volksschulordnung vom 21. Juni 1983 die Anbringung eines Kreuzes in jedem Klassenzimmer. Auch diese Bestimmung wurde 1995 vom Bundesverfassungsgericht in seinem berühmten gewordenen Kreuzifix-Urteil für unvereinbar mit Art. 4 GG erklärt.²⁴

Solche Formen einer das Christentum privilegierenden Gesetzgebung sind aber keineswegs ein Phänomen des vergangenen 20. Jahrhunderts. Das zeigen die Fälle religionspolitischer Gesetzgebung im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts, vornehmlich wiederum in den ehemals mehrheitlich katholischen Ländern des Westens und Südens der Bundesrepublik, die direkt oder verklausuliert auf ein einseitiges, selektives Verbot des islamischen Kopftuches zielten. Das Bundesverfassungsgericht hat dieser gesetzgeberischen Praxis in seiner Entscheidung vom 27. Januar 2015 über das nordrhein-westfälische Verbot religiöser Bekundungen in § 57 Abs. 4 des Schulgesetzes eine unmissverständliche Absage erteilt: „Der als Privilegierungsvorschrift zugunsten christlich-abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen konzipierte § 57 Abs. 4 Satz 3 SchulG NRW steht nicht im Einklang mit dem Verbot der Benachteiligung aus religiösen Gründen (Art. 3 Abs. 3 Satz 1 und Art. 33 Abs. 3 GG).“²⁵

Die Asymmetrien der religionspolitischen Ordnung der Bundesrepublik sind aber auch eine Folge administrativer Praxis. So ist die Frage der Anerkennung von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts von den zuständigen Abteilungen in den Länderverwaltungen bundesweit abgestimmt und höchst restriktiv gehandhabt worden. Wer diesen Status erwerben wollte und wie die Zeugen Jehovas nicht zum religiösen Establishment zählte, musste vor den Gerichten klagen – und das kostet Zeit, Geld und Nerven, wenn man denn vor dem Gang vor die Gerichte aufgrund der hohen Kosten und Risiken nicht zurückschreckt. Im Rückblick kann man sich des Gedankens

²⁴ BVerfGE 91, 1.

²⁵ BVerfGE 138, 296, Rn. 78.

nicht ganz erwehren, dass die Verwaltungen auf diesen möglichen Effekt gesetzt haben. Den meisten dieser Klagen – zuletzt derjenigen der Zeugen Jehovas²⁶ – war im übrigen Erfolg beschieden, was sich wohl kaum anders interpretieren lässt, als dass die restriktive administrative Praxis weder dem Geist noch den Buchstaben des Gesetzes entsprochen hat. Im Ergebnis jedenfalls handelt es sich bei den circa 280 als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannten Religionsgemeinschaften bis auf wenige Ausnahmen (wie den Bund für Geistesfreiheit in Bayern, den Humanistischen Verband in einigen Bundesländern, die Bahá'í-Gemeinde Hessen, die Ahmadiyya Muslim Jamaat in Hessen und Hamburg sowie den Hindu Shankarar Sri Kamadchi Ampal Tempel in Nordrhein-Westfalen) um solche aus der Tradition des Christentums (evangelische Landeskirchen, katholische Bistümer, orthodoxe Kirchen, evangelische Freikirchen, die alt-katholische Kirche und christliche Sondergemeinschaften) oder des Judentums.²⁷

In allen diesen Fällen – vom Grundgesetz über die Länderverfassungen bis hin zur administrativen Praxis und einzelnen Gesetzesvorhaben – besteht die religiös-christlich-großkirchliche Schlagseite oder Asymmetrie oder Privilegierung darin, dass in einer Situation religiös-weltanschaulicher Pluralität Religion, das Christentum und/oder die beiden großen christlichen Kirchen in besonderer Weise gefördert oder als vorzuzugwürdig ausgezeichnet werden. Betroffen von dieser Schlagseite sind heute zum einen die große Zahl der Konfessionslosen, zum anderen religiöse Minderheiten, darunter vor allem die Muslime.

3. Die religionspolitische Programmatik der bundesdeutschen Parteien – einige Schlaglichter

Wie hat die Politik auf Bundes- und Länderebene auf diese Herausforderungen reagiert? Der Befund lautet: Die Politik hat diese Herausforderungen nur sehr langsam und zögerlich und in einer dem Problemdruck nicht angemessenen Weise angegangen. Das beginnt sich langsam aber nach wie vor nicht in ausreichendem Maße zu ändern.

²⁶ BVerfGE 102, 370. Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von Pikl, 437–442.

²⁷ Vgl. den nicht ganz aktuellen, nach Bundesländern geordneten Überblick des Bundesministeriums des Inneren unter https://www.personenstandsrecht.de/PERS/DE/Themen/Informationen/Religionsgemeinschaften/kirche_nrw.html?nn=4057350 (15.02.2018).

Das zeigt ein Blick auf die Aussagen der Parteien zur Religionspolitik, wie sie sich sowohl in den nach wie vor gültigen Parteiprogrammen aus den Jahren 2000 bis 2007 als auch in den Wahlprogrammen finden. Wirft man beispielsweise einen Blick in die Wahlprogramme der großen Parteien zur Bundestagswahl 2017, so zeigt sich, dass die Herausforderungen einer veränderten religiösen Landschaft in einer religionspolitischen Ordnung, die sich durch deutliche Asymmetrien auszeichnet, keine sonderlich große Rolle spielen.²⁸ Das CDU/CSU-Regierungsprogramm für 2017 bis 2021 etwa belässt es bei eher allgemeinen Aussagen. Betont wird die Prägung Deutschlands durch das „christlich-jüdisch[e] Erbe“ und der „unverzichtbar[e] Beitrag zum geistigen Leben in Deutschland und zum gesellschaftlichen Zusammenhalt“, den die christlichen Kirchen geleistet haben und leisten. Den Kirchen wird zugesagt, ihre Arbeit „in vielfältiger Weise“ zu unterstützen. Mit Blick auf die Muslime wird eine Fortsetzung des Dialogs im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz angekündigt.²⁹

Das SPD-Wahlprogramm 2017 hat wie auch das zur Wahl von 2013 kein eigenes Kapitel zu religionspolitischen Fragen, sondern verhandelt diese Materie vielmehr unter dem Thema Integration. Dort finden sich zudem nur wenige, unsystematische Bemerkungen zur Religionspolitik. Islamischer Religionsunterricht und die Ausbildung von islamischen Religionslehrerinnen und -lehrern sowie von Imamen an deutschen Universitäten werden vornehmlich als Instrument der Extremismus-Prävention befürwortet. Darüber hinaus wird Unterstützung für die „organisatorische Entwicklung von muslimischen Gemeinden und Organisationen“ angeboten, allerdings ohne konkrete Vorschläge für die Lösung des Organisationsproblems zu unterbreiten. Vielmehr heißt es eher lapidar: „Erfüllen sie die Voraussetzungen, dann stehen ihnen auch die Möglichkeiten unseres bewährten Religionsverfassungsrechts offen.“³⁰

²⁸ Vgl. die ausführliche Analyse der religionspolitischen Positionen der Bundestagsparteien in diesem Band bei von Scheliha, 116–138.

²⁹ CDU-Bundesgeschäftsstelle (Hg.) 2017, 72–74. Anders als im Wahlprogramm der CDU/CSU für die Bundestagswahl 2013 wird diesmal jedoch nicht eigens betont, dass das Staatskirchenrecht „eine umfassende partnerschaftliche Zusammenarbeit mit allen Religionsgemeinschaften“ ermögliche. Vgl. zu den religionspolitischen Positionen von CDU und CSU auch die Beiträge von Sternberg, 397–401, und Singhammer, 392–396, in diesem Band.

³⁰ SPD-Parteivorstand (Hg.) 2017, 88. Vgl. zu den religionspolitischen Positionen der SPD in diesem Band auch den Beitrag von Griese, 386–391.

Der zwischen CDU/CSU und SPD zu Jahresbeginn 2018 ausgehandelte Koalitionsvertrag geht über die wenigen Bemerkungen der Koalitionsparteien in ihren Wahlprogrammen denn auch nicht hinaus. Er würdigt Kirchen und Religionsgemeinschaften als Teil der Zivilgesellschaft und als Partner des Staates. Die Koalitionspartner erklären, sich „auf Basis der christlichen Prägung unseres Landes [...] für ein gleichberechtigtes gesellschaftliches Miteinander in Vielfalt“ einsetzen zu wollen.³¹ Ihr zentrales religionspolitisches Anliegen ist es, „den Dialog und die Zusammenarbeit mit den Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften [zu] verstärken. Das gilt insbesondere auch mit Blick auf die Integration der Muslime“.³²

Nun könnte man einwenden, dass in der föderalen Struktur der Bundesrepublik das Feld der Religionspolitik im Wesentlichen in die Kompetenz der Länder fällt und es daher nicht verwunderlich sei, dass die Bundestagswahlprogramme der beiden großen Parteien der Religionspolitik nur wenig Aufmerksamkeit schenken. Doch ein Blick auf die Wahlprogramme der beiden großen Parteien für die Landtagswahlen in Nordrhein-Westfalen 2017 bietet kein grundsätzlich anderes Bild. Anders als im Wahlprogramm der SPD in Nordrhein-Westfalen 2012, das zur Frage des Umgangs mit den Herausforderungen religiöser Pluralisierung nicht einen einzigen Satz enthält, findet sich in ihrem Wahlprogramm 2017 ein eigener Abschnitt unter der Überschrift *Religiöse Toleranz und Vielfalt*. Hier werden jedoch vor allem die etablierte Partnerschaft sowie der Dialog mit christlichen Kirchen und jüdischen Gemeinden hervorgehoben; beides, Partnerschaft wie Dialog, soll auch in Zukunft fortgesetzt werden. Allerdings soll auch der Dialog mit den Muslimen fortgeführt werden. Für die bis Mitte 2019 gültige Beiratslösung für den islamischen Religionsunterricht will man eine Anschlussregelung finden. Darüber hinaus wird darauf verwiesen, dass das Gesetz zur Regelung der Verleihung und des Entzuges des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften (Körperschaftsstatusgesetz) vom 16. September 2014 die Verleihungspraxis auf eine „neue verlässliche rechtliche Grundlage“ gestellt habe.³³

³¹ CDU/CSU/SPD, Koalitionsvertrag, 2018, 167.

³² Ebd., 120.

³³ SPD Landesverband Nordrhein-Westfalen 2017, 101/102. Es bleibt abzuwarten, ob das neue Gesetz der Erleichterung des Zugangs minoritärer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu diesem Status dient oder sich doch nicht vielmehr als

Die religionspolitischen Passagen im Wahlprogramm der CDU zur nordrhein-westfälischen Landtagswahl 2017 lesen sich über weite Strecken wie eine Bestätigung des *Status quo*. So wird jeglichem Versuch einer Privatisierung der Religion eine Absage erteilt. Auch hier werden die Leistungen der Kirchen als Partner des Staates gewürdigt. Die geltenden Regelungen zum kirchlichen Arbeitsrecht werden als angemessener Kompromiss ausgezeichnet, ohne Probleme und Herausforderungen etwa der besonderen Loyalitätspflichten kirchlicher Arbeitnehmer oder die durch eine Reihe von Arbeitsgerichtsurteilen in Gang gesetzten Veränderungen beim kollektiven Arbeitsrecht zu erwähnen.³⁴ Auch der Schutz des Sonntags wie christlicher Feiertage sowie christlicher Feste wird garantiert. Herausforderungen religiöser Pluralisierung werden nur mit Blick auf den Islam thematisiert. Hier gälte es, „muslimische Kultur und Lebensweise noch stärker als bisher in unsere Gesellschaft einzubinden“; das diene auch dem Ziel der Bekämpfung des islamischen Fundamentalismus und könne die Entstehung von Parallelgesellschaften verhindern. Auch der islamische Religionsunterricht wird befürwortet, und es wird Unterstützung für die Organisation der Muslime in Aussicht gestellt, allerdings ohne das zu konkretisieren.³⁵

Lässt man die von den beiden großen Parteien in den Wahlprogrammen vorgenommene Bestimmung der gegenwärtigen religionspolitischen Lage und die daraus abgeleiteten Handlungsnotwendigkeiten Revue passieren, wird deutlich, dass sie keine grundlegenden religionspolitischen Herausforderungen sehen. Islamischer Religionsunterricht und islamische Fakultäten an den Universitäten werden unterstützt, aber vornehmlich als Instrument der Extremismus-Prävention thematisiert. Die Lösung der für die Integration des Islams in die religionspolitische Ordnung wesentlichen Organisationsfrage wird letztlich an die Adresse der Muslime zurückverwiesen. Ein Entgegenkommen, etwa in Form von konkreten Alternativen für den Zugang zu den durch den Körperschaftsstatus eröffneten Möglichkeiten,³⁶ ist nicht erkennbar. Die Herausforderungen und Probleme, vor denen

Instrument einer restriktiveren Vergabep Praxis erweisen wird. Die besonderen Organisationsprobleme etwa der Muslime sind in diesem Gesetz jedenfalls in keiner Weise berücksichtigt.

³⁴ Vgl. in diesem Band zu den Problemen und Herausforderungen des kirchlichen Arbeitsrechtes die Beiträge von Kreß, 231–252, und Moos, 253–258.

³⁵ CDU Nordrhein-Westfalen 2017, 104/105.

³⁶ Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von Wißmann, 177–191.

konfessionslose oder nicht-religiöse Menschen sich durch die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik gestellt sehen, werden noch nicht einmal wahrgenommen.³⁷ Die unzureichende Berücksichtigung der grundlegenden Herausforderungen der Religionspolitik führt – von wenigen Ausnahmen wie dem islamischen Religionsunterricht und islamischen Fakultäten an den Hochschulen abgesehen – bei der SPD zu freundlichem Desinteresse an diesem Politikfeld, bei der CDU zu einem beherzten Weiter so (einschließlich der religiös-christlich-großkirchlichen Schlagseite).

Dass es auch anders geht, zeigen in jüngster Zeit einige der kleineren Parteien. Das gilt insbesondere für Bündnis 90/Die Grünen, bei denen religionspolitische Fragen seit dem Ende des letzten Jahrzehnts verstärkt auf Landes- wie Bundesebene diskutiert wurden. 2013 hatte sich zudem neben der seit 1984 existierenden Bundesarbeitsgemeinschaft Christinnen und Christen bei Bündnis 90/Die Grünen ein bundesweiter Arbeitskreis Säkulare Grüne formiert. Ende 2013 beschloss der Bundesvorstand von Bündnis 90/Die Grünen die Einsetzung einer Kommission *Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat*. Im März 2016 legte die Kommission ihren Abschlussbericht vor.³⁸ Das Ergebnis ist ein knapp vierzigseitiges Papier, in dem nicht nur die Grundsätze und Ziele bündnisgrüner Religionspolitik, sondern auch eine Reihe von drängenden politischen Herausforderungen wie Fragen der rechtlichen Anerkennung, die Regelungen zu Sonn- und Feiertagen, der sogenannte Blasphemieparagraf, das kirchliche Arbeitsrecht und das Feld der kirchlichen Finanzen ausführlich behandelt werden. Die Ergebnisse dieses Papiers schlagen sich deutlich im Wahlprogramm von Bündnis 90/Die Grünen für die Bundestagswahl 2017 nieder.³⁹

³⁷ Vgl. dazu Bauer/Platzek 2015 sowie in diesem Band den Beitrag von Bauer, 411–417.

³⁸ Bündnis 90/Die Grünen 2016. Vgl. hierzu in diesem Band auch den Beitrag von Beck, 367–377.

³⁹ Bündnis 90/Die Grünen 2017, 120–122. Auch die Partei Die Linke hat in den letzten Jahren eine intensive religionspolitische Debatte geführt, deren Ergebnisse sich ebenfalls in ihrem Wahlprogramm für die Bundestagswahl 2017 niedergeschlagen haben. Vgl. Die Linke 2017, 124/125.

4. Zur jüngeren Religionspolitik – einige Befunde

Nun kann sich eine Bewertung der Religionspolitik der Parteien nicht allein auf die Analyse ihrer Programmatik beschränken. Vielmehr gilt es – gemäß dem Prinzip von Mt 7,16: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ – auch die konkrete Religionspolitik in den Blick zu nehmen. Das kann hier nur selektiv geschehen.⁴⁰

Zu diesen religionspolitischen Maßnahmen der jüngeren Zeit zählen die oben schon erwähnten gesetzlichen Regelungen zu religiösen Symbolen in öffentlichen Institutionen, genauer: der Umgang mit dem Kopftuch muslimischer Lehrerinnen. Entsprechende Gesetze wurden in einer Reihe von Bundesländern in Reaktion auf das Urteil des Bundesverfassungsgerichts im Fall Fereshta Ludin im Jahre 2003 verabschiedet, in dem das Gericht die Praxis der Nichteinstellung von muslimischen Lehrerinnen, die Kopftuch tragen, verworfen hatte, solange eine gesetzliche Grundlage fehle.⁴¹ In der Folge verabschiedeten acht Länder – es sind in der Hauptsache die ehemals mehrheitlich katholischen Länder im Süden und Westen der Republik – entsprechende Gesetze, die entweder für Lehrkräfte an öffentlichen Schulen oder im gesamten öffentlichen Dienst religiöse Symbole verboten. Sechs dieser Länder haben selektive Regelungen verabschiedet, also nur das islamische Kopftuch, nicht jedoch das christliche Kreuz oder die jüdische Kippa verboten. Die Begründungen der Gesetzesvorhaben machen zugleich noch einmal deutlich, dass die oben erwähnte christliche Schlagseite in Form von Gottesformeln und christlichen Erziehungszielen in den Länderverfassungen nicht bloßes Relikt des Programms einer Re-Christianisierung der Gesellschaft aus den Jahren nach 1945 oder gar nur Ornament sind, sondern selbst dann, wenn sie als Ausdruck des Christentums als „prägende[r] Kultur- und Bildungsfaktor“ interpretiert werden, als Legitimationsressource für eine Privilegierung des Christentums genutzt werden können. So begründete der Gesetzentwurf der Fraktionen von CDU und FDP im niedersächsischen Landtag ein selektives Kopftuchverbot explizit mit Bezug auf die Gottesformel in der Landesverfassung sowie die Regelung in § 2 des niedersächsi-

⁴⁰ Dabei greife ich auf Ergebnisse des verdienstvollen Gutachtens *Die rechtliche Anerkennung des Islam in Deutschland*, das Riem Spielhaus und Martin Herzog 2015 für die Friedrich-Ebert-Stiftung erstellt haben (Spielhaus/Herzog 2015), zurück sowie auf eigene Analysen und Erhebungen.

⁴¹ BVerfGE 108, 282.

schen Schulgesetzes, nach der die Erziehung auch auf der Grundlage des Christentums erfolge:

„Die Niedersächsische Verfassung ist in Verantwortung vor Gott beschlossen worden. § 2 NSchG regelt zudem den Bildungsauftrag der Schule wie folgt: ‚Die Schule soll im Anschluss an die vorschulische Erziehung die Persönlichkeit der Schülerinnen und Schüler auf der Grundlage des Christentums, des europäischen Humanismus und der Ideen der liberalen, demokratischen und sozialen Freiheitsbewegungen weiterentwickeln. Erziehung und Unterricht müssen dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und der Niedersächsischen Verfassung entsprechen; die Schule hat die Wertvorstellungen zu vermitteln, die diesen Verfassungen zugrunde liegen.‘ Verfassung und Schulgesetz Niedersachsens haben sich damit ausdrücklich zur Vermittlung bestimmter Werte aus unserer christlich-abendländischen Tradition bekannt. Niedersachsens Tradition ist vom Christen- und vom Judentum, nicht aber vom Islam geprägt. Danach ist es konsequenterweise kein Verstoß gegen das Neutralitätsgebot, wenn sich zu dieser christlich-abendländischen Tradition bekannt wird. Das Tragen jüdischer und christlicher Symbole bleibt damit möglich.“⁴²

Wie oben bereits erwähnt, hat das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil zum nordrhein-westfälischen Kopftuchverbot solchen Strategien der Legitimation von Privilegierung eine klare Absage erteilt.

Wie sieht es mit Blick auf andere Forderungen der Muslime in Deutschland nach ihrem gleichen Recht auf Religionsfreiheit und ihrer Integration in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik aus?⁴³ Der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts ist bisher nur einer muslimischen Organisation, nämlich der Ahmadiyya Muslim Jamaat, verliehen worden, und zwar in Hessen und Hamburg. Nach wie vor wird weiteren muslimischen Organisationen und Verbänden vor allem mit Verweis darauf, dass sie die zentrale Voraussetzung in Form der mitgliederschaftlichen Organisation als Religionsgemeinschaft bisher nicht erfüllten, dieser Status verwehrt. Bemerkenswert ist allerdings der unterschiedliche Umgang mit den Problemen muslimischer Organisationen und Verbände, die Voraussetzungen von Instituten wie Religionsunterricht, theologischen Fakultäten oder Körperschaftsstatus zu erfüllen. Während beim muslimischen Religionsunterricht und bei theologischen Fakultäten, bei denen es immer schon und inzwischen zu-

⁴² Vgl. Niedersächsischer Landtag, 15. Wahlperiode, Drucksache 15/720, 8.

⁴³ Vgl. zu dieser Frage, nicht zuletzt zur Bedeutung des Körperschaftsstatus für die islamischen Verbände und Religionsgemeinschaften, die Beiträge von Khallouk, 428–436, und Majoka, 418–422, in diesem Band.

nehmend um die Prävention von Fundamentalismus geht, von Seiten der deutschen Religionspolitik ungewohnte Kreativität mobilisiert wurde, um beides durch Hilfskonstruktionen wie die Beiräte einigermaßen regelkonform zu ermöglichen, scheint diese Kreativität mit Blick auf den Körperschaftsstatus schlicht versiegt zu sein.

Allerdings existieren inzwischen erste Verträge zwischen Bundesländern und muslimischen Verbänden, die Lösungen für eine Reihe von Problemen und Herausforderungen muslimischer Lebensführung bereitstellen. Dabei geht es um den Umgang mit Feiertagen, Gefängnis-seelsorge, islamische Bestattungen und den Betrieb von Friedhöfen sowie den Bau von Moscheen, aber auch um Fragen der Einführung von Religionsunterricht und der Einrichtung theologischer Fakultäten sowie der Beteiligung von Muslimen im Rundfunkwesen.⁴⁴ Hamburg und Bremen haben solche Verträge nach mehrjährigen Verhandlungen bereits im Jahr 2012 beziehungsweise 2014 abgeschlossen. Entsprechende langjährige Verhandlungen in Niedersachsen wurden nach dem Auftauchen von Spitzelvorfällen gegen Imame der DİTİB und Befürchtungen zu großer Nähe der DİTİB zum türkischen Staat im Jahr 2017 unterbrochen. Einzelne Bundesländer wie Berlin, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen haben Lösungen für eine Reihe von Problemen und Herausforderungen muslimischer Lebensführung (muslimische Feiertage, Gefängnis-seelsorge, islamische Bestattungen) in Form spezifischer Regelungen und Vereinbarungen bereitgestellt.

Auch der islamische Religionsunterricht ist keineswegs flächendeckend eingeführt. Dabei hat sich die Deutsche Islam Konferenz in der ersten Arbeitsphase nach ihrer Einrichtung mit den verfassungsrechtlichen Fragen der Einführung islamischen Religionsunterrichts intensiv beschäftigt und entsprechende Empfehlungen verabschiedet. Ordentliches Unterrichtsfach ist der islamische Religionsunterricht bisher in Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen und Hessen. Bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht gibt es auch in Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz und dem Saarland, teilweise noch im Rahmen von Modellversuchen. In einer Reihe weiterer Bundesländer existieren Übergangslösungen in Formen von islamkundlichem Unterricht und befristeten Sonderregelungen. In Berlin wird der Religionsunterricht in Eigenverantwortung der Islamischen Föderation Berlin angeboten, in

⁴⁴ Zum Umgang mit religiöser Pluralisierung im öffentlichen Rundfunk vgl. in diesem Band die Beiträge von Karis, 261–283, und van Melis, 284–293.

Hamburg werden die Anliegen eines islamischen Religionsunterrichts im Rahmen des dortigen Modells eines interreligiösen ‚Religionsunterrichts für alle‘ berücksichtigt.

Schließlich haben sowohl der Bund als auch einige Bundesländer inzwischen unterschiedliche Formen eines institutionalisierten Dialogs mit islamischen Verbänden eingerichtet. Dazu zählt an vorderster Stelle auf Bundesebene die 2006 begründete Deutsche Islam Konferenz.⁴⁵ Auf Länderebene gibt es entsprechende Initiativen etwa in Berlin (seit 2005), in Baden-Württemberg (seit 2011), in Rheinland-Pfalz (seit 2012) und in Nordrhein-Westfalen (seit 2013).⁴⁶ Begrenzt auf den Religionsunterricht gab und gibt es entsprechende Dialoge in Niedersachsen (2002–2011) und Hessen (seit 2009).

Was bedeutet dieser Befund für die Frage nach dem Stand der Integration der Muslime sowie des Islams in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik? Ohne Zweifel sind in den letzten Jahren eine Reihe von Schritten in diese Richtung unternommen worden. Bedenkt man jedoch, dass diese Frage spätestens seit Anfang der 1990er-Jahre auf der Tagesordnung stand, dann ist die Bilanz nach mehr als 25 Jahren doch mehr als bescheiden. Die beobachtbaren Fortschritte fallen zudem sehr unterschiedlich aus. Am größten sind sie dort, wo es um die religiöse Praxis von Individuen geht. Je mehr es um die kollektiven Ausdrucksformen (wie den Moscheebau) sowie den öffentlichen Status, die Stellung und die Funktionen des Islams geht, also um seine gleichberechtigte Integration in die kooperative religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik, desto größer wird die Zahl der bisher unzureichend gelösten Fragen. Das zeigt, dass es sich nicht einfach um bloße Übergangsprobleme bei der Ausrichtung der religionspolitischen Angebotsstruktur auf eine veränderte religiöse Landschaft handelt. Vielmehr ist es die historisch bedingte religiös-christlich-großkirchliche Schlagseite, die einer gleichberechtigten Integration der Muslime wie des Islams in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik entgegensteht. Darüber hinaus mangelt es an politischem Willen, die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik zu reformieren und die Muslime und den Islam zu integrieren. Dieser mangelnde Wille hat eine Reihe von Ursachen. Zunächst herrscht vor allem in Teilen der CDU/

⁴⁵ Vgl. zur Deutschen Islam Konferenz Hermani 2010; Busch/Goltz 2011; Tezcan 2012; Goltz/Gabriel 2014 und Fülling 2016.

⁴⁶ Vgl. zum ‚Runden Tisch Islam‘ in Baden-Württemberg Bernlochner 2014.

CSU nach wie vor die Auffassung, dass eine Bevorzugung von Christentum und Judentum wegen ihrer Kulturbedeutung gerechtfertigt sei. Das hat zuletzt noch einmal eindrücklich die oben zitierte Begründung für das selektive Kopftuchverbot in Niedersachsen gezeigt. Darüber hinaus ist quer über die Parteienlandschaft der Bundesrepublik eine große Skepsis gegenüber den religiös und sozialmoralisch konservativen Tendenzen des Islam verbreitet. Diese Skepsis ist durch den islamischen Terrorismus und die Formierung jihadistischer Bewegungen verstärkt worden. Das findet seinen Ausdruck im oben bereits erwähnten höchst unterschiedlichen Umgang mit den Organisationsproblemen des Islams im Kontext von Religionsunterricht und theologischen Fakultäten einerseits und Körperschaftstatus andererseits. Der Imperativ dieser selektiven pragmatischen Kooperation gilt der Kontrolle einer potentiell ‚gefährlichen‘ Religion, nicht ihrer Integration. Die integrationspolitische Sorge vor der Entstehung von Parallelgesellschaften kommt hinzu.⁴⁷ Schließlich spielt sicher auch eine Rolle, dass die großen Parteien kaum darauf hoffen dürfen, mit einer zügigen und entschlossenen Integration der Muslime und des Islams in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik bei Wahlen reüssieren zu können.⁴⁸

Das bedeutet keineswegs, dass alle diese Bedenken, Befürchtungen oder Sorgen jeglicher Grundlage entbehren. Derzeit dienen sie jedoch vor allem der Rechtfertigung einer höchst zögerlichen Religionspolitik. Doch diese Zögerlichkeit könnte höchst dysfunktional sein. Denn eine Reihe von Befunden deutet darauf hin, dass die als Vorleistung erwarteten Veränderungen sich viel effektiver durch Integration erreichen ließen.⁴⁹

⁴⁷ Die Sorge vor der Herausbildung von Parallelgesellschaften, aber auch andere Begründungen für die Skepsis gegenüber dem Islam und gegen seine schnelle Integration (Fremdsteuerung) ähneln auf verblüffende (und befremdliche) Weise den Argumenten, die im 19. Jahrhundert in Preußen gegen den Katholizismus und die katholische Kirche und in Deutschland insgesamt gegenüber dem Judentum vorgebracht wurden. Vgl. zu letzterem Schneider 2004.

⁴⁸ Hinzu kommt, dass die Muslime nach wie vor unzureichend in den bundesdeutschen Parteien repräsentiert und innerparteilich organisiert und vernetzt sind. Vgl. hierzu im europäischen Vergleich Dancygier 2017.

⁴⁹ So ist im Katholizismus die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht zuletzt eine Folge der positiven Erfahrungen mit umfassender Religionsfreiheit. Vgl. dazu zuletzt Gabriel u. a. 2016.

5. Zu den Folgen zögerlicher und unzureichender Religionspolitik

Welche Folgen hat dieser zögerliche Umgang der Politik mit den Herausforderungen religiöser Pluralität? Die Vernachlässigung des Feldes Religionspolitik durch die Regierungen und Parteien hat zunächst zur Folge, dass die Bevölkerung unzureichend auf die Herausforderungen religiöser Pluralisierung und die erforderlichen Reformen auf dem Feld der Religionspolitik vorbereitet wurde. Das führt angesichts des wachsenden Problemdrucks zu erheblichen Unsicherheiten. Zudem führt der zögerliche und hinhaltende Umgang mit dem Islam bei fortgesetzter Privilegierung des Christentums dazu, implizit eine Unterscheidung zwischen ‚uns‘, dem christlich und humanistisch geprägten Europa, und ‚ihnen‘, den Muslimen, zu kommunizieren. Verstärkt wird diese Wahrnehmung durch das häufig vorgebrachte Argument, dass die rechtlichen Voraussetzungen von Institutionen für den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts doch eine Integration des Islams gar nicht ausschließen. Es sei nur nötig, dass die islamischen Verbände und Organisationen die entsprechenden Organisationsstrukturen schüfen. Damit wird das Problem allein bei den islamischen Verbänden und Organisationen verortet. Die Schwierigkeiten ihrer Integration erscheinen so als Ausdruck ihrer mangelnden Fähigkeit oder ihres mangelnden Willens, sich auf die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik einzustellen. Dass Integration ein wechselseitiger Prozess ist, gerät dabei aus dem Blick. Zudem nötigen die Zögerlichkeit und die Hinhaltenaktik der aktuellen Religionspolitik die muslimischen Verbände und Organisationen, ihre Forderungen nach gleicher Religionsfreiheit und Zugang zu den Möglichkeiten und Ressourcen der relativ intensiven institutionellen Kooperation von ‚Staat und Kirche‘ in der Bundesrepublik immer vehementer und nachdrücklicher zu erheben. Das wiederum kann den Eindruck erwecken, hier forderten einzelne Gruppen Sonderrechte oder die einseitige Anpassung der Mehrheitsgesellschaft an ihre Bedürfnisse.⁵⁰

Diese kommunikativen Effekte der Religionspolitik spiegeln sich auch auf der Ebene individueller Einstellungen wider. So sind nach

⁵⁰ Auf Seiten der Muslime kann die Verweigerung einer gleichberechtigten Integration in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik nicht nur als Verstoß gegen das Gleichheitsprinzip, sondern auch Ausgrenzung wahrgenommen werden. Eine solche Wahrnehmung dürfte wiederum kaum der Integration förderlich sein, vielmehr ihrerseits abgrenzende Reaktionen hervorrufen und damit eine negative Spirale wechselseitiger Verstärkung von Skepsis und Abgrenzung in Gang setzen.

dem Religionsmonitor 2013 der Bertelsmann-Stiftung inzwischen 65 Prozent der befragten westdeutschen und 59 Prozent der befragten ostdeutschen Bundesbürger der Auffassung, dass die zunehmende religiöse Vielfalt auch eine Ursache von Konflikten sei. Der Islam wird dabei in besonderem Maße als bedrohlich wahrgenommen. Bemerkenswert ist dabei vor allem, dass die Skepsis gegenüber dem Islam in Deutschland deutlich größer ist als in anderen europäischen Ländern.⁵¹

Nun ist die geschilderte zögerliche, hinhaltende und problematische Reaktion der Politik auf die Herausforderungen religiöser Pluralisierung natürlich nicht der einzige Grund für die Skepsis gegenüber dem Islam. Aber sie hat einen entscheidenden Beitrag geleistet. In gewisser Weise wird die Politik die Geister, die sie mit ihrer zögerlichen, hinhaltenden und problematischen Kommunikation und Reaktion auf die Forderungen der Muslime nach gleicher Religionsfreiheit und ihrer gleichen Integration in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik hervorgerufen hat, nun mit der Islamskepsis und der Anti-Islam-Politik der AfD nicht mehr los.

Es gibt jedoch auch Anlass zur Hoffnung, denn die Daten des Religionsmonitors der Bertelsmann-Stiftung zeigen auch, dass religiöse Pluralität nicht notwendig als Problem wahrgenommen werden muss. So erklären über 87 Prozent der befragten westdeutschen und 78 Prozent der befragten ostdeutschen Bundesbürger, dass man gegenüber allen Religionen offen sein sollte. Darüber hinaus nehmen immerhin 61 Prozent der befragten westdeutschen und 57 Prozent der befragten ostdeutschen Bundesbürger die zunehmende religiöse Vielfalt als kulturelle Bereicherung wahr.⁵²

6. Neuverhandlung der Religionspolitik im Rahmen einer gesellschaftlichen Debatte

Wie kann der derzeitigen Krise der bundesdeutschen Religionspolitik begegnet werden? Hier ist nicht der Ort für detaillierte Vorschläge an die Adresse der Politik für den Umgang mit einzelnen konkreten religionspolitischen Herausforderungen. Denn die Prinzipien der Religionspolitik sind, wie eingangs gezeigt, durch interne Spannungen gekenn-

⁵¹ Vgl. Pollack/Müller 2013, 35–38; Pickel 2013; Pollack u. a. 2014.

⁵² Vgl. Pollack/Müller 2013, 35–38.

zeichnet und lassen sehr verschiedene Antworten auf religionspolitische Herausforderungen zu. Das gilt auch für die Art und Weise der Ausgestaltung einer kooperativen religionspolitischen Ordnung wie der der Bundesrepublik. Bei vielen religionspolitischen Fragen ist somit Dissens zu erwarten. Es bedarf daher einer erneuten Verständigung, einer politischen und gesellschaftlichen Diskussion über Ausmaß und Richtung einer Reform der religionspolitischen Ordnung der Bundesrepublik und ihren Umgang mit den Herausforderungen einer veränderten religiösen Landschaft. Dabei muss auch über schwierige normative Fragen wie die Verteilung der Anpassungsleistungen zwischen religiösen Mehrheiten, religiösen Minderheiten und nicht-religiösen Menschen debattiert werden.⁵³

Die zentrale Frage lautet, wie sich eine solche Debatte organisieren lässt. Hier kann man sich an guten Beispielen andernorts orientieren. Die kanadische Provinz Québec, die über ein der Bundesrepublik vergleichbares kooperatives religionspolitisches Ordnungsmodell verfügt, war seit den 1990er-Jahren ebenfalls mit der Herausforderung religiöser Pluralisierung vornehmlich durch Einwanderung konfrontiert. Das hat wie bei uns zu Debatten und Konflikten über das islamische Kopftuch und andere Fragen geführt. Daraufhin hat die Regierung von Québec im Jahre 2006 eine Kommission unter Leitung der beiden Philosophen Charles Taylor und Gérard Bouchard eingesetzt. Dieses Gremium hat nun nicht wie eine klassische Expertenkommission agiert, sondern vielmehr einen gesellschaftsweiten Diskurs über die Zukunft der religionspolitischen Ordnungen Québecs in Gang gesetzt. Zur Arbeit der Kommission gehörten öffentliche Veranstaltungen, Gespräche mit gesellschaftlichen Gruppen und die Vergabe von Forschungsaufträgen. Die Arbeiten wurden durch die Medien intensiv begleitet. Am Ende verfasste die Kommission einen umfangreichen Bericht, in dem sie einerseits für ein neuen religiösen Gruppen entgegenkommendes religionspolitisches Ordnungsmodell plädierte, andererseits aber auch die Einwände gegen diesen Vorschlag diskutierte.⁵⁴

⁵³ Vgl. zu den zu klärenden normativen Fragen Gerster u. a. 2016, 34–39 sowie Willems 2016, 45–46. Vgl. zum Folgenden auch das Plädoyer für einen neuen religionspolitischen *modus vivendi* und *modus procedendi* bei Willems 2012a, Abschnitt 5. Vgl. auch die institutionellen und prozeduralen Vorschläge für die Religionsverfassung pluraler Gesellschaften bei Schuppert 2017, vor allem Kap. 6.

⁵⁴ Vgl. Bouchard/Taylor 2008. Andere europäische Länder haben schon sehr früh zumindest Expertenkommissionen eingerichtet, die sich mit den gegenwärtigen Heraus-

Ein solches Instrument täte der bundesdeutschen Diskussion über den Reformbedarf der religionspolitischen Ordnung und den Umgang mit den Herausforderungen einer veränderten religiösen Landschaft ohne Zweifel gut. Es könnte für eine Rationalisierung und Entemotionalisierung der religionspolitischen Debatte sorgen. Wenn man so will, haben Bündnis 90/Die Grünen mit ihrer Kommission zum Verhältnis von Staat und Religions- wie Weltanschauungsgemeinschaften und den begleitenden Kongressen und Veröffentlichungen bereits einen Schritt in diese Richtung getan. Es bleibt nur zu hoffen, dass das religionspolitische Diskursklima durch die jüngsten Verschärfungen nicht bereits so vergiftet ist, dass ein solcher Schritt zu spät kommt.

Literatur

- Anselm, Reiner, Verchristlichung der Gesellschaft? Zur Rolle des Protestantismus in den Verfassungsdiskussionen beider deutscher Staaten 1948/49, in: Kaiser, Jochen-Christoph/Doering-Manteuffel, Anselm (Hg.), Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, Berlin u. a.: Kohlhammer 1990, 63–87.
- Bauer, Michael/Platzek, Arik, Gläserne Wände. Bericht zur Benachteiligung nichtreligiöser Menschen in Deutschland, Berlin: Humanistischer Verband Deutschlands 2015.
- Bayrakli, Enes/Hafez, Farid (Hg.), European Islamophobia Report 2015, Istanbul: SETA 2016.
- Bernlochner, Max, Der „Runde Tisch Islam“ Baden-Württemberg – Lösungsorientierte Zusammenarbeit auf Augenhöhe, in: Rohe, Mathias/Engin, Havva/Khorchide, Mouhanad/Özsoy, Ömer/Schmid, Hansjörg/Eugen-Biser-Stiftung (Hg.), Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Bd.1, Freiburg: Herder 2014, 1182–1192.
- Beyme, Klaus von, Religionsgemeinschaften, Zivilgesellschaft und Staat. Zum Verhältnis von Politik und Religion in Deutschland, Wiesbaden: Springer VS 2015.
- Bouchard, Gérard/Taylor, Charles, Building the Future. A Time for Reconciliation, o. O.: Commission de consultation sur les pratiques d'accomodement reliées aux différences culturelles 2008.
- Bündnis 90/Die Grünen, Abschlussbericht der Kommission ‚Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat‘, 2016, <https://www.gruene.de/fileadmin/>

forderungen der Religionspolitik, vor allem der religiösen Pluralisierung, beschäftigt haben. Vgl. zuletzt Foblets/Schreiber 2014 und The Woolf Institute 2015. Eine weitere Maßnahme wäre die Ausweitung und Institutionalisierung von Gesprächs- und Verhandlungsforen zwischen Staat und muslimischen Repräsentanten auf kommunaler und Länderebene.

- user_upload/Dokumente/160317_Abschlussbericht_Religionskommission_Gruene.pdf (26.04.2016).
- Bündnis 90/Die Grünen, Zukunft wird aus Mut gemacht. Bundestagswahlprogramm 2017, Berlin: Bündnis 90/Die Grünen 2017.
- Busch, Reinhard/Goltz, Gabriel, Die Deutsche Islam Konferenz – Eine Übergangsform für die Kommunikation zwischen Staat und Muslimen in Deutschland, in: Meyer, Hendrik/Schubert, Klaus (Hg.), Politik und Islam, Wiesbaden: Springer VS 2011, 29–46.
- Campenhausen, Axel, Der heutige Verfassungsstaat und die Religion, in: Listl, Joseph/Pirson, Dietrich (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. 1, 2. neubearb. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot 1994, 47–84.
- CDU-Bundesgeschäftsstelle (Hg.), CDU/CSU. Für ein Deutschland, in dem wir gut und gerne leben. Regierungsprogramm 2017–2021, Berlin: CDU-Bundesgeschäftsstelle 2017.
- CDU/CSU/SPD, Ein neuer Aufbruch für Europa. Eine neue Dynamik für Deutschland. Ein neuer Zusammenhalt für unser Land. Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD, Berlin 2018.
- CDU Nordrhein-Westfalen, Zuhören. Entscheiden. Handeln. Regierungsprogramm der CDU für Nordrhein-Westfalen, 2017–2022, Düsseldorf: CDU Nordrhein-Westfalen 2017.
- Dancygier, Rafaela M., Dilemmas of Inclusion. Muslims in European Politics, Princeton: Princeton University Press 2017.
- Die Linke, Sozial. Gerecht. Frieden. Für alle. Die Zukunft, für die wir kämpfen. Langfassung des Wahlprogramms zur Bundestagswahl 2017, Berlin: Die Linke 2017.
- Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“, Endbericht der Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn: Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit 1998.
- Foblets, Marie-Claire/Schreiber, Jean-Philippe, Les Assises de l'Interculturalité/De Rondetafels van de Interculturaliteit/The Round Tables on Interculturalism, Brüssel: Larcier 2013.
- Fox, Jonathan, A World Survey of Religion and the State, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2008.
- Fox, Jonathan, Political Secularism, Religion, and the State. A Time Series Analysis of Worldwide Data, New York: Cambridge University Press 2015.
- Fülling, Hanna, Religion in der deutschen Islampolitik – erörtert am Beispiel der deutschen Islam Konferenz, in: Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert (Hg.), Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche, Wiesbaden: Springer VS 2016, 255–276.
- Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja, Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche, Paderborn: Schöningh 2016.

- Gerster, Daniel/Reuter, Astrid/Willems, Ulrich, Ordnungen religiöser Pluralität. Eine Einleitung, in: Willems, Ulrich/Reuter, Astrid/Gerster, Daniel (Hg.), Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung (Religion und Moderne 3), Frankfurt/New York: Campus 2016, 9–49.
- Goltz, Gabriel/Busch, Reinhard, Ergebnisse und Wirkungsweise der Deutschen Islam Konferenz am Beispiel religionsrechtlicher Themen 2009 bis 2013, in: Rohe, Mathias/Engin, Havva/Khorchide, Mouhanad/Özsoy, Ömer/Schmid, Hansjörg/Eugen-Biser-Stiftung (Hg.), Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Bd.1, Freiburg: Herder 2014, 1165–1181.
- Hafez, Kai/Schmidt, Sabrina, Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Religionsmonitor – verstehen was verbindet, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung 2015.
- Halm, Dirk/Sauer, Martina, Muslime in Europa. Integriert aber nicht akzeptiert? Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung 2017.
- Heinig, Hans Michael/Walter, Christian (Hg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit, Tübingen: Mohr-Siebeck 2007.
- Hermani, Gabriele/Deutsche Islamkonferenz, Die Deutsche Islamkonferenz 2006 bis 2009. Der Dialogprozess mit den Muslimen in Deutschland im öffentlichen Diskurs, Berlin: Finckenstein & Salmuth 2010.
- Hillgruber, Christian, Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. Die Antwort des Grundgesetzes auf eine religiöse Herausforderung, in: Juristenzeitung 54 (1999), 538–547.
- Kirchhof, Paul, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Listl, Joseph/Pirson, Dietrich (Hg.), Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, 2. Neubearb. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot 1994, 651–687.
- Kuru, Ahmet T., Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France, and Turkey, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2009.
- Leggewie, Claus, Kirche oder Sekte? Muslime in Deutschland und in den USA, in: Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (Hg.), Kirche oder Sekte? Muslime in Deutschland und in den USA, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2003, 164–183.
- Liedhegener, Antonius, Religionsfreiheit und die neue Religionspolitik. Mehrheitsentscheide und ihre Grenzen in der bundesdeutschen Demokratie, in: Zeitschrift für Politik 55,1 (2008), 84–107.
- Liedhegener, Antonius, „Religionspolitik“ in Deutschland im europäischen Kontext, in: Zeitschrift für Politik 61,2 (2014), 123–135.
- Liedhegener, Antonius, Das Feld der „Religionspolitik“ – ein explorativer Vergleich der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz seit 1990, in: Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert (Hg.), Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche, Wiesbaden: Springer VS 2016, 277–307.

- Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert, Religionspolitik in Deutschland – ein Politikbereich gewinnt neue Konturen. Einleitung, in: dies. (Hg.), Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche, Wiesbaden: Springer VS 2016, 3–22.
- Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert (Hg.), Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche, Wiesbaden: Springer VS 2016.
- Matthes, Joachim, Gesellschaftspolitische Konzeptionen im Sozialhilferecht. Zur soziologischen Kritik der neuen deutschen Sozialhilfegesetzgebung 1961, Stuttgart: Enke 1964.
- Pickel, Gert, Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung 2013.
- Pollack, Detlef/Friedrichs, Nils/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Yendell, Alexander, Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, Wiesbaden: Springer VS 2014.
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf, Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung 2013.
- Robbers, Gerhard (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, 2. Aufl., Baden-Baden: Nomos 2005.
- Rohe, Mathias, Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, Originalausgabe, München: C. H. Beck 2016.
- Schneider, Ute, Von Juden und Türken. Zum gegenwärtigen Diskurs über Religion, kollektive Identität und Modernisierung, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 52,5 (2004), 426–440.
- Schuppert, Gunnar Folke, Governance of Diversity. Zum Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität in säkularen Gesellschaften, Frankfurt/New York: Campus Verlag 2017.
- Soper, Christopher J./den Dulk, Kevin R./Monsma, Stephen V., The Challenge of Pluralism. Church and State in Six Democracies, 3. Aufl., Lanham: Rowman & Littlefield 2017.
- SPD Landesverband Nordrhein-Westfalen, NRW-SPD. Der NRW-Plan. Unser Programm für 2017–2022, Düsseldorf: SPD Landesverband Nordrhein-Westfalen 2017.
- SPD-Parteivorstand (Hg.), SPD. Zeit für mehr Gerechtigkeit. Unser Regierungsprogramm für Deutschland, Berlin: SPD-Parteivorstand 2017.
- Spielhaus, Riem/Herzog, Martin, Die rechtliche Anerkennung des Islam in Deutschland: Ein Gutachten für die Friedrich-Ebert-Stiftung, hg. von Dietmar Molthagen, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, Forum Berlin 2015.
- Tezcan, Levent, Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz, Konstanz: Konstanz University Press 2012.
- The Woolf Institute, Living with Difference. Community, Diversity and the Common Good. The Report of the Commission on Religion and Belief in British Public Life, Cambridge: The Woolf Institute 2015.

- Walter, Christian, Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius (Hg.), Europäische Religionspolitik. Religiöse Identitätsbezüge, rechtliche Regelungen und politische Ausgestaltung, Wiesbaden: Springer VS 2013.
- Willems, Ulrich, Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1999. Die politische Regulierung der öffentlichen Stellung von Religion und Religionsgemeinschaften, in: ders. (Hg.), Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949–1999, Opladen: Leske + Budrich 2001, 137–162.
- Willems, Ulrich, Weltanschaulich neutraler Staat, christlich-abendländische Kultur und Laizismus. Zu Struktur und Konsequenzen aktueller religionspolitischer Konflikte in der Bundesrepublik, in: Walther, Manfred (Hg.), Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes, Baden-Baden: Nomos 2004, 303–328.
- Willems, Ulrich, Reformbedarf und Reformfähigkeit der Religionspolitik in Deutschland, in: Zeitschrift für Politik 55,1 (2008), 65–85.
- Willems, Ulrich, Religionsfreiheit und Religionspolitik im Zeitalter religiöser und kultureller Pluralität. Ein Plädoyer für einen neuen religionspolitischen *modus vivendi* und *modus procedendi*, in: Bogner, Daniel/Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik (Religion und Politik, 4), Würzburg: Ergon 2012a, 131–151.
- Willems, Ulrich, Religiöse Pluralität, religiöser Pluralismus und Religionsfreiheit in westlichen politischen Gemeinwesen, in: Gabriel, Karl/Spiess, Christian/Winkler, Katja (Hg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn u. a.: Schöningh 2012b, 243–267.
- Willems, Ulrich, Herausforderung religiöse Vielfalt, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 66,52 (2016), 41–46.



2. Geschichte und Merkmale deutscher Religionspolitik im internationalen Vergleich



‚Abendland‘, ‚Rechristianisierung‘ und ‚hinkende Trennung‘ Entstehung und Entwicklung der religionspolitischen Ordnung in der frühen Bundesrepublik

Thomas Großbötting

Wie sich Staat, Gesellschaft und Religion zueinander verhalten, ist in jedem Gemeinwesen eine zentrale Grundfrage politischer Verfasstheit. Ein nicht geringer Teil der praktizierten politischen Kultur leitet sich von diesem Verhältnis ab, die religiösen Bindungen der Bevölkerung können ein äußerst ambivalenter Wirkfaktor für jedes Gemeinwesen sein: Sie können als religiös fundierte Sittlichkeit dienen, auf welcher das Staatswesen in besonderer Weise ruht. Umgekehrt aber können sie als gruppenspezifisch gelebter religiöser Eifer dieses in seinen Grundfesten sprengen, wenn die religiösen Überzeugungen und Praktiken mit Blick auf die Gesamtgesellschaft eher separierend wirken. Oftmals sind Konflikte im Zusammenhang mit Religionsausübung von sehr grundsätzlichen Überlegungen und Prinzipien bestimmt. Diese Auseinandersetzungen werfen in vielen westlichen Gesellschaften regelmäßig die Frage auf, auf welchen Fundamenten die säkularisierte Freiheits- und Gleichheitsordnung des Staates ruht. „Nicht zuletzt aufgrund vergangener Konfliktgeschichten wird die Frage nach dem Ort der Religion in der Gesellschaft daher stets mit der grundsätzlichen Frage verknüpft, in welcher Gesellschaft wir eigentlich leben und leben wollen. Und dies mag den polemischen Eifer erklären, der den Ton der Auseinandersetzung immer wieder bestimmt.“¹

Seit der Aufklärung stehen mit der Gewissens-, der Bekenntnis- wie auch der Kultusfreiheit zentrale Prinzipien zur Disposition, die als Richtlinien das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Religionsgemeinschaften kodifizieren und heutzutage auch weitgehend anerkannt sind. Diese grundsätzliche Zustimmung bedeutet aber nicht, dass nicht in Deutschland wie auch anderswo immer noch und wiederholt umstritten ist, wie diese Prinzipien konkret in gesellschaftliche Praxis und politische Regelungen umzusetzen sind. Historisch wie aktuell wird dabei besonders diskutiert, wie der öffentliche Status, die Stellung und die Funktion von religiösen Symbolen, Riten sowie den Religionsgemeinschaften

¹ Reuter 2014, 13.

als Ganzes im Gemeinwesen zu verorten sind. In der Vergangenheit bildeten sich unterschiedliche Modelle heraus, mit denen Nationalstaaten und ihre Gesellschaften auf diese Herausforderung antworteten. Charakteristisch für die Situation in der Bundesrepublik Deutschland ist ein Kooperationsmodell.² Dabei hat sich eine pragmatische Zusammenarbeit zwischen Staat und Religionsgemeinschaften herausgebildet, die es trotz einer prinzipiellen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften beiden Akteuren erlaubt, bestimmte Aufgaben kooperativ zu gestalten und die wechselseitig vorhandenen Ressourcen zu nutzen. In dieser Mischform geht eine formale und juristische Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften einher mit einer großen Nähe von staatlichen und religiösen Institutionen. In Deutschland betrifft dies vor allem die zwei großen christlichen Konfessionskirchen, die in besonderer Nähe zum Staat agieren.

Bei allen positiven Effekten, die dieses Kooperationsmodell tendenziell sowohl für den Staat als auch für die auf diese Weise integrierten Religionsgemeinschaften hat, droht doch eine Gefahr, die auch die aktuelle Religionspolitik einzuholen scheint. Vertreter ‚neuer‘ Religionsgemeinschaften, aber auch nicht religiös gebundene Menschen werden durch die historisch gewachsene enge Verbindung von Staat und Mehrheitsreligionen diskriminiert. Insbesondere die stärkere Zuwanderung von Menschen muslimischen Glaubens, wie sie in Deutschland in den vergangenen Jahren stattgefunden hat, fordert dieses Arrangement heraus. In Deutschland vermeintlich ‚neue‘ Religionsgemeinschaften wie der Islam stoßen religionspolitisch in dem Maße an eine ‚gläserne Decke‘, wie die Privilegierung der christlichen Großkonfessionen die gleichberechtigte Integration anderer Religionsgemeinschaften in Frage stellt. Denn auch wenn sich die Kooperationsformen, die Grundgesetz und Politik anbieten, prinzipiell an alle Religionsgemeinschaften richten, bevorzugen Verfassung und Politik doch faktisch Religionsgemeinschaften mit einer organisationsförmigen Konstitution, die überhaupt erst in der Lage sind, mit dem Staat strukturierte Beziehungen einzugehen.

Angesichts der genannten Herausforderungen für die deutsche Religionspolitik kann ein Blick auf die Anfänge des Arrangements von Staat und Religionsgemeinschaften in der Bundesrepublik für die grundsätzlichen Problematiken des deutschen Kooperationsmodells sensibilisieren.

² Nähere Ausführungen finden sich in Großbölting 2013, 50–55 und 123–130.

Dabei zeigt sich, dass in der Regel nicht am Reißbrett der politischen Planung entschieden wurde, wie sich Staat und Religionsgemeinschaften miteinander arrangieren. Im Gegenteil: Dies resultiert aus kontingenten Ereignissen, spezifisch historischen Umständen sowie aus politischen und religiösen Interessen und Kräfteverhältnissen.

Wie sich nach dem Ende des Nationalsozialismus das Verhältnis von Staat und Kirchen neu formierte, dazu ist in der bundesrepublikanischen Geschichtsschreibung ein wohl etabliertes Narrativ eingeführt: Die Grundlagen dafür wurden demnach in der unmittelbaren Nachkriegszeit, besonders aber in den Verhandlungen zum Grundgesetz beziehungsweise zu den Länderverfassungen gelegt.³ Etabliert wurde eine ,hinkende Trennung' von Kirche und Staat – ein Begriff, der bereits zeitgenössisch herangezogen wurde, um diese besondere Zuordnung zu charakterisieren und auch zu kritisieren.⁴ Getragen war die Entscheidung unter anderem von der weit verbreiteten Vorstellung einer nötigen ,Rechristianisierung' der deutschen Gesellschaft. Nicht nur kirchliche, sondern auch politische Eliten waren davon überzeugt, dass nach dem Ende der NS-Diktatur allein das Christentum das Fundament bieten könne, auf dem ein Neuanfang möglich sei. Im Gefolge dieser Rechristianisierungseuphorie wuchsen die Kirchen – vor allem die katholische, mit einigem Abstand auch die protestantische – in die Rolle einer „Siegerin in Trümmern“⁵. Insbesondere die katholische Kirche hatte nach eigenem Selbstverständnis, aber auch nach Meinung vieler Zeitgenossen die NS-Diktatur als Institution unbeschadet überstanden, so dass sie nun einen wichtigen Pfeiler des Neuanfangs markierte. Getragen von dieser Welle der Zustimmung, die aus allgemeiner Orientierungslosigkeit rührte, erreichten die beiden Konfessionskirchen gleichsam ,naturwüchsig' eine privilegierte Stellung im politischen System der Bundesrepublik, und zwar sowohl auf Bundes- wie auch auf Landesebene.

Diese knappe Skizze ist nicht prinzipiell falsch, lässt aber doch Fragen offen. Drei Überlegungen können dabei helfen, das so populäre, aber in mancher Hinsicht zu flächige Bild noch einmal in seine Einzelteile zu zerlegen und stärker problemorientiert nach der Genese des Staat-Kirche-Verhältnisses zu fragen: Auf welche ideellen Grundlagen

³ Zu einer kurzen Skizze wie auch dem Nachweis weiterer Literatur vgl. Großbölting 2013, 50–53.

⁴ Zuerst Stutz 1926, 54.

⁵ Van Melis/Köhler (Hg.) 1998.

stützte sich eigentlich die ‚Rechristianisierung‘? Wie war der damit verbundene Ideengehalt mit der Politik verbunden? Und: Wie institutionalisierten Politikerinnen und Politiker dieses Verhältnis von Staat und Kirchen? Ziel dieses Beitrags ist es, mit diesen Fragen das bisherige Narrativ zur Etablierung des religionspolitischen Regimes in der Bundesrepublik erneut in seine Einzelteile zu zergliedern, die Puzzleplättchen in die Luft zu werfen, die einzelnen Komponenten auf Kontext, Plausibilität und Erklärungskraft zu befragen und damit auch das Gesamtbild zu überprüfen.

1. ‚Rechristianisierung‘

Was ist ‚Rechristianisierung‘? Der Begriff hat es mittlerweile bis in die Gesamtdarstellungen zur Vor- und Frühgeschichte der Bundesrepublik geschafft und beansprucht für sich einen hohen Erklärungsgehalt. Müssen wir uns diese Haltung – wie man im Extremfall denken könnte, wenn man den Begriff wörtlich nimmt – vorstellen wie einen kollektiven religiösen Taumel, in den eine nach dem von außen erzwungenen Ende des Nationalsozialismus zutiefst verstörte Gesellschaft nun verfallen wäre? Dass diese Vorstellung ins Leere läuft und ‚Rechristianisierung‘ keinesfalls einen Selbstläufer darstellte, sondern stattdessen eng mit der Politik und ihren Setzungen verbunden war, zeigt der Blick in die Sowjetische Besatzungszone: Im Osten Deutschlands, in dem die Erfahrungen von Entwurzelung und Zusammenbruch dieselben waren wie im Westen, war davon nicht die Rede. Zu offensichtlich war, dass weder die deutschen Kommunisten und Einheitssozialisten noch die im Hintergrund agierende Sowjetische Militäradministration (SMAD) einen solchen Kurs stützen, erst recht nicht initiieren würden. Statt eines Selbstlaufs formierte sich die ‚Rechristianisierungs‘-Idee im Westen Deutschlands als Vorstellung einer schmalen Elite und entwickelte dabei in Kombination mit der Leitidee vom ‚christlichen Abendland‘ ein zwar diffuses, aber durchaus wirkmächtiges (religions-)politisches Programm.

Ohne Zweifel rückten nach dem militärischen Zusammenbruch die beiden Konfessionskirchen in Deutschland in eine besondere Position: Im Kontext einer nicht mehr funktionierenden Staatlichkeit und Verwaltung fungierten sie als Ordnungsfaktoren in der Zusammenbruchsgesellschaft. Sie verfügten nicht nur über Kommunikations- und Ver-

waltungsnetze, sondern ihnen wurde darüber hinaus auch von den Besatzungsverwaltungen eine hohe Wertschätzung entgegengebracht. Der als vom Nationalsozialismus unbelastet geltende Pfarrer als ,Bürgermeister des Übergangs' – diese Konstellation entstand in vielen Orten. Hinzu kam, dass in den unmittelbaren Nachkriegsjahren die ideellen und sozialen Angebote der Kirchen den akuten Bedürfnissen der Bevölkerung entgegenkamen: Die katholische und auch die protestantische Kirche garantierten Kontinuität in einer Phase extremen Wandels und boten Flüchtlingen wie Einheimischen soziale Hilfeleistungen. Sie offerierten gleichermaßen einen geistigen Neuanfang, eine umfassende Erklärung des Vergangenen sowie eine Lösung gesellschaftlicher Probleme, die auf Orientierung an überzeitlichen Werten und christlichen Gottesvorstellungen zielte. Nicht zuletzt boten sie auf diese Weise für das Gros der deutschen Gesellschaft die Gewähr dafür, dass nach individueller Verstrickung in die NS-Diktatur, nach Schuld und Verantwortung kaum gefragt wurde. Darüber hinaus blieben beide Kirchen auch nach dem Krieg international vernetzt. Damit konnten sie zumindest eine erste Brücke zurück in die Weltgemeinschaft schlagen, aus der Deutschland nach Holocaust und entfesseltem Krieg ausgeschlossen war.

Dieser einer ,Rechristianisierung' vermeintlich günstigen Ausgangslage standen einige Entwicklungen gegenüber, die in die entgegengesetzte Richtung deuteten und das ,Ja, aber' des religiösen Frühlings deutlich aufscheinen lassen. Ein Blick auf die Kennzahlen religiöser Bindung beispielsweise lässt eine andere Perspektive zu: Der kurze Aufwärtstrend etwa bei den Kirchenmitgliedszahlen, der nach 1945 einsetzte, kompensierte nie die Zahl der Austritte im zweiten und letzten Drittel der 1930er-Jahre, die darauf zurückgingen, dass die Nationalsozialisten eine Kirchenmitgliedschaft für unerwünscht erklärt hatten. ,Aufschwung in der Auflösung' – vielleicht lässt sich mit einer solchen Formel erklären, warum aus dem vermeintlichen religiösen Frühling erst recht kein Sommer wurde.⁶

Ein ambivalentes Bild ergibt sich auch dann, wenn man sich die theologischen Denkfiguren und pastoralen Praktiken der Jahre nach 1945 genauer anschaut und auf dieser Grundlage einmal zu bestimmen versucht, wie sich ,Rechristianisierung' denn praktisch umsetzte: Die allgemeine Tendenz zum Restaurativen verband sich mit einer Weltsicht,

⁶ Vgl. dazu Großböling 2013, 21–43.

die vor allem eine katholische, zunehmend aber auch eine lutherisch-protestantische Elite vertrat. Der Zusammenbruch des Jahres 1945 erschien in diesem Weltbild als ‚Strafgericht‘ dafür, dass sich die deutsche Gesellschaft der Abkehr von Gott schuldig gemacht hätte. Die erneute Hinwendung zum Christentum und dessen vermeintlich überzeitlichen Werten schien damit nur folgerichtig. „An der Hand der Kirche, nach ihren Lehren und Weisungen wollen wir unser Leben gestalten, das private und das öffentliche, das soziale und staatliche. Dann bauen wir auf den einzig festen Grund. Denn ‚einen anderen Grund kann niemand legen, als den, der von Gott gelegt ist, Christus‘ (1. Kor 3,11)“⁷, so predigte der Münsteraner Bischof Clemens August von Galen am 8. Juli 1946 vor den Trümmern des Doms. Es gab aus dieser Weltsicht heraus keinen religiösen Aufbruch im Sinne einer Innovation, weder theologisch-pastoral noch organisatorisch. Man startete bewusst konservativ und bot ein fast identisches Programm wie vor 1933: Bibellese, die Sammlung um den Altar, die Abgrenzung von der Welt – vieles von dem, was auch im Nationalsozialismus durch äußeren Druck erzwungen worden war, behielt man bei. Auch organisatorisch setzte man vor allem auf die Wiedererrichtung der volkskirchlichen Strukturen von vor 1933, während die auf Seiten der Bekennenden Kirche entwickelten Vorstellungen und Konzepte nicht berücksichtigt wurden.

Diese im Zuge der Rechristianisierungseuphorie entwickelten religiösen und theologisch-praktischen Vorstellungen blieben nicht apolitisch, ganz im Gegenteil: Man verband damit die Hoffnung, dass nun auch politisch die Stunde der Kirchen schlagen werde. Heinrich Krone, Mitbegründer der CDU und enger Vertrauter Konrad Adenauers, notierte am 1. September 1945 in seinem Tagebuch: „Die Geschichte lehrt, daß alle Versuche, dem deutschen Volke eine politische Form zu geben, ohne daß die Kirchen bei diesem Bau mitgewirkt haben, gescheitert sind [...]. Wir haben nur die Wahl, uns als Volk zum Christentum zu bekennen.“⁸ Die Überzeugung Krones war keine Einzelmeinung, sondern unter den politischen und kirchlichen Eliten weit verbreitet.

⁷ Predigt des Bischofs Clemens August von Galen am 8. Juli 1946 auf dem Domplatz in Münster, http://www.duelmen.de/fileadmin/user_upload/duelmen.de/stadtarchiv/pr/galen/predigt_1946.htm (15.08.2017).

⁸ Tagebuch Krone vom 01.09.1945, Archiv der Christlichen Demokratie und Politik, 277; zit. nach Gauly 1990, 25.

2. ,Abendland'

Diese vor allem im kirchlichen und politischen Milieu getragene Überzeugung von einer notwendigen ,Rechristianisierung' erhielt nun dadurch eine starke gesamtgesellschaftliche Resonanz, dass sie sich mit einer ungemein starken „gesellschafts- und kulturdiagnostischen Diskussion“⁹ um das Abendland verband. In Kombination, zum Teil auch in Kongruenz mit dem Abendlanddiskurs wurde aus der Rechristianisierung – die ja auch, alternativ gedacht, als eine fromme, vielleicht gar weltabgewandte Erweckungsbewegung ohne Einfluss hätte enden können – ein politisches Programm, welches die Vor- und die Anfangsgeschichte der Bundesrepublik stark prägte. Im politischen Denken und in der politischen Publizistik erlebte der Begriff ,Abendland' seinen konjunkturellen Höhepunkt zwischen Anfang der 1940er-Jahre und Ende der 1950er-Jahre. ,Abendland' war schon immer mehr eine Idee als ein fest zu umreißen geographischer Ort. Dabei handelte es sich im Kern um eine bildungsbürgerliche Selbstvergewisserung mit den ihr inhärenten deutschen, aber auch transnationalen Traditionen und den dazugehörigen religiösen Fermenten.¹⁰ Systematisch war ,Abendland' stets ein Begriff der Abgrenzung und des Kampfes, ob bei Martin Luther und Novalis¹¹, oder in der Zwischenkriegszeit bei Oswald Spengler¹² und nationalkonservativen Katholiken wie Carl Muth. Er wurde meist explizit oder implizit mit ,christlich' ergänzt und konnte für unterschiedliche Ziele eingesetzt werden. Diese Ambiguität zeigt sich gerade mit Blick auf die Zeit zwischen 1933 und 1945, als der Begriff eine ideologische Nähe zwischen nationalsozialistischem und konservativem Denken ermöglichte.

Nicht Diskontinuität, sondern Kontinuität zeichnete dann auch den Diskurs über das ,Abendland' vor und nach 1945 aus. Das konnte nicht zuletzt deshalb gelingen, weil das ,Abendland' durch seine lange Tradition weniger belastet war als etwa der Begriff des ,Reiches'. Das schloss freilich nicht aus, sondern setzte sogar voraus, dass über den positiven Klang, den die Idee des Abendlandes auch unter Hitler hatte, Stillschweigen bewahrt wurde. Vielmehr galt das ,Abendland', ebenso wie

⁹ Schildt 1999, 1.

¹⁰ Vgl. dazu Schildt, 1999.

¹¹ Vgl. Novalis 1984 (urspr. 1799/1802).

¹² Vgl. Spengler 1922.

‚Europa‘, nach 1945 als Garant dafür, dass es verbrecherisch-nationalistische Sonderwege künftig nie mehr geben werde. Hauptgegner blieben weiterhin die sowjetischen Kommunisten, gefolgt von den amerikanischen Kapitalisten. Die Zeitschrift *Neues Abendland*, 1946 in Nachfolge einer thematisch ähnlich gelagerten Zeitschrift der 1920er-Jahre gegründet, belegt den Boom dieser Ideologie. Um dieses Publikationsorgan wie auch um die Abendländische Aktion und die Abendländische Akademie sammelten sich auffallend viele Adlige, Vertreter des katholischen Klerus und Politiker der Union. Dabei wurden, so der Historiker Axel Schildt, der unmittelbar zurückliegende Schrecken des Krieges und die Verbrechen der Deutschen als Resultat einer langen Entwicklung seit dem Mittelalter interpretiert: Säkularisierung und das Abrücken vom christlichen Glauben hätten ein Wertevakuum geschaffen, in das moderne Dämonen stoßen konnten.¹³ Das war nicht nur Ausgangspunkt der Abendlandideologie, sondern auf dieser Grundüberzeugung fußte auch die Rechristianisierungsvorstellung.

Für fast ein Jahrzehnt stand die Idee des christlichen Abendlands im Zentrum politischer und kultureller Gespräche und entfaltete im Nachkriegsdeutschland eine fast euphorische Bindekraft. Für die hohe Theologie beispielsweise lässt sich Karl Rahner zitieren, der 1957 im *Lexikon für Theologie und Kirche* das Abendland als „heilsgeschichtliche Größe“¹⁴ definierte. „Rettet die abendländische Kultur“, plakatierte die CDU 1949 anlässlich des ersten Bundestagswahlkampfes nach dem Krieg. In seiner Regierungserklärung nach der aus seiner Sicht erfolgreichen Wahl erklärte Konrad Adenauer dann am 20. September 1949 vor dem Deutschen Bundestag, dass seine Arbeit nicht zuletzt „vom Geist christlich-abendländischer Kultur“¹⁵ getragen sein werde. Neben der CDU bediente sich auch der FDP-Politiker und erste Bundespräsident Theodor Heuß gerne und oft des Begriffs. Und auch der gerade ernannte Außenminister Heinrich von Brentano führte im Augsburger Rosenaustadion diese Idee bei seiner ersten öffentlichen Rede im neuen Amt an, als er eine Parallele beschwor zwischen der Bedrohung durch den kommunistischen Ostblock und der historischen Schlacht, die der Bischof von Augsburg auf dem Lechfeld tausend Jahre zuvor, im Jahr

¹³ Vgl. Schildt 1999, 29.

¹⁴ Rahner 1957, Spalten 15–21.

¹⁵ HStA Stuttgart, R 5/001D451093001, <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/56FRYFFWJBVLU7OWCAZ4SBZ2GZNFU> (17.06.2017).

955, gegen die ungarischen Reiterheere geführt hatte. Gemeinsamer Nenner dieser und vieler anderer Auslassungen war die Abwehr der Gegner aus dem Osten, gleich ob Magyaren, Kommunisten oder – so in den Anklängen heute – Menschen muslimischen Glaubens aus dem Nahen Osten. „Die Intensität der Abendlandbeschörung in der frühen Bundesrepublik war präzedenzlos“¹⁶, resümiert Daniel Bax. Zugleich war die Rede Brentanos der Anfang vom Ende dieser Welle: Nicht nur *Der Spiegel*, sondern auch die Opposition im Bundestag fragte nach den engen Verbindungen des Kabinetts zur Abendländischen Akademie. Zwar versuchte man sich in den Reihen der konservativen Abendlandprotagonisten noch einmal neu zu formieren. Diese Initiative scheiterte aber nicht nur daran, dass allgemein der katholische Konservatismus erlahmte, sondern auch daran, dass im Speziellen die Generation der Publizisten und Aktivisten, die diese Bewegung in der unmittelbaren Nachkriegszeit getragen hatten, beruflich stärker eingebunden wurde oder gar abtrat und niemand folgte.¹⁷

Der vormalige Erfolg des Abendlandgedankens erklärt sich vor allem damit, dass dieses Ideologem in einer Reihe von Punkten in den 1950er-Jahren hoch anschlussfähig war. Nationalistische Ressentiments beispielsweise, die gegenüber Frankreich bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs eine wichtige Rolle gespielt hatten, wurden hier aufgehoben in einer integrierenden Europaanschauung, die aber ihrerseits für nationalen Stolz Raum ließ. Der Begriff ,Abendland' überbrückte aber auch den konfessionellen Gegensatz, ohne die katholische Suprematie ganz vergessen zu lassen. Ohne Probleme ließ er sich zudem vereinbaren mit ständischen und autoritär-antidemokratischen Überzeugungen. Vor allem – das scheint der wichtigste gemeinsame Nenner zu sein – bot die ,abendländische Freiheit' einen funktionierenden Kampfbegriff gegen den vor allem als ,gottlos' charakterisierten Bolschewismus, der damit gleich wie der Nationalsozialismus als unheilvolle Konsequenz der Säkularisierung gelten konnte, andererseits aber als der noch lebendige und damit gefährlichere Feind erscheinen musste. Wie stark diese Vorstellungen ins katholisch-politische Denken hineinragten, liegt auf der Hand: Die Kirche machte den Antikommunismus zur zentralen Botschaft und konnte dabei auf eine lange Tradition zurückgreifen. Nur

¹⁶ Bax 2017, 81.

¹⁷ Vgl. Schildt 1999, 76/77.

fand man sich nun nicht mehr auf der strukturkonservativen Seite, sondern übernahm für sich die Formel der Integration in den Westen.¹⁸

Seit Mitte der fünfziger Jahre wurde es dann still um das ‚Abendland‘: Während sich die erste Hälfte des Nachkriegsjahrzehnts ideengeschichtlich noch durch einen starken Rekurs auf den bildungsbürgerlichen Ideenkosmos der 1920er-Jahre bezog, lässt sich für die zweite Hälfte des Jahrzehnts „eine Mischung von Bereitschaft zum Aufbruch in eine neue westliche Moderne, in das ‚Atomzeitalter‘ und dem Festhalten an überkommenen Deutungsmustern“¹⁹ registrieren. Ökonomisch machte sich darin die neue Prosperität bemerkbar, politisch schwand das unmittelbare Bedrohungsszenario von Ost und West. Zugleich wandelte sich die Medienstruktur wie auch deren Akteure, so dass sich mit dem Generationenwechsel auch die vertretenen Weltansichten änderten.²⁰ Die tiefe Skepsis gegen Moderne und Aufklärung, welche der ‚Abendland‘-Idee zu eigen gewesen sei, habe mit der Zeit als nicht mehr zukunftsfähig gegolten, so die Historikerin Vanessa Conze zu den Europavorstellungen der Deutschen zwischen Weimarer Republik und Bundesrepublik.²¹ Am Ende der 1950er-Jahre vertrat erstmals eine Mehrheit der Deutschen die Position, dass ein geeintes Europa auf einer demokratisch-pluralistischen Grundlage beruhen müsse. ‚Westbindung‘ lautete fortan das dominante Stichwort der späten Adenauer-Jahre, die die Abendlandrhetorik in wenigen Jahren wegfegte. Damit war dann umgekehrt die mittelalterzentrierte abendländische Europavorstellung abgelöst.²² „Erst in den vergangenen Jahren“, so der Publizist Daniel Bax, „ist sie wieder verstärkt hervorgekramt worden, nur dass an die Stelle eines rigiden Antikommunismus heute die Abgrenzung zum Islam getreten ist.“²³

¹⁸ Vgl. Weichlein 2017, 124–138.

¹⁹ Schildt 1999, 197.

²⁰ Vgl. von Hodenberg 2002, 278–311.

²¹ Vgl. Conze 2005, 381.

²² Vgl. ebd., 385.

²³ Bax 2015, 82.

3. Die Christdemokratie als Transmissionsriemen in die Politik

In der Kombination führten dann, so soll im Folgenden gezeigt werden, ,Rechristianisierung' und ,Abendland'-Ideologie unmittelbar ins Feld der Politik, in dem die ,hinkende Trennung' von Staat und Kirchen institutionalisiert wurde. Auch dazu dominiert in manchen historischen Darstellungen das Bild vom Selbstlauf, vielleicht gar der Alternativlosigkeit der Ereignisse: Weil der Staat am Boden lag, seine Institutionen, Organe und Werte in höchstem Maße diskreditiert waren, mussten die Kirchen zunächst in eine staatstragende, später dann staatsnahe Position rücken. Wie plausibel ist diese Vorstellung eigentlich? Wer sorgte dafür, dass aus diesen religiösen und weltanschaulichen Weltanschauungsfermenten tatsächlich Politik wurde? Es wäre ja ebenso gut vorstellbar, dass diese Überlegungen als verschrobene akademische Glasperlenspiele geendet hätten.

Der wichtigste Transmissionsriemen dafür war die Christdemokratie. Die CDU avancierte zu einem wichtigen, blickt man ausschließlich auf das politische Feld sogar zu dem wichtigsten Träger dieser Verbindung. In der bisherigen Forschung sind beispielsweise die personellen Überschneidungen skizziert worden, die aus dem Bereich der Kirchen über die personellen Netzwerke, über die Publizistik, aber auch über die Akademiearbeit vor allem in die Christdemokratie hineinragten.²⁴ Hinzu trat der Bikonfessionalismus als Gründungsprinzip und Erfolgsformel der Partei: Zum Ende der 1940er- wie auch in den 1950er-Jahren gelang es der Christdemokratie in hohem Maße, Christen protestantischen wie auch katholischen Bekenntnisses an sich zu binden.²⁵ Dabei war die Christdemokratie zumindest in vielen ihrer regionalen Anfänge zunächst eine stark katholisch geprägte Vereinigung. Der erste Elan zur Gründung entstand oftmals aus den Relikten des katholischen Milieus und eine besondere Verve entwickelte die Partei besonders dort, wo man sich mit einer neu entstehenden Zentrumsparterie auseinandersetzen musste.²⁶ Als größte Herausforderung musste daher für die Parteiführung in den Anfangsjahren die Integration der Protestanten gelten, um diese sowohl als Mitglieder wie auch als Wähler gewinnen zu können.²⁷ Insbesondere

²⁴ Vgl. Schildt 1999; Conze 2005; indirekt auch van Schewick 1980.

²⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden Bösch 2001.

²⁶ Vgl. Schmidt 1987.

²⁷ Vgl. Mitchell 2012.

Adenauer selbst praktizierte daher ein ganz entschiedenes und machtpolitisch hoch effektives Vorgehen: rechts blinken und links abbiegen. Übersetzt in die Politik der 1950er-Jahre hieß das, einerseits katholisch zu agitieren und andererseits protestantische Personalpolitik zu betreiben, um auf diese Weise das Ziel des Überkonfessionellen zu erreichen.

Dazu etablierte man in der Parteipraxis einen Konfessionsproporz für die Besetzung von Ausschüssen, Gremien und Leitungsfunktionen. Obwohl niemals festgeschrieben, galt dieser doch in der Adenauer-CDU als ungeschriebenes Gesetz: Da Direktmandate vor allem von katholischen Kandidaten errungen werden konnten, wurden die Landeslisten entsprechend mit evangelischen Bewerbern besetzt. Als festgelegt wurde, dass die Landesvorsitzenden die jeweilige Mehrheitskonfession ihres Bundeslandes repräsentieren sollten, mussten deshalb zum Beispiel in Schleswig-Holstein und dem Saarland katholische Parteiführer ihre Positionen in der Landes- oder Kreisführung räumen, um Protestanten Platz zu machen.

Auch in den politischen Positionen verhielt sich die Parteiführung der CDU hoch flexibel: Die sehr steilen Forderungen der Katholiken in der Schulpolitik bremste Adenauer damit aus, dass er systematisch Kultusministerien in den Landesregierungen mit Protestanten besetzte. Und als sich bei den Beratungen des Grundgesetzes andeutete, dass das Elternrecht nicht verbrieft werden würde, mobilisierten katholische Gläubige im Januar 1949 für diese aus ihrer Sicht so essentielle Angelegenheit. Im Parlamentarischen Rat aber war dieser Punkt bereits einem Kompromiss geopfert worden.²⁸

Diese Haltung prägte die Position Adenauers auch in anderen Fragen und lässt sich besonders weitreichend noch einmal an der Diskussion des Grundgesetzes in den ersten Monaten des Jahres 1949 zeigen: Die Bischöfe lehnten das Grundgesetz in einer Stellungnahme am 23. Mai 1949 scharf ab und charakterisierten den Text als eine Kampfansage an die katholische Kirche in Deutschland. Adenauer hielt an anderer Stelle in der Auseinandersetzung dem Prälaten Wilhelm Böhler, dem wichtigsten Lobbyarbeiter der katholischen Kirche in Bonn, entgegen: „Herr Prälat, zu solchen Dingen hat die Kirche weder ja noch nein zu sagen, höchstens Amen.“²⁹ Zugleich machte die CDU in ihrer parteiinternen Kommunikation, aber auch in ihrer Wahlwerbung ihren

²⁸ Vgl. von Schewick 1980, 113.

²⁹ Schmid 1980, 387.

Mitgliedern und Wählern ein weltanschauliches Angebot, das konfessionelle Eigenheiten einebnete. Zum wichtigsten Moment der Überbrückung zwischen den Konfessionen avancierte dabei der Antikommunismus. „Warum bist Du in der CDU?“, fragte ein frühes Flugblatt der Christdemokraten und antwortete:

„Wir sind in der CDU, weil wir mit offenen Augen während des Krieges den bolschewistischen Osten gesehen haben: Materialistische stumpfe Menschen, die zum Werkzeug des Bolschewismus wurden [...]. Hierin erblicken wir eine große Gefahr, die allein gebannt werden kann durch einen großen christdemokratischen Block aller Völker Europas.“³⁰

Die frühe Bundesrepublik und die CDU/CSU als Regierungspartei setzten dieser Bedrohung den ,christlich-abendländischen Kulturkreis' entgegen, dessen inhaltliche Füllung wir oben bereits kennengelernt haben. Humanismus, Demokratie, soziale Verantwortung – diese *catch-all*-Begriffe gewannen ihre Kontur vor allem durch die Kultur des Kalten Krieges, verbanden sie sich doch mit einem vehementen Antisozialismus und noch schärferen Antikommunismus. Zu Recht ist daher insbesondere die Adenauer-CDU als eine „antisozialistische Sammlungspartei“ charakterisiert worden, die im Parteaufbau flexibel blieb und auf diese Weise die Koexistenz unterschiedlicher Gesellschaftsteile ermöglichte.³¹ Auf diese Weise kamen Angehörige des katholischen Milieus mit denjenigen zusammen, die dem ,bürgerlich-protestantischen Lager' angehörten, und betrieben gemeinsam Politik.

4. Entscheidungsfindung im Parlamentarischen Rat

Die Kontroversen, Entwicklungen und auch Machtverhältnisse im politischen Feld und insbesondere in der Beratung im Parlamentarischen Rat, auf deren Grundlage die Staat-Kirche-Relation gesetzlich geregelt wurde, zeigen, dass unter den Entscheidern keinesfalls nur auf Rechristianisierung gesetzt wurde: Insbesondere mit der Sozialdemokratie, den nur schwach vertretenen Kommunisten, weniger von den zunächst vollkommen national-nationalistisch orientierten Liberalen schlug der Idee auch Skepsis entgegen. Die wichtigste Arena dieser Diskussion war der Parlamentarische Rat, der als verfassungsgebende beziehungs-

³⁰ Zit. nach Stubbe da Luz, 406–408.

³¹ Zum Zitat und danach Bösch 2001, 13.

weise als das Grundgesetz konstituierende Versammlung fungierte. In der Pädagogischen Akademie in Bonn, welche später zum Bundeshaus umgebaut wurde, versammelten sich die 65 ordentlichen Mitglieder. Jeweils 27 Mitglieder gehörten der CDU/CSU und der SPD an, fünf der FDP, je zwei dem Zentrum, der Deutschen Partei und der KPD. Berlin entsandte nicht-ordentliche Mitglieder, drei von der SPD, je einer von CDU und FDP. Was die dort versammelten Männer und Frauen schufen, prägt nach allgemeinem Dafürhalten die Bundesrepublik bis heute vor allem deshalb positiv, da es aus einem „übergreifenden Konsens“³² entstand.

Diesem Urteil der Forschung kann man sich ohne große Vorbehalte anschließen, sollte dabei aber einen Punkt ausklammern, nämlich die Religions- und Kirchenartikel. Die Behandlung dieser Punkte und insbesondere des Verhältnisses von Staat und christlichen Kirchen ist ein gutes Beispiel dafür, wie politische Entscheidungen nicht direkt angegangen werden, sondern wie man diese zunächst dilatorisch behandelt und sich später dann auf einen kleinen gemeinsamen Nenner einigt, der auf die Übernahme der Kirchenartikel der Weimarer Verfassung hinauslief: Die Fraktion von CDU/CSU präsentierte am 29. November 1948 einen Antrag, der den verschiedenen Anliegen der Kirchen weitgehend Rechnung trug. Die antragstellende Fraktion hatte im Wesentlichen zwei Gründe für die verfassungsrechtliche Gewährleistung kirchlicher Rechte genannt: deren ablehnende Haltung gegenüber dem NS-Regime einerseits und die christlich-abendländische Tradition andererseits, ohne die sich ein Gemeinschaftsleben in Deutschland kaum denken lasse.

Im Hauptausschuss lehnten SPD, FDP und KPD die Vorlage ab. Die entsprechenden Fraktionen gaben sich aber dem Anliegen gegenüber nicht prinzipiell kirchenfeindlich – allein die Stellungnahme der KPD, namentlich von Heinz Renner, ging vielleicht in diese Richtung, ohne aber den scharfen Ton der 1920er-Jahre zu reproduzieren. Die Argumente für die Ablehnung des CDU-Antrags waren andere. Ins Feld geführt wurden Kompetenz- und Verfahrensfragen. Beim Anliegen der Kirchen handele es sich um föderative Angelegenheiten, für die man an dieser Stelle die falsche Adresse sei. Und: Das Problem der Staat-Kirche-Beziehung sei äußerst kompliziert. Um diesen Problemen zu entgehen, regte der FDP-Abgeordnete Hermann Höpker-Aschoff an, sinngemäß die Regelungen der Weimarer Reichsverfassung (WRV) zu

³² Brechenmacher 2010, 22.

übernehmen. Hintergrund für diese Entscheidung war vor allem die Scheu vor einer staatskirchenrechtlichen Grundsatzdiskussion nicht nur im Kreis der Beratenden selbst, sondern auch in der Gesellschaft insgesamt.³³ Der SPD-Abgeordnete Bergsträßer befürchtete gar, die Annahme des konservativen Antrags könnte den Ausbruch eines Kulturkampfes heraufbeschwören.

Die Kompromissformel, mit der die Diskussion abgeschlossen wurde, war dann die Übernahme der entsprechenden Artikel der Weimarer Reichsverfassung von 1919, mit der man die Stellung der Kirchen in Staat und Gesellschaft beschloss: Schon die Weimarer Verfassung, die den Schöpfern des Grundgesetzes als Folie für ihre Beratungen diente, hatte das Staat-Kirche-Verhältnis als ein geordnetes Gegenüber von weltlichem Gemeinwesen und rechtlich selbstständigen Religionsverbänden beschrieben. In diesem Sinne definierte sich auch die Bundesrepublik nicht als laizistischer Staat im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche. Indem man die Artikel 136 bis 139 und 141 der Weimarer Verfassung in den Artikel 140 des Grundgesetzes übernahm, garantierte man die grundsätzliche Religionsfreiheit, die weltanschauliche Neutralität des Staates und die prinzipielle Selbstbestimmung aller Religionsgemeinschaften.³⁴ Die Religionsausübung wurde weiterhin als eine öffentliche Angelegenheit aufgefasst, die der Staat zwar zu garantieren hatte, auf die er inhaltlich aber keinen Einfluss nehmen durfte. Insbesondere der den Kirchen zugestandene öffentlich-rechtliche Status gewährte diesen zweifelsohne „eine Vielzahl von Begünstigungen, wenn nicht gar von politischen Bevorzugungen gegenüber anderen Gruppierungen der gesellschaftlichen Pluralität“³⁵.

Mit dieser Ausgangslage waren Kooperationen in bestimmten Bereichen vorprogrammiert. Insbesondere im Bereich des Schulwesens, aber auch in karitativen Zweigen gab es Sonderregelungen, durch die die Kirchen öffentlichen Trägern gleichgestellt wurden. Staatlich geschützt wurden christliche Feiertage; in den Ländern rückte der konfessionelle Religionsunterricht zum regulären Schulfach auf. Die staatlichen Universitäten unterhielten theologische Fakultäten, die in ihrer Ausrichtung an die Weisung der Kirchen gebunden waren, zugleich konnten die Kirchen eigene Hochschulen einrichten. Mit der Gründung der Bun-

³³ Vgl. Besier 2000, 29.

³⁴ Vgl. Wittreck 2010, 66–92.

³⁵ Bald 2002, 52.

deswehr wurde den beiden christlichen Kirchen die Militärseelsorge juristisch garantiert und praktisch übertragen. In den Rundfunk- und Fernsehmedien der staatlichen Anstalten erhielten Kirchenvertreter ebenso Sitz und Stimme wie in Enquête-Kommissionen und Ethikräten, die die Politik einrichtete.

Besondere Konsequenzen für die institutionelle wie auch organisatorische Entwicklung hatte die Festlegung auf den Kirchensteuereinzug. Mit der Annahme des Grundgesetzes am 23. Mai 1949 war das Recht der Kirchen fortgeschrieben, aufgrund der bürgerlichen Steuerlisten Abgaben zu erheben. Religiöse Gemeinschaften, die den Rang einer Körperschaft erlangten, durften fortan eine Steuer erheben, die von den staatlichen Finanzbehörden gegen ein Entgelt eingezogen und direkt vom Lohn der Beschäftigten einbehalten wurde. Damit war eine Form der Kirchensteuererhebung etabliert, die in Zeiten boomender Wirtschaft einen beachtlichen und kontinuierlichen Geldstrom garantierte. Auch andere Formen der Kirchenfinanzierung hätten Geld in die Kassen gespült, so zum Beispiel ein direkt vom Gläubigen zu zahlendes Kirchgeld oder ein Kollektensystem. Aber schon die zeitgenössische Diskussion verwies deutlich auf die quantitativen Unterschiede: Mit dem automatischen Einzug der Abgaben konnten regelmäßige und deutlich höhere Einnahmen erwartet werden. Bis heute gelten die christlichen Religionsgemeinschaften in Deutschland im internationalen Vergleich als besonders reiche Kirchen. Neben Besitzungen und Schenkungen leitet sich diese Stellung vor allem aus dem spezifisch deutschen Kirchensteuersystem ab.

Ob Bonn vielleicht doch Weimar war? In religionspolitischer Hinsicht spricht einiges dafür, die Kontinuitäten zu betonen. In vielem verweist die Problemstellung, der sich der Parlamentarische Rat gegenüber sah, eher auf die Anfänge von Weimar als auf die der Bundesrepublik. 1919 schaffte man das landesherrliche Kirchenregiment ab und legte zugleich fest, dass die Kirchen die Freiheit hätten, ihre Angelegenheiten selbstständig und innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes zu ordnen und zu verwalten. Aber anders, als in den USA beispielsweise, bedeutete diese Veränderung nicht eine strikte Trennung von Staat und Kirche. Die Großkirchen blieben Körperschaften des öffentlichen Rechts (Art. 137,5 WRV), hatten das Recht, nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben (Art. 137,6 WRV), sie genossen einen verstärkten Eigenschutz an ihren Vermögen, soweit es Kultus-, Unterrichts- und Wohlfahrtszwecken diene (Art.

138,2 WRV). Zusätzlich aber unterstanden sie in der Weimarer Republik einer Staatsaufsicht, die mit ihrem öffentlich-rechtlichen Status begründet wurde. In Bonn beziehungsweise für die Bonner Republik übernahm man die Kirchenartikel, ließ aber die Staatsaufsichtsklausel weg. Bereits zeitgenössisch hat man die Besonderheiten des damit zugrunde gelegten Staat-Kirche-Verhältnisses erkannt und beschrieben. Der protestantische Staats- und Kirchenrechtler Rudolf Smend sprach 1951 von einer ,hinkenden Trennung' zwischen Kirchen und Staat: Der Staat habe es versäumt, seine Position gegenüber den Kirchen stärker herauszustellen. In der „notgedrungenen Kompromissformel des Bonner Grundgesetzes“ habe der Gesetzgeber geglaubt, darüber hinweggehen zu können. So seien kirchliche Freiheitsrechte gewährt worden, ohne aber, so Smend, ihre „gleichzeitige grundsätzliche Begrenzung durch die staatliche Souveränität“³⁶ zu definieren.

Auch im Verfahrensstil schlug der Parlamentarische Rat den Grundton für die Behandlung religionspolitischer Fragen an, der dieses Politikfeld nachhaltig prägte: nämlich eine „heimliche Scheu vor einer Verfassungsdiskussion“³⁷ in der Frage nach dem Staat-Kirche-Verhältnis. Zwei Beispiele aus der weiteren Geschichte der Bundesrepublik können das verdeutlichen: Als 1973 die Jungdemokraten – ein ehemals radikal-demokratischer, später linksliberaler Jugendverband, der sich bis zum Koalitionswechsel 1982 der FDP nahe fühlte – ihre Thesen zur Trennung von Kirche und Staat präsentierten – *Freie Kirche im freien Staat*, so der Titel des Papiers –, bogen Politik und Öffentlichkeit diese Diskussion rasch ab.³⁸ Selbst im kirchenkritischen Klima der 1970er-Jahre fand sich für diese Position weder in der Politik noch in der Öffentlichkeit eine substantielle Unterstützung. Und selbst im Fall der Wiedervereinigung, bei der nach 1990 zwei hoch unterschiedliche religiöse Felder aufeinandertrafen – eine weitgehend entkirchlichte frühere DDR und eine noch volkshkirchliche alte Bundesrepublik –, übertrug man ohne viel Aufhebens den bundesrepublikanischen *Status quo* auf die sogenannten Neuen Länder.

³⁶ Smend 1951, 5.

³⁷ Kleine 1992, 34.

³⁸ Vgl. Esch 2011.

5. Fazit

„Abendland“, „Rechristianisierung“ und „hinkende Trennung“: Was tragen diese Stichworte zum Verständnis der frühen Bundesrepublik bei? Schaut man auf die Forschungsgeschichte, dann dominierte zunächst die Interpretation von der Restauration auf der einen, dem Neuaufbruch auf der anderen Seite – das waren die Oppositionen und Stilisierungen, mit denen lange Zeit über die 1950er-Jahre gestritten wurde. Erst in den 1980er-Jahren begann dann in breitem Maße die Historisierung der bundesrepublikanischen Entwicklung, die sich unter dem Interpretament der „Modernisierung im Wiederaufbau“³⁹ entfaltete.

Wofür steht die Religionspolitik in dieser Deutungskontroverse? Ideengeschichtlich finden wir breite Überhänge: Der Abendlanddiskurs reichte tief in die Weimarer Republik, sogar ins Kaiserreich hinein und verlor wohl erst in den 1960er-Jahren seine Plausibilität. In der Politik setzte man in dieser Konstellation auf Kontinuität, indem man diese Fragen dilatorisch behandelte und sich als Kompromiss auf alte Formeln zurückzog. Diese Konstellation beruht nicht – wie viele andere Teile des Grundgesetzes – auf einer bewussten und breit getragenen Entscheidung, sondern diente vor allem der Konfliktvermeidung. Die Väter und Mütter des Grundgesetzes waren sich im Klaren darüber, welche Sprengkraft die Frage nach der Zuordnung von Staat und Kirche und vor allem der Bikonfessionalismus in der jungen Bundesrepublik haben konnten. Mit der etablierten grundgesetzlichen Regelung schufen sie dann eine Konstellation, die die Religionspolitik bis heute prägt.

Auf diesem ideellen Hintergrund und mit den praktischen Weichenstellungen zur Gründung der Republik wurde die Bundesrepublik – das muss aller Problematisierung zum Trotz im Vordergrund bleiben – ein Land, dessen Gesellschaft nicht durch massive religiöse Konflikte charakterisiert ist, im Gegenteil: Die bislang knapp siebzigjährige Geschichte zeigt, wie stark Staat, Gesellschaft und Religionsgemeinschaften von dieser Konstellation profitiert haben. Selbst heute gilt, dass Religion nicht vorrangig ein Problem ist, dessen man sich zu entledigen hätte. Im Gegenteil kann religiöse Überzeugung als eine wichtige Ressource gesellschaftlichen Zusammenlebens wirken. Allen intellektuellen wie auch praktischen Problemen zum Trotz ist der Versuch, die Beziehungen zwischen den religiösen Gemeinschaften und der Gesellschaft produktiv zu

³⁹ Sywottek/Schildt (Hg.) 1998.

gestalten, jede Anstrengung wert. Die Skizze des religionspolitischen Beginns in der Bundesrepublik kann aber für einen Punkt sensibilisieren und das Problempotential für die Zukunft verdeutlichen: Der Staat wird stärker als bisher eine aktive und auf den gleichen Abstand zu den einzelnen Religionsgemeinschaften zielende Religionspolitik betreiben müssen. Nicht nur im Fall der Wiedervereinigung zeigte sich aber, dass Religionspolitik in Deutschland vor allem in der Verwaltung des *Status quo* besteht. Gelegentliche Störfaktoren versucht man in das bestehende System des Verhältnisses von Staat, Gesellschaft und Religionsgemeinschaften einzupassen. Dieses dilatorische Verhalten der Politik steht in krassem Kontrast zu dem Wandel der religiösen Verhältnisse.

Für die Zukunft, so lassen die Ergebnisse des historischen Rückblicks vermuten, ist diese Konstellation – ,hinkende Trennung' und weitgehende Untätigkeit der Politik – fatal, und zwar aus mindestens zwei Gründen: Insgesamt, so scheint es, unterschätzt die deutsche Politik wie auch die Gesellschaft die Aufgaben, die sich mit einer zunehmenden Pluralisierung des religiösen Feldes ergeben. Angesichts der bis heute zu beobachtenden Entwicklung wäre es eine Illusion zu glauben, dass sich Staat und Gesellschaft in der religionspluralen Zukunft religiös abstinent und auf diese Weise ,neutral' verhalten könnten. Der freiheitlich-liberale Staat kann sich in Religionsfragen, so stellt Astrid Reuter fest, nicht absentieren, „[d]enn als Garant der Religionsfreiheit muss er das religiöse Feld ,einhegen' und in Konflikten um Religion dem Freiheitsrecht Geltung verschaffen. Dazu muss er wissen oder doch zumindest mit Vorstellungen dessen operieren, was Religion ist.“⁴⁰ Staat und Zivilgesellschaft werden sich aktiver als bisher an der Realität einer religiös plural werdenden Gesellschaft abarbeiten müssen, nehmen religiöse Konflikte doch zu und werden vielfältiger. Die Unbeholfenheit, mit der zum Beispiel in der Debatte um die Beschneidung jüdischer und muslimischer Jungen agiert wurde, deutet darauf hin, wie wenig Gesellschaft und Politik auf diese Aufgabe vorbereitet sind.

Die neue Situation erfordert aber nicht nur eine aktivere, sondern auch eine inhaltlich veränderte Religionspolitik. Die Pluralisierung des religiösen Feldes stellt die Selbstgenügsamkeit fundamental in Frage, mit der die ,hinkende Trennung' von Staat und christlichen Kirchen praktiziert wird. Ein ,Weiter so' mit Blick auf die privilegierte Stellung

⁴⁰ Reuter 2014, 277.

der protestantischen und der katholischen Kirche verbietet sich dann, wenn diese Ausrichtung andere Religionsgemeinschaften wie auch die Belange der Nichtreligiösen außen vor lässt. Staatliche Religionspolitik wird sich mehr als bislang darüber qualifizieren müssen, die einzelnen Religionsgemeinschaften gleich und damit gerecht zu behandeln. Aktuell stellt sich dieses Problem vor allem hinsichtlich des Islams in Deutschland. Nicht nur in der öffentlichen Berichterstattung, in der er oftmals vor allem als fremdländische Gefahr im Zusammenhang mit islamistischen Bewegungen wahrgenommen wird, stößt der Islam an eine gläserne Decke. Katholische und evangelische Vertreter sitzen nicht nur in den Rundfunk- und Fernsehräten,⁴¹ sondern beraten auch als ‚Sektenexperten‘ die Politik, wenn es um die Einschätzung anderer Religionen geht.⁴² Ganz grundsätzlich konserviert die deutsche Religionspolitik so den Einfluss der christlichen Kirchen, stellt diese etwa gegenüber dem Islam besser und vergisst dabei, dass das Christentum zwar das persönliche Bekenntnis vieler Bürger ist, nicht aber die deutsche Staatsreligion.

Jahrzehntelang habe es, so stellt Janbernd Oebbecke mit Blick auf den Umgang mit dem Islam fest, eher Religionsverwaltung gegeben als tatsächliche Religionspolitik. „Mit bloßer Administration ist es aber beim Islam bis auf weiteres nicht getan und auch die Gerichte können ein religionspolitisches Defizit nicht ausgleichen, weil sie nur Einzelfragen entscheiden.“⁴³ Insbesondere beim Blick auf das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und islamischen Gemeinschaften drohen sich Versäumnisse zu gravierenden Problemen zuzuspitzen: Viele Fragen, die sich insbesondere bei der Begegnung der deutschen Mehrheitsgesellschaft mit den tendenziell religiös aktiveren Mitgliedern islamischer Gemeinschaften auftun, werden vor allem juristisch thematisiert und aufgegriffen. Natürlich ist das Medium Recht ein wichtiges Vehikel, um Umgangsweisen und mögliche Konflikte zu regulieren. Zugleich aber weist der Umstand, wie stark vor allem Gerichte damit beschäftigt sind, auf das Defizit einer zivilgesellschaftlichen Verständigung hin. Hier sind sowohl die ‚etablierten‘ Religionsgemeinschaften wie die Kirchen als auch andere bürgergesellschaftliche Engagements und staatliche Impulse gefragt.

⁴¹ Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von Karis, 261–283.

⁴² Vgl. Mittmann 2011, 238–266.

⁴³ Oebbecke 2009, 41.

Auf der anderen Seite bringt die besondere ,Sorge' um die Integration des Islams eine Schwierigkeit mit sich: Riem Spielhaus fasst die zu beobachtende Tendenz prägnant zusammen, wenn sie vom deutschen Versuch spricht, „Ausländer“ zu „Muslimen“⁴⁴ zu machen. Die permanenten Zuschreibungen erstens einer Gruppenidentität, die dann zweitens wesentlich religiös fundiert ist, ignoriert die Unterschiede in der islamischen Bevölkerung in mindestens zweifacher Hinsicht: Auf der einen Seite subsumiert sie viele der nicht-religiös gebundenen Migranten aus tendenziell islamischen Ländern in eine Kategorie, die andere Zuschreibungen, seien sie sozialer, politischer oder kultureller Natur, ignoriert. Auf der anderen Seite schreibt sie den so zusammengefassten Menschen pauschal eine religiöse Identität zu, die der innerislamischen Vielfalt nicht gerecht wird. Zuschreibungen, die einer Selbst- und Fremdwahrnehmung in den antagonistischen Kategorien ,Ihr' und ,Wir' auf beiden Seiten Vorschub leisten, sind so wenig hilfreich. Auf Seiten der islamischen Gemeinschaften nivellieren sie die vielfältigen Formen islamischen Lebens. Auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft verfestigen sie einen Dualismus in der Wahrnehmung, der ein oftmals vorherrschendes negatives Islambild allzu leicht essentialisiert. Konstruktive Problemanalysen dürfen sich daher nicht nur gegen die als ,anders' Wahrgenommenen richten. Versäumnisse der Mehrheitsgesellschaft müssen gleichermaßen wie die der Zugewanderten festgestellt und diskutiert werden.⁴⁵

Wenn der Abstand des Staates zu allen Religionsgemeinschaften grundsätzlich gleich ist und zugleich auch die Rechte der Nichtreligiösen gewährleistet sind, dann spricht nichts gegen eine kooperative Ausgestaltung des Verhältnisses. Eine Gleichbehandlung der verschiedenen religiösen Gemeinschaften aber ist die Voraussetzung und die Basis dafür, dass Staat und Gesetzgeber ihrerseits den Religionsgemeinschaften einen Rahmen für deren Wirken in der Gesellschaft vorgeben können. Als wichtigste Maßgabe muss den Religionen abverlangt werden, den modernen Verfassungsstaat zu akzeptieren. Der säkulare Staat kann weder ein religiös begründetes Mandats- oder Vetorecht dulden noch ein göttliches Recht akzeptieren, das sich außerhalb oder gar oberhalb der weltlichen Gesetzgebung wähnt. Religion kann sich nur im Rahmen des Rechtsstaats entfalten. Seinerseits hat der deutsche Staat die Religionsfreiheit in der Verfassung verankert und festgelegt, dass diese nur durch den Anspruch

⁴⁴ Spielhaus 2011.

⁴⁵ Vgl. Spielhaus 2006, 37.

anderer Werte eingeschränkt werden kann, die ebenfalls Verfassungsrang haben. Zudem bietet die freiheitliche Gesellschaft der Bundesrepublik den religiösen Gruppen alle Möglichkeiten, nicht nur ihre Religion zu leben, sondern auch ihre Ansichten in der Zivilgesellschaft zur Geltung zu bringen. Diese Voraussetzungen sollten den Religionsgemeinschaften die Anerkennung des institutionellen staatlichen Rahmens leicht machen.

Literatur

- Bald, Detlev, Neue Konturen der Volkskirche. Zum Wandel der Beziehungen von Kirche und Staat, in: Martin, Karl (Hg.), *Abschied von der Kirchensteuer. Plädoyer für ein demokratisches Zukunftsmodell*, Oberursel: Publik-Forum 2002, 51–54.
- Bax, Daniel, Hauptsache, es geht gegen den Islam. Über die Rückkehr des Abendlandes, in: INDES 1 (2017), 78–86.
- Besier, Gerhard, *Die Rolle der Kirchen im Gründungsprozess der Bundesrepublik Deutschland*, Lüneburg: Unibuch 2000.
- Bösch, Frank, *Die Adenauer-CDU. Gründung, Aufstieg und Krise einer Erfolgspartei 1945–1969*, Stuttgart: DVA 2001.
- Brechenmacher, Thomas, *Die Bonner Republik. Politisches System und innere Entwicklung der Bundesrepublik*, Berlin: Bebra 2010.
- Conze, Vanessa, *Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970)*, München: Oldenbourg 2005.
- Esch, Tabea Mariga, „Freie Kirche im freien Staat“. Das Kirchenpapier der FDP im kirchenpolitischen Kontext der Jahre 1966 bis 1974, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Gauly, Thomas, *Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland, 1945–1976*, Bonn: Bouvier 1990.
- Großbölting, Thomas, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.
- Kleine, Markus, *Institutionalisierte Verfassungswidrigkeiten im Verhältnis von Staat und Kirchen unter dem Grundgesetz. Ein Beitrag zur juristischen Methodik im Staatskirchenrecht*, Baden-Baden: Nomos 1993.
- Mitchell, Maria, *The Origins of Christian Democracy. Politics and Confessions in Modern Germany*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press 2012.
- Mittmann, Thomas, Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs. Die kirchliche Wahrnehmung „des Islams“ in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1960er Jahren, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), 238–266.
- Novalis, *Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa*, hg. von Carl Paschek, Stuttgart: Reclam 1984 (urspr. 1799/1802).
- Oebbecke, Janbernd, Der Islam als Herausforderung für das deutsche Recht, in: *Kirche & Recht* 15 (2009), 34–46.

- Rahner, Karl, *Abendland II*, in: Höfer, Josef/Buchberger, Michael (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 1 A-Baronius, Freiburg: Herder 1957, 18–21.
- Reuter, Astrid, *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.
- Schildt, Axel, *Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre*, München: Oldenbourg 1999.
- Schmid, Carlo, *Erinnerungen*, Bern: Scherz 1980.
- Schmidt, Ute, *Zentrum oder CDU. Politischer Katholizismus zwischen Tradition und Anpassung*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1987.
- Smend, Rudolf, *Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 1 (1951), 4–14.
- Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: Beck 1922.
- Spielhaus, Riem, *Religion und Identität. Vom deutschen Versuch, „Ausländer“ zu „Muslimen“ zu machen*, in: *Internationale Politik* 3 (2006), 28–37.
- Spielhaus, Riem, *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*, Würzburg: Ergon 2011.
- Stubbe da Luz, Helmut, *Von der ‚Arbeitsgemeinschaft‘ zur Großstadtpartei – 40 Jahre Christlich Demokratische Union in Hamburg (1945–1985)*, Hamburg: Staatspolitische Gesellschaft Hamburg 1986.
- Stutz, Ulrich, *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. Nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 3/4, Band 1925)*, Berlin: De Gruyter 1926.
- Sywottek, Arnold/Schildt, Axel (Hg.), *Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 1950er Jahre*, Bonn: Dietz 1998.
- van Melis, Damian/Köhler, Joachim (Hg.), *Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der Nachkriegsgesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer 1998.
- von Hodenberg, Christina, *Die Journalisten und der Aufbruch zur kritischen Öffentlichkeit*, in: Herbert, Ulrich (Hg.), *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980*, Göttingen: Wallstein 2002, 278–311.
- von Schewick, Burkhard, *Die katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Westdeutschland 1945–1950*, Mainz: Matthias-Grünewald 1980.
- Weichlein, Siegfried, *Antikommunismus im westdeutschen Katholizismus*, in: Frei, Norbert/Rigoll, Dominik (Hg.), *Der Antikommunismus in seiner Epoche. Weltanschauung und Politik in Deutschland, Europa und den USA*, Jena: Wallstein 2017, 124–138.
- Wittreck, Fabian, *Bonn ist doch Weimar. Die Religionsfreiheit im Grundgesetz als Resultat von Konflikt und Kontroverse*, in: Kippenberg, Hans G./Reuter Astrid (Hg.), *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 66–92.

„Amerika, Du hast es besser“ Religionspolitische Aufklärung im Vergleich

Hermann Lübke

1. Moralisierung der Religion in der europäischen Aufklärung

Im politisch liberal verbliebenen Teil der europäischen Aufklärung war immer wieder einmal die Neigung auffällig, den erhofften besseren Zustand der Dinge anderswo bereits realisiert zu sehen. Dafür steht das Zitat im Titel dieses Textes: „Amerika, Du hast es besser“. Immerhin ist es ein Goethe-Zitat, und es lohnt sich, seinen mitgemeinten religionspolitischen Sinn zur Kenntnis zu nehmen. Dafür ist es zweckmäßig, zunächst eine andere, statt nach Westen in den Osten blickende europäische Bewunderung aufgeklärterer religiöser Zustände zur Kenntnis zu nehmen – die gemeineuropäische Sinophilie des 18. Jahrhunderts. Ihre Relikte sind sichtbar in prominenten europäischen Fürstengärten, so auch in Deutschland von Potsdam über Pirna bis München, oder auch in den Sammlungen chinesischer Porzellane von Meißen über Venedig bis nach St. Petersburg.¹ Fälligkeiten religionspolitischer Aufklärung hat am chinesischen Exempel vor allem die Philosophie vorgeführt – von Leibniz² über Hume bis zu Voltaire³. In Preußen machte wie kein anderer der Hallenser Philosoph Christian Wolff⁴ Effekt – mit seiner Antrittsvorlesung vom 12. Juli 1721, die unter dem Titel *Oratio de Sinarum philosophia practica*⁵ mit ihrer am Konfuzianismus abgelesenen Lehre, wie die Religion, die in Europa leider zu einer Quelle blutiger Kriege um die Anerkennung dogmatisierter Glaubenssätze geworden sei, endlich eine Friedensmacht werden könne. Die Antwort der sinophilen europäischen Aufklärung lautete: Die Religion hätte, gemäß chi-

¹ Zur sogenannten Chinoiserie vgl. exemplarisch Impey 1977.

² Vgl. Grimm 1969, 38–61.

³ Überall in Europa las man Voltaires Darstellung und Kritik der *Affaire Calas*, gegen die Voltaire den chinesischen Umgang mit eifernden Frommen feiernd abhob – die Vertreibung intoleranter Jesuiten durch den Kaiser zum Beispiel; vgl. Voltaire 1975 (urspr. 1762), 107.

⁴ Vgl. Ho 1962.

⁵ Wolff 1974 (urspr. 1755), Section 3, 25–126; vgl. ders. 1985.

nesisch bereits praktizierter Weisheit, zur Lebensführungskunstschule sich zu erheben. Die Religion müsse sich wandeln – von der bewaffneten Wächterin unverbrüchlicher Geltung heiliger Lehren zur Lebensglücksquelle.

Das hörte sich in den Ohren des Königs in Preußen gefährlich an. Er entließ den wohlmeinenden Philosophen aus seinem Lehramt und befahl ihm, binnen drei Tagen das Land zu verlassen. Sonst werde er hängen. Selbstverständlich gehorchte der Philosoph, lehrte fortan zweihundertfünfzig Kilometer westlich in Marburg und demonstrierte damit eine höchst reale und auch heute noch keineswegs gegenstandslos gewordene Freiheit, die Auswanderungsfreiheit nämlich über naheliegende Grenzen hinweg in freiere Staaten. Unter Friedrich II., dem Großen, konnte Wolff dann ins preußische Halle zurückkehren.

Ich habe an diese alte Aufklärungsgeschichte nicht erinnert, um daran meinerseits die Empfehlung anzuschließen, auch heute religionspolitischen Frieden, wo er gefährdet ist, über Transformation religiöser Herkunftskultur in gute Moral zu suchen. Trotz Kant ist die Aufklärungsgeschichte auch in Preußen gänzlich anders verlaufen, und ich schildere das, um danach zu Goethes Amerika und dann zur Gegenwart überzuleiten, mit ein paar Strichen.

Kant zunächst: Ihm verdanken wir die radikalste literarische Unternehmung, die Religion unstrittig und damit bürgerfriedenskommod zu machen. Die Quintessenz dieser Unternehmung ist die kantische Definition der Religion, mit der er sein großes Spätwerk *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* zusammenfasst. Die Definition lautet bekanntlich, Religion sei „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“⁶. Man erkennt mit Blick auf die religiösen Konflikte im Kontext der internationalen Politik unserer Tage, dass es sich bei der zitierten kantischen Religionsdefinition um einen Versuch handelt, die Religion ‚nett‘ und fürs anspruchsvollere Publikum entbehrlich zu machen, um es mit Robert Spaemann zu sagen. Heinrich Heine, der ja altersfromm starb,⁷ sah das früh schon genauso und spottete, dass Kants Reduktion der Religion auf Moral in Wahrheit die Religion gegenstandslos mache. Alsdann sei ihm aber sein Diener Lampe eingefallen, dem doch der Besuch einer Vorlesung über den kategorischen Imperativ

⁶ Kant 1912 (urspr. 1793/94), 302.

⁷ Vgl. dazu meine Abhandlung: Ein frommer Aufklärer. Heinrich Heine und die Religion (2006), 31–43.

evidenterweise nicht gut zuzumuten gewesen wäre, wohl aber sonntäglicher Kirchgang zur Anhörung pastörlcher Predigt als Morallehre in einfältiger Fassung.⁸

Ich nehme an, dass es unnötig ist, die wohlmeinende Weltfremdheit der kantischen Religionsdefinition über Rekurse auf aktuelle religiöse Konflikte darzutun, wie sie auch heute wieder die Weltpolitik prägen – mit dem syrienpolitischen Konflikt zwischen Iran und Saudi-Arabien zum Beispiel. Ereignisse von friedensstörend aufdringlich gewordener Präsenz des Christentums in unserer hiesigen Kultur genügen, um die Untauglichkeit der Aufklärungsunternehmung zu erkennen, die Religion politisch durch ihre Identifikation mit Moral harmlos zu machen. Eine Hochreligion, die ihre Gläubigen nicht auch zu einem guten Leben anleitete – das ist wahr – gibt es nicht. Aber es gibt auch keine, die nicht mehr wäre und vorrangig anderes als Moral lehrte. Wer das wegen seiner Kirchenferne spontan nicht erkennt, erinnere sich an Inhalte gemeiner Bildung. Sogar von den zehn Geboten, die in der politischen Praxis europäischer Anrufung jüdisch-christlicher Werte wie nichts anderes die Wertebasis unserer Kultur repräsentieren, haben doch die drei ersten und somit besonders betonten Gebote mit Moral nicht das Geringste zu tun. Die Hochfeste des christlichen Kirchenjahrs sind von Weihnachten über Ostern bis Pfingsten keine Feiern zur Neuvergegenwärtigung von Pflichtenlehren, und selbst der in Deutschland kirchengeschichtlich sehr spät fixierte evangelische Buß- und Betttag ist primär nicht ein Tag moralischer Adhortationen.

Kurz: Aus der Perspektive der kantischen Religionsphilosophie müssten uns die großen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts oder auch die katholischen Massenwallfahrten zum ausgestellten Heiligen Rock in Trier zum Beispiel,⁹ die uns Joseph Görres beschrieben hat, wie eine einzige Gegenauflärungsbewegung erscheinen – von den späteren Kulturkämpfen der Bismarckära ganz abgesehen. Unaufgebbare höhere Sonderansprüche werden hier geltend gemacht, Konsensaufrufe bleiben missachtet und Einigungsdiskurse verschmäht.

⁸ Vgl. Heine 1921 (urspr. 1834), 222.

⁹ Oder so auch, später, die kürzlich von David Blackburn (1993) beschriebenen *Appearances of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*.

2. Antilaizismus: Religionsfreundliche Trennung von Staat und Kirche in den USA

Genau das ist es, was die insoweit effizientere religionspolitische Aufklärung des amerikanischen Typus früh schon als unabwendbar und somit als politisch berücksichtigungspflichtig eingeschätzt hat, und eben darüber sind die USA zum Zufluchtsland europäischer Glaubensflüchtlinge geworden. Ich schildere das kurz und exemplarisch mit Rekurs auf einen einzigen signifikanten Fall obrigkeitlicher religionspolitischer Zwangskonsensbildung in Preußen in Zeiten der Nachwirkung deutscher philosophischer Klassik unter Friedrich Wilhelm III. Das preußische Herrschaftshaus war aus Gründen, die hier auf sich beruhen dürfen, seit kurbrandenburgischen Zeiten, seit 1613 näherhin, reformierter Konfession, und das unbeschadet der Minderheitenrolle der reformierten Untertanen zumal im Vergleich mit den Lutheranern. Da schien es dem König passend, zur schönen Gelegenheit der Dreihundertjahrfeier der Reformation 1817 die Reformierten und die Lutheraner konsensuell in die höhere Einheit einer evangelischen Kirche zusammenzuführen.¹⁰ Der König entwarf dafür sogar mit eigenhändiger Beteiligung eine gottesdienstliche Einheitsagende sowie ein Einheitskirchenstatut. Just das aber provozierte, statt endlich bikonfessionellem Konsens, erneut Glaubenshader¹¹ bis hin zur späteren strikten Weigerung sogenannter Alt-Lutheraner in Niederschlesien und in der Provinz Sachsen, zusammen mit den Reformierten ein Kirchenvolk bilden zu sollen. Schließlich setzte der König zur Exekution der verfügten Verabschiedung vermeintlich vormoderner Konfessionsdifferenzen Soldaten in Marsch, entriss den Alt-Lutheranern die von ihnen besetzten Kirchengebäude, entließ die konsensflüchtigen Pfarrer, und schon erkennt man, was sich unter damaligen Lebensvoraussetzungen konsequenterweise ereignen musste: Die Altgläubigen schifften sich mit ihren Pastoren nach Amerika ein und atmeten, dort angekommen, auf, endlich keine Obrigkeit mehr über sich zu haben, die berechtigt und in der Lage gewesen wäre, Religionsfrieden mittels konfessioneller Konsensverfügung zu stiften.¹² In den USA, die ja bereits vor der Französischen Revolution sich als Volksherrschaftsland konstituiert hatten, gab

¹⁰ Zum historischen Kontext vgl. Nipperdey 1983, 432.

¹¹ Vgl. dazu das Kapitel *Die schlesischen Altlutheraner* bei Huber 1968, 272–275.

¹² „Jenseits des Meeres“, so schrieb schon im 19. Jahrhundert der Kirchenhistoriker Hase, hätten die Altlutheraner „eine Freistätte“ gefunden; vgl. ders. 1867, 586/587.

es bekanntlich überdies seit 1791, kraft des ersten Zusatzartikels zur Verfassung, das Verbot der Staatskirchenerrichtung und somit Freiheit von jeder obrigkeitlichen religiösen Einigungszumutung in höherer politischer Absicht.

Dazu passen dann in der Tat die späteren Goethe'schen Zeilen gut: „Amerika, Du hast es besser / Als unser Kontinent, das alte, / Hast keine verfallenen Schlösser / [...]“. ¹³ – Die Alt-Lutheraner sind es nicht, auf die sich Goethe mit seinem Lobgedicht Amerikas bezieht. Aber die Rechtsordnung der Neuen Welt, die Religionsstreit, statt durch Einigungsverfügungen, durch das Verbot jeglicher Staatskirchenerrichtung beendet, ist tatsächlich mitgemeint. Dabei verstellte man sich das Verständnis der amerikanischen Freiheit, wenn man sie für eine Wirkung sozialer und kultureller ‚Trennung von Staat und Religion‘ erklärte und damit für eine amerikanische frühe Parallele zum sehr viel späteren, nämlich 1905 konstitutionell gewordenen französischen Laizismus. ¹⁴ In beiden Fällen, so schreibt aber Michael Brenner zum Beispiel, achte „der Staat die Religion“, kümmere sich „ansonsten aber nicht weiter um sie“ und dränge sie „in die Sphäre des rein Privaten, gewissermaßen in das Wohnzimmer“ ¹⁵ zurück.

Eben darum handelt es sich aber im amerikanischen Fall gerade nicht. Hier waren ja die USA als Staat, von der die Religionen abzutrennen gewesen wären, vor 1787 förmlich noch gar nicht existent. Die Religionen hingegen existierten ihrerseits in den nordamerikanischen Territorien seit Längerem plural und überdies höchst lebendig, verblieben aber staatlich sehr unterschiedlich verfasst oder überhaupt unkonstituiert. Selbstverständlich mussten nichtsdestoweniger die Religionen in

¹³ Die ersten acht Zeilen des Poems sind zumeist bekannt:

Amerika, Du hast es besser
 Als unser Kontinent, das alte,
 Hast keine verfallenen Schlösser
 Und keine Basalte
 Dich stört nicht im Inneren,
 Zu lebendiger Zeit,
 Unnützes Erinnern
 Und vergeblicher Streit.

Die „Basalte“ betreffen den Streit zwischen ‚Neptunisten‘ und ‚Vulkanisten‘ in der Frühgeschichte der Geologie als historischer Naturwissenschaft, was hier nicht interessiert. Zu Goethes Amerika-Interesse vgl. die Literaturhinweise bei Trunz 1956, 554.

¹⁴ Zum ‚Laizismus‘ vgl. Willaime 2005, 343–358.

¹⁵ Brenner 2000, 270.

der Vorgeschichte der USA auch zu einem verfassungsrechtspolitischen Thema werden, und so geschah es in einem prominenten Fall zwischen den Verfassern der *Federalist Papers*, die sich in den 1780er-Jahren in New Yorker Zeitungen zur Sache äußerten¹⁶ – so James Madison in Beantwortung der Frage nach dem optimalen Schutz der Freiheiten der Religionen. Madison beantwortete diese Frage mit dem Koexistenzinteresse, das sich aus ihrer unvereinbaren sektiererischen Vielfalt ergeben müsse.¹⁷

Das hört sich für uns heute fast wie Zynismus an. In Wahrheit beruht Madisons Religionsfreiheitstheorie auf der Einsicht, dass die Religion zu den Lebensmächten gehört, die nach den Bedingungen ihrer Nötigkeit unabweisbar und zugleich dauerhaft historisch kontingent formiert sind. In einer Einwanderungsgesellschaft, um die es sich ja bei den Einwohnern der ‚Neuen Welt‘ mehrheitlich handelte, ist entsprechend die faktische Verfassung der religiösen Kultur die eines Ensembles einzig historisch erklärbarer Unterschiede und die Ordnung, die sich daraus ergibt, ist die der Koexistenz faktischer Unvereinbarkeiten.

Das ist es, was dann zugleich den Inhalt des ersten religionsrechtlichen Artikels der amerikanischen Verfassungsgeschichte erklärt, des berühmten *First Amendments* von 1791 nämlich.¹⁸ Dieses *Amendment* lässt, anders als die fortdauernd existenten Staatskirchenrechtssysteme europäischer Tradition, keinerlei Verleihung von Rechten und Zuständigkeiten an dafür für tauglich befundene Religionsgesellschaften zu. Das besagte *Amendment* begnügt sich mit dem Verbot der Errichtung solcher staatlich geprüften und privilegierten Kirchen. Genau das ist es, was, wie erwähnt, die Alt-Lutheraner, denen der preußische Staat ihre Anerkennung als eigene unionsunwillige Kirchengemeinschaft verweigert hatte, in den 30er-Jahren des 19. Jahrhunderts in die USA einwandern und danken ließ, als sie amerikanischen Boden betraten. Anders als im Laizismus war es gerade das historisch kontingente Interesse der Religion, das sich damit, statt in private Lebenskulturen abgedrängt, befreit fand.

¹⁶ Zu den *Federalist Papers* die ‚Einleitung‘ von Barbara Zehnpfennig in: Hamilton u. a. 1993, 1–44.

¹⁷ Vgl. Hamilton u. a. 1993, 317/318.

¹⁸ Vgl. dazu Davis/McDaniel 2007, 423–446.

3. Zivilreligion – rituell und weltpolitisch

Eben deswegen ist denn auch im öffentlichen politischen Leben Amerikas die Religion stets präsent und unübersehbar geblieben. Ich zähle einige wenige Bestände auf, die das im Vergleich zu religionskulturell geradezu purifiziert wirkenden europäischen politischen Öffentlichkeiten manifest machen. Anders als Präsidenten europäischer Staaten begegnet uns der amerikanische Präsident dann und wann sogar als amtsausübender Beter. Bill Clinton zum Beispiel schloss bei einer Afrika-Reise seine Abschiedsreden regelmäßig mit dem frommen Wunsch *God bless You*. Sogar Sünden wurden gutchristlich einbekannt – in Senegal die schwerwiegende *sin* der Sklavenfängerei zum Beispiel, deren die USA sich hier schuldig gemacht hätten. Gräueltaten wurden bußfertig in Erinnerung gebracht – der Umgang mit kranken und sonstwie arbeitsunfähigen Schwarzen zum Beispiel. Man habe sie vor ihrer Einschiffung nach Amerika ausgesondert, und dann „they were fed to the sharks“.

Es handelt sich hier nicht um beiläufig Privates. Sogar schon bei seiner Einschwörung hatte ja der Präsident im Kongress und damit in unserem medialen Weltverbund vor den Augen der Weltöffentlichkeit seine Hand auf die Bibel gelegt. Unbeschadet der Tatsache, dass inzwischen auch ein Schwarzer in den USA zum Präsidenten gewählt und wiedergewählt werden konnte, haben wir aus anderen Gründen mit der Wahl eines Muslims ins höchste amerikanische Amt wohl alsbald eher nicht zu rechnen. Sobald es aber auch dazu einmal käme, entspräche es der Pragmatik der zivilreligiösen amerikanischen Riten, dass diesem muslimischen Präsidenten bei seiner Einschwörung alsdann statt der Bibel der Koran zur Handauflegung gereicht würde.

So oder so: Die herrschende öffentliche Meinung ist ersichtlich die, dass unsere Lebensführung und die Führung der Präsidentschaft eines großen und mächtigen Landes überdies ohne Beistand indisponibler höherer Mächte nicht gut möglich sei. Entsprechend mutet eben deswegen auch niemand dem Präsidenten zu, bei seinem Einzug ins Weiße Haus seinen Glauben wie eine Privatsache unsichtbar zu halten. Ganz im Gegenteil bekundet er diese Sache öffentlich – in der gemeinbekanntesten rituellen Formel *In God we trust* zum Beispiel, und wissend, welches Unglück Geldschöpfungsmissbrauch staatlicher Zentralbanken anrichten kann, wird man überdies als Gast des Landes nicht überrascht sein, den zitierten religiösen Selbstversicherungsspruch *In God we trust* sogar auf jeder Dollar-Note aufgedruckt zu finden.

Es lohnt sich, an dieser Stelle einen nützlichen Begriff explizit einzuführen – den bereits gebrauchten Begriff der ‚Zivilreligion‘ nämlich. Ich verzichte auf Mitteilungen zur prominenten Geschichte dieses Begriffs, der der europäischen, näherhin der französischen Aufklärung entstammt, in den USA transformiert und so transformiert inzwischen auch nach Europa rückimportiert wurde.¹⁹ *Civil religion* – das ist ein Begriff für Bestände religiöser Kultur im öffentlichen politischen Leben in dogmatisch entlasteter, sozusagen entkonfessionalisierter Fassung, in der fast alle Bürger sich wiedererkennen, ohne dabei zugleich sich zu nahe zu treten. Bestände dieser Definition kennen wir selbstverständlich auch bei uns – das aber im Vergleich zu den USA nur rudimentär, in der Erwähnung des Namens Gottes durch Bundespräsidenten und Bundeskanzler in Weihnachts- oder Neujahrsansprachen zum Beispiel. Die demgegenüber massive Präsenz der Zivilreligion in der amerikanischen Öffentlichkeit entspricht der insoweit schon erläuterten Gestalt der religionspolitischen Aufklärung der USA.

Europäische Berichte über die amerikanische Zivilreligion neigen bei uns nicht immer, aber auffällig oft zu ironischen oder sonst wie abschätzigen Beurteilungen.²⁰ In freundlicher Kommentierung ist von Folklore die Rede. Das ist unangemessen und ich vergegenwärtige mit Rekurs auf ein einziges Großereignis der jüngeren internationalen Politik die wachere amerikanische Wahrnehmung für die Bedeutung religiöser Faktoren politischer Krisen. Es handelt sich um den Zerfall Jugoslawiens in den 1990er-Jahren, als zum ersten Mal nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Europa erneut veritabler Krieg entflammte – im Bosnien-Konflikt nämlich, der wenigstens 200.000 Tote kostete und Menschen in Millionenzahl flüchten ließ. Serbische Artillerie, auf den Höhen um Sarajewo postiert, nahm gezielt ein hochsymbolisches Relikt der alten osmanischen Herrschaft über den westlichen Balkan, die Gazi-Husrev-Beg-Moschee, unter Feuer. Die weltpolitische Dimension der

¹⁹ Vgl. dazu einige elementare Hinweise im kleinen Kapitel *Zivilreligion – ein amerikanischer Begriff europäischer Herkunft* rückimportiert in meinem Aufsatz *Zivilreligion*, in: Lübke 2014, 365–384, insbesondere 365/366.

²⁰ Vgl. dazu das Kapitel *Zivilreligion in deutschen Missverständnissen*, in: ebd., 379–382; ferner umfassend Lübke 2004, 80–95. – Für die internationale Diskussion um das Thema ‚Zivilreligion‘ vgl. maßgebend Bellah 1967, 1–21. – Zur jüngeren europäischen Rezeption des amerikanischen Begriffs der Zivilreligion und seine Nutzung zur Beschreibung religionskultureller Phänomene in Europa vgl. Kleger/Müller (Hg.) 1986.

Sache brachte ein Treffen der Ministerpräsidentinnen der beiden bevölkerungsreichsten und zugleich militärstärksten muslimischen Länder zur Evidenz. Es trafen sich Frau Çiller, Regierungschefin der Türkei, und Frau Bhutto, inzwischen ermordet, aus dem überdies sogar atomar bewaffneten Pakistan. Sie bemühten sich zu Gesprächen ausgerechnet nach Sarajewo und ließen so den Westen wissen, mit welchen Reaktionen in der islamischen Welt zu rechnen sei, wenn nichts geschehe, den Versuch aufzuhalten, hier einen Landstrich religionskulturell antimuslimisch zu purifizieren, was ja, wie man es nennen könnte, sogar mit einem kleinen Völkermordversuch tatsächlich unternommen wurde. Die einflussreichsten Länder der Europäischen Union (EU) erwiesen sich als unfähig, wirksam zu reagieren. Es waren die USA, die auf der Grundlage eines NATO-Befehls mit ihren Kampfbombern, die von einem in der Adria kreuzenden Flugzeugträger starteten, die orthodoxe serbische Artillerie vor Sarajewo liquidierten.²¹

Dazu passt – um auch daran noch zu erinnern –, dass der amerikanische Präsident George W. Bush, als er auf die überaus erfolgreiche Aktion muslimischer Terroristen vom 11. September 2001 zu antworten hatte, zuerst eine Moschee besuchte, um zu bekunden, man träte jetzt keineswegs in einen anti-muslimischen Religionskrieg ein. Selbstverständlich entsprach die religionspolitisch aufgeklärte Reaktion der USA hier nicht zuletzt den Interessen der USA als des wichtigsten Verbündeten des fortdauernd bedrohten Israel. Die religionspolitische Unempfindlichkeit der europäischen Verbündeten – in der EU miteinander verbunden – ließ es hingegen ohne eigene wirksame Hinderungen zu, dass im Kontext des Bosnien-Konflikts auch noch der schon erwähnte kleine Völkermordversuch zu Lasten der Bosniaken stattfand.

4. Staatskirchenrecht „in Bewegung“. Der Religionsunterricht als Exempel

Indessen: Es bedarf eines solchen Ausflugs in die weltpolitischen Dimensionen der Sache gar nicht, um plausibel zu finden, dass religionsrechtspolitisch inzwischen auch europäische Staatskirchenrechtsexperten finden, man sei Zeitzzeuge von Prozessen, die uns „früher oder

²¹ Zur Geschichte des Bosnien-Konflikts vgl. Suppan 2002, 451–462. – Zu den exemplarischen religionspolitischen Aspekten des Bosnien-Krieges vgl. meinen Aufsatz: *Religionisierte Religion als Faktor internationaler Beziehungen* (2011), 31–41.

später zur US-amerikanischen Situation“ führen müssten. Das fand der Grazer Jurist Wolfgang Mantl schon 1999,²² und früher noch, 1974 nämlich, prognostizierte Paul Mikat, das allgemeine Religionsrecht sei in seiner Interaktion mit dem Staatskirchenrecht „in Bewegung“²³ geraten und werde kraft seiner soziologisch wirksamen Dynamik generell auch die Kirchen in ihrer Rechtsgestalt generalisierten Formen der Institutionalisierung von Religionsverbänden angleichen.

Das möchte ich mit Schwierigkeiten plausibel machen, wie sie sich aktuell zwangsläufig aus Versuchen ergeben müssen, Vorgaben des traditionellen Staatskirchenrechts religionspolitisch zu universalisieren. Ich beschränke mich hier im Wesentlichen auf den an dieser Stelle besonders sprechenden Fall des schulischen Religionsunterrichts. Die deutsche Bundesverfassung verfügt ja, Religionsunterricht sei „in öffentlichen Schulen mit Ausnahme bekenntnisfreier Schulen ordentliches Lehrfach“ – so im Absatz 3 des Artikels 7 GG. Für Deutsche der ersten Bundesbürgergeneration nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs handelte es sich dabei um einen kulturhistorisch vertrauten Bestand von Selbstverständlichkeitscharakter in einer Zeit, als noch über 95 Prozent der Bevölkerung zugleich Kirchenmitglieder waren, und das zumal im Kontext der Verlebendigung des kirchlichen Lebens in Reaktion auf die Erfahrungen mit der Diktatur der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei einschließlich ihrer religionspolitischen Aspekte. Inzwischen, zwei Generationen später, hat sich diese Selbstverständlichkeit, mit starken regionalen Differenzierungen freilich, sehr abgeschwächt. Wie wir von unseren Religionssoziologen oder auch als Teilnehmer kirchlichen Lebens wissen können, ist in Übereinstimmung mit einschlägigen Trends in anderen europäischen Ländern der Bevölkerungsanteil der Kirchenmitglieder drastisch abgesunken, auch im Westen der Republik und in etlichen Großstadtmilieus sogar schon auf unter 50 Prozent.²⁴ In den neuen Bundesländern und in den alt-kursächsischen Kerngebieten der lutherischen Reformation beträgt der Anteil

²² In seiner Diskussionsbemerkung zur ‚Aussprache‘ im Anschluss an die Referate zum Thema ‚Staat und Religion‘ auf der Tagung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer in Heidelberg vom 6.–9. Oktober 1999, in: VVDStRL 59 (2000), 301–365, Zitat 354.

²³ Mikat 1980, 16–20.

²⁴ So gemäß den harten und zugleich sprechenden statistischen Fakten, mit denen Detlef Pollack die deutsche Öffentlichkeit bekannt macht; vgl. dazu exemplarisch die Mitteilungen von Pollack 2010, 19–21.

der Kirchenmitglieder inzwischen weniger als 20 Prozent. Das ist natürlich eine Nachwirkung von DDR-Gegebenheiten, an denen sich aber, anders als im Westen nach 1945, nach dem Ende der SED-Parteiherrschaft quantitativ nichts geändert hat. Da erhebt sich natürlich die Frage, was denn eigentlich noch der Sinn der Erhebung des Religionsunterrichts zu einer schulischen Aufgabe durch eine Verfassung sei, die doch drei Artikel vor der Deklaration dieser schulischen Religionsunterrichtspflicht die „Freiheit des Glaubens“ für „unverletzlich“ erklärt und somit auch das Recht der Nichtzugehörigkeit zu irgendeiner konstituierten Religionsgemeinschaft freigestellt hatte.

Ich wiederhole noch einmal, dass die Aktualität dieses Problems politisch gering blieb, solange Kirchengliederung noch weit überwiegend den Charakter einer kulturellen Selbstverständlichkeit hatte und solange überdies auch die Zahl der weltanschaulichen und damit zugleich religionsrechtlich gleichberechtigten Neugruppierungen klein war und die Zahl der Zuwanderungsgemeinschaften nicht-christlicher Religionsverbundener erst recht. Aber eben das hat sich ja inzwischen geändert, und das lässt faktisch, nämlich kulturell und sozial den religionsrechtspolitischen Status der schulischen Religionsunterrichtspflicht nicht unberührt. Mit der altvertrauten Dreizahl der auch religionspraktisch präsenten Bekenntnisse ‚katholisch‘, ‚evangelisch‘ und ‚jüdisch‘, wie sie mir noch zur Zeit eigener Einschulung Anfang der 30er-Jahre des jüngstvergangenen Jahrhunderts vertraut war, kommt man evidenterweise schon seit Langem nicht mehr aus. Zugleich verändert sich über die Prozesse der Entkirchlichung einerseits und der religiösen und weltanschaulichen Pluralisierung der religionsrechtlich relevanten Kommunitäten andererseits auch der Status des Akts ausdrücklicher Abmeldung vom Religionsunterricht in Wahrnehmung des Grundrechts der Religionsfreiheit, der ja rechtlich unverändert nötig ist, um von der Verpflichtung zur Teilnahme am Religionsunterricht entbunden zu sein. Wieso erzwingt unsere Verfassung die förmliche Aufkündigung des Willens zur Erfüllung einer Pflicht, der Pflicht der Teilnahme am Religionsunterricht nämlich, die ausnahmslos zu deklarieren er gemäß eben derselben Verfassung doch gar nicht berechtigt ist?²⁵

²⁵ Zur Verfassungsrechtslage vgl. zum Art. 7 Abs. 3 GG Rolf Gröschner, in: Dreier (Hg.) 2004, 869–872.

5. Ethik als Religionsersatz?

Man tut, wie man sieht, einen Blick in die religionssoziologischen Gegebenheiten tiefer Vergangenheiten und für die Zukunft wird man entsprechend mit Abschreibungen des Legitimitätsstatus, also faktischer gemeiner bürgerlicher Anerkennungsfähigkeit des einschlägigen Religionsverfassungsrechts rechnen müssen. Mich selbst berührten einschlägige Zweifel paradoxerweise zuerst in der Konsequenz einer massiven beruflichen Begünstigung durch Folgeprobleme der verfassungsrechtlichen Religionsunterrichtspflicht. Die Sache ist ja bekanntlich die, dass Schüler, die sich, religionsmündig geworden, in Wahrnehmung ihres Religionsfreiheitsgrundrechts vom Religionsunterricht abmelden oder auch vor Erlangung dieser Mündigkeit von ihren kirchenfern existierenden Eltern abgemeldet worden sind, statt des Religionsunterrichts einen so genannten „Ersatzunterricht“²⁶ zu absolvieren haben. Die Begründung, die man dafür bei juristischen Kommentatoren lesen kann, klingt unbefangenen Laien inzwischen peinlich im Ohr – die Auskunft zum Beispiel, die Ersatzunterrichtsteilnahmepflicht für Religionsunterrichtsverweigerer diene dem Zweck, den Willen dieser Verweigerung als einen Akt der „Gewissensfreiheit“ zu fördern, die Schaden nehme, wenn hier Möglichkeiten „der Erlangung von Freistunden“²⁷ genutzt würden.

So oder so: Die Ersatzunterrichtspflicht für Religionsunterrichtspflichtverweigerer schob den Philosophen – ihnen vor allem – Aufgaben der Ausbildung von Ersatzunterrichtslehrern zu und hob die Frequenz einschlägiger Lehrerausbildungsveranstaltungen spürbar – im Fach ‚Ethik‘ vor allem. Selbstverständlich ist gegen die Verbesserung schulischer Kenntnisse von Problemen und von problemlösenden Regeln der Ethik nichts einzuwenden, und eben das verschaffte uns Philosophieprofessoren zusätzliche Teilnehmer von Ethik-Seminaren. Kulturell und näherhin philosophisch misslich bleibt gleichwohl das auffällige Faktum, dass wir in diesem Kontext der uns schon von Kant her bekannten schwachen Philosophie neuerlich begegnen, dass, wenn die Religion einem mit ihrem katechetischen Vielerlei nichts mehr sagt, doch immerhin ihre auch für Aufgeklärte verbleibende Quintessenz nützlich bleibe, die

²⁶ Zum Thema ‚Ersatzunterricht‘, der an die Stelle des in Inanspruchnahme des Grundrechts der Religionsfreiheit abgewählten Religionsunterrichts verpflichtend eintritt vgl. Link 1975, 503–546.

²⁷ Ebd., 530.

Moral nämlich mit ihrer Ableitbarkeit unserer praktischen Pflichten aus dem deutschen kategorischen Imperativ.

Wenn schon nicht Religion, dann wenigstens Ethik – diese Befremdlichkeit macht also verfassungsgestützt unser Religionsrecht verbindlich. Ich halte meinerseits diese einzig durch obrigkeitliche Vorgaben des Aufklärungszeitalters historisch erklärbare Ethisierung der Religion für wirklichkeitsfremd. Das ist als Philosophenmeinung rechtspolitisch natürlich unbeachtlich, nicht hingegen die inakzeptablen Folgen dieser Ethisierung der Religion. Diese Folgen bekam zum Beispiel die Gemeinschaft der Zeugen Jehovas zu spüren, als sie mit ihrem Begehren, den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erlangen, zunächst scheiterte, und das mit dem behördlichen Argument, die bei den Zeugen Jehovas übliche Nicht-Teilnahme an politischen Wahlen sei inakzeptabel. Diese Nicht-Teilnahme an Wahlen mag man als Gruppenspezifikum tatsächlich bedauern und es gibt ja auch Staaten, die die Teilnahme an Wahlen zur gesetzlichen Pflicht erhoben haben – den Kanton Schaffhausen zum Beispiel.²⁸ In Deutschland hingegen besteht nun einmal keine Wahlpflicht, und eben deswegen ist die erklärte Unbereitschaft zur Erfüllung einer gar nicht existenten Pflicht auch kein tragender Grund für die staatliche Weigerung, antragsgemäß die einschlägigen Religionsgemeinschaften körperschaftlich gemäß deutschem Religionsrecht zu privilegieren. Dankenswerterweise stellte das angerufene Bundesverfassungsgericht eben das schließlich zugunsten der Zeugen Jehovas klar.²⁹

6. Über Versuche, Zuwanderungsreligionen staatskirchenrechtsanalog zu verpflichten

Die geringen quantitativen Dimensionen der Angelegenheit machen diese natürlich zu einer politischen Marginalie. Die mangelnde Passung unseres sogar verfassungsrechtlich in seinen Grundlagen fixierten Staatskirchenrechts für die Erfordernisse religionsrechtlicher Formierung der Fülle neuer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften einschließlich der inzwischen quantitativ großdimensionierten Zuwan-

²⁸ Entsprechend lohnt sich ein Blick auf den einschlägigen religionsrechtlichen Pluralismus in der Schweiz, vgl. Wörnhard 2007, 501–515.

²⁹ Vgl. dazu die Diskussionsbemerkung von Ernst Wolfgang Böckenförde in der ‚Ausprache‘ (vgl. Anm. 22), 315–319, 317.

derungsreligionen ist es nicht. Wer Angehöriger einer Kirche und welcher Konfession zugehörig ist und demgemäß zugleich verpflichtet, am verfassungsgemäß eingerichteten Schulreligionsunterricht teilzunehmen, ist im herkömmlich geprägten einwohnerschaftlichen Regelfall einigermaßen zweifelsfrei festzustellen – von den Selbsterklärungen gemäß einschlägigen Fragebögen und von Urkunden gemäß Steuerklärungen einschließlich ihrer kirchensteuerrechtlichen Folgen bis hin zu den Einträgen in kircheneigenen Taufregistern. Kurz: Der Repräsentationsgrad der einschlägigen ‚Religionsgesellschaften‘ – von ‚Kirchen‘ spricht ja die Verfassung nicht – ist in traditionell geprägten Lebensmilieus groß und ineins damit auch die soziale Anerkennung der daran sich knüpfenden Rechte und Pflichten bis hin zur Religionsunterrichtsteilnahme. Komplementär dazu gilt für die Berufung auf das Grundrecht der Freiheit der Religion bei der Abmeldung vom Schulreligionsunterricht dasselbe und für die daraus sich herleitende Verpflichtung zur Teilnahme an einem ‚Ersatzunterricht‘ noch einmal.

Eben davon kann bei der temporalen Dynamik und quantitativen Größenordnung des Zuwanderungsislams keine Rede sein – nicht deswegen, weil der Islam eben Islam sei, vielmehr allein schon kraft derzeit fortdauernd noch unzulänglicher Organisationsgrade der muslimischen Religionsgesellschaften aus Gründen ihrer immigrationsabhängig fortdauernden temporalen und sozialen Dynamik. Hinzu kommt, dass kraft unvermeidlicherweise unzulänglicher religionskultureller Vertrautheit mit der normativen Binnenverfassung der Zuwanderungsreligionen für Entscheidungen in Konfliktfällen selbst erfahrene Richter sich überfordert finden – von den partiell sogar widersprüchlichen Entscheidungen von Schulbehörden oder auch Landesgesetzgebern ganz abgesehen. Ist der muslimische Religionsunterricht, pflichtmäßig in öffentlichen Schulen erteilt, sowohl bei den Schülern wie bei den Lehrern als geschlechtsindifferent erteilter Unterricht mit genereller Anerkennungswirkung organisierbar? Existieren für diese Erteilung rituelle Vorschriften, die eine unauffällige Einpassung dieses Unterrichts in den Schulalltag behindern könnten? Ist sichergestellt, dass bei der schulbehördlichen Etablierung des einschlägigen Unterrichts Ansprüche der Kinder auf einen Religionsunterricht gemäß ihren ‚konfessionellen‘ Sonderzugehörigkeiten erteilt wird? Ist überdies garantiert, dass junge religionsmündig gewordene Muslime, die von ihrem hiesigen Religionsfreiheitsrecht der Abmeldung vom Schulreligionsunterricht Gebrauch machen möchten, dieses im Rahmen ihrer sozialen und kulturellen Zugehörigkeitsverhältnisse real sanktionsfrei tun können?

7. Religionsfreiheit als Verpflichtung, öffentliche Kultur tunlichst religiös zu purgieren?

Der Katalog einschlägiger Fragen ist unübersehbar lang, und man wäre auf Erfahrungen so oder so Beteiligter angewiesen, um sich hier urteilsfähig machen zu können. So oder so bleiben die Schwierigkeiten evident, die mit einer staatskirchenrechtsanalogen Einrichtung allein schon des verfassungsgemäß verpflichtenden Schulreligionsunterrichts zwangsläufig verbunden sind. Eine Semestervorlesung wäre erforderlich, eine einigermaßen vollständige Berichterstattung über die in vieler Hinsicht unterschiedlichen einschlägigen Regelungen oder auch deren Versäumnisse auf der Zuständigkeitsebene der Bundesländer zu erstatten.

Generell lässt sich sagen, dass in Deutschland eine bemühtheitsmotivierte Neigung besteht, bis auf die Schulebene hinab religionskulturelle Integration durch Verzicht auf Besonderheitsprofile der traditional hier dominanten religiösen und konfessionellen Traditionen zu erleichtern. Exemplarisch heißt das: Man verbietet mit dem muslimischen Kopftuch – von der Verschleierung ganz zu schweigen – auch den Angehörigen christlicher Orden das Tragen ihrer Ordensgewänder in öffentlichen Schulen, und auch die berühmte, nach Meinung anderer berichtigte Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts das Schulkreuz betreffend vom 16. Mai 1995 gehört in diesen Zusammenhang.³⁰

Noch einmal: Diese Tendenz der Integrationserleichterung durch die allgemeine Verpflichtung zum Verzicht auf öffentliche Bekundung von Besonderheit ist folgenreich, und zwar primär schadensträchtig sowohl für die alten wie für die zugewanderten Kulturen. Bislang ist freilich, nach meiner Kenntnis, noch kein muslimischer Absolvent einer Doktorprüfung an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München auf den Gedanken gekommen, wider die Abbildung der Mutter Gottes im Amtssiegel dieser Universität zu klagen. Das Trierer Kreuz im Staatswappen des Landes Rheinland-Pfalz ist auch noch von keinem daselbst urkundlich verpflichteten Lehrer moniert worden, und die Angebote der Schulküchen bewegen sich, wie mir auf Rückfragen versichert wurde, noch keineswegs auf dem kulturevolutionären Niveau gewährleisteteter Reinigung von Tabuspeisen aller bei uns koexistierenden Religionen.

³⁰ Vgl. dazu meine Abhandlung: Zivreligion im ‚Kruzifix-Beschluss‘ des Deutschen Bundesverfassungsgerichts (2001), 193–213.

Immerhin lohnt es sich bereits jetzt, auf die sich ausbreitende Neigung zur maximalen Purgierung der kulturellen Öffentlichkeit von sichtbaren religiösen Kulturdifferenzen aufmerksam zu sein. Weit über den Schulbereich hinaus könnte das schließlich sogar die Berggipfel von ihren Kreuzen befreien und die arbeitsfreien Montage im Anschluss an die christlichen Sonntags-Hochfeste in Misskredit bringen. Inzwischen gibt es komplementär dazu längst auch die Forderung von Repräsentanten unserer Zuwanderungsreligionen, im Schulleben wie im Arbeitsleben zusätzlich noch geistliche Zuwanderungsfesttage einzuführen. Kurz: Es ist die kulturell und rechtlich nicht mehr verarbeitbare Komplexität des öffentlichen Lebens, die das schließlich unmöglich macht. Herrschende Üblichkeiten gelten eben gemäß faktisch herrschenden Mehrheiten, und aus der Gleichverteilung indisponibler Menschenrechte folgt bekanntlich kein faktisch realisierbarer Anspruch auf egalitäre kulturelle und politische Präsenz ihrer lebenspraktischen Manifestationen. Das ist es, was wir bei günstiger Entwicklung unserer religionskulturellen Lebensverhältnisse am ehesten zu erwarten haben.

Mit der Vergegenwärtigung religionsrechtspolitischer Schwierigkeiten, die mit dem Aufkommen neuer religiöser Gemeinschaften zumal durch Zuwanderung entstehen, ließe sich lange fortfahren – über das Schulrecht weit hinaus bis zum Tierschutzrecht oder gar bis zum Familienrecht. Die einschlägigen Probleme verbleiben auch in einem religionsrechtlichen System religionsfreundlicher Trennung von Staat und Kirche tatsächlich drückende Probleme. Aber sie mindern sich rechtspolitisch unbelasteter durch Konfliktlösungen auf der Basis von Gewohnheitsrechten und Mehrheitsentscheidungen statt über Versuche der Inanspruchnahme von abstimmungsunabhängig geltenden Menschenrechten. Im Exempel heißt das: Ob man zu Beginn des morgendlichen Schulunterrichts als muslimischer schulpflichtiger Knabe seine Lehrer und Lehrerinnen mit Handschlag unbeschadet ihres Geschlechts zu begrüßen hat oder nicht, ist ja zunächst nicht eine Verfassungsrechtsfrage, vielmehr eine Schulordnungsangelegenheit, und auch die Genehmigung für die Errichtung einer Moschee an dieser statt an prominenterer städtischer Stelle richtet sich, von sonstigen baurechtlichen Prämissen ganz abgesehen, statt über gleichverteilte Ansprüche aus dem Verfassungsrecht der Religionsfreiheit nach Fähigkeiten des Ensembleschutzes gemäß kontingenten städtebaulichen Resultaten dominanter kultureller Herkunftsgeschichten.

Und so in allem, wie es im Kern der Sache auch schon der Absatz 1 des Artikels 139 der Weimarer Reichsverfassung vorsah, der bekanntlich

gemäß Artikel 140 der Bundesverfassung auch in der Bundesrepublik Deutschland fortgilt. Der einschlägige Absatz lautet ja: „Die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten werden durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt.“ Das ist es, was einigermaßen konfliktfreie Integrationsprozesse von Zuwanderungsreligionen und Herkunftsreligionen normativ möglich und zugleich erkennbar macht, wie sich dabei unser Staatskirchenrecht schließlich in ein allgemeines Religionsverfassungsrecht transformiert. Unbeschadet modernisierungsbedingter Angleichung europäischer und amerikanischer Religionsverfassung, die damit zugleich stattfände, hat das mit einem Programm der förmlichen Liquidation des tradierten deutschen Staatskirchenrechts nichts zu tun. Der für die Kirchen fortdauernd wichtigste Sondergehalt dieses Spezialrechts, die Legitimierung der Staatszuwendungen für die Kirchen nämlich bis hin zur staatlichen Finanzierung theologischer Fakultäten einschließlich ihrer Religionslehrausbildungsleistungen, bliebe ja nach ihrem Herkunftsgrund unberührt, nämlich in ihrem historisch erklärbaren Status als verfassungsrechtlich gesicherte Leistungen der Kompensation staatlicher Konfiszierung kirchlicher Vermögenswerte im Kontext der großen Säkularisation kurz vor dem Ende des Alten Reiches. Diese Vorgeschichte fortdauernder staatlicher Zuwendungen zu den Kirchen ist es zugleich, die Einforderungen solcher Zuwendungen seitens neuer Religionsgemeinschaften aus analogen Gründen gegenstandslos macht.³¹ Einen Staatseinzug von Vermögensbeständen haben ja in Deutschland die Zuwanderungsreligionen nie erlitten, und auch für die staatliche Finanzierung der Ausbildung muslimischer Religionslehrer existieren Paritätsgewährleistungsgründe nicht. Perfide darf man überdies die leider existente politische Idee nennen, durch die staatskirchenrechtsanaloge Verstaatlichung der Ausbildung muslimischer Religionslehrer zugewanderter muslimischer Kultur, in dem man sie auf diese Weise, zumeist durchaus wunschgemäß, ‚anerkennt‘, Zwängen modernisierter und akademisierter Aufklärung zu unterwerfen. Aber es könnte sich bei dieser Idee, günstigenfalls, auch um eine historisch erklärbare deutsche Naivität handeln, die vielleicht wünschenswerte religionskulturelle Entwicklungen, statt sie den Frommen zu

³¹ Zu den fortdauernden, aber selbstverständlich ablösungsfähigen und schließlich auch politisch ablösungsbedürftigen Staatsleistungen zugunsten der Kirche vgl. die Kommentierung von Martin Morlok zum Art. 138 WRV, näherhin zum Thema ‚Ablösungsgesetzgebung‘, in: Dreier (Hg.) 2008, 1634/1635.

überlassen, über ohnehin geltende Rechte und Pflichten hinaus sich von staatlicher intellektueller Fürsorge erhofft.

Literatur

- Bellah, Robert Neelly, *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96 (1967), 1–21.
- Blackbourn, David, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford: Clarendon Press 1993.
- Brenner, Michael, *Staat und Religion*, in: Fiedler, Wilfried/Wieland, Joachim/Engel, Christoph/Danwitz, Thomas/Robbers, Gerhard/Brenner, Michael (Hg.), *Staat und Religion. Berichte und Diskussionen auf der Tagung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer in Heidelberg vom 6.–9. Oktober 1999*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2000, 264–299.
- Davis, Derek H./McDaniel, Charles, *Religious Advocacy under the First Amendment. Analyzing the Role of America's Faith Communities in the Formulation of Law and Public Policy*, in: Stoklosa, Katarzyna/Strübind, Andrea (Hg.), *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und in den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 423–446.
- Dreier, Horst (Hg.), *Grundgesetz. Kommentar I*, 2. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- Dreier, Horst (Hg.), *Grundgesetz. Kommentar III*, 2. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Grimm, Tilemann, *China und das Chinabild von Leibniz*, in: Bargenda, Udo/Wilhelm/Blühdorn, Jürgen (Hg.), *Systemprinzip und Vielheit der Wissenschaften. Vorträge an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster aus Anlass des 250. Todestages von Gottfried Wilhelm Leibniz (Studia leibnitiana. Sonderheft 1)*, Wiesbaden: Franz Steiner 1969, 38–61.
- Hamilton, Alexander/Madison, James/Jay, John, *Die Federalist Papers*. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Barbara Zehnpfennig, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993.
- Hase, Karl August, *Kirchengeschichte. Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen*, 9., verbesserte Auflage, Leipzig: Breitkopf & Härtel 1867.
- Heine, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: Heinrich Heine. *Sämtliche Werke in zwölf Teilen. Mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von Paul Beyer/Karl Quenzel/Karl Hanns Wegener*, 8. Teil, Leipzig: Hesse & Becker 1921 (urspr. 1834), 130–256.
- Ho, John, *Quellenuntersuchung zur Chinakennntnis bei Leibniz und Wolff*, Zürich/Hongkong: Lai Hing 1962.
- Huber, Ernst Rudolf, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Band II: Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830–1850*, 2., verbesserte Auflage, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1968.
- Impey, Oliver, *Chinoiserie. The Impact of Oriental Styles on Western Art and Decoration*, London u. a.: Oxford University Press 1977.

- Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, in: Werke. Band VI: Schriften von 1790–1796, herausgegeben von Ernst Cassirer, Berlin: Bruno Cassirer 1912 (urspr. 1793/94), 139–353.
- Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München: Kaiser 1986.
- Link, Christoph, Religionsunterricht, in: Friesenhahn, Ernst/Scheuner, Ulrich (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Zweiter Band, Berlin: Duncker & Humblot 1975, 503–546.
- Lübbe, Hermann, Zivilreligion im ‚Kruzifix-Beschluss‘ des Deutschen Bundesverfassungsgerichts, in: ders., Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze, München: Fink 2001, 193–213.
- Lübbe, Hermann, Zivilreligion. Deutsche Vorbehalte und Missverständnisse, in: ders., Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral, München: Fink 2004, 80–95.
- Lübbe, Hermann, Ein frommer Aufklärer. Heinrich Heine und die Religion, in: ders., Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negationen in Deutschland, München: Fink 2006, 31–43.
- Lübbe, Hermann, Repolitisierte Religion als Faktor internationaler Beziehungen, in: Loretan, Adrian (Hg.), Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte. Religionsrechtliche Studien. Teil 2, Zürich: Theologischer Verlag 2011, 31–41.
- Lübbe, Hermann, Zivilisationsdynamik. Ernüchterter Fortschritt politisch und kulturell, Basel: Schwabe 2014.
- Mikat, Paul, Bemerkungen zur Ortsbestimmung und Aufgabenstellung des deutschen Staatskirchenrechts, in: ders. (Hg.), Kirche und Staat in der neueren Entwicklung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, 1–21.
- Nipperdey, Thomas, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München: C. H. Beck 1983.
- Pollack, Detlef, Abschied von den Kirchen: Zahlen, Motive, Trends, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 7 (2010), 19–21.
- Suppan, Arnold, Am Balkan nichts Neues? Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, in: Bosshart-Pfluger, Catharine (Hg.), Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Allematt, Frauenfeld u. a.: Huber 2002, 451–462.
- Trunz, Erich, Goethes Werke. Band I, textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Erich Trunz, 3. Auflage, Hamburg: Christian Wegner 1956.
- Voltaire, L'affaire Calas et autres affaires. Edition présentée et annotée par Jacques Van den Heuvel, Paris: Gallimard 1975 (urspr. 1762).
- Willaime, Jean-Paul, Frankreich: Laizismus und Privatisierung der Religion – gesellschaftliche Befriedung oder agnostische Gegenkultur?, in: Besier, Gerhard/Lübbe, Hermann (Hg.), Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 343–358.

- Wolff, Christian, *Gesammelte Werke. II. Abteilung. Lateinische Schriften* (Band 35), hg. und bearbeitet von Jean École/Hans Werner Arndt/Joseph Ehrenfried Hofmann/Marcel Thomann, Hildesheim/New York: Georg Olms 1974 (urspr. 1755), Section 3, 25–126.
- Wolff, Christian, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, übersetzt, eingeleitet und hg. von Michael Albrecht. Lateinisch-Deutsch, Hamburg: Felix Meiner 1985.
- Wörnhard, Max, *Rechtskämpfe und rechtliche Stellung der Zeugen Jehovas in einer Demokratie wie der Schweiz*, in: Stoklosa, Katarzyna/Strübind, Andrea (Hg.), *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und in den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 501–515.

Zwischen christlicher Leitkultur und Laizismus Zur religionspolitischen Willensbildung der Parteien in Deutschland

Arnulf von Scheliha

Am 27. Juni 2013 hat der 17. Deutsche Bundestag einen Gesetzentwurf der Fraktion Die Linke in zweiter Lesung mit der Mehrheit des Hauses abgelehnt, der die bundesgesetzlichen Voraussetzungen für die in Art. 140 GG i. V. mit Art. 138. Abs. 1 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) geforderte Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften, insbesondere an die christlichen Kirchen, schaffen wollte. Diese seit 88 Jahren in Deutschland geltende Verfassungsnorm ist bis heute uneingelöst, obgleich im juristischen Diskurs die Stimmen lauter werden, die die Umsetzung dieser Bestimmung fordern.¹ Auch einige evangelische Kirchen haben Offenheit dafür signalisiert.² Dennoch hat sich auch der 18. Deutsche Bundestag, dessen Legislatur im Jahr 2017 zu Ende ging, nicht mit diesem Thema auseinandergesetzt. Insgesamt haben sich seine Vertreter bis auf eine Ausnahme, auf die zurückzukommen sein wird, mit religionspolitischen Fragen nicht beschäftigt.

Unter Religionspolitik verstehe ich mit Ulrich Willems „alle jene politischen Prozesse und Entscheidungen, in denen die religiöse Praxis von Individuen einschließlich ihrer kollektiven Ausdrucksformen sowie der öffentliche Status, die Stellung und die Funktionen von religiösen Symbolen, religiösen Praktiken und Religionsgemeinschaften in politischen Gemeinwesen geregelt werden“³. Die hauptsächliche Regelungskompetenz auf diesem Gebiet fällt in Deutschland aufgrund ihrer Kulturhoheit den Bundesländern zu. Diese sind in dieser Frage unterschiedlich aktiv. Die Hansestädte Hamburg und Bremen haben in den Jahren 2012 beziehungsweise 2013 sogenannte Staatsverträge mit muslimischen Verbänden und Organisationen geschlossen und versuchen mit diesem Instrument, die Religion des Islams in die Religionskultur zu integrieren. In Niedersachsen wurde ein solcher Vertrag vorbereitet, er liegt jedoch gegenwärtig auf Eis.⁴ In denjenigen Ländern, in denen der isla-

¹ Vgl. von Scheliha 2014, 85/86.

² Vgl. epd-Berichte vom 20.10.2013 und 12.11.2013.

³ Willems 2001, 137.

⁴ Vgl. Weil beendet Gespräche zu Islamvertrag, in: Neue Osnabrücker Zeitung, 21.01.2017, 5.

mische Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG als ordentliches Lehrfach in den öffentlichen Schulen eingeführt wurde beziehungsweise wird, kooperieren die zuständigen staatlichen Stellen mit den islamischen Dachorganisationen, um die erforderliche Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften herzustellen. Gleiches gilt mit Bezug auf die Einrichtung der sogenannten bekenntnisgebundenen Lehrstühle an den Universitäten, die die künftigen Religionslehrkräfte akademisch ausbilden. Im Einzelnen gehen die Bundesländer dabei unterschiedliche Wege, deren rechtliches Fundament umstritten ist⁵ und deren Begehbarkeit sehr stark vom politischen Willen der Akteure abhängt.⁶

Daneben erlangen in den Bundesländern immer mehr Religionsgemeinschaften auf eigenen Antrag den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes nach Art. 140 GG i. V. mit Art. 137 Abs. 5 WRV, was in der Regel durch einen Verwaltungsakt vollzogen wird. Nordrhein-Westfalen kann sogar die Zustimmung des Landtages vorsehen.⁷ Inzwischen haben in Deutschland circa vierhundert Religionsgemeinschaften diesen Status erreicht,⁸ allerdings nicht die großen islamischen Verbände und Organisationen. Das hat verschiedene Gründe, über die bekanntlich kontrovers diskutiert wird.⁹

Ein weiteres religionspolitisches Thema, nämlich das kirchliche Arbeitsrecht, beschäftigt vor allem die Gerichte. Einerseits hatte der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) im September 2010 geurteilt, dass das in Artikel 8 der Europäischen Menschenrechtskonvention verbrieftete Recht jeder Person auf Achtung des Privat- und Familienlebens in jedem Fall in ein Abwägungsverhältnis zum kirchlichen Arbeitsrecht gebracht werden muss. Es dürfen also im Streitfall nicht einseitig die im kirchlichen Arbeitsrecht besonders geschützten Arbeitgeberbelange berücksichtigt werden. Andererseits

⁵ Vgl. Krefß 2016, 115, der den Stand der Dinge als „verfassungsrechtlich grenzwertig“ beschreibt.

⁶ Vgl. von Scheliha 2016.

⁷ Vgl. § 2 Abs. 1 des Gesetzes zur Regelung der Verleihung von Körperschaftsrechten an Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in Nordrhein-Westfalen (Körperschaftsstatusgesetz).

⁸ Vgl. Übersicht des Bundesinnenministeriums in: Bundesinnenministerium, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.

⁹ Vgl. dazu in diesem Band auch die Beiträge von Wißmann, 177–191, und Reuter, 192–200, sowie von Vertretern verschiedener Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.

hat das Bundesverfassungsgericht am 22. Oktober 2014 aus Anlass einer Verfassungsbeschwerde der römisch-katholischen Kirche entschieden, dass das korporative Selbstbestimmungsrecht der Kirche Priorität vor den individuellen Grundrechten hat. Die Lage auf diesem Terrain ist unübersichtlich. Der Veränderungsdruck kann nicht übersehen werden.¹⁰

Kann man angesichts dieser Entwicklungen von einer „Krise der bundesdeutschen Religionspolitik“¹¹ sprechen? Wären die Gründe dafür in der Unzulänglichkeit des geltenden Religionsverfassungsrechts zu suchen? Diese beiden Fragen sollen hier insoweit einer vorläufigen Antwort zugeführt werden, als zu vermuten ist, dass grundlegende religionspolitische Bewegungen vor allem von den politischen Parteien und ihren Fraktionen in den Parlamenten initiiert werden dürften. Allerdings findet die religionspolitische Programmarbeit der Parteien, die dieser Beitrag themenorientiert untersucht, im öffentlichen religionspolitischen Diskurs in der Regel weniger starke Beachtung. Der Fokus liegt mehr auf der Judikatur und auf den Exekutiven. Indes wirken nach Art. 21 GG die Parteien bei der politischen Willensbildung mit. Insofern kann die Programmarbeit der Parteien als religionspolitischer Seismograf verstanden werden. Dazu kommt, dass die AfD sich in den Wahlkämpfen religionspolitisch deutlich positioniert und sich davon erhebliche Zustimmung in der Wählerschaft verspricht.¹² Aber auch andere Parteien haben sich in der jüngeren Vergangenheit mit den Religionen beschäftigt. So haben Bündnis 90/Die Grünen¹³ unlängst einen Beschluss zu religionspolitischen Themen gefasst. Die FDP hat sich auf dem Bundesparteitag 2016 mit einem ausführlichen Antrag zur Religionspolitik aus Zeitgründen nicht befassen können. Das Papier wird dem Parteitag 2017 wieder vorgelegt.¹⁴ Die Teile IV–VII wurden zwischenzeitlich vom Bundesvorstand als Arbeitspapier beschlossen. Auch die bayerische Christlich-Soziale Union

¹⁰ Vgl. ferner aus theologischer Perspektive Krefß 2014. Vgl. ferner auch den Beitrag von Krefß in diesem Band, 231–252.

¹¹ Vgl. dazu den Beitrag von Willems in diesem Band, 38–69, 63.

¹² Dem Islam ist in diesem Programm ein eigener Abschnitt gewidmet, vgl. AfD, Programm, 2016, Abs. 7.6. „Der Islam im Spannungsverhältnis zu unserer Werteordnung“ (ebd., 48–50). Überdies wird auf den Islam auch bei anderen Sachthemen immer wieder Bezug genommen.

¹³ Beschluss der 40. Ordentlichen Bundesdelegiertenkonferenz, Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der offenen Gesellschaft, 2016.

¹⁴ Nach der Beschlussvorlage für den Bundesparteitag 2016 wird hier zitiert.

(CSU) hat in ihrem 2016 beschlossenen, mit *Die Ordnung* betitelten Grundsatzprogramm einige markante Sätze zur Religionspolitik formuliert.¹⁵ Bei der Christlich Demokratischen Union (CDU), der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (SPD) und der Partei Die Linke gelten die Bestimmungen der etwas älteren Grundsatzprogramme.

In diesem Beitrag werden die Programme der wichtigen Parteien daraufhin untersucht, ob, in welchem Umfang und mit welcher Richtung religionspolitische Initiativen in den nächsten Jahren zu erwarten sind und wie vor diesem Hintergrund die gegenwärtige Lage in der Religionspolitik zu beurteilen ist. Die Programme für die Bundestagswahl 2017 werden, soweit sie bei Abschluss dieses Beitrages vorlagen und sofern religionspolitische Forderungen in sie eingegangen sind, berücksichtigt. Dabei wird thematisch vorgegangen, um durch eine transparente Darstellung zu einem Vergleich der religionspolitischen Willensbildungen und zu einer abschließenden Bewertung zu gelangen.

1. Historische und normative Grundlagen der Religionspolitik

1.1 Geschichtsdeutung und Ideenpolitik

Die religionspolitische Bedeutung von Geschichtsbildern wird schlaglichtartig durch die islamfeindliche Ausrichtung der AfD kenntlich. Im Mittelpunkt steht hier die Verteidigung einer „deutschen Leitkultur, die sich im Wesentlichen aus drei Quellen speist: erstens der religiösen Überlieferung des Christentums, zweitens der wissenschaftlich-humanistischen Tradition, deren antike Wurzeln in Renaissance und Aufklärung erneuert wurden, und drittens dem römischen Recht, auf dem unser Rechtsstaat fußt“¹⁶. Spezifische Merkmale der deutschen Leitkultur sind für die AfD neben der freiheitlich-demokratischen Grundordnung die deutsche Sprache, die deutsche Kultur (insbesondere die Theater- und Orchesterlandschaft) sowie der alltägliche Umgang miteinander, das Verhältnis der Geschlechter und das Verhalten der Eltern gegenüber ihren Kindern. Der Nationalstaat bildet für die AfD die geeignete Form, in der diese kulturelle Identität gewahrt und weiterentwickelt werden kann. Die europäischen Verträge von Maastricht (1992) und Lissabon

¹⁵ Vgl. CSU, *Die Ordnung*, 2016.

¹⁶ AfD, Programm, 2016, 47.

(2007) markieren daher nach Meinung der Partei einen epochalen Einschnitt, nämlich eine Preisgabe der Souveränität Deutschlands, die Öffnung des Landes für Migranten und damit den Beginn eines sogenannten Staatsversagens, wie namhafte Vertreter der AfD vor allem während der ‚Flüchtlingskrise‘ immer wieder betonten. Daher sei die deutsche Leitkultur politisch durch die EU und weltanschaulich durch die „Ideologie des Multikulturalismus“¹⁷ gefährdet, insbesondere durch die Religion des Islams, die „mit unseren Werten unvereinbar“¹⁸ sei. Die nationalstaatliche Epoche auf freiheitlich-demokratischer Basis mit der religiösen Dominanz der christlichen Kirchen, wie sie insbesondere für die Bonner Republik charakteristisch war, also die Zeit zwischen 1949 und 1992, wird in diesem Programm gewissermaßen als die klassische Zeit deutscher Leitkultur ausgewiesen, an der sich die (Religions-)Politik auch „im Zeitalter der Globalisierung und Digitalisierung“¹⁹ zu orientieren habe.

Ideenpolitisch motivierte Geschichtsdeutung findet sich auch bei den großen Parteien, sie wird allerdings ganz anders konfiguriert. Die CDU sieht ihre geistigen „Grundlagen [...] in der Sozialethik der christlichen Kirchen, in der liberalen Tradition der Aufklärung [...] sowie im [...] Widerstand gegen den Nationalsozialismus“ und fügt hinzu: „Zur Identität der CDU gehören auch die Friedliche Revolution von 1989, die die kommunistische Diktatur der DDR überwand, und die Wiedervereinigung unseres Vaterlandes.“ Es folgen die Berufung auf das christliche Menschenbild, das universal und ethisch verstanden wird („Verantwortung gegenüber dem Nächsten“²⁰) sowie das Bekenntnis zur europäischen Prägung der Kultur, in die die „Besonderheiten der deutschen Geschichte“ eingehen. Das Verständnis der „Leitkultur“ ist bei der CDU also „europäisch geprägt und orientiert“. Das „besondere Verhältnis zwischen Staat und Kirche“²¹, das ausdrücklich betont wird, gehört zu den bi-konfessionellen Erfahrungen der deutschen Geschichte.

Die CSU konstruiert die historische Vergewisserung ganz ähnlich. Sie nennt als geistige Wurzeln die katholische Soziallehre, die protestantische Sozialethik, den Humanismus und die Aufklärung.²² Als his-

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 48/49.

¹⁹ Ebd., 47.

²⁰ CDU, Grundsatzprogramm, 2007, 5.

²¹ Ebd., 14.

²² Vgl. CSU, Die Ordnung, 2016, 1.

torisch-relevante Epochen werden der politische Neuanfang „nach den Schrecken der nationalsozialistischen Herrschaft“, die Wiedervereinigung Deutschlands und die europäische Einigung genannt, an die man anschließt. In der näheren Beschreibung derjenigen Werte, auf die man sich politisch bezieht, wird summarisch von „christlichen Werten“ oder von „christlich-jüdisch-abendländischen Werten“ gesprochen. Dominant sei die christliche Prägung von Heimat, Land, Kalender, Orten und Brauchtum. Zu dieser Prägung gehöre auch „die Unterscheidung von Religion und Staat“²³. Der Begriff der deutschen Leitkultur gehört in dem Dokument zu den tragenden Kategorien und wird insgesamt zehn Mal verwendet.

Die SPD bekennt sich in ihrem *Hamburger Programm* „zum jüdisch-christlichen und humanistischen Erbe Europas“²⁴. An einer anderen Stelle wird der Rekurs auf die jüdisch-christliche Tradition spezifiziert, deren Beeinflussung durch griechische Philosophie, römisches Recht und arabische Kultur hervorgehoben wird.²⁵ Hier wird ein breites ideenpolitisches Identifikationsangebot vorgelegt. Konsequenterweise heißt es im Regierungsprogramm 2017–2021: „Muslime und der Islam sind Teil unseres Landes.“²⁶ Darüber hinaus wird die Beschreibung von Errungenschaften der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte – Überwindung des Nationalsozialismus, Auflösung der kommunistischen Diktaturen, Sozialstaatlichkeit, Europäische Einigung, globale Öffnung der Märkte – dafür genutzt, um diejenigen politischen Aufgaben der Gegenwart zu identifizieren, denen sich die Partei konkret widmen will.

Die Partei Die Linke bekennt sich in ihrem Parteiprogramm zum Laizismus, worunter man freilich nicht die strikte Privatisierung des religiösen Lebens wie in Frankreich versteht, sondern bloß „die notwendige institutionelle Trennung von Staat und Kirche“²⁷. Mit der Begriffswahl wird jedoch eine Distanz gegenüber den Religionen zum Ausdruck gebracht. Die ideengeschichtliche Verortung der „Ziele und Werte“ der Partei bleibt summarisch. Sie haben „in den großen Religionen genauso ihre Wurzeln [...] wie in den Ideen der Aufklärung und des Humanismus: Soziale Gerechtigkeit, Frieden, Nächstenliebe

²³ Ebd., 39.

²⁴ SPD, *Hamburger Programm*, 2007, 39.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ SPD, *Regierungsprogramm*, 2017, 88.

²⁷ Die Linke, *Parteiprogramm*, 2011, 56.

und Toleranz“²⁸. Einzelne Religionen werden nicht genannt. Es wird aber darauf hingewiesen, dass sich auch „Christinnen und Christen“²⁹ in der Partei engagieren.

Die Partei Bündnis 90/Die Grünen trägt in ihrem Parteitagebeschluss keine ideengeschichtliche Ableitung ihrer Werte und Ziele vor, sondern macht Ernst mit dem religiösen Pluralismus der Gegenwart. Deutlich wird gesagt: „Es braucht keine Religion oder Weltanschauung, um Werte zu haben und zu leben.“³⁰ Die Menschenrechte, die historisch nicht abgeleitet werden, bilden den argumentativen Rahmen, in dem die religiösen Werte für die Angehörigen der jeweiligen Religionen gelten können, wobei ausdrücklich betont wird, dass die verschiedenen Religionen unterschiedliche Werte bevorzugen würden. Daraus ergibt sich der religionspolitische Gestaltungsbedarf, der unter dem Regime der Menschenrechte steht, dem alle Religionen unterworfen sind.³¹

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang das religionspolitische Papier der FDP. Sie leitet die geltenden Werte der Partei „aus Ideen [...] der griechisch-römischen Antike, des Judentums, des Christentums, des Humanismus und der Aufklärung ebenso wie aus geschichtlichen Erfahrungen wie der Reformation, den Religionskriegen, Weltkriegen, Gewaltherrschaft und der Shoah“³² her. Darin zeigen sich gegenüber den Formulierungen der anderen Parteien zwei gewichtige Modifikationen. Einmal würdigt die FDP die eigenständige Bedeutung des Judentums und zählt den Holocaust zu den relevanten historischen Erfahrungen. Sodann wird der von ihr bejahte und in der Partei repräsentierte religiöse und weltanschauliche Pluralismus ideengeschichtlich auf die Reformation zurückgeführt, der die Partei ein eigenes Kapitel widmet. Als in die Gegenwart weisende Merkmale der Reformation werden die Freisetzung des kritischen Individuums, die Gewissens- und Religionsfreiheit und die Lehre von den zwei Regimentern Gottes als einer Wurzel für die spätere Trennung von Kirche und Staat sowie die Stärkung der territorialfürstlichen Gewalt als Beginn des deutschen Föderalismus genannt. In dem kurzen Abriss werden auch die Schattenseiten der Reformation nicht verschwiegen. Mit dieser geschichtsphilosophischen

²⁸ Ebd., 56/57.

²⁹ Ebd., 56.

³⁰ Bündnis 90/Die Grünen, Beschluss, 2016, 1.

³¹ Vgl. ebd., 2, Satz 4.

³² FDP, Vielfalt der Religionen, 2016, Z. 283–286.

Vergewisserung der Herkunft der eigenen Gegenwart in der christlich-protestantischen Religionsgeschichte dürfte die FDP in der deutschen Parteienlandschaft einzigartig dastehen. Dies gilt auch deshalb, weil sich mit dieser ideengeschichtlichen Reminiszenz keine Bevorzugung des Christentums oder des Protestantismus verbindet, sondern der religiöse Pluralismus unter Einschluss von Judentum, Islam und anderen Religionsgemeinschaften als in der deutschen beziehungsweise europäischen Geschichte verankert dargelegt wird. Der Rückgriff auf ein Datum der christlichen Religionsgeschichte dient also dazu, Freiheit und religiösen Pluralismus kulturell zu begründen, und damit auch dazu, die faktische Dominanz der christlichen Kirchen auf dem religionspolitischen Terrain einzudämmen.

Abgesehen von den Parteien Bündnis 90/Die Grünen und Die Linke gehört damit historische Vergewisserung für die Parteien zur Grundlegung ihrer Religionspolitik. Aber es werden verschiedene ideenpolitische Ziele verfolgt. AfD und CSU zielen – in freilich unterschiedlicher Intensität – auf die Ableitung einer christlich geprägten deutschen Leitkultur. Auch bei der CSU heißt es markant: „Wir müssen der Selbstrelativierung unserer Kultur, Tradition und christlichen Prägung entgegenreten.“³³ CDU und SPD füllen den Begriff der Leitkultur mit einer ideengeschichtlichen Synthese, die auch humanistische, europäische und – im Falle der SPD – auch nicht-europäische Merkmale aufnimmt. Einzig die FDP führt den eigenständigen Beitrag der jüdischen Religion und ihrer historischen Erfahrungen in der ideengeschichtlichen Ableitung auf und gelangt zu einem konsistenten Verständnis des religiösen Pluralismus der Gegenwart, während die anderen Parteien zwar wohlmeinend von der jüdisch-christlichen Tradition sprechen, durch diese vordergründige Formel den – insbesondere aus jüdischer Sicht – unverrechnbaren Eigenanteil der jüdischen Kultur jedoch nicht würdigen, sondern unterdrücken.

1.2 Religionsfreiheit

Das Menschen- und Grundrecht auf Religionsfreiheit wird von allen Parteien als grundlegend angesehen. Die staatliche Neutralität wird in den Programmen durchweg betont, ebenso die Gewährleistung der Religionsfreiheit und die formelle Gleichbehandlung der Religionsgemein-

³³ CSU, Die Ordnung, 2016, 8.

schaften. Die öffentliche Präsenz der Religionen und ihre zivilgesellschaftliche Bedeutung würdigen die Parteien durchweg positiv.³⁴ Stimmen, die einen Schwenk hin zum französischen Laizismus befürworten, bilden eine Minderheit.³⁵ Allerdings werden unterschiedliche Akzente gesetzt. So setzen sich Bündnis 90/Die Grünen, FDP, Die Linke und die AfD dafür ein, öffentliche Kritik an den religiösen Traditionen, Symbolen und Praktiken zuzulassen und den Straftatbestand der Blasphemie abzuschaffen.³⁶

FDP und Bündnis 90/Die Grünen würdigen eigens die Freiheit, *keiner* Religion anzuhängen. Letztere möchten die negative Religionsfreiheit sogar stärken, die in ihren Augen „bislang häufig vernachlässigt oder gar ignoriert worden“ ist. Darunter versteht die Partei „das Recht, keinen Glauben oder Weltanschauung zu haben, zu pflegen und [...] von den Glaubensvorstellungen anderer [...] im eigenen Freiheitsbereich nicht beschränkt zu werden“³⁷. Die negative Religionsfreiheit wird also ihrerseits in einem positiven Sinn verstanden, gewissermaßen als eine Art Leistungsrecht mit der Folge, dass Bündnis 90/Die Grünen die organisierten religionslosen Akteure als Player innerhalb der Religionskultur anerkennen und mit entsprechenden Privilegien ausstatten möchten. Zugleich wollen sie der positiven Religionsfreiheit Grenzen setzen, sofern sie zur Diskriminierung, vor allem von Frauen und Andersgläubigen instrumentalisiert wird. Auch die SPD nennt diese Gefahr, der politisch entgegenzuwirken sei.³⁸ Darüber hinaus fordern Bündnis 90/Die Grünen, dass die Privilegien, die den christlichen Kirchen etwa in der öffentlichen Trauerkultur, im Bestattungswesen, in der Repräsentanz in öffentlichen Einrichtungen oder bei Feiertagsregelungen zukommen, abzubauen sind und dass

³⁴ Vgl. SPD, Hamburger Programm, 2007, 39.

³⁵ Vgl. Matthias Drobinski, Der Konsens zwischen Staat und Kirche bröckelt, in: Süddeutsche Zeitung Online, 19.04.2016, <http://www.sueddeutsche.de/politik/staat-und-kirche-bruechiger-konsens-1.2956663> (27.07.2017).

³⁶ Die FDP fordert die Abschaffung des Blasphemie-Tatbestandes (vgl. dies., Vielfalt der Religionen, 2016, Z. 272/273) und die Zulässigkeit externer Religionskritik (vgl. ebd., Z. 262–269 und 321–325). Ähnlich argumentieren Bündnis 90/Die Grünen (vgl. dies., Beschluss, 2016, 2 und 6) und die AfD (vgl. dies., Programm, 2016, 49). Der Passus bei der AfD ist auf den Islam zugeschnitten und mit dem bezeichnenden Zusatz versehen: „Die AfD wendet sich gegen eine Diffamierung von Islamkritik als ‚Islamophobie‘ oder ‚Rassismus‘.“

³⁷ Bündnis 90/Die Grünen, Beschluss, 2016, 2.

³⁸ Vgl. SPD, Hamburger Programm, 2007, 39/40.

die Religionspluralität durch politische Maßnahmen öffentlich sichtbarer werden soll.

Die CDU betont vor allem die außenpolitische Relevanz der Religionsfreiheit in anderen Ländern und setzt damit einen eigenen Akzent. „Wir erwarten von den Staaten und Regierungen in aller Welt, dass sie in ihren Ländern Religionsfreiheit gewähren“³⁹, so heißt es in ihrem Grundsatzprogramm. Während der 18. Legislaturperiode des Deutschen Bundestages fand daher auf Initiative der CDU/CSU-Bundestagsfraktion Ende 2016 eine internationale Parlamentarierkonferenz in Berlin statt. An ihr nahmen rund 110 Abgeordnete verschiedener Religionen und politischer Ausrichtungen aus sechzig Ländern teil, um über die Religionsfreiheit zu diskutieren. Im Fokus standen dabei die Verfolgung und Diskriminierung von Christinnen und Christen. Die CDU/CSU-Bundestagsfraktion wirkte zudem maßgeblich auf den am 2. Juli 2015 gefassten Beschluss des Deutschen Bundestages hin, nach dem die Bundesregierung einen Bericht zur weltweiten Lage der Religions- und Weltanschauungsfreiheit erstellen soll, der am 2. Juni 2016 vorgelegt,⁴⁰ im Plenum diskutiert und zur weiteren Befassung an die zuständigen Ausschüsse überwiesen wurde. In der Debatte wurden die unterschiedlichen religions- und außenpolitischen Positionen der Parteien deutlich. Die Fraktion der CDU/CSU stellte das Thema Christenverfolgung deutlich in den Vordergrund. Diese auswärtige Religionsfreiheit ist das einzige religionspolitische Thema, dessen sich der Fraktionsbeauftragte für Kirchen und Religionsgemeinschaften, Franz Josef Jung, in dieser Wahlperiode angenommen hat.

Die Religionsfreiheit wird von der CSU in ihrem Programm etwas schmallippig anerkannt, insofern sie sie stets zusammen mit ihren Grenzen behandelt.⁴¹ Denn ihr starkes Bekenntnis zum christlichen Menschenbild und zur christlichen Prägung von Alltag und Heimat führt zur Forderung, dass die „Werteordnung und die Prägung des Landes“⁴² anerkannt werden müsse. In diesem Kontext fallen explizite Abgrenzungen gegen einen „christenfeindlichen Islam“⁴³, gegen einen

³⁹ CDU, Grundsatzprogramm, 2007, 88.

⁴⁰ Deutscher Bundestag, Lage der Religions- und Weltanschauungsfreiheit, 2016.

⁴¹ Vgl. CSU, Die Ordnung, 2016, 8, 13 und 41.

⁴² Ebd., 13.

⁴³ „Ein christenfeindlicher Islam kann sich nicht auf die Religionsfreiheit berufen.“ (CSU, Die Ordnung, 2016, 41).

„Politische[n] Islam“⁴⁴ und gegen religiös gesteuerte Versuche einer kulturellen Überfremdung. Positiv wird allerdings formuliert: „Wir begleiten die Entwicklung eines aufgeklärten, europäischen Islam, der sich auf unserer Wertebasis gründet.“⁴⁵ Man hat den Eindruck, dass dem Islam eine selbstständige Entwicklung in diese Richtung nicht recht zuge-
traut wird und er deshalb zivilreligiösen Nachhilfeunterricht benötigt: Denn die CSU legt eigens einen Katalog vor, der diejenigen deutschen Gepflogenheiten auflistet, die Musliminnen und Muslime anzuerkennen hätten. Dieser entbehrt nicht der unfreiwilligen Komik, führt er doch neben der Anerkennung berufstätiger Frauen, der Ablehnung der Verschleierung und dem Händedruck auch eine Pflicht zum Abschiedsgruß auf. Weiterführende Impulse zur Weiterentwicklung des Religionsrechtes sind indes nicht erkennbar.

Die AfD bekennt sich zwar in ihrem Programm „uneingeschränkt zur Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit“, setzt ihr aber mit dem Verweis auf „unsere Werte“⁴⁶ sehr enge Grenzen. Die Religion des Islams wird unter Mobilisierung grober Pauschalurteile⁴⁷ so beschrieben, dass sie außerhalb dieser Grenzen zu stehen kommt. Mit ihren Forderungen, den Bau von Moscheen an starke Bedingungen zu knüpfen und Minarette sowie Muezzin-Rufe generell zu verbieten, entlarvt die Partei ihre Berufung auf die Religionsfreiheit als bloßes Lippenbekenntnis.

Die Wahrung der Religionsfreiheit, so zeigt sich zusammenfassend, verstehen alle Parteien als politische Aufgabe. Der Ruf nach einem ‚starken Staat‘ ertönt dabei aus zwei Richtungen: Während Bündnis 90/Die Grünen den religiösen Pluralismus unter Einschluss der nicht-religiösen Akteure politisch organisieren wollen, sehen CSU und AfD den Staat in der Pflicht, die jüdisch-christlich geprägte deutsche Leitkultur durch religionspolitische Maßnahmen zu erhalten.

⁴⁴ Ebd., 13.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ AfD, Programm, 2016, 48.

⁴⁷ So zum Beispiel: „Der Islam im Spannungsfeld zu unserer Werteordnung“, „Die Rechtsvorschriften der Scharia sind mit unserer Rechtsordnung und unseren Werten unvereinbar“, „Der Islam gehört nicht zu Deutschland“ (alle Zitate: AfD, Programm, 2016, 48–49).

2. Religionspolitische Forderungen der Parteien

2.1 Das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften

Die FDP lobt in ihrem Programm die Leistungsfähigkeit der bestehenden Instrumente zum Management des religiösen Pluralismus. Freiheit und die liberale Rechtsordnung bilden den Rahmen, der von den Religionsgemeinschaften nicht übertreten werden darf. „Kein religiöses Gebot kann höher stehen als die Grundrechte.“⁴⁸ Das in Deutschland praktizierte Modell der „positiv-kooperativen und partnerschaftlichen Zuordnung“⁴⁹ von Staat und Religionsgemeinschaften wird bevorzugt, der radikale Laizismus wird verworfen. Religiöser Extremismus soll mit rechtsstaatlichen Mitteln bekämpft werden. Befürwortet wird, dass die Religion des Islams in das bestehende System aufgenommen wird. „Antisemitismus ebenso wie Islamfeindlichkeit“⁵⁰ werden abgelehnt. Mit Blick auf den Islam heißt es positiv: „Wir suchen die Partnerschaft mit allen Muslimen, die für einen integrationsoffenen und friedlichen Islam im Einklang mit unserem republikanisch-liberalen Konsens eintreten.“⁵¹ Man will alle Religionsgemeinschaften gleich behandeln, sie werden aber nach ihrer Fähigkeit bewertet, ein Leben in Freiheit zu fördern und „den liberal-republikanischen Konsens [zu] stärken“⁵². In diesem Zusammenhang werden Judentum und Christentum und – mit einer gewissen Nachordnung – auch der Islam erwähnt.

Bündnis 90/Die Grünen plädieren grundsätzlich für eine Weiterentwicklung und Öffnung der Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften auf der Basis des freiheitlichen Religionsverfassungsrechtes. Sie knüpfen dies einerseits an menschen- beziehungsweise grundrechtliche Bedingungen sowie an die Absage an „alle Formen von Rassismus, Antisemitismus und Islamfeindlichkeit, ebenso wie Homophobie“⁵³. Andererseits werden mitgliedschaftsrechtliche und organisatorische Voraussetzungen benannt. Auf dieser Basis gelangt man zu der Einschätzung: „Die vier großen muslimischen Verbände [...] erfüllen [...] aus grüner Sicht zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht die vom

⁴⁸ FDP, Vielfalt der Religionen, 2016, Z. 128/129.

⁴⁹ Ebd., Z. 192/193.

⁵⁰ Ebd., Z. 256.

⁵¹ Ebd., Z. 257–259.

⁵² Ebd., Z. 287/288.

⁵³ Bündnis 90/Die Grünen, Beschluss, 2016, 3.

Grundgesetz erforderten Voraussetzungen an eine Religionsgemeinschaft im Sinne des Religionsverfassungsrechtes.“ Daher falle es in die Verantwortung der Muslime, sich bekenntnisförmig zu organisieren. Zum jetzigen Zeitpunkt wird das Instrument der sogenannten Staatsverträge als geeigneter „Rahmen für den konstruktiv-kritischen Dialog“⁵⁴ angesehen. Das ist eine klare religionspolitische Positionierung.

Die SPD setzt sich ebenso klar für eine Fortführung der Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften in „freier Partnerschaft“⁵⁵ ein, zu der die Autonomie und innere Regelungskompetenz der Religionsgemeinschaften gehören. Im Regierungsprogramm spricht man vom „bewährten Religionsverfassungsrecht“⁵⁶, das dem Islam offensteht, wenn die muslimischen Gemeinden und Organisationen die Voraussetzungen erfüllen⁵⁷.

Die christlichen Kirchen sind für die CDU Träger von gesellschaftlichen Werten, auf die die Politik angewiesen ist. Da sich die CDU diesen Werten verpflichtet weiß, tritt sie für die Präsenz christlicher Symbole in der Öffentlichkeit ein. „[Diese] sind ebenso zu schützen wie die christlich geprägten Sonn- und Feiertage.“⁵⁸ Rechtsform und Praxis der bisherigen Zusammenarbeit von Staat und Religionsgemeinschaften sollen beibehalten werden. Reformimpulse werden nicht gesetzt. Die Öffnung des Körperschaftsstatus für andere Religionsgemeinschaften wird angedeutet. Die besondere Verantwortung für die jüdischen Gemeinden wird in diesem Kontext betont.⁵⁹

Die CSU bekennt sich summarisch zum geltenden Religionsverfassungsrecht, das das öffentliche Wirken der „anerkannten Religionsgemeinschaften“⁶⁰ ermöglicht und zugleich die erforderliche Trennung von Staat und Religion beinhaltet. Durch den Dialog der Religionen sollen auch die nicht-christlichen Religionen an die Werte- und Rechtsordnung des Staates herangeführt werden.⁶¹

Die Partei Die Linke will das bestehende Religionsrecht für alle Religionsgemeinschaften öffnen. Sie hebt insbesondere die Militärsel-

⁵⁴ Ebd., 4.

⁵⁵ SPD, Hamburger Programm, 2007, 39.

⁵⁶ SPD, Regierungsprogramm, 2017, 88.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ CDU, Grundsatzprogramm, 2007, 87.

⁵⁹ Vgl. ebd., 88.

⁶⁰ CSU, Die Ordnung, 2016, 13.

⁶¹ Vgl. ebd.

sorge hervor, die sie in der bestehenden Form abschaffen will, um eine neue Lösung herzustellen, die alle religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften einbezieht. Jüdische und muslimische Feiertage sollen in die geltenden Regelungen einbezogen werden.⁶²

Zusammenfassend zeigt sich, dass alle Parteien mit Blick auf das geltende Religionsverfassungsrecht und das deutsche Modell einer fördernden Neutralität des Staates keinen Reformbedarf sehen. Die Möglichkeit zur Öffnung des Modells für andere Religionsgemeinschaften wird nicht bezweifelt. Dahinter steht wohl die Einsicht, dass durch die vielfältigen Kooperationen zwischen den staatlichen Ebenen und gut organisierten Religionsgemeinschaften, die diesen zugleich politische Einflussmöglichkeiten öffnen, einer Radikalisierung von religiösen Positionen in politischen Diskursen entgegenwirkt wird und dies „mäßigen Einfluss auf die Formulierung von religiösen und politischen Anliegen hat“⁶³ und damit zur Zivilisierung von Wertkonflikten beiträgt. Insbesondere Bündnis 90/Die Grünen und knapp die SPD setzen sich kritisch mit den islamischen Verbänden und Organisationen auseinander, ohne – wie ansatzweise die CSU und deutlich die AfD – die Religion des Islams pauschal unter Verdacht zu stellen. Egalisierende Elemente in der Religionspolitik werden vor allem durch Bündnis 90/Die Grünen, Die Linke und die FDP vertreten.

2.2 Ablösung der Staatsleistungen

Die Ablösung der Staatsleistungen im Sinne von Art. 138 Abs. 1 WRV wird von Bündnis 90/Die Grünen gefordert, entsprechende Verfahrensvorschläge werden unterbreitet. Darunter befindet sich auch die Forderung nach einem entsprechenden „Dialog mit der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland“. Die Partei baut sogar politischen Druck auf, indem sie darauf hinweist, dass ein Ablösungsgrundsatzgesetz „mit oder ohne Zustimmung der betroffenen Kirchen von Bundesrat und Bundestag verabschiedet werden“⁶⁴ kann. Auch die FDP möchte auf die Ablösung der Staatsleistungen hinwirken, allerdings „im Konsens mit den Reli-

⁶² Vgl. Die Linke, Wahlprogramm, 2017, 125.

⁶³ Willems 2016, 185 FN 223.

⁶⁴ Bündnis 90/Die Grünen, Beschluss, 2016, 9.

gionsgemeinschaften“⁶⁵. Die Linke tritt, angesichts der Gesetzesinitiative von 2013 nicht überraschend, ebenfalls für eine Ablösung der Staatsleistungen ein.⁶⁶ Die anderen Parteien schweigen in ihren Programmen zu diesem Thema.

2.3 Religionsunterricht

Die CDU sieht den konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in ihrem weiten Bildungsbegriff verankert, bekennt sich aus diesem Grunde zum Religionsunterricht nach GG Art. 7 Abs. 3 und setzt sich „bei Bedarf“ auch für „Unterricht in anderen Religionen in deutscher Sprache mit in Deutschland ausgebildeten Lehrern und unter staatlicher Schulaufsicht“⁶⁷ ein.

Die FDP äußert sich eher zurückhaltend zum Thema Religionsunterricht an öffentlichen Schulen nach GG Art. 7 Abs. 3. Es heißt, dass man das Recht auf konfessionellen Religionsunterricht „respektiert“⁶⁸, und man schließt darin den islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache, der von akademisch ausgebildeten Lehrkräften erteilt wird, ein. Favorisiert wird jedoch ein in jedem Bundesland als ordentliches Lehrfach einzuführender Ethikunterricht, der auch vergleichende Religionskunde vermittelt.⁶⁹ Die Linke setzt sich unzweideutig für einen allgemeinen Ethikunterricht ein und schreibt die Vermittlung des Wissens über die Religionen dem allgemeinen Bildungsauftrag der Schule zu. Erst nachgeordnet heißt es: „Soweit Bekenntnis vermittelnder Religionsunterricht an Schulen als Wahlfach angeboten wird, sollten sich alle Religionsgemeinschaften beteiligen können.“⁷⁰ Auch Bündnis 90/ Die Grünen geben kein Bekenntnis zum bekenntnisorientierten Religionsunterricht ab, sondern nehmen dessen Einführung für Muslime als Gegebenheit hin und verweisen auf die Notwendigkeit einer entsprechenden akademischen Ausbildung des Lehrpersonals. Der Logik ihres Verständnisses von negativer Religionsfreiheit folgend, fordern sie „die Etablierung theologischer Studien zu den jeweiligen Religionen und

⁶⁵ FDP, Vielfalt der Religionen, 2016, Z. 212.

⁶⁶ Vgl. Die Linke, Wahlprogramm, 2017, 125.

⁶⁷ CDU, Grundsatzprogramm, 2007, 34.

⁶⁸ FDP, Vielfalt der Religionen, 2016, Z. 214/215.

⁶⁹ Vgl. ebd., Z. 220–222.

⁷⁰ Vgl. Die Linke, Wahlprogramm, 2017, 125.

auch für Weltanschauungsgemeinschaften, die wie der Humanistische Verband bekenntnisorientierten Unterricht an Schulen anbieten“⁷¹.

Es ist auffällig, dass der konfessionelle Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, der derzeit mit einem hohen wissenschaftspolitischen, schulorganisatorischen und nicht zuletzt finanziellen Aufwand in vielen Bundesländern von Regierungen unterschiedlicher parteipolitischer Couleur eingeführt wird, jenseits von CDU und CSU programmatisch keine hohe Wertschätzung genießt, sondern insbesondere von den kleineren Parteien eher kritisch gesehen wird.⁷² Es spiegeln sich sicherlich die rechtlichen Probleme, die sich mit der Einführung des islamischen Religionsunterrichtes verbinden, wider. Auch dürfte sich hier die sinkende gesellschaftliche Akzeptanz des traditionellen Modells zeigen, die unterschiedliche Gründe haben kann, aber bewirkt, dass politische Bekenntnisse dazu nicht abgelegt werden. Womöglich ist der schulische Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG mehr ein Kind der Exekutiven, weniger ein Produkt der politischen Willensbildung in den Parlamenten und Parteien. Durch diese Diskrepanz könnten sich an dieser Stelle in Zukunft Innovationsbedarf und neue Gestaltungsspielräume ergeben.

2.4 Arbeitsrecht

Die Reform des kirchlichen Arbeitsrechtes ist für Bündnis 90/Die Grünen ein wesentlicher Aspekt der Religionspolitik.⁷³ Die bisher geltenden Sonderrechte für die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sollen enger gefasst werden, insbesondere soll der Grundrechtsschutz erhöht, der allgemeine Gleichbehandlungsgrundsatz und die arbeitsrechtliche EU-Antidiskriminierungsrichtlinie stärker berücksichtigt sowie Koalitionsfreiheit und Streikrecht auch für die Arbeitnehmerschaft in Betrieben in kirchlicher Trägerschaft gewährleistet werden. Dabei soll mit staatlichem Druck bei der Vergabep Praxis auf Änderungen innerhalb der kirchlichen Betriebe hingewirkt werden.⁷⁴ Auch Die Linke

⁷¹ Bündnis 90/Die Grünen, Beschluss, 2016, 6.

⁷² Die SPD bezieht in ihrem Regierungsprogramm eine Zwischenstellung: „Wir wollen [...] allen Kindern Ethik- und Religionsunterricht ermöglichen. Wir unterstützen den islamischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen in deutscher Sprache auch aus präventiven Gründen.“ (SPD, Regierungsprogramm, 2017, 88).

⁷³ Vgl. dazu in diesem Band auch die Beiträge von Krefß, 231–252, und Moos, 253–258.

⁷⁴ Vgl. Bündnis 90/Die Grünen, Beschluss, 2016, 3 und 7/8.

fordert, dass Grundrechte, Arbeitnehmerrechte, Streikrecht und Betriebsverfassungsgesetz in den Kirchen, Religionsgemeinschaften und deren Einrichtungen Geltung bekommen.⁷⁵ Diese Forderung findet sich auch im Entwurf für das Bundestagswahlprogramm. Die anderen Parteien äußern sich zu diesem Thema nicht.

2.5 Kopftuch und Genderfragen

Religionspolitischen Gestaltungsbedarf sehen Bündnis 90/Die Grünen bei den religiösen Bekleidungs Vorschriften. Das Grundsatzurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 27. Januar 2015, nach dem ein pauschales Verbot des Kopftuches in öffentlichen Schulen mit der Verfassung nicht vereinbar ist, wird begrüßt. Kritisiert werden die Versuche, den betroffenen Frauen Bekleidungs Vorschriften aufzuzwingen, sei es von Seiten des Staates durch Verbot bestimmter Kleidungsstücke, sei es von Seiten der Religionsgemeinschaft durch religiös motivierten Zwang zur Verhüllung. „Niemand darf Frauen vorschreiben, was sie aus religiösen Gründen anzuziehen haben, noch sie zwingen, sich auszuziehen“, heißt es plakativ. Die Entscheidung liege allein bei den „individuellen Grundrechtsträgerinnen“⁷⁶. Staatliche Eingriffe werden abgelehnt, weiterer Regelungsbedarf sei zu prüfen. Die öffentliche Debatte dürfe nicht symbolpolitisch oder zum Schüren anti-muslimischer Ressentiments genutzt werden. Die FDP missbilligt die „Ganzkörperverschleierung [...] als Symbol einer totalitären religiösen Ideologie“⁷⁷, will sie aber nur „in staatlichen Bildungseinrichtungen, bei Behörden, bei Justiz und Polizei“ untersagen.⁷⁸ Die Linke lehnt rechtliche Regulierung von religiöser Bekleidung völlig ab. Um den Fällen, in denen Mädchen und Frauen von den Religionsgemeinschaften genötigt werden, entgegenzuwirken, werden – wie von Bündnis 90/Die Grünen – Beratungs- und Aufklärungsangebote sowie Schutzeinrichtungen für bedrängte Frauen und Kinder gefordert.⁷⁹

Dagegen verlangt die AfD nicht nur „ein allgemeines Verbot der Vollverschleierung in der Öffentlichkeit und im öffentlichen Dienst“,

⁷⁵ Vgl. Die Linke, Parteiprogramm, 2011, 57 und dies., Wahlprogramm, 2017, 20.

⁷⁶ Bündnis 90/Die Grünen, Beschluss, 2016, 5.

⁷⁷ FDP, Vielfalt der Religionen, 2016, Z. 276/277.

⁷⁸ Vgl. ebd., Z. 278/279.

⁷⁹ Vgl. Die Linke, Wahlprogramm, 2017, 125; Bündnis 90/Die Grünen, Beschluss, 2016, 5.

sondern auch ein Kopftuchverbot für Lehrerinnen und Schülerinnen „in Anlehnung an das französische Modell“. Auf die Idee, dass das Kopftuch Ausdruck freier Selbstbestimmung sein könnte, kommt die AfD nicht. Für sie steht fest: Das Kopftuch ist „ein religiös-politisches Zeichen der Unterordnung von muslimischen Frauen unter den Mann“⁸⁰. An diesen und ähnlichen Formulierungen zeigt sich erneut das gespaltene Verhältnis der AfD zum Grundrecht auf Religionsfreiheit und damit zu derjenigen Kultur, für die sie sich einzusetzen meint.

Die CSU bekennt sich zur Gleichberechtigung von Mann und Frau und formuliert ihre Kritik an den islamischen Bekleidungs Vorschriften auf der Basis der von ihr zu bewahrenden „Gepflogenheiten des Alltags“. Daher heißt es lapidar: „Bei uns versteckt man sein Gesicht nicht hinter einem Schleier“⁸¹ und: „Wir lehnen die Vollverschleierung im öffentlichen Raum ab.“⁸² Verbotsforderungen werden indes nicht erhoben.

3. Religionspolitik in Bewegung?

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die verfassungsrechtlichen Grundlagen der Religionspolitik von den maßgeblichen politischen Kräften nicht in Frage gestellt, vielmehr als bewährt angesehen werden. An diesem Punkt sind rechts- und religionspolitische Initiativen nicht zu erwarten. Gleichzeitig zeigt sich, dass innerhalb dieses Rahmens auffälligerweise von den kleineren Parteien neue, durchaus unterschiedliche religionspolitische Akzente gesetzt werden, die größtenteils um die Frage nach der Integration der Religion des Islams in die deutsche Religionskultur kreisen. Dadurch rücken die Fragen nach dem Körperschaftsstatus für die islamischen Organisationen und Verbände, nach Staatsverträgen mit ihnen, nach dem schulischen Religionsunterricht und nach der öffentlichen Präsenz von islamischen Symbolen und Riten in den Vordergrund. Zu diesem Komplex ist auch die Debatte um die Bekleidungs Vorschriften zu rechnen. Mit Ausnahme der AfD sehen die Parteien bei der Integration der Religion des Islams keine prinzipiellen Hindernisse, es gibt freilich bezüglich der politischen Anforderungen,

⁸⁰ AfD, Programm, 2016, 50.

⁸¹ CSU, Die Ordnung, 2016, 14.

⁸² Ebd., 15.

die an den Islam beziehungsweise an die Musliminnen und Muslime gestellt werden, erhebliche Unterschiede.

Auch mit Blick auf die christlichen Kirchen sind es die kleineren Parteien, die deren öffentliche Dominanz religionspolitisch relativieren wollen. Die Themen ‚Ablösung der Staatsleistungen‘ und ‚kirchliches Arbeitsrecht‘ rücken dabei in den Fokus. Hier lassen sich vergleichsweise leicht Regelungen anbahnen und treffen, zumal einige Kirchen schon Entgegenkommen signalisiert haben. Man kann vermuten, dass sich die kleineren Parteien im 19. Deutschen Bundestag für diese religionspolitischen Anliegen Gehör verschaffen können, sofern sie an der Bildung einer Regierungskoalition beteiligt werden. In den Kirchen sind bereits einige Tendenzen zu Reformen im kirchlichen Arbeitsrecht erkennbar.⁸³ Das Thema ‚Arbeitsrecht‘ wird mit Sicherheit in dem Moment auf der politischen Agenda erscheinen, wenn die *expressis verbis* von Bündnis 90/Die Grünen begrüßten Pläne zur Gründung eines muslimischen Wohlfahrtsverbandes⁸⁴ umgesetzt werden und sich daraus arbeitsrechtlich relevante Vorgaben für das Glaubens- und Privatleben der Mitarbeitenden ergeben.⁸⁵

Auf die programmatische Akzeptanzkrise des schulischen Religionsunterrichtes wurde schon hingewiesen. Religionspolitische Veränderungen liegen auf diesem Gebiet einerseits in der Luft, zumal im schulischen Bereich ständiger Reformdruck herrscht. Andererseits ist die Lage hier wegen der föderalen Zuständigkeit unübersichtlich und einheitlich nicht steuerbar. Dazu kommt, dass die großen Parteien CDU, CSU und SPD in dieser Frage wenig Änderungsbereitschaft signalisieren und dass die Kirchen sich auf bestehende staatskirchenrechtliche Regelungen sowie auf eine gut funktionierende Praxis der Zusammenarbeit zwischen Kirchen und Schulen berufen können. Die Einführung des islamischen Religionsunterrichtes erfährt gegenwärtig große Unterstützung von den zuständigen Behörden. Daher werden sich hier eher langfristig politische Veränderungen ergeben. In der Zwischenzeit wird man mit der faktischen Pluralität der Modelle, nach denen Religionsunterricht erteilt wird, experimentieren.⁸⁶ Dabei wäre zu evaluieren, ob der von den kleinen Parteien bevorzugte Ethik-Unterricht in Sachen Reli-

⁸³ Vgl. Kreß 2015, 59–68.

⁸⁴ Vgl. Ceylan/Kiefer 2016.

⁸⁵ Vgl. dazu Kreß 2016, 117/118.

⁸⁶ Vgl. von Scheliha 2017a.

gionskunde das zu leisten vermag, was man sich religionspolitisch von ihm erhofft.

Nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichtes sind politische Initiativen zur Regelung von religiösen Bekleidungs Vorschriften nicht zu erwarten. Die symbolpolitische Bedeutung dieser Frage wird jedoch dazu führen, dass das Thema weiterhin öffentlich präsent sein wird. Mit Ausnahme der AfD plädieren jedoch die Parteien dafür, die religiöse Freiheit möglichst wenig einzuschränken und möglichen Diskriminierungen durch Beratungsangebote entgegenzuwirken.⁸⁷

Festzustellen ist, dass in der Religionspolitik durchaus eine gewisse Bewegung herrscht, aber immense Beschleunigungen nicht zu erwarten sind. Dies ist wahrscheinlich auch gar nicht erforderlich. Denn bei der durch das Urteil des Kölner Landgerichtes im Jahre 2012 ausgelösten Krise um den religiösen Ritus der Knabenbeschneidung, in dessen Folge die Religionsfreiheit von Judentum und Islam erheblich eingeschränkt worden wäre, wenn das Urteil Rechtskraft erlangt hätte, hat sich gezeigt, dass die politischen Kräfte sehr rasch reagiert und einvernehmlich eine gesetzliche Lösung innerhalb des verfassungsrechtlichen Rahmens gefunden haben.⁸⁸ Angesichts des oben dargestellten überlappenden Konsenses in der Religionspolitik ist zu erwarten, dass dies bei ähnlich gelagerten Fällen wiederholt werden kann. Für die Verwendung von Krisensemantik besteht kein Anlass.

Bei der Bewertung der religionspolitischen Lage sollte schließlich nicht übersehen werden, dass unterhalb der offiziellen religionspolitischen Ebenen schon nach Lösungen für die von einigen Parteien zu Recht aufgestellten Forderungen gesucht wird. Die Dialogkultur zwischen den Religionsgemeinschaften ist gut verankert und blickt bereits auf eine bewährte Tradition zurück, die weit in die Gesellschaft ausstrahlt. Zwischen den evangelisch-, katholisch-, islamisch- und jüdisch-theologischen Einrichtungen an den deutschen Universitäten gibt es einen regen wissenschaftlichen Austausch und interdisziplinäre Projekte. Zur Einführung von muslimischen Militärsorgeorgans gibt es erste Überlegungen bei den zuständigen staatlichen Stellen. Die Deutsche Islam-

⁸⁷ Vgl. hierzu auch den Beitrag von Spohn in diesem Band, 314–330.

⁸⁸ Das Urteil des Kölner Landgerichts stammt vom 7. Mai 2012. Das Gesetz über den *Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes* wurde vom Deutschen Bundestag am 12. Dezember 2012 in dritter Lesung verabschiedet. Für das Gesetz stimmten 434 Abgeordnete, 100 stimmten dagegen und 46 Parlamentarier enthielten sich der Stimme.

konferenz, der beim Bundesinnenminister angesiedelte Dialog zwischen dem deutschen Staat und den in Deutschland lebenden Muslimen, hat sich in seiner dritten Arbeitsphase seit 2014 mit Wohlfahrtspflege und Seelsorge als Thema der Religionsausübung und religionsrechtlichen Teilhabe befasst und dabei Fragen der Militär-, Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge behandelt. Im Bereich der Notfall-, Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge werden bereits muslimische ‚Geistliche‘ ausgebildet und eingesetzt. Hier sind es oftmals die Länder, die Kommunen oder private Träger, die dafür den organisatorischen Rahmen abstecken. Insofern gilt es, auch die Initiativen auf den nachgeordneten politischen Ebenen und in der Zivilgesellschaft zu berücksichtigen. Hier regt sich in Gestalt der ‚Pegida-Demonstrationen‘ freilich auch offener Widerstand gegen die Integration der Religion des Islams. Das ist demokratisch legitim, solange nicht zu offenem Hass und Gewalt aufgerufen wird. Problematischer ist der subkutane Antisemitismus, der nicht nur in Deutschland noch immer verbreitet ist.⁸⁹ Daher dürfte zu einer verantwortlichen Religionspolitik auch gehören, sensibel zu reagieren und die Gestaltung der pluralen Religionskultur so zu unterstützen, dass einerseits negative und positive Religionsfreiheit mit Leben erfüllt werden und alle Akteure dort gleichberechtigt auftreten können, dass es andererseits aber auch Raum für Religionskritik an und zwischen den Religionen gibt, ohne dass Hass gepredigt und Ausgrenzungen vollzogen werden.

Die unübersehbaren Grenzen der Religionspolitik haben übrigens ihren guten Sinn. Der eigentliche Ort der Religionen ist nicht die Nähe zu den staatlichen Ebenen, sondern die freie Zivilgesellschaft, in der die unterschiedlichen spirituellen und weltanschaulichen Traditionen in einer kritisch-konstruktiven Konkurrenz stehen und wo sie – mit Blick auf die Einzelnen – ihre existenzielle Bedeutung entfalten. Eine weise Religionspolitik wird die Religionen daher nicht nur unter der Perspektive ihres staatsethischen und gesellschaftlichen Nutzens würdigen, sondern auch ihre innere Freiheit berücksichtigen und diese ohne „Qualitätsprüfung“ des religiösen Kernbereichs⁹⁰ – innerhalb der durch die Grundrechte gezogenen Grenzen – fördern.⁹¹

⁸⁹ Vgl. dazu exemplarisch Kassis/Schallié 2013.

⁹⁰ Reuter 2013, 312.

⁹¹ Vgl. von Scheliha 2017b.

Literatur

- AfD, Programm für Deutschland. Das Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland, 2016, http://alternativefuer.de/wp-content/uploads/sites/7/2016/05/2016-06-27_afd-grundsatzprogramm_web-version.pdf (27.07.2017).
- Bundesinnenministerium, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, http://www.bmi.bund.de/PERS/DE/Themen/Informationen/Religionsgemeinschaften/religionsgemeinschaften_node.html (27.07.2017).
- Bündnis 90/Die Grünen, Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der offenen Gesellschaft. Beschluss der 40. Ordentlichen Bundesdelegiertenkonferenz in der offenen Gesellschaft, Münster 11.–13. November 2016, https://www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/BDK_2016_Muenster/RW-01_Religions-_und_Weltanschauungsfreiheit.pdf (27.07.2017).
- Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael, Muslimische Wohlfahrtspflege. Eine historische und systematische Einführung, Wiesbaden: Springer VS 2016.
- CDU, Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland. Das Grundsatzprogramm, 03.–04.12.2007, https://www.cdu.de/system/tdf/media/dokumente/071203-beschluss-grundsatzprogramm-6-navigierbar_1.pdf?file=1&ctype=field_collection_item&cid=1918 (27.07.2017).
- CSU, Die Ordnung. Grundsatzprogramm der Christlich-Sozialen Union, beschlossen auf dem Parteitag am 5. November 2016, http://csu-grundsatzprogramm.de/wp-content/uploads/CSU_Grundsatzprogramm.pdf (27.07.2017).
- Deutscher Bundestag, Bericht der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religions- und Weltanschauungsfreiheit, 09.06.2016 (Drucksache 18/8740).
- Die Linke, Programm der Partei Die Linke, Dezember 2011, https://www.die-linke.de/fileadmin/download/grundsatzdokumente/programm_format/programm_der_partei_die_linke_erfurt2011.pdf (27.07.2017).
- Die Linke, Wahlprogramm der Partei DIE LINKE zur Bundestagswahl 2017, beschlossen auf dem Bundesparteitag, Hannover, 9.–11. Juni 2017, https://www.die-linke.de/fileadmin/download/wahlen2017/wahlprogramm2017/die_linke_wahlprogramm_2017.pdf (27.07.2017).
- Epd-Bericht, Bischof Meister hält Ablösung von Staatsleistungen für denkbar, 20.10.2013, <https://www.evangelisch.de/inhalte/89302/20-10-2013/bischof-meister-haelt-abloesung-von-staatsleistungen-kirchen-fuer-denkbar> (27.07.2017).
- Epd-Bericht, Evangelische Kirche zu Gesprächen über Staatsleistungen bereit, 12.11.2013, <https://www.evangelisch.de/inhalte/89916/12-11-2013/evangelische-kirche-zu-gespraechen-ueber-staatsleistungen-bereit> (27.07.2017).
- FDP, Vielfalt der Religionen – 500 Jahre nach der Reformation, in: FDP, Anträge zum 67. Bundesparteitag vom 24.–25. April 2016, 157–166, https://www.fdp.de/sites/default/files/uploads/2016/03/31/201603301702antragsbuch67_ordbundesparteitagderfdp.pdf (27.07.2017).
- Kassis, Wassilis/Schallié, Charlotte, The Dark Side of the Academy. A Comparative Analysis of Antisemitic Attitudes and Opinions at Two Mid-Sized Univer-

- sities in Canada and Germany, in: *Journal for the Study of Antisemitism* 5 (2013), 63–91.
- Kreß, Hartmut, Die Sonderstellung der Kirchen im Arbeitsrecht – sozialethisch vertretbar? Ein deutscher Sonderweg im Konflikt mit den Grundrechten, Baden-Baden: Nomos 2014.
- Kreß, Hartmut, Dienstgemeinschaft oder Diensttherrenschaft? Der Problemstau im kirchlichen Arbeitsrecht, in: Bühler, Sylvia/Schubert, Jens/Schuckart-Witsch, Berno (Hg.), *Zwischen Konkurrenz und Kreuz*, Hamburg: VSA-Verlag 2015, 59–68.
- Kreß, Hartmut, Klärungsbedarf im Religionsrecht, in: *Zeitschrift für Rechtspolitik* 49 (2016), 115–118.
- Reuter, Hans-Richard, Neutralität – Religionsfreiheit – Parität. Prinzipien eines legitimen staatlichen Religionsverfassungsrechts im weltanschaulich-neutralen Staat, in: ders., *Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 279–312.
- SPD, Es ist Zeit für mehr Gerechtigkeit: Zukunft sichern, Europa stärken. Regierungsprogramm 2017–2021, 2017, https://www.spd.de/fileadmin/Dokumente/Regierungsprogramm/SPD_Regierungsprogramm_BTW_2017_A5_RZ_WEB.pdf (27.07.2017).
- SPD, Hamburger Programm, Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, 28.10.2007, https://www.spd.de/fileadmin/Dokumente/Beschluesse/Grundsatzprogramme/hamburger_programm.pdf (27.07.2017).
- von Scheliha, Arnulf, Plurale Religionskultur und Theorie des Christentums, in: Rose, Miriam/Wermke, Michael (Hg.), *Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 81–97.
- von Scheliha, Arnulf, Religionspolitische Konstellationen und wissenschaftsethische Folgerungen im Zusammenhang mit der Etablierung von Zentren für Islamische Theologie, in: Willems, Ulrich/Reuter, Astrid/Gerster, Daniel (Hg.), *Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, Frankfurt/New York: Campus 2016, 581–599.
- von Scheliha, Arnulf, Europäische Konvergenzen in Sachen Religionsunterricht?, in: Büttgen, Philippe/Roggenkamp, Antje/Schlag, Thomas (Hg.), *Philosophie und Religion. Perspektivische Zugänge zur Lehrer- und Lehrerinnenausbildung in Deutschland, Frankreich und der Schweiz*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017a, 283–289.
- von Scheliha, Arnulf, Religionsfreiheit und staatliche Lenkung. Chancen und Grenzen gegenwärtiger Religionspolitik in Deutschland, in: Lappenküper, Ulrich/Ritter, André/von Scheliha, Arnulf (Hg.), *Europäische Kulturkämpfe und ihre gegenwärtige Bedeutung*, Paderborn: Schöningh 2017b, 209–221.
- Willems, Ulrich, Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1999. Die politische Regulierung der öffentlichen Stellung von Religion und Religionsgemeinschaften, in: ders. (Hg.), *Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949–1999*, Opladen: Leske und Budrich, 2001, 137–162.
- Willems, Ulrich, Wertkonflikte als Herausforderung der Demokratie, Wiesbaden: Springer VS 2016.

3. Religionspolitische Diskussionsfelder

3.1 Religionsfreiheit



Gleiche Religionsfreiheit

Status und Stellenwert eines komplexen menschenrechtlichen Anspruchs

Marianne Heimbach-Steins

1. Religionsfreiheit ist ein kostbares, aber umkämpftes Gut

Religiöse ebenso wie nicht-religiöse weltanschauliche Überzeugungen sind auf das Engste mit den Praktiken von Individuen und Gemeinschaften verknüpft. Überzeugungen, aus denen heraus Menschen ihre Welt- und Wirklichkeitserfahrung deuten, gewinnen konkrete Gestalt im individuellen und gemeinschaftlichen Handeln, in sozialem und politischem Engagement und prägen dadurch den Charakter einer Gesellschaft mit. Sie gehen in Legitimationsdiskurse für persönliches Tun und Lassen und für die Programmatik korporativer religiöser und weltanschaulicher Akteure ein und begründen dadurch Schwerpunkte und Modi sozialen Handelns. Sie artikulieren sich im Werben für die je eigenen Werte, Handlungsmuster und Wahrheitseinsichten und provozieren dadurch Diskurse um Wertoptionen und -prioritäten sowie um Lösungsansätze normativ aufgeladener Fragen des Zusammenlebens. Indem um religiöse und weltanschauliche Überzeugungen öffentlich gerungen wird, indem mit ihnen und gegen sie gesellschaftliche Ziele diskutiert und bestimmt werden, erweisen sich Religionen und Weltanschauungen grundsätzlich als wichtige Ressourcen für die Orientierung und Entwicklung der Gesellschaft. Dass daraus in weltanschaulich pluralen Konstellationen unvermeidlicherweise Spannungen erwachsen, ist nicht *per se* beunruhigend. Eine freiheitliche, demokratisch strukturierte Gesellschaft verfügt über Mittel, solche Spannungen und Konflikte im Rahmen der rechtsstaatlichen Ordnung grundsätzlich friedfertig auszutragen.

Eben dafür steht in prominenter Weise das Menschen- beziehungsweise Grundrecht auf religiöse und weltanschauliche Freiheit. Es schützt ein kostbares, aber gegenwärtig auch in liberal-demokratischen Gesellschaften Europas angefochtenes Gut. Es ist – so meine These – nach zwei Seiten hin zu schützen und zu verteidigen: gegen den Verdacht, es diene bloßen Partikularinteressen oder Privilegien, und gegen Versuche, Religionsfreiheit tatsächlich partikular für religiöse Interes-

sen zu vereinnahmen und/oder sie politisch zu instrumentalisieren, sei es zur Legitimation fragwürdiger politischer Ziele auf staatlicher Ebene oder als Projektionsfolie für Fremdenfeindlichkeit bestimmter gesellschaftlicher Gruppen oder Parteien. Beide Arten, das Recht auf gleiche religiöse, weltanschauliche Gewissensfreiheit in Frage zu stellen, unterlaufen dessen spezifisch menschenrechtlichen Charakter. Angesichts entsprechender Tendenzen, die den Charakter des menschenrechtsbasierten, freiheitlichen Gemeinwesens demokratischer Gesellschaften insgesamt im Kern herausfordern, ist nach Status und Stellenwert sowie nach den Möglichkeiten und Grenzen des Rechtes auf Religionsfreiheit als eines Rechtes gleicher Freiheit für alle Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft zu fragen.

Aus der fachlichen Perspektive der christlichen Sozialethik argumentiere ich im Folgenden für die Stärkung des Rechtes auf Religionsfreiheit als Grundlage und zu schützendes Gut, dem eine zeitgemäße Religionspolitik Rechnung tragen muss. Es darf in einer freiheitlichen Gesellschaft nicht aufs Spiel gesetzt oder zur Disposition gestellt werden, weil und insofern es den Schutz und die Verwirklichung einer grundlegenden Dimension menschlicher Freiheitsentfaltung gewährleistet. Mein sozial-ethisches Interesse richtet sich nicht nur auf die normativen Implikationen des Rechtes auf Religionsfreiheit für den Staat, sondern auch für die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften als gesellschaftliche Akteure und Verantwortungsträger. Individuelle und korporative Religionsfreiheit sind grundsätzlich als miteinander verschränkt zu betrachten, insofern das religiöse Freiheitsrecht der Person nicht nur die Glaubens-, Bekenntnis- und Gewissensfreiheit, sondern auch die individuelle und gemeinschaftliche Religionsausübung umfasst, die aber notwendigerweise an bestimmte Kriterien der Freiheitlichkeit gebunden ist. Meine Argumentation bezieht sich schwerpunktmäßig auf den deutschen staatlichen, religionspolitischen und gesellschaftlichen Kontext.

2. Was schützt das Recht auf Religionsfreiheit?

Das Recht auf „Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“ ist in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (Art. 18) formuliert; es ist völkerrechtlich verbindlich verankert im Pakt für bürgerliche und politische Rechte der Vereinten Nationen (Art. 18), in einer Reihe von UN-Konventionen ebenso wie in der Europäischen

Menschenrechtskonvention (Art. 9) und in den Verfassungen vieler moderner Staaten. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Art. 4) schützt die „Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses“ als „unverletzlich“ und gewährleistet „die ungestörte Religionsausübung“; zudem schützt es die Gewissensentscheidung gegen den Dienst mit der Waffe.

Die Trias von Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit bildet gemäß dem modernen Menschenrechtsethos einen konstitutiven Bestandteil der Freiheitsrechte jedes Menschen. Damit sind weitreichende Implikationen für die allgemeine Handlungsfreiheit individueller Personen und – mittelbar – korporativer Akteure verbunden. Geschützt sind die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit (*forum internum*) sowie die individuelle und gemeinschaftliche Religionsausübungsfreiheit (*forum externum*) gegen jeden Zwang in religiösen Dingen, einschließlich der Freiheit der Eltern zur religiösen Erziehung ihrer Kinder nach den eigenen Überzeugungen und der Freiheit, das religiöse Bekenntnis beziehungsweise eine Weltanschauung zu wechseln. Gewährleistet ist die negative wie die positive Religionsfreiheit, also sowohl die Freiheit des Individuums, einen Glauben zu haben, zu bekennen und zu praktizieren, als auch die Freiheit, keinen Glauben zu haben, zu bekennen und zu praktizieren. Die Garantie-Instanz des „fairen, diskriminierungsfreien Umgangs mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt“¹ ist der Staat. Er ist daher darauf verpflichtet, „weltanschaulich neutral“ zu bleiben. Er darf sich folglich weder an ein bestimmtes religiöses Bekenntnis, etwa den christlichen Glauben beziehungsweise eine seiner konfessionellen Ausprägungen, noch an eine bestimmte, zum Beispiel säkularistische oder laizistische, Weltanschauung binden. Unter dem Vorzeichen des Grundrechtes auf Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit sind der Staat und seine Organe deshalb gehalten, den Religionen und Weltanschauungen in der Haltung „respektvoller Nicht-Identifikation“² zu begegnen, deren Gläubigen beziehungsweise Anhängern gleichberechtigte Entfaltungsmöglichkeiten ihrer individuellen und gemeinschaftlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen und Praxen zu sichern, ohne sich selbst mit einer dieser Optionen zu identifizieren. In diesem Sinne ist der Staat gerade als Grundrechtsstaat in einem normativen Sinne *säkular*.

¹ Bielefeldt 2007, 76.

² Ebd., 77–80.

3. Religionsfreiheit ist ein Recht der Person, nicht der Religion

Das Recht auf Religionsfreiheit schützt nicht abstrakt ‚Religion‘ oder ‚Weltanschauung‘. Es schützt die *Freiheit der Person*, sich zu einer Religion und/oder Weltanschauung zu verhalten. Der Staat ist der erste Adressat der Verpflichtung, die religiöse und weltanschauliche Freiheit sowie die Gewissensfreiheit der Bürgerinnen und Bürger zu achten und zu schützen. Aber auch die religiösen Institutionen sind aufgrund des Rechtes auf Religionsfreiheit verpflichtet, die Freiheit des Glaubens, der Religionsausübung und sogar des Religionswechsels ebenso wie die Freiheit, nicht zu glauben und keine Religion zu praktizieren, als Freiheit der jeweils Anderen zu respektieren. Darin liegt für alle – religiösen oder nicht-religiösen – Bekenntnisgemeinschaften, die einen Wahrheitsanspruch erheben, eine erhebliche Herausforderung.³ Die Religionsfreiheit als individuelles Grundrecht verlangt also den einzelnen Gläubigen wie den Bekenntnisgemeinschaften ab, die von ihnen vertretene Wahrheitsauffassung nicht anders anzubieten als im Respekt vor der Freiheit der Adressaten.⁴ Gegen ein in manchen Kreisen tief sitzendes Missverständnis ist daher zu betonen: Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit dient gerade nicht dazu, eine Religion als solche (welche auch immer) unter „Artenschutz“⁵ zu stellen. Vielmehr schützt es die Freiheit der Person, einen religiösen Glauben oder eine weltanschauliche Überzeugung zu haben oder nicht zu haben, den eigenen religiösen Glauben oder die eigene weltanschauliche Überzeugung auch öffentlich zu bekennen und individuell und gemeinschaftlich zu praktizieren. Die im 19. Jahrhundert von der katholischen Kirche vehement vertretene⁶ (in manchen Köpfen immer noch nicht überwundene), heute vor allem im Kontext islamischer Staaten anzutreffende Auffassung, der Staat habe mit seinen Rechtsinstrumenten eine *bestimmte* Religion zu etablieren und zu schützen, deren Wahrheits- und Orientierungsanspruch durchzusetzen und deren Dominanz zu sichern, verfehlt Anspruch und Charakter der Religionsfreiheit im Kern.⁷ Denn damit

³ Vgl. Heimbach-Steins 2012, 105–110.

⁴ Vgl. zur Anerkennung dieses Verständnisses durch die katholische Kirche: Zweites Vatikanisches Konzil 2004, 436–458; vgl. zur Textgenese u. a. Gabriel u. a. 2016; zur Interpretation Heimbach-Steins 2012, 55–68; Siebenrock 2005, 125–218.

⁵ Habermas 2009, 145.

⁶ Vgl. u. a. Hilpert 1991, 137–162; Böckenförde 1990; Uertz 2005.

⁷ Das Gleiche gilt etwa auch für Systeme, die den Staat auf eine anti-religiöse bezie-

wird die gleiche Freiheit aller Personen (sowie mittelbar aller religiösen und weltanschaulichen Vereinigungen), ein Bekenntnis und eine Überzeugung nicht nur im ‚Seelenkämmerlein‘ zu *haben*, sondern auch öffentlich zu *bekennen* und zu *praktizieren*, negiert.

Das Menschen- beziehungsweise Grundrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit basiert auf der Voraussetzung eines weitgehend personalisierten Verständnisses von Religion. Als religiöser Glaube, als Bekenntnis und Praxis bildet sie ein spezifisches Potential der individuellen und gemeinschaftlichen Identitätsbildung und kann die Fähigkeit, das eigene Leben zu verantworten und zu reflektieren, unterstützen.⁸ Unter solchen Vorzeichen ist Religion nicht als Relikt vormoderner Zeiten abzutun, das zu überwinden schon *per se* ein Symptom gesellschaftlicher Modernität wäre. Religion und Weltanschauung bergen in der Pluralität ihrer Erscheinungsformen Potentiale der Humanität,⁹ deren Entfaltung durch die staatlich garantierte gesellschaftliche Ordnung zu ermöglichen und zu fördern ist. Der aus dem Recht auf religiöse und weltanschauliche Freiheit erwachsende Anspruch an den Staat, die Möglichkeit des öffentlichen Ausdrucks solcher Überzeugungen zu sichern, bedeutet allerdings gerade nicht, diese seien von Staats wegen vor Provokationen und Infragestellungen durch andere zu bewahren. Grundsätzlich müssen sich religiöse wie nicht-religiöse Traditionen dem Streit der Überzeugungen stellen und bereit sein, das Eigene, für das Respekt eingefordert wird, nach Möglichkeit zu plausibilisieren und angesichts von Bestreitungen zu legitimieren.¹⁰

ungsweise säkularistische Position festlegen, oder für staatskirchliche Systeme; in allen diesen Konstellationen wird die Norm der „respektvollen Nicht-Identifikation“ unterlaufen.

⁸ Vgl. Bielefeldt 2012a, 1–5.

⁹ Die Erfahrung, dass Religion und Weltanschauung in das Gegenteil umschlagen können, ist kein Gegenargument. Sie zwingt aber dazu, die grundlegende Ambivalenz menschlicher Freiheit ernst zu nehmen, und verweist darauf, dass religiöse wie weltanschauliche Potentiale immer dem Risiko des Missbrauchs und der Perversion ausgesetzt sind.

¹⁰ Die heftige öffentliche Debatte, die das Kölner OLG-Urteil zur religiösen, im konkreten Fall: muslimischen, Knabenbescheidung (2012) auslöste, bietet ein Beispiel für solche Bemühungen religiöser Akteure um Plausibilisierung des Eigenen. Im konkreten Fall waren nicht nur die Muslime, sondern war auch die jüdische Gemeinde betroffen. Verantwortungsträger aus den betroffenen Religionsgemeinschaften, aber auch aus den Kirchen mobilisierten theologische Expertise, um die innerreligiöse Bedeutung dieser symbolischen Praxis zu erklären und zu rechtfertigen. Dies geschah in einer denkbar aufgeheizten Debattenlage, in der sich etliche der Beschneidungsgegner

Dies gilt jedoch für alle – auch für nicht-religiöse – Überzeugungen. Es widerspräche dem Anspruch auf Fairness, Diskriminierungsfreiheit und Gleichbehandlung, nur *religiöse* Überzeugungen unter eine besondere Legitimationspflicht zu stellen und ihnen damit *per se* die Legitimität streitig zu machen – sei es im Zeichen eines Rationalitätsverständnisses, das für Religion keinen Sensus hat, oder im Zeichen eines Generalverdachts sozialer Unverträglichkeit von Religion.¹¹

Respekt vor weltanschaulicher und religiöser Vielfalt schlägt sich in einer menschenrechtlichen Ordnung nieder, die dem herausfordernden Umgang mit der Pluralität und der Konkurrenz von Überzeugungen und Bekenntnissen einen Rahmen gibt. Sie schützt religiöse und nicht-religiöse Überzeugungen grundsätzlich in gleicher Weise und nimmt die politischen Gemeinwesen in die Pflicht, den öffentlichen Raum so zu entwickeln und zu pflegen, dass die Einzelnen ihre Freiheitsrechte in einer komplexen Gesellschaft individuell und gemeinschaftlich wahrnehmen können. Zugleich ist aber zu fragen, wie mit der Forderung nach dem Schutz religiöser Identitäten, sei es im Konflikt zwischen Ansprüchen verschiedener religiöser oder weltanschaulicher Bekenntnisse oder im Konflikt mit anderen Grundrechtsansprüchen,¹² umzugehen ist. Entsprechende Forderungen können sich einerseits auf die Behauptung traditioneller Mehrheiten beziehen, die in europäischen Kontexten zum Beispiel unter Berufung auf die prägenden christlichen Traditionen häufig mit Formeln wie ‚Christliches Abendland‘ oder ‚christliche Leitkultur‘ geltend gemacht werden. Andererseits kann der Schutz von Minderheiten eingefordert werden, beispielsweise von den beziehungsweise für die in verschiedene europäische Gesellschaften eingewanderten Musliminnen und Muslimen, für die in Deutschland gegenwärtig erneut antisemitischen Ressentiments (unter anderem von Muslimen) ausgesetzten Juden, aber auch für kleinere Gruppen wie die Bahai oder die Yeziden.

keineswegs respektvoll, sondern ausgesprochen hasserfüllt zu Wort meldeten. Vgl. für die dem Urteil zugrunde liegende juristische Position: Putzke 2008; zur juristischen Diskussion u. a. Fateh-Moghadam 2010 und 2012; Christian Walter, Beschnitten, in: FAZ.net, 11.07.2012, <http://www.faz.net/aktuell/politik/staat-und-recht/gastbeitrag-beschnitten-11817408.html> (29.08.2017); Hochhuth 2014; zur Debatte u. a. Heil/Kramer (Hg.) 2012; Heimbach-Steins 2013; Hense 2012; aus laizistischer Sicht: u. a. Kahl 2012.

¹¹ Für eine ausführlichere Problemanzeige vgl. Heimbach-Steins 2012, 139–143.

¹² Zu Konfliktpotentialen zwischen dem Schutz religiöser Identitäten und Antidiskriminierungsregelungen vgl. Holzleithner 2011, 22–40.

Die Sicherung der Freiheit zur Religionsausübung kann zwar in bestimmten Konstellationen Maßnahmen zum Schutz religiöser Minderheiten erfordern. Dabei ist jedoch Vorsicht geboten gegenüber der Gefahr, unterschiedliche Kategorien – etwa Ethnie, Kultur und Religion – miteinander zu verwechseln oder zu vermischen. Auch wenn es empirisch plausible Gründe für die Annahme einer gewissen Nähe von Religion und Ethnizität gibt, gerade im Zusammenhang mit dem Schutz von Minderheiten, ist eine generelle „Ethisierung des Religionsbegriffs“ unbedingt zu vermeiden.¹³ Religiöse Bekenntnisse und Überzeugungen können in anderer Weise Gegenstand kritischer Diskurse werden, als dies für ethnische Merkmale der Fall ist: Wenn über letztere gesprochen wird, „dann eher im Modus narrativer Selbstvergewisserung“¹⁴. Die Anhänger eines religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses müssen jedoch ebenso wie die Gegner von Religion die grundsätzliche Pluralität von Religion und Weltanschauung ertragen und sich gegebenenfalls der Auseinandersetzung in der Gesellschaft stellen, wollen sie ihren Positionen und Wertoptionen öffentlich Ausdruck und Anspruch auf Geltung verleihen. „Genau diese Möglichkeit kommunikativer Auseinandersetzung im Für und Wider unterschiedlicher religiöser, religionskritischer, religionsrechtlicher, philosophischer und weltanschaulicher Positionierungen bildet einen unverzichtbaren Bestandteil des Menschenrechts der Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Dies aber droht aus dem Blick zu geraten, wenn religiöse und weltanschauliche Orientierungen auf derselben Ebene wie ethnische Merkmale thematisiert und primär als Elemente der zur Bestimmung von individuellen und Gruppenidentitäten verhandelt werden.“¹⁵

Aus dem gleichen Grund darf Religionsfreiheit auch nicht vorschnell und harmonistisch mit Religionsfrieden gleichgesetzt werden; das Streben nach einer respektvollen Austragung religiöser und weltanschaulicher Differenzen ist etwas grundlegend Anderes als ein Diskussionsverbot *de rebus religionis*. Ein Harmoniekonzept zu postulieren, das eventuell sogar staatlich ‚behütet‘ werden sollte, würde die Freiheit der Religionsausübung gefährden. Prüfstein der Freiheitlichkeit sind sowohl auf Seiten des Staates als auch auf Seiten der Religionsgemeinschaften selbst insbesondere der Umgang mit Mission und Kon-

¹³ Vgl. hierzu und zum Folgenden Bielefeldt 2012a, 20–23.

¹⁴ Ebd., 22/23.

¹⁵ Ebd., 23.

version; Religionsfreiheit als Recht der Person schützt grundsätzlich beides. Indem sie auch hier die Freiheit des Subjekts an die erste Stelle setzt, nicht etwa das Interesse einer Religionsgemeinschaft, Mitglieder zu werben, erlegt sie den Religionsgemeinschaften Grenzen des rechtlich wie ethisch Zulässigen auf.¹⁶

4. Das Recht auf Religionsfreiheit ist in der religiös und weltanschaulich heterogenen Gesellschaft umstritten

Dem Staat obliegt es, die durch die Normen des Art. 4 GG umschriebenen Freiheiten *zu achten, zu schützen und zu gewährleisten*; sie bilden den Maßstab der Religionspolitik. Diese Verhältnisbestimmung und der daraus erwachsende Auftrag an den Grundrechtsstaat blieb weitgehend unbefragt, solange die Gesellschaft in weltanschaulicher und religiöser Hinsicht als relativ homogen wahrgenommen wurde, weil die überwiegende Mehrheit ihrer Mitglieder einer christlichen Großkirche angehörte und sich anders-religiöse, areligiöse oder anti-religiöse weltanschauliche Ansprüche kaum offensiv artikulierten. Unter den Bedingungen gesteigerter religiöser und weltanschaulicher Pluralität und der Herausforderung, mit als ‚fremd‘ erfahrenen religiösen Traditionen umzugehen, ist das religiöse Freiheitsrecht hingegen verstärkt zum Gegenstand juristischer, politikwissenschaftlicher und ethischer Debatten sowie periodisch aufflammender öffentlicher und immer wieder auch gerichtlicher Auseinandersetzungen geworden. Der grundlegende Charakter des religiösen Freiheitsrechts für eine (zurückhaltende, Freiräume sichernde) Religionspolitik des Staates steht nicht mehr außer Frage.¹⁷ Entsprechende Debatten sind keineswegs akademische Glasperlenspiele. Sie betreffen vielmehr die gegenwärtig herausfordernde religionspolitische Lage in Deutschland: Rechtspopulistische Kräfte in Deutschland¹⁸ behaupten, das Recht auf Religionsfreiheit des deutschen Grundgesetzes

¹⁶ Vgl. hierzu u. a. Bielefeldt/Heimbach-Steins (Hg.) 2010.

¹⁷ Vgl. zur Debatte u. a. Bogner/Heimbach-Steins (Hg.) 2012. Die Herausforderungen gesellschaftlicher Pluralisierung gehen selbstredend weder allein auf das Konto der Religion(en) noch sind sie allein den gegenwärtigen Zuwanderungsbewegungen geschuldet; vgl. zur Komplexität der Wirkfaktoren wie der Folgen gesellschaftlicher Pluralisierung Mandry 2016, 3–8.

¹⁸ So negiert die AfD in ihrem Grundsatzprogramm die Religionsausübungsfreiheit für Muslime nahezu vollständig, vgl. hierzu Heimbach-Steins u. a. 2017.

unterliege einem Kulturvorbehalt;¹⁹ führende Politiker von CDU und CSU fordern eine generelle staatliche Kontrolle muslimischer Gottesdienste und Predigten;²⁰ die in der Tradition des Judentums wie des Islams tief verankerte religiöse Praxis der rituellen Beschneidung von Knaben wurde im Jahr 2012 durch das genannte Gerichtsurteil kriminalisiert, dessen Begründung die Religionsfreiheit den anderen relevanten Grundrechten generell unterordnet und damit faktisch außer Kraft setzt.²¹ Die Beispiele verdeutlichen: Ansprüche aus dem Recht auf Religionsfreiheit können mit konkurrierenden Grundrechtsansprüchen in Konflikt geraten. Die Wahrscheinlichkeit, dass notwendige Auseinandersetzungen zulasten der Religionsfreiheit ausgetragen werden, scheint unter den Bedingungen stark ausgeprägter weltanschaulicher Pluralität und Heterogenität zu wachsen. Prominente Konfliktlinien betreffen in diesem Zusammenhang unter anderem das Verhältnis von Religions-, Meinungs- und Kunstfreiheit sowie die Frage nach der Deutungshoheit über das, was zum Schutzbereich der Religionsfreiheit gehört.

5. Religionsfreiheit ist mehr als Meinungsfreiheit

Gegenüber der Religionsfreiheit als Menschenrecht wird immer wieder eingewendet, sie sei eigentlich nur ein Unterfall der Meinungsfreiheit – so wie schon die französischen Revolutionäre am Ende des 18. Jahrhunderts kein eigenes Recht auf Religionsfreiheit kodifiziert, sondern „selbst die religiösen“ Ansichten dem Schutzbereich der Meinungsfreiheit zugeordnet haben, die gewährleistet sein soll, „sofern ihre Äuße-

¹⁹ Vgl. hierzu klarstellend: Christine Langenfeld, Welche Islamisierung?, in: Zeit Online, 21.04.2015, <http://www.zeit.de/gesellschaft/2015-04/islamisierung-migration> (26.11.2016).

²⁰ Entsprechende Äußerungen von Fraktionschef Volker Kauder im April 2016 wurden vom CSU-Vorsitzenden Horst Seehofer u. a. ausdrücklich gutgeheißen und in den Medien breit kommentiert.

²¹ Der Akzent der Aussage liegt auf der Argumentationsweise der Urteilsbegründung; es wird keineswegs ignoriert, dass es triftige Gründe gibt, die Praxis der Knabenbeschneidung zu kritisieren. Vgl. die Urteilsbegründung: Landgericht Köln; das Urteil hat eine breite und erregte öffentliche Debatte ausgelöst, sowohl um die Frage der rechtlichen und sittlichen Bewertung der rituellen Beschneidung als auch um die – teilweise ausgesprochen hasserfüllte – Art der Auseinandersetzung, die jeden Respekt gegenüber den religiösen Gefühlen der Betroffenen vermissen ließ, vgl. u. a. Bielefeldt 2012c; Heimbach-Steins 2013.

rung die durch das Gesetz errichtete öffentliche Ordnung nicht stört“²². Die Erfahrung, dass diese Auffassung zu kurz greift, hat in der Aufnahme des Rechtes auf Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit in den Kanon der modernen Menschenrechte, in eine Reihe internationaler rechtlicher Normenkodizes und in viele daran orientierte Staatsverfassungen Ausdruck gefunden. Begründet ist dies in dem spezifischen Charakter des Schutzgutes: Religionsfreiheit schützt „die grundlegenden Überzeugungen, die [für] die Lebensführung und die Identität eines Menschen (oder einer Gruppe von Menschen) schlechthin konstitutiv sind“²³. Die Freiheit der Religion und der Weltanschauung werden als ein grundlegendes Potential für die Selbstentfaltung der Person geschützt. Das heißt nicht, jeder Mensch müsse religiös sein oder gar einer bestimmten religiösen Überzeugung anhängen, um das eigene Menschsein umfassend zu verwirklichen. Vielmehr wird damit zum Ausdruck gebracht, dass Glaube sowie religiöser und weltanschaulicher Selbstausdruck die Frage des Menschen nach sich selbst, nach Sinn und Ziel seines Daseins und des Seins im Kern betreffen. Damit ist eine bestimmte Qualität, Tiefe und Dichte der als schutzwürdig behaupteten Überzeugungen angesprochen, die nicht mit dem Schutzbereich der Meinungsfreiheit identisch gesetzt werden kann. Weit über die Freiheit, eine Meinung zu haben und zu äußern, hinaus geht es lebensgeschichtlich umfassender um die Freiheit, sich auf den existentiellen Ebenen der inneren Überzeugung (*forum internum*) wie der kultischen beziehungsweise rituellen und der ethischen Praxis (*forum externum*) durch den eigenen Glauben oder die eigene Weltanschauung bestimmen zu lassen und dies im Raum des Sozialen nicht verbergen zu müssen.

Für die Glaubens- und Gewissensfreiheit gilt aus eben diesem Grund absoluter Schutz. Der Schutz der Religionsausübungsfreiheit kann hingegen nie absolut sein; denn hier muss mit konkurrierenden Freiheitsansprüchen (Dritter) gerechnet werden, so dass ein fairer Ausgleich zwischen den berechtigten Ansprüchen gesucht werden muss. In einer freiheitlichen rechtsstaatlichen Ordnung sind Freiheitseinschränkungen jedoch streng als Ausnahme von der Regel zu behandeln und unterliegen einer Rechtfertigungspflicht. Sie müssen auf einer gesetzlichen Regelung basieren, transparent, nachvollziehbar und verhältnismäßig sein

²² Die französische Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers von 1789 (1791), Art. 10, zit. nach Heilmeyer (Hg.) 1982, 61.

²³ Bielefeldt 2015, 48.

und auf das geringstmögliche Maß an Freiheitseinschränkung limitiert bleiben.²⁴ Eine Beschränkung der Religionsausübungsfreiheit darf diese zudem nicht aufheben.²⁵ Und im Zweifelsfall soll die Regel – also die religiöse Freiheit als Recht jedes Menschen – gelten.

Spektakuläre Konflikte um das Verhältnis der Grundrechte von Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit und Kunstfreiheit – oder eher: um die Legitimität religionskritischer Meinungsäußerungen – beschäftigen seit dem Streit um die in der dänischen Zeitung *Jyllands Posten* (2005) veröffentlichten Mohammed-Karikaturen immer wieder die mediale Öffentlichkeit, in einigen Fällen auch Gerichte; vor allem mit der Diskussion um die Abschaffung des Blasphemie-Paragrafen kam das Thema auch auf die politische Tagesordnung. Mit der islamistischen Gewalteskala­tion gegen das französische Satiremagazin *Charlie Hebdo* im Jahr 2015 hat sich diese Auseinandersetzung dramatisch zugespitzt. Bereits die Drohungen gegenüber dem Autor der dänischen Karikaturen, erst recht aber die Terrorakte von Paris, negieren gewaltsam die Meinungs-, Presse- und Kunstfreiheit als solche und berufen sich dafür – missbräuchlich – auf die Religion. Sie sprengen damit den menschenrechtlichen Anspruch überhaupt, der nur als unteilbarer Zusammenhang personaler Freiheit(en) denkbar ist. Selbst wenn dieser Antagonismus nicht mit physischer Gewalt beziehungsweise mit Waffengewalt ausgetragen wird (wodurch der angeblich religiöse Anspruch sich nach allgemeinem Dafürhalten ohnehin delegitimiert), liegt darin nicht nur ein Angriff auf die Freiheit der Presse, der Kunst und der Meinungsäußerung. Ebenso handelt es sich um einen Angriff auf die Glaubens- und Religionsfreiheit selbst, weil und insofern ein hegemonialer Anspruch gegenüber den geistigen Freiheiten im Namen einer Wahrheit, im Namen Gottes oder des Propheten behauptet wird.

6. Konflikte um religiöse Symbole manifestieren das Ringen um gleiche Religionsfreiheit

In den Streitigkeiten darüber, wann und wo religiöse Symbole und kultische Praktiken erlaubt oder verboten sind oder sein sollen, schlägt sich das gesellschaftliche Ringen um gleiche Religionsfreiheit (im Sinne der

²⁴ Vgl. Bielefeldt 2012b, 8–9.

²⁵ Vgl. Lembke 2014, 189.

Freiheit der Religionsausübung) sinnenfällig und öffentlichkeitswirksam nieder. Seit mehr als zwei Jahrzehnten beschäftigen Konflikte um das christliche Kreuz, um religiöse Kleidervorschriften und andere sichtbare Zeichen der Präsenz von Religion Gesetzgeber, Gerichte und mediale Öffentlichkeit europäischer Gesellschaften: Ob Kreuze und Kruzifixe in Schulen und Gerichtsgebäuden mehrheitlich christlich geprägter Gesellschaften hängen dürfen;²⁶ ob muslimische Mädchen und Frauen in der Öffentlichkeit ein Kopftuch tragen dürfen;²⁷ ob die Ganzkörperverschleierung (Burka; Nikab) muslimischer Frauen toleriert, generell²⁸ oder in bestimmten Kontexten des öffentlichen Lebens²⁹ verboten werden soll; wie es sich mit religiösen Kleiderordnungen für Staatsbedienstete in Schulen und Gerichten verhält – und wie in diesen sensiblen Fragen der gleichen Religionsfreiheit Genüge getan wird;³⁰ ob

²⁶ Zur Auseinandersetzung um das Kreuz in Deutschland und der Schweiz vgl. u. a. Brugger/Huster (Hg.) 1998; Gut 1997; Heimbach-Steins 2001, 91–98; Maier (Hg.) 1996.

²⁷ BVerfG 2003 und 2015; zu den Implikationen für das Spannungsfeld von Religionsfreiheit und Gleichstellung der Geschlechter vgl. u. a. Lembke 2014; Korteweg/Yurdakul 2016.

²⁸ So – erstmals in einem EU-Land – in Belgien (2010), in Frankreich (2011) sowie im schweizerischen Kanton Tessin (2013; seit 01.07.2016 in Kraft), jeweils mit teils erheblichen Geldstrafen bewehrt; vgl. humanrights.ch (01.12.2016). Vgl. dazu auch in diesem Band den Beitrag von Spohn, 314–330.

²⁹ So seit 2015 in den Niederlanden; in Deutschland wird ein Verbot der Vollverschleierung in bestimmten Bereichen, insbesondere im Bildungsbereich und vor Gericht sowie bei öffentlichen Demonstrationen und im Straßenverkehr, durch die Innenminister und -senatoren von CDU und CSU gefordert, vgl. Berliner Erklärung, 8.

³⁰ Die erste Phase der politischen Auseinandersetzung um Erlaubtheit oder Verbot des muslimischen Kopftuchs in Deutschland (öffentlichkeitswirksam ausgetragen anhand des Falls der Lehramtsanwärterin Fereshta Ludin in Baden-Württemberg), die mit einem BVerfG-Urteil im Jahr 2003 vorläufig abgeschlossen wurde, war durch eine Argumentation geprägt, die Religion und Kultur sehr eng miteinander verknüpfte; dabei wurden unterschiedliche Maßstäbe für christlich-religiöse Kleidersymbolik und das muslimische Kopftuch geltend gemacht, um erstere als im hoheitlichen Bereich zulässig, letztere als nicht zulässig zu begründen, vgl. u. a. Baer 2008, 105–115; Wrase 2010, 360–392. Die Entscheidung des BVerfG aus dem Jahr 2015 zu den Verfassungsbeschwerden zweier kopftuchtragender Lehrerinnen aus Nordrhein-Westfalen hat demgegenüber das Kopftuch-Tragen als solches nicht als hinreichenden Grund für eine Sanktion gegen eine Lehrerin im öffentlichen Dienst beurteilt. Vielmehr müsse nachgewiesen werden, dass „von einer äußeren religiösen Bekundung nicht nur eine abstrakte, sondern eine hinreichend konkrete Gefahr der Beeinträchtigung des Schulfriedens oder der staatlichen Neutralität ausgehen muss, um ein Verbot zu rechtfertigen“ (Bundesverfassungsgericht).

und unter welchen Bedingungen in westeuropäischen Städten Moscheen – mit oder ohne Minarett – gebaut werden dürfen.³¹

Bei den angesprochenen Streitgegenständen geht es einerseits um die Durchsetzung *gleicher* Religionsfreiheit und andererseits um die kontextuell zu klärende *Reichweite* der Religionsausübungsfreiheit im Verhältnis zu beziehungsweise im Konflikt mit konkurrierenden Freiheitsansprüchen. Die Präsenz religiöser Symbole ist ein öffentliches Konfliktthema, das immer wieder durch neue Auseinandersetzungen befeuert wird. Nicht immer werden im Raum der gesellschaftlichen Debatte Lösungen gefunden, die den Ansprüchen aller Beteiligten gerecht werden und sozial befriedend wirken. In entsprechenden Konflikten werden häufig die Gerichte angerufen; vor allem bei neuartigen Konfliktlagen, bei einer gerichtlichen Neubewertung religiös motivierter Praktiken³² oder in einer die religionspolitischen Erwartungen der Bevölkerung erheblich verändernden gesellschaftlichen Gesamtlage³³ ist der Gesetzgeber gefragt.

Dass es keineswegs immer und ausschließlich um ‚den Islam‘ als ‚fremde‘ Religion geht, zeigen die vor nationalen und europäischen Gerichten ausgetragenen Streitfälle um Kreuze in Schulen. Die Frage nach dem legitimen Ort der Bekundung religiöser Überzeugungen und Bekenntnisse – sichtbar repräsentiert in ihren Symbolen – wird offenbar in einer religiös und weltanschaulich heterogenen Gesellschaft insgesamt neu gestellt; sie ist geeignet, die Gemüter, seien sie religiös oder areligiös, gottgläubig oder atheistisch, zu erhitzen und die Gesellschaft zu polarisieren. Allerdings werden religionsbezogene Auseinandersetzungen gegenwärtig häufig durch islamfeindliche Regungen veranlasst oder geschürt, die nicht zwischen Islam und Islamismus unterscheiden, notwendige Differenzierungen in polemischer Absicht negieren und mit simplifizierenden und diskriminierenden Wahrnehmungsmustern populistisch agitieren.³⁴

³¹ Vgl. Bernhardt/Fürlinger (Hg.) 2015. Vgl. dazu auch in diesem Band den Beitrag von Leggewie, 297–313.

³² So wurde der erheblichen Rechtsunsicherheit, die durch das Urteil des Kölner OLG zur religiös motivierten Knabenbeschneidung im Jahr 2012 im Hinblick auf die Rechtsfolgen dieser religiösen Praxis für durchführende Ärzte beziehungsweise rituelle Beschneider entstanden war, durch ein neues Gesetz begegnet (vgl. Deutscher Bundestag).

³³ Vgl. beispielhaft das Gesetzgebungsvorhaben zur Ganzkörperverschleierung (oben FN 29).

³⁴ Dem Bertelsmann-Religionsmonitor 2015 zufolge hat die Ablehnung gegenüber dem Islam in Deutschland in den letzten Jahren deutlich zugenommen; dabei spielt die Frage,

Wenn die Präsenz religiöser Symbolsprache in der Öffentlichkeit zum Streitgegenstand wird, drängt sich die Frage auf, wem die Deutungshoheit darüber zukommt. Darf oder muss, wenn religiöse Selbstdeutungen durch externe Interpretationen in Frage gestellt werden, der Staat in Gestalt der Jurisdiktion als ‚neutraler‘ Dritter dazwischentreten, oder wird damit das Gebot der weltanschaulichen Neutralität des Staates gerade verletzt?³⁵ Antworten darauf sind nicht einfach zu geben: Einerseits darf der Staat die Individuen und die religiösen Akteure, die ihre Religion sichtbar auszudrücken wünschen, als erste Interpreten ihrer Ausdrucksformen nicht ‚enteignen‘. Andererseits kann er beziehungsweise können die staatlichen Gerichte als Schlichter gesellschaftlicher und politischer Auseinandersetzungen um konkurrierende Geltungsansprüche religiöser Selbst- und Fremddeutungen aber auch nicht völlig auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem umstrittenen Symbol verzichten. Alle Beteiligten stehen hier vor hohen Anforderungen, die zur Debatte stehenden, typischerweise nicht konfliktfrei auszutütelnden Ansprüche im gegenseitigen Respekt vor der grundrechtlichen Gleichheit der Betroffenen zu einem Ausgleich zu bringen. Die Frage nach der Deutungshoheit über religiöse Symbole verweist schließlich darauf, dass auch Grundrechtsansprüche nicht ‚freischwebend‘ existieren, sondern in konkreten gesellschaftlich-kulturellen Kontexten geltend gemacht werden, die immer auch durch religiöse und/oder weltanschauliche Traditionen mitgeprägt sind, sich im gesellschaftlichen Wandel je neu bewähren oder der Überprüfung aussetzen müssen.³⁶

7. Religionsfreiheit fordert den Staat und die Gesellschaft heraus

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich ein vielschichtiges Bild: Die grundsätzliche Trennung zwischen den Sphären von *Politik* und *Religion*, *Staat* und *Kirchen* sowie *Religions-* und *Weltanschauungs-*

ob jemand reale Kontakte zu Muslimen hat oder nicht, ebenso eine Rolle wie die Nähe oder Ferne zu einem religiösen Glauben überhaupt, vgl. Hafez/Schmidt 2015.

³⁵ Vgl. Bogner 2012, 27–50.

³⁶ Die im Herbst 2016 vehement geführte Auseinandersetzung zwischen der Vereinigten Dienstleistungsgewerkschaft (ver.di) und den Kirchen auf der einen Seite und den Interessenvertretungen des Handels und der Kommunen auf der anderen Seite um Beschränkung beziehungsweise Abschaffung verkaufsoffener Sonntage ist dafür ein – ausnahmsweise von Konnotationen zum Islam vollkommen unabhängiges – Beispiel.

gemeinschaften, politischen Regelungs- beziehungsweise Durchsetzungsansprüchen und *religiösen beziehungsweise weltanschaulichen Wahrheits- und Geltungsansprüchen* im modernen Grundrechtsstaat konstituiert einen gesellschaftlichen Raum weltanschaulicher und religiöser Freiheit. In diesem staatlich geschützten und garantierten Raum, in dem geistige Freiheiten öffentlichen Ausdruck finden und in Handeln umgesetzt werden können, treffen Überzeugungen und Bekenntnisse religiöser wie nicht-religiöser Provenienz aufeinander. Mit der im Grundrechtsstaat gegebenen Freiheitsgarantie wird in der Gesellschaft die Möglichkeit gesichert, dass Religionen und Weltanschauungen als Quellen existentieller Orientierung und sinnstiftender Praxen wirken können. Zugleich liegt darin die immense Herausforderung, anerkennend mit gleicher Freiheit der Verschiedenen umzugehen und in einem dauerhaften Prozess einen zwar kaum spannungsfreien, gleichwohl friedfertigen Ausgleich zwischen konkurrierenden Freiheitsansprüchen und Konzeptionen des Zusammenlebens zu suchen.

Das individuelle Recht auf Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit fordert mithin staatliche wie gesellschaftliche Akteure als Verantwortungsträger heraus: Der *Staat* ist als Garant des Freiheitsrechts gehalten, um der Freiheit der Bürgerinnen und Bürger willen gegenüber den Inhalten religiöser Bekenntnisse und weltanschaulicher Überzeugungen grundsätzlich abstinenz zu bleiben; gleichzeitig kommt er aber weder als gesetzgebende noch als rechtsprechende Gewalt umhin, zumindest formale Kriterien dessen zu bestimmen, was als Religion oder Weltanschauung unter den Schutzbereich des Rechts fällt, und muss Schutzansprüche oder deren Verweigerung der Sache nach begründen können.

So sehr der Schutz der Religionsfreiheit primär Aufgabe des Rechtsstaates ist, so wenig kann die reale Freiheit des Glaubens und des Gewissens sowie der Religionsausübung *allein* durch Recht und Gesetz gesichert werden. Die Anerkennung wechselseitiger Rechtsansprüche durch die religiös beziehungsweise weltanschaulich verschiedenen Mitglieder einer Gesellschaft verlangt vielmehr auch von diesen selbst zumindest eine Haltung des gegenseitigen Respekts, die weder durch das Recht zu ersetzen noch voll und ganz durch Recht einzuholen und zu garantieren ist. Komplementär zu diesem sind die Mitglieder einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft sowie die gesellschaftlichen Repräsentationsinstanzen religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen herausgefordert, die geistigen Freiheiten eines jeden Menschen – gleich

welchen Bekenntnisses und welcher Überzeugung – zu achten und zur Verwirklichung und Pflege eines gesellschaftlichen Klimas beizutragen, in dem Konkurrenz und Konflikt im wechselseitigen Respekt und in Anerkennung dieser jedem Menschen eigenen, gleichen Freiheit ausgetragen werden können. Der Bereitschaft der Bürgerinnen und Bürger, den Vertreterinnen und Vertretern nicht geteilter Überzeugungen Respekt entgegenzubringen, entspricht die Haltung der Toleranz gegenüber deren nicht geteilten, gegebenenfalls ausdrücklich abgelehnten Überzeugungen,³⁷ solange diese nicht ihrerseits die Grundlagen eines respektvollen Miteinanders untergraben, wie im Fall von (antireligiöser) Hassrede³⁸ und jeder Form von Gewaltanwendung gegen Andersgläubende beziehungsweise -denkende.

Insofern gilt grundlegend: An der für moderne westliche Gesellschaften charakteristischen religiösen Pluralisierung muss sich nicht nur die *rechtliche Garantie* der Religionsfreiheit, sondern auch die den gesellschaftlichen Diskurs tragende *Überzeugung* vom menschenrechtlichen Charakter der Religions-, Gewissens und Weltanschauungsfreiheit bewahren. Mein sozialetisches Plädoyer für die Verteidigung der Religionsfreiheit als Grundrecht schließt deshalb ein Plädoyer für einen verantwortlichen Umgang aller Gesellschaftsmitglieder mit dem religiösen Freiheitsrecht ein. Damit sind beträchtliche Herausforderungen verbunden, die in dem Begriff des *Ethos der Religionsfreiheit* zusammengefasst werden können: Es geht um die (sozial-)moralischen Voraussetzungen, die gesichert und gepflegt werden müssen, damit Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit in der weltanschaulich und religiös heterogenen Gesellschaft gelebt werden und gelingen kann. Die Grenze dessen, was in der weltanschaulich pluralen Öffentlichkeit Platz hat, verläuft nicht zwischen *Religion* und *Nicht-Religion*, sondern zwischen der Bereitschaft zur respektvollen Konfliktaustragung auf der einen Seite und dem Versuch, das Eigene hegemonial, gegebenenfalls gewaltsam, gegen konkurrierende Überzeugungen durchzusetzen, auf der anderen Seite. Weltanschauliche und/oder religiöse Spannungen werden nicht dadurch gelöst, dass irritierende Überzeugungen durch staatliches Eingreifen in die Privatsphäre verwiesen und aus dem öffentlichen Raum verbannt

³⁷ Grundlegend: Forst 2003; ders. 2010. Zur Konzeption von Toleranz als dem Grundrecht auf Religionsfreiheit komplementäre Bürgertugend vgl. Heimbach-Steins 2012, 163–178.

³⁸ Vgl. hierzu u. a. Baumgartner 2007.

werden. Die Auseinandersetzung um konkurrierende Geltungsansprüche gehört grundsätzlich in den Raum der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

In weltanschaulich pluralen Gesellschaften, in denen keine selbstverständliche ‚kulturelle Affinität‘ zu einer bestimmten Religion, Religionsgemeinschaft beziehungsweise Kirche vorausgesetzt werden kann, tragen deshalb auch Kirchen und Religionsgemeinschaften ebenso wie nicht-religiöse Weltanschauungsgemeinschaften *als gesellschaftliche Akteure* und als Repräsentanten religiöser Bekenntnisse und Überzeugungen eine gewisse Verantwortung für das Gut der religiösen und weltanschaulichen Freiheit. Sie bezieht sich vor allem darauf, ihr jeweiliges Selbstverständnis zumindest in Grundzügen öffentlich nachvollziehbar zu erschließen. Sie müssen darlegen können, wofür die von ihnen repräsentierten Gläubigen den Schutz ihrer religiösen Freiheit beanspruchen – anders gesagt, inwiefern das von ihnen repräsentierte Bekenntnis und dessen (öffentliche) Ausdrucksgestalten schützenswert erscheinen. An dem in meinem Argumentationsgang mehrfach aufgerufenen Beispiel der Auseinandersetzung um die religiös motivierte Knabenbeschneidung wird dies exemplarisch deutlich: Die Bedeutung einer in der Gesellschaft umstrittenen (und auch in Teilen der betroffenen religiösen Gemeinschaften diskutierten) Praxis erschließt sich für Außenstehende nicht ‚von selbst‘; was sie für das religiöse Selbstverständnis und die religiöse Zugehörigkeit bedeutet, können authentisch nur die ‚Insider‘ beziehungsweise deren Repräsentanten erschließen. Indem sie sich darum bemühen, können sie zwar nicht damit rechnen, die Kritikerinnen und Kritiker zu überzeugen; es geht jedoch um eine Voraussetzung wechselseitigen Respekts: dem Gegenüber die Möglichkeit zu eröffnen, die Binnenlogik des Religiösen zumindest kennenzulernen und das, was dem religiösen Selbstverständnis heilig ist, wenn nicht Anerkennung, so doch ein Mindestmaß an Achtung zu verschaffen. Je weniger damit gerechnet werden kann, dass die Gesellschaftsmitglieder einen Bezug zu bestimmten Bekenntnissen und Überzeugungen haben und je weniger eine Gesellschaft ‚religiös alphabetisiert‘ ist, umso wichtiger wird es, dass die religiösen Akteure sich nicht in eine Aura des Geheimnisvollen zurückziehen, sondern versuchen, die Eigenlogik religiöser Überzeugung und ihrer Ausdrucksformen öffentlich zu plausibilisieren, wenn denn der zuvor besprochene Anspruch, Konflikte im Sinne des gleichen religiösen Freiheitsrechtes respektvoll und im Geist der Toleranz gegenüber den nicht geteilten Bekenntnissen zu lösen, eine Chance auf Gelingen haben soll.

Literatur

- Baer, Susanne, Religionsfreiheit und Gleichberechtigung, in: Bielefeldt, Heiner/Deile, Volkmar/Hamm, Brigitte/Hutter, Franz-Josef/Kurtenbach, Sabine/Tretter, Hannes (Hg.), Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, Wien u. a.: Böhlau 2008, 105–115.
- Baumgartner, Christoph, Religiously Offensive Speech and Freedom of Expression in Liberal Democratic Societies, in: Heuser, Stefan/Ulrich, Hans G. (Hg.), Political Practices and International Order. Proceedings of the Annual Conference of the Societas Ethica (Societas Ethica 4), Oxford 2007, 116–131.
- Berliner Erklärung der Innenminister und -senatoren von CDU und CSU zu Sicherheit und Zusammenhalt in Deutschland, 19. August 2016, http://www.regierung-mv.de/serviceassistent/_php/download.php?datei_id=1577972 (04.12.2016).
- Bernhardt, Reinhold/Fürlinger, Ernst (Hg.), Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Zürich: Theologischer Verlag 2015.
- Bielefeldt, Heiner, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld: Transcript 2007.
- Bielefeldt, Heiner/Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien 7), Würzburg: Ergon 2010.
- Bielefeldt, Heiner, Freedom of Religion or Belief – A Human Right under Pressure, in: Oxford Journal of Law and Religion 1 (2012a), 1–5.
- Bielefeldt, Heiner, Streit um die Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte. Erlanger Universitätsreden Nr. 77 (2012b), 3. Folge.
- Bielefeldt, Heiner, Der Kampf um die Beschneidung. Das Kölner Urteil und die Religionsfreiheit, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 9 (2012c), 63–71, <http://www.blaetter.de/archiv/jahrgaenge/2012/september/der-kampf-um-die-beschneidung> (31.01.2013).
- Bielefeldt, Heiner, Testfall Religionsfreiheit, in: ders./Pirner, Manfred/Lähne-mann, Johannes (Hg.), Menschenrechte und religiöse Bildung. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 2013, Berlin: EB-Verlag 2015, 44–60.
- Bogner, Daniel, Die Instituierung der Religion im Recht. Beobachtungen zum rechtlichen Umgang mit dem Religionsbegriff an Beispielfällen, in: ders./Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik (Religion und Politik 4), Würzburg: Ergon 2012, 27–50.
- Bogner, Daniel/Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik (Religion und Politik, 4), Würzburg: Ergon 2012.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg: Herder 1990.

- Brugger, Winfried/Huster, Stefan (Hg.), *Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates* (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat 7), Baden-Baden: Nomos 1998.
- Bundesverfassungsgericht, PM Nr. 14/2015 vom 13. März 2015 zum Beschluss des Ersten Senats des BVerfG vom 27. Januar 2015, <http://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2015/bvg15-014.html> (26.11.2016).
- Deutscher Bundestag, Gesetzentwurf der Bundesregierung. Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes. Drucksache 17/11295, <http://dipbt.bundestag.de/dip21/btd/17/112/1711295.pdf> (30.11.2016).
- Fateh-Moghadam, Bijan, Religiöse Rechtfertigung? Die Beschneidung von Knaben zwischen Strafrecht, Religionsfreiheit und elterlichem Sorgerecht, in: *Rechtswissenschaft 2* (2010), 115–142.
- Fateh-Moghadam, Bijan, Criminalizing Male Circumcision? Case Note: Landgericht Cologne, Judgment of 7 May 2012 – No. 151 Ns 169/11, in: *German Law Journal* 13,9 (2012), 1131–1145.
- Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt: Suhrkamp 2003.
- Forst, Rainer, *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt/New York: Campus 2010.
- Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja, *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren zur Erneuerung der katholischen Kirche (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 2)*, Paderborn: Schöningh 2016.
- Gut, Walter, *Kreuz und Kruzifix in öffentlichen Räumen. Eine Auseinandersetzung mit Gerichtsentscheiden über Kreuze und Kruzifixe in kommunalen Schulzimmern*, Zürich: NZN-Buchverlag 1997.
- Habermas, Jürgen, *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, in: Taylor, Charles, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt: Suhrkamp 2009, 123–164.
- Hafez, Kai/Schmidt, Sabrina, *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland*, 2. Auflage, Gütersloh: Verlag Bertelsmann-Stiftung 2015.
- Heidelmeyer, Wolfgang (Hg.), *Die Menschenrechte*, 3. Auflage, Paderborn u. a.: Schöningh 1982.
- Heil, Johannes/Kramer, Stephan Joachim (Hg.), *Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil*, Berlin: Metropol 2012.
- Heimbach-Steins, Marianne, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, Mainz: Matthias-Grünwald 2001.
- Heimbach-Steins, Marianne, *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*, Paderborn: Schöningh 2012.
- Heimbach-Steins, Marianne, *Religious Freedom and the German Circumcision Debate*. EUI Working-Papers, hg. vom Robert Schuman Centre for Advanced Studies (RSCAS 2013/18), Florenz 2013.

- Heimbach-Steins, Marianne/Filipović, Alexander/Becker, Josef/Behrens, Maren/Wasserer, Theresa, Grundpositionen der Partei ‚Alternative für Deutschland‘ und der Katholischen Soziallehre im Vergleich (ICS AP Nr. 8), Münster 2017, http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematische-theologie/christlichesozialwissenschaften/heimbach-steins/ics-arbeitspapiere/ics_ap_8_afd_kathsl.pdf (22.07.2017).
- Hense, Ansgar, Wie weit reicht die Religionsfreiheit? Das Kölner Urteil zur Beschneidung gibt zu denken, in: Herder-Korrespondenz 66 (2012), 443–447.
- Hilpert, Konrad, Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität, Düsseldorf: Patmos 1991.
- Hochhuth, Martin, Die Religion als das „ganz Andere“ und die neue Schutzrolle des Grundgesetzes. Beobachtungen beim Beschneidungsstreit, in: Pulte, Matthias/Hense, Ansgar (Hg.), Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und Katholischer Kirche in Deutschland, Paderborn: Schöningh 2014, 65–76.
- Holzleithner, Elisabeth, Intersektionen von Gender und Religion im Menschenrechtsdiskurs: der Fall sexueller Orientierung, in: Zeitschrift für Menschenrechte 1 (2011), 22–40.
- Humanrights.ch, Debatte zum Burkaverbot in der Schweiz, <http://www.humanrights.ch/de/menschenrechte-schweiz/inneres/gruppen/religioese/burkaverbot-schweiz> (01.12.2016).
- Kahl, Joachim, Neun Thesen zur Beschneidungsdebatte aus laizistisch-humanistischer Sicht, <http://www.laizistische-sozis.eu/inhalte-menu/meinung/111-neun-thesen-zur-beschneidungsdebatte-aus-laizistisch-humanistischer-sicht> (13.12.2012).
- Korteweg, Anna C./Yurdakul, Gökçe, Kopftuchdebatten in Europa, Bielefeld: Transcript 2016.
- Landgericht Köln, Urteil des Landgerichts Köln zur Strafbarkeit von Beschneidungen nicht einwilligungsfähiger Jungen aus rein religiösen Gründen (151 Ns 169/11), http://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/koeln/lg_koeln/j2012/151_Ns_169_11_Urteil_20120507.html (26.11.2016).
- Lembke, Ulrike, Religionsfreiheit und Gleichberechtigung der Geschlechter, in: dies. (Hg.), Menschenrechte und Geschlecht, Baden-Baden: Nomos 2014, 188–217.
- Maier, Hans (Hg.), Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse (Quaestiones disputatae 162), Freiburg: Herder 1996.
- Mandry, Christof, Wie viel Pluralismus verträgt die Gesellschaft?, in: Amos international 4,10 (2016), 3–8.
- Putzke, Holm, Die strafrechtliche Relevanz der Beschneidung von Knaben. Zugleich ein Beitrag über die Grenzen der Einwilligung in Fällen der Personensorge, in: Putzke, Holm/Hardtung, Bernhard/Hörnle, Tatjana/Merkel, Reinhard/Scheinfeld, Jörg/Schlehofer, Horst/Seier, Jürgen (Hg.), Strafrecht zwischen System und Telos, Festschrift für Rolf Dietrich Herzberg zum sieb-

- zigsten Geburtstag am 14. Februar 2008, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 669–709.
- Siebenrock, Roman, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Hünermann, Peter/Hilberath, Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4, Freiburg: Herder 2005, 125–218.
- Uertz, Rudolf, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn u. a.: Schöningh 2005.
- Wrase, Michael, Die Kontroverse um das Kopftuch der muslimischen Lehrerin – religiös-kultureller Pluralismus als Verfassungsproblem, in: Reuter, Astrid/Kippenberg, Hans (Hg.), Religionskonflikte im Verfassungsstaat, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 360–392.
- Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die religiöse Freiheit. *Dignitatis humanae* (DiH), in: Hünermann, Peter (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lat.-dt. Studienausgabe, Freiburg: Herder 2004, 463–458.

Zur Fragilität des Rechts auf *gleiche* Religionsfreiheit

Thomas Gutmann

Gegen Marianne Heimbach-Steins egalitäre, individual- und menschenrechtliche Lesart der Glaubensfreiheit¹ ist ebenso wenig einzuwenden wie gegen ihre These, dass dieses Recht als grundlegende Dimension menschlicher Freiheitsentfaltung in einer liberalen Gesellschaft nicht zur Disposition gestellt werden darf. Fünf Punkte lassen sich jedoch noch etwas schärfer konturieren.

1. Ein einheitliches Grundrecht

Art. 4 Abs. 1 des Grundgesetzes proklamiert: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“² Es handelt sich hierbei um ein *einheitliches Grundrecht* der Religions- und Weltanschauungsfreiheit³ und nicht etwa nur um die Erlaubnis, sich seine Religion auszusuchen, solange man denn überhaupt eine hat. Religiöse und nicht-religiöse Sinnsysteme genießen denselben Schutz;⁴ der Glaube an die christliche Lehre von der Wesenseinheit Gottes in drei Personen ist nicht anders oder stärker geschützt als etwa die Überzeugung der Religionskritik⁵ von Feuerbach bis Freud, dass es sich bei dem Phänomen Religion um eine phylo- und ontogenetische Entwicklungsstörung handelt. Im Übrigen ist gleichermaßen auch die negative Religions- und Weltanschauungsfreiheit garantiert, also die Freiheit, eine religiöse oder weltanschauliche Überzeugung nicht zu haben oder auszuüben.⁶ Deshalb

¹ Der Text ist als Kommentar zu dem Beitrag von Marianne Heimbach-Steins in dem vorliegenden Band, 141–161, entstanden. Nicht anders ausgewiesene wörtliche Zitate sind diesem entnommen.

² Das Grundrecht zielt auf den Schutz der „sinnhafte[n] Orientierung des Menschen an eigenen Selbst- und Weltvorstellungen“ (Dreier/Morlok 2013, Art. 4 Rn. 43) und weist schon aus diesem Grund ein radikal individualisiertes Schutzgut auf (ebd., Rn. 46). Vgl. zusammenfassend Borowski 2006.

³ Vgl. ebd., Art. 4 Rn. 58, 72; Jarass/Pieroth 2016, Art. 4 Rn. 1; Sacksofsky 2009, 42.

⁴ Vgl. Jarass/Pieroth 2016, Art. 4 Rn. 7 m. w. N.

⁵ Vgl. dazu Quante 2015.

⁶ Vgl. BVerfGE 122, 89 (119).

bietet das einheitliche Grundrecht aus Art. 4 Abs. 1 GG nicht sehr viel Raum für den Versuch, in seinem Schutzbereich eine „Eigenlogik religiöser Überzeugung und ihrer Ausdrucksformen“ auszuweisen.

2. Ein Grundrecht in Konkurrenz

Die Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer hat im Oktober 2008 zu der Frage getagt, ob man ‚Religiöse Freiheit als Gefahr?‘ begreifen müsse.⁷ Wohlgemerkt: Nicht die Religion, sondern die Religionsfreiheit. Es handelte sich um eine dieser Diskussionen, die mehr versprechen, als sie einlösen können.⁸ Gleichwohl ist diese Frage im Kern berechtigt: Wie alle Freiheitsrechte kann auch die Wahrnehmung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit, verstanden als das „Recht des einzelnen, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und dieser Überzeugung gemäß zu handeln“⁹, Kollateralschäden an anderen verfassungsrechtlich geschützten Rechten und Gütern verursachen. Natürlich ist eine Beschränkung der Glaubensfreiheit durch kollidierendes Verfassungsrecht möglich, und es gibt kaum ein grundgesetzlich garantiertes Recht oder Staatsziel, das mit ihr noch nicht in Konflikt geraten wäre. Man muss hier nicht nur an die Beschneidung der Grundrechte von Arbeitnehmern durch die allzu weiten Privilegien kirchlicher Arbeitgeber¹⁰ oder den Konflikt zwischen Tierschutz und Schächtgebot (§ 4a Abs. 2 Nr. 2 TierSchG) denken.¹¹ Im Medizinrecht taucht beispielsweise regelmäßig die Frage auf, ob sich Träger und Personal konfessionsgebundener Krankenhäuser und Pflegeheime unter Verweis auf ihre religiösen Überzeugungen über das Selbstbestimmungsrecht sterbewilliger Patienten hinwegsetzen dürfen. Der Bundesgerichtshof sah sich hier im Jahr 2005 genötigt, sehr deutlich auszusprechen, dass aus der eigenen Glaubens- und Gewissensfreiheit keine Lizenz zum Eingriff in die Rechte Dritter abzuleiten ist.¹²

⁷ Vgl. Sacksofsky 2009 und Möllers 2009; daneben Waldhoff 2010.

⁸ In diesem Sinn Walter 2008.

⁹ BVerfGE 108, 282 (297).

¹⁰ Vgl. nur Krefß 2014 sowie seinen Beitrag in diesem Band, 231–252.

¹¹ Das Problem der Knabenbeschneidung gehört nicht hierher. Es lässt sich ohne Bezugnahme auf die Religionsfreiheit unter alleinigem Rekurs auf die verfassungsrechtlich garantierten Elternrechte lösen, vgl. Fateh-Moghadam 2010.

¹² Vgl. BGHZ 163, 195 = NJW 2005, 2385.

Am stärksten schädigt der Rekurs auf die Religionsfreiheit gegenwärtig das Ziel, Diskriminierungen abzubauen und allen Bürgern dasjenige zu garantieren, was *raison d'être* des liberalen Rechtsstaats ist: ein Recht auf gleiche Achtung. So gehört die Forderung nach einer rechtlichen Benachteiligung homosexueller Bürger und Lebensformen weltweit zu den am nachdrücklichsten erhobenen Forderungen organisierter Religion, nicht zuletzt des katholischen und evangelikalen Christentums (um vom Islam hier zu schweigen). In angelsächsischen Rechtsordnungen, deren Anti-Diskriminierungsrecht tendenziell stärker entwickelt ist als das deutsche, führt dies nicht selten dazu, dass eine religiöse Überzeugung, die praktisch werden will, mit dem Gesetz in Konflikt gerät. Um diese allgemeinen Normen zu unterlaufen, hat eine Reihe amerikanischer Bundesstaaten in den vergangenen Jahren Ausnahmegesetze erlassen, die Privaten eine Diskriminierung aus religiösen Gründen ausdrücklich erlauben;¹³ der Entwurf eines Dekrets der Trump-Regierung will dies nun auch für den staatsnahen Bereich anordnen.¹⁴ In Australien hat der Dachverband christlicher Organisationen im Februar 2016 die Bundesinstitutionen aufgerufen, die nationalen Gesetze gegen Diskriminierung, öffentliche Demütigung und *hate speech* außer Kraft zu setzen, weil auf ihrer Grundlage die christliche Kampagne gegen die gleichgeschlechtliche Ehe keinen Schwung entfalten könne.¹⁵ Diese Beispiele reichen, um das Problem zu verdeutlichen: Auch wenn die religiöse Freiheit keine ‚Gefahr‘ darstellt, so gerät sie doch regelmäßig mit Grundrechten anderer und Verfassungsprinzipien in Konflikt.

¹³ Vgl. David Cole, *The Angry New Frontier: Gay Rights vs. Religious Liberty*, in: *New York Review of Books*, 07.05.2015.

¹⁴ Vgl. Sarah Posner, *Leaked Draft of Trump's Religious Freedom Order Reveals Sweeping Plans to Legalize Discrimination*, in: *The Nation Online*, 01.02.2017, <https://www.thenation.com/article/leaked-draft-of-trumps-religious-freedom-order-reveals-sweeping-plans-to-legalize-discrimination/> (28.03.2017).

¹⁵ Melissa Davey, *Override Hate Speech Laws to Allow Marriage Equality Debate, Urges Christian Lobby*. *Australian Christian Lobby Says ‚Low Threshold‘ of State Laws Is Creating a ‚Chilling Effect on Free Speech‘ in Lead-Up to Plebiscite*, in: *The Guardian Online*, 16.02.2016, <https://www.theguardian.com/australia-news/2016/feb/16/override-hate-speech-laws-to-allow-marriage-equality-debate-urges-christian-lobby> (28.03.2017).

3. Staatliche Neutralität

Eine notwendige Folge der durch Art. 4 GG gewährleisteten *gleichen* Glaubensfreiheit ist die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates.¹⁶ Die Entwicklung zum religiös-weltanschaulich neutralen Staat ist im Freiheitsrecht der *gleichen* Religions- und Weltanschauungsfreiheit selbst angelegt, eben weil ein Staat, der in solchen Fragen Partei ergreift, den Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen die Anerkennung *als Gleiche* versagt.¹⁷ Hierin liegt der Schaden, den Kreuze in Schulen und Gerichtsgebäuden anrichten. Vor allem aber gilt umgekehrt: Gleiche Glaubensfreiheit ist eine Errungenschaft des säkularen Staates. Sie ist notwendig ein *säkulares* Rahmenrecht.¹⁸ Gleiche Glaubensfreiheit ist ohne die weltanschauliche Neutralität des säkularen Staates nicht zu haben. Dass dem Staat bei der Begründung seiner Normen die Anknüpfung an religiöse Motive verwehrt ist,¹⁹ ist angesichts einer weitgehenden Pluralisierung der Überzeugungen der Einzelnen eine funktionale Voraussetzung dafür geworden, dass der Staat überhaupt noch ‚Heimstatt aller Bürger‘ sein kann.²⁰ Ernst-Wolfgang Böckenförde viel zitiertes Diktum, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren könne,²¹ trifft in dieser Perspektive deshalb erst dann zu, wenn man es vom Kopf auf die Füße stellt: Zunächst sind es die partikulären religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften, die unter Bedingungen eines auf Dauer gestellten Pluralismus von Voraussetzungen leben, die sie nicht selbst – und jedenfalls nicht ohne den freiheitlichen, säkularen Staat – garantieren können. In der Gesetzgebung, namentlich auf dem umstrittenen Feld

¹⁶ Vgl. hierzu Huster 2017; Gutmann 2012 und Fateh-Moghadam 2017. Vgl. Dreier/Morlok 2013, Art. 4 Rn. 161 und BeckOK-GG/Germann 2016, Art. 4 Rn. 79 m. w. N. Der Staat hat „sich in Fragen des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses neutral zu verhalten“ (BVerfGE 105, 279 [294]; 102, 370 [383]); er darf sich nicht „durch von ihm ausgehende oder ihm zuzurechnende Maßnahmen ausdrücklich oder konkludent mit einem bestimmten Glauben [...] identifizieren“ (BVerfGE 108, 282 [300]).

¹⁷ Vgl. Sacksofsky 2009, 21, 43.

¹⁸ Vgl. ebd., 43.

¹⁹ Vgl. Dreier/Morlok 2013, Art. 4 Rn. 163.

²⁰ Vgl. ebd., Art. 4 Rn. 161 mit Verweis auf BVerfGE 19, 206 (216). Dazu, dass das „Grundgesetz [...] dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschauliche Neutralität auf[erlegt]“ vgl. BVerfGE 19, 206 (216); vgl. BVerfGE 108, 282 (299). Vgl. auch Dreier/Morlok 2008, Art. 140 Rn. 146ff.; Jarass/Pieroth 2016, Art. 4 Rn. 5 m. w. N.

²¹ Vgl. Böckenförde 1976, 60. Vgl. hierzu auch Habermas 2005.

der Biopolitik, sind wir einstweilen allerdings noch ein gutes Stück von der Realisierung dieses Prinzips der „respektvolle[n] Nicht-Identifikation“ (Heiner Bielefeldt zit. nach Marianne Heimbach-Steins) entfernt.

4. Grenzen *gleicher* Glaubensfreiheit

Gegenüber den verschiedenen religiösen oder weltanschaulichen Gruppierungen ist der Staat gerade als Konsequenz seiner Neutralität zur *Gleichbehandlung* verpflichtet.²² Glaubensfreiheit unter dem Grundgesetz ist immer *gleiche* Glaubensfreiheit. Tatsächlich sind in der Praxis des Religionsrechts jedoch starke Tendenzen zu beobachten, die Hegemonie des organisierten Christentums zu verteidigen – offenbar sind manche Religionen hier gleicher als andere. Noch heute ist deshalb nicht die Religionsfreiheit als solche, wohl aber die *gleiche* Religionsfreiheit ein fragiles Gut. Drei Schnappschüsse:

(a) Erstens ist die staatskirchenrechtliche Tradition Deutschlands, die (in den über Art. 140 GG weiter geltenden Artikeln 136–139 und 141 der Weimarer Reichsverfassung) in seinem institutionellen Design auf einen Körperschaftsstatus der Religionsgemeinschaften als „Mittel zur Entfaltung der Religionsfreiheit“²³ setzt, zwar formal inklusiv; institutionell ist sie jedoch – trotz gewisser Öffnungsbemühungen des Bundesverfassungsgerichts²⁴ – auf die Parität der christlichen Großkirchen zugeschnitten und unter den heutigen Bedingungen religiöser Individualisierung und Pluralisierung²⁵ wenig geeignet, die geforderte „strikte Gleichbehandlung“²⁶ der Religionen institutionell zu sichern.²⁷ Die religionspolitische Verfassung der Bundesrepublik ist, in den Worten Ulrich Willems’, asymmetrisch²⁸ und deshalb für das Prinzip der gleichen Glaubensfreiheit in hohem Maße dysfunktional.²⁹

²² Vgl. Dreier/Morlok 2013, Art. 4 Rn. 167; Jarass/Pieroth 2016, Art. 4 Rn. 24.

²³ BVerfGE 102, 370 (387, 393).

²⁴ Vgl. etwa BVerfGE 102, 370 (395/396) = NJW 2001, 429 – Zeugen Jehovas.

²⁵ Vgl. Gabriel 2009; Pollack 2009.

²⁶ BVerfGE 108, 282 (298).

²⁷ Vgl. auch Sacksofsky 2009, 28, zum Vorschlag, den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts für die Kirchen abzuschaffen, sowie Waldhoff 2010, C.II.4, zur Einführung einer neuen zivilrechtlichen Organisationsform als „Zwischenstufe“; kritisch Walter 2010.

²⁸ Vgl. Willems 2005.

²⁹ Vgl. im vorliegenden Band Großbölting, 73–95.

(b) Zweitens steht die deutsche Rechtswissenschaft keineswegs geschlossen hinter einem egalitären Konzept von Glaubensfreiheit. Wir finden zum einen Polemiken gegen eine „undifferenzierte Gleichbehandlung aller Religionen“³⁰, verbunden mit dem Vorschlag, die grundlegende Gewährung von Glaubensfreiheit den Imperativen funktionaler Differenzierung unterzuordnen und im Übrigen zu einer bloßen *Tolerierung* von Minderheitspositionen zurückzukehren. Zugleich werden die Stimmen lauter, die mit der Behauptung, die ‚christliche Kultur‘ liege der Verfassung voraus und überforme sie, die Hegemonie eines christlichen Zugriffs auf die Rechtsordnung sichern wollen.³¹ Dasselbe gilt für die verbreitete These, dass der Würdesatz des Grundgesetzes (Art. 1 Abs. 1 GG) als oberstes Konstitutionsprinzip der Verfassung ohne seine spezifisch christliche Interpretation bodenlos bleibe und unter Verzicht auf eine theologische Begründung nicht einsichtig gemacht werden könne.³² Diese Behauptung ist geistesgeschichtlich ebenso falsch wie rechtstheoretisch, interessant ist nur die exkludierende Anmaßung, die mit ihr verbunden ist: Die Rede von den ‚christlich-abendländischen‘ Fundamenten des deutschen Rechtsstaats behauptet letztlich nicht weniger, als dass nur derjenige möglicher demokratischer Mit-Autor des Rechts und damit *Bürger* sein könne, der sich selbst in die christliche Tradition einschreibe. Diese Behauptung untergräbt die Fundamente des Prinzips gleicher Glaubensfreiheit.

(c) Der konzertierteste Angriff auf das Prinzip gleicher Glaubensfreiheit aus neuerer Zeit stammt indessen von den Landesgesetzgebern. Gemeint sind die baden-württembergischen, bayrischen, hessischen und nordrhein-westfälischen³³ Normen, die Lehrerinnen und Lehrern das Tragen äußerer Zeichen religiöser Zugehörigkeit in der Schule verbieten, dabei aber die Darstellung der ‚christlichen‘ beziehungsweise ‚abendländischen‘ Religion als angeblich bloßer ‚Kulturwerte‘ von diesem Verbot ausnehmen. Es handelt sich um Gesetze, die faktisch ausschließlich auf eine Diskriminierung des Islams zielen.

Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Urteil vom 27. Januar 2015³⁴ ein pauschales Kopftuchverbot für Lehrkräfte an öffentlichen

³⁰ Augsberg/Ladeur 2007, 15ff.

³¹ Vgl. Nachweise und Kritik bei Gutmann 2012, 304, 306–308 und bei Dreier (Hg.) 2013, ab 25.

³² Vgl. ebd.

³³ § 57 Abs. 4 SchulG NRW.

³⁴ BVerfGE 138, 296 = NJW 2015, 1359 Rn. 78. Vgl. zur Kritik an den Landesgesetz-

Schulen als gleichheitswidrige Benachteiligung aus Gründen des Glaubens und der religiösen Anschauungen angesehen und für verfassungswidrig erklärt. Es ist dabei insbesondere dem Versuch entgegengetreten, eine Diskriminierung aus religiösen Gründen dadurch zu maskieren, dass sie (wie dies der für nichtig erklärte § 57 Abs. 4 Satz 3 NRWSchulG tat) als scheinbar harmlose Privilegierung „christlich-abendländischer Bildungs- und Kulturwerte“ oder Traditionen auftritt. Würden äußere religiöse Bekundungen durch Pädagoginnen und Pädagogen in der öffentlichen bekenntnisoffenen Gemeinschaftsschule ausnahmsweise zum Zweck der Wahrung des Schulfriedens und der staatlichen Neutralität gesetzlich untersagt, dann, so das Gericht, müsse dies für alle Glaubens- und Weltanschauungsrichtungen unterschiedslos geschehen.

Falls die Vertreter der christlichen Kirchen in Deutschland Vorbehalte gegen diese eklatanten Verstöße gegen das Prinzip gleicher Religionsfreiheit gehabt haben sollten, haben sie sie gut versteckt. Man wird aus diesem Beispiel lernen können, dass gerade bei den großen christlichen Glaubensgemeinschaften das Ziel, auf dem umkämpften Feld von Religion und Politik im Zweifel die eigenen Privilegien zu sichern, nicht selten die Oberhand behält: Nicht jeder, der die Glaubensfreiheit im Munde führt, meint damit immer auch die der anderen.

Dabei kann gleiche Glaubensfreiheit unterschiedlich ausbuchstabiert werden. Während das Bundesverfassungsgericht in seiner Kopftuchentscheidung aus dem Jahr 2003 ein Mehr an Laizismus als eine verfassungsrechtlich mögliche Option benannt hat,³⁵ hat es in seinem Urteil vom 27. Januar 2015³⁶ dem Schutz des individuellen Grundrechts auf Glaubens- und Bekenntnisfreiheit der betroffenen Lehrerinnen stärkeres Gewicht beigemessen. Der richtige Weg dürfte in einer reichsspezifischen Unterscheidung liegen. Während die Schule der richtige Ort ist, um die Vielfalt religiöser und nicht-religiöser Bekenntnisse sichtbar zu machen, wird man etwa von Richterinnen und Richtern als Repräsentanten staatlicher Zwangsgewalt ein Maß an Rollen-

zen aus den Reihen des Münsteraner Exzellenzclusters ‚Religion und Politik‘ etwa Walter/von Ungern-Sternberg 2008.

³⁵ Es sei möglich, dass „auf gewandelte gesellschaftliche Verhältnisse und zunehmende weltanschaulich-religiöse Vielfalt in der Schule mit einer strikteren Zurückdrängung jeglicher religiöser Bezüge geantwortet und damit die staatliche Neutralitätspflicht innerhalb der von der Verfassung gezogenen Grenzen neu abgesteckt“ wird (BVerfGE 108, 282 [309/310]).

³⁶ Vgl. BVerfGE 138, 296.

differenzierung erwarten dürfen, das eine scharfe Trennung von Amt und weltanschaulicher Identität des Amtsinhabers zulässt.³⁷ Vor allem ist jedoch zu sehen, dass sich die religiös-weltanschauliche Neutralität auf die öffentliche Gewalt, nicht aber auf den öffentlichen Raum bezieht, der den Rahmen für die Ausbildung einer pluralistischen Zivilgesellschaft bildet. Die Verwendung von religiösen Symbolen und (vielleicht) religiös konnotierten Kleidungsstücken durch Privatpersonen im öffentlichen Raum betrifft nur letzteren. Gerade weil die Bürgerinnen und Bürger hier im Wege der auch körperlich vermittelten religiösen Selbstdarstellung von ihrer individuellen Religionsausübungsfreiheit aus Art. 4 Abs. 1 GG Gebrauch machen, sind Burka-Verbote nach französischem und belgischem Vorbild keiner überzeugenden Rechtfertigung zugänglich.³⁸ Aus demselben Grund ist es verfehlt, dass der Europäische Gerichtshof mit seinem Urteil vom 14. März 2017³⁹ die unternehmerische Freiheit über die Religionsfreiheit gestellt hat, indem er es privaten Arbeitgebern nunmehr erleichtert hat, religiöse Symbole – also faktisch: das Kopftuch – am Arbeitsplatz zu untersagen. Nicht nur verbietet es „das Gesetz in seiner majestätischen Gleichheit“ damit „Christen, Atheisten und Muslimen gleichermaßen ein Kopftuch zu tragen“, wie Heribert Prantl gespottet hat;⁴⁰ das Recht erlaubt es nun vielmehr *privater* Macht, auf eine Weise in die religiöse Selbstdarstellung einzugreifen, die zwar dem Anschein nach neutral sein muss, tatsächlich aber in der Praxis dazu führen wird, dass faktisch nur muslimische Frauen benachteiligt werden.

³⁷ Eine Kammer des Bundesverfassungsgerichts hat dies im einstweiligen Rechtsschutz, also vorläufig, nunmehr ebenso gesehen (BVerfG, Beschluss 2 BvR 1333/1 der 1. Kammer des Zweiten Senats vom 27. Juni 2017): „Das Einbringen religiöser oder weltanschaulicher Bezüge durch Rechtsreferendare kann den in Neutralität zu erfüllenden staatlichen Auftrag der Rechtspflege und der öffentlichen Verwaltung beeinträchtigen“ und: „Es erscheint nachvollziehbar, wenn sich Prozessbeteiligte in ihrem Grundrecht aus Art. 4 Abs. 1 GG verletzt fühlen, wenn sie dem für sie unausweichlichen Zwang ausgesetzt werden, einen Rechtsstreit unter der Beteiligung von Repräsentanten des Staates zu führen, die ihre religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen erkennbar nach außen tragen“.

³⁸ Vgl. Fateh-Moghadam 2014. Zur Diskussion vgl. auch in diesem Band den Beitrag von Spohn, 314–330.

³⁹ Vgl. EuGH vom 14.03.2017, C–157/15 und EuGH vom 14.03.2017, C–188/15.

⁴⁰ Heribert Prantl, „Majestätische Gleichheit“, in: Süddeutsche Zeitung, 15.03.2017.

5. Ethik, Politik und Recht

5.1 Glaubensfreiheit und Toleranz

Gleiche Glaubensfreiheit ist keine Form von Toleranz. Toleranz und Neutralität bezeichnen strukturell unterschiedliche Arten des Umgangs mit religiös-weltanschaulicher Pluralität. Tolerant ist, wer duldet, was er ablehnt. Der neutrale, auf Freiheit und Gleichheit der Bürger verpflichtete Staat und sein Recht dürfen sich jedoch nicht selbst bestimmte religiöse oder weltanschauliche Inhalte zu eigen machen.⁴¹ Sie dürfen als solche also keinen Standpunkt beziehen, von dem aus sich eine zwar duldende, aber ablehnende Haltung gegenüber einer Religion oder Weltanschauung überhaupt formulieren ließe. Umgekehrt gilt: Wer sich auf das Grundrecht der gleichen Religionsfreiheit berufen kann, ist auf die bloße Toleranz der Obrigkeit nicht länger angewiesen.

Auf einem anderen Blatt steht, dass auch die rechtliche Garantie gleicher Religionsfreiheit unter Druck gerät, wenn Verfassungsvoraussetzungen erodieren – wenn etwa, wie bei der Schweizer Volksabstimmung zum Minarettverbot oder bei der Österreichischen Bundespräsidentenwahl, die Hälfte des Wahlvolks die *staatsbürgerliche Tugend* religiöser Toleranz gegen das Bedürfnis tauscht, ungehemmt Muslime diskriminieren zu dürfen. Insoweit gilt in der Tat, dass die „Anerkennung wechselseitiger Rechtsansprüche durch die religiös/weltanschaulich verschiedenen Mitglieder einer Gesellschaft [...] vielmehr auch von diesen selbst zumindest eine Haltung des gegenseitigen Respekts [verlangt], die weder durch das Recht zu ersetzen noch voll und ganz durch Recht einzuholen und zu garantieren ist“.

5.2 Ethisierung der Glaubensfreiheit?

Marianne Heimbach-Steins argumentiert aus der Perspektive der christlichen Sozialethik und thematisiert die Herausforderungen eines Ethos der Religionsfreiheit, das sich nicht zuletzt an die Kirchen und Religionsgemeinschaften als gesellschaftliche Akteure richtet. Sie arbeitet damit der Sache nach an dem, was John Rawls als *overlapping consensus* bezeichnet. Rawls betont, dass die Grundprinzipien einer säkularen politi-

⁴¹ Vgl. Dreier/Morlok 2013, Art. 4 Rn. 163; Huster 2005, 25.

schen Ordnung – darunter der Grundsatz gleicher Religions- und Weltanschauungsfreiheit – auch vom Standpunkt ‚vernünftiger‘ religiöser Lehren her begründete Anerkennung finden können.⁴² Er spricht damit allerdings kein Element der *Begründung* seiner Konzeption politischer Gerechtigkeit, sondern nur die nachgelagerte Frage der *Stabilisierung*⁴³ einer Gesellschafts- und Rechtsordnung an, deren normative Prinzipien weder im Hinblick auf ihren Inhalt noch auf ihre Rechtfertigung auf metaphysische oder religiöse Doktrinen Rückgriff nehmen müssen. In diesem Sinn beruht die Religions- und Weltanschauungsfreiheit nicht auf einem ‚Ethos‘; sie gehört vielmehr zu jenem Rahmen, der eine friedliche Pluralität von Ethosformen allererst ermöglicht. Sie ist kein ‚Gut‘, sondern eben ein Recht. Damit das Rechtssystem seine Primärfunktion, „eine erwartungsstabilisierende Ergänzung zur Moral“⁴⁴ zu bieten, erfüllen kann, sind der liberale Rechtsstaat und sein Zwangsapparat in rechtlichen Institutionen und Normen verankert, deren robuster *modus operandi* nicht auf Tugenden basiert, sondern von diesen gerade entlasten soll.⁴⁵

5.3 Religionspolitik

Insgesamt lässt sich sagen, dass der *rechtliche* Schutz gleicher Religionsfreiheit in Deutschland hinreichend gut funktioniert. Gegen Ulrich Wilkms’ These, dass die *politischen* Auseinandersetzungen um die Religion in Deutschland zu sehr den Gerichten überlassen würden,⁴⁶ wird man einwenden können, dass die Konflikte um Kopftuch, Schächten oder Moscheebau bei den Gerichten bisher wohl am besten aufgehoben waren. Manches spricht dafür, dass am Ende nur das Recht und nicht eine zunehmend unter populistischem Druck stehende, immer kurzfristiger agierende Politik imstande sein wird, das Prinzip gleicher Religionsfreiheit hochzuhalten.

⁴² Vgl. Rawls 1992; ders. 1998, 219.

⁴³ Vgl. Rawls 1998, 228; Larmore 2003, 377; Nussbaum 2011, 6.

⁴⁴ Habermas 1992, 135 und 151.

⁴⁵ Deshalb kann auch Spieß’ Konzept nicht überzeugen, Toleranz als Rechtsprinzip – genauer: als Ausdifferenzierung der universalistisch gefassten Religionsfreiheit und damit als Eigenschaft von Institutionen – zu begreifen, vgl. Spieß 2009, 237.

⁴⁶ In dem vorliegenden Band, 38–69.

Literatur

- Augsberg, Ino/Ladeur, Karl-Heinz, Der Mythos vom neutralen Staat, in: Juristenzeitung 62 (2007), 12–18.
- Beck'scher Online-Kommentar Grundgesetz, hg. von Volker Epping/Christian Hillgruber, 31. Edition, Stand: 01.12.2016, München: C. H. Beck 2016.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt: Suhrkamp 1976, 42–64.
- Borowski, Martin, Die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Grundgesetzes, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Dreier, Horst (Hg.), Grundgesetz Kommentar. Band 1, 3. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Dreier, Horst (Hg.), Grundgesetz Kommentar. Band 3, 2. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Dreier, Horst, Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Fateh-Moghadam, Bijan, Religiöse Rechtfertigung? Die Beschneidung von Knaben zwischen Strafrecht, Religionsfreiheit und elterlichem Sorgerecht, in: Rechtswissenschaft 1 (2010), 115–142.
- Fateh-Moghadam, Bijan, Religiös-weltanschauliche Neutralität und Geschlechterordnung: Strafrechtliche Burka-Verbote zwischen Paternalismus und Moralismus, in: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.), „Als Mann und Frau schuf er sie“. Religion und Geschlecht, Würzburg: Ergon 2014, 189–213.
- Fateh-Moghadam, Bijan, Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Strafrechts. Zur strafrechtlichen Beobachtung religiöser Pluralität, Tübingen: Mohr Siebeck 2018 (im Erscheinen).
- Gabriel, Karl, Religionspluralität in westeuropäischen Gesellschaften als Herausforderung für die christlichen Kirchen, in: Könemann, Judith/Loretan, Adrian (Hg.), Religiöse Vielfalt und Religionsfrieden. Herausforderungen für die christlichen Kirchen, Zürich: TVZ 2009, 15–30.
- Gutmann, Thomas, Religiöser Pluralismus und liberaler Verfassungsstaat, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn u. a.: Schöningh 2012, 291–315.
- Habermas, Jürgen, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 2. Auflage, Frankfurt: Suhrkamp 1992.
- Habermas, Jürgen, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt: Suhrkamp 2005, 106–118.
- Huster, Stefan, Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung, 2. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2017.
- Huster, Stefan, Toleranz als politisches Problem in der pluralistischen Gesellschaft, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 91 (2005), 20–35.

- Jarass, Hans Dieter/Pieroth, Bodo, Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Kommentar, 14. Auflage, München: C. H. Beck 2016.
- Kreß, Hartmut, Die Sonderstellung der Kirchen im Arbeitsrecht – sozioethisch vertretbar? Ein deutscher Sonderweg im Konflikt mit Grundrechten, Baden-Baden: Nomos 2014.
- Larmore, Charles, Public Reason, in: Freeman, Samuel (Hg.), The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 368–393.
- Möllers, Christoph, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer (VVDStRL), Band 68, Berlin: De Gruyter 2009, 49–93.
- Nussbaum, Martha, Rawls's Political Liberalism. A Reassessment, in: Ratio Juris 24 (2011), 1–24.
- Pollack, Detlef, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Quante, Michael, Religionskritik, in: Nida-Rümelin, Julian/Tiedemann, Markus (Hg.), Handbuch Philosophie und Ethik, Band 2, Disziplinen und Themen, Paderborn: utb 2015, 205–212.
- Rawls, John, Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, in: ders., Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt: Suhrkamp 1992, 293–332.
- Rawls, John, Politischer Liberalismus, Frankfurt: Suhrkamp 1998.
- Sacksofsky, Ute, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer (VVDStRL). Band 68, Berlin: De Gruyter 2009, 7–46.
- Spieß, Christian, Religionsfreiheit und Toleranz, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 50 (2009), 225–248.
- Waldhoff, Christian, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates?, in: Verhandlungen des 68. Deutschen Juristentages in Berlin 2010, München: C. H. Beck 2010, D1ff.
- Walter, Christian, Religiöse Freiheit als Gefahr? Eine Gegenrede, in: Deutsches Verwaltungsblatt (2008), 1073–1080.
- Walter, Christian, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität – Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates?, in: Deutsches Verwaltungsblatt (2010), 993–1001.
- Walter, Christian/von Ungern-Sternberg, Antje, Verfassungswidrigkeit des nordrhein-westfälischen Kopftuchverbots für Lehrerinnen, in: Die öffentliche Verwaltung (2008), 488–495.
- Willems, Ulrich, Status, Privileg und (vermeintlicher) Vorteil. Überlegungen zu den Auswirkungen asymmetrischer religionspolitischer Arrangements auf die politische Rolle von Religionsgemeinschaften und die Durchsetzung religiöser Interessen, in: Kippenberg, Hans Gerhard/Schuppert, Gunnar Folke (Hg.), Die verrechtlichte Religion, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 157–185.



3.2 Körperschaftsstatus



Freiheit braucht Form!?*

Organisationsvorgaben als Herausforderung des Religionsverfassungsrechts

Hinnerk Wißmann

Freiheit braucht Form – eine solche Überschrift kann von vornherein zu grundsätzlichem Widerspruch herausfordern: Ist Freiheit nicht gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie sich Formvorgaben entzieht – und ist nicht gleichzeitig banal, dass Freiheit immer nur dort gelingen kann, wo sie erkennbar ist, also in eine Form findet (und damit natürlich auch ihre Grenzen benannt werden)?

Die Perspektive des nachfolgenden Beitrags soll nicht von entsprechenden theoretischen Überlegungen geprägt sein. Vielmehr geht es darum, für ganz konkrete, handfeste Herausforderungen der heutigen Religionspolitik ein Ordnungsmuster zu entwerfen. Die Leitfrage soll lauten: Was sagt die *Organisation von Religionsgemeinschaften* über die Rolle, die ihnen zukommt – und wer bestimmt darüber? Dabei wird ein besonders heikler Bereich im Mittelpunkt stehen, der der *Kooperation zwischen Religionsgemeinschaften und Kirchen mit dem Staat*. Denn hier bleibt es nicht folgenlos, wie die innere Ordnung ausgestaltet ist: Kooperation kostet Geld, Kooperation schafft Nähe und betrifft Dritte, schließt Konkurrenten aus, kann Bevorzugungen schaffen – sie ist kurz gesagt rechtfertigungsbedürftig. Um es an Beispielen zu sagen: Welche Religionsgemeinschaft beteiligt sich unter welchen Bedingungen an der Erfüllung öffentlicher Aufgaben, die der Gesetzgeber im Bereich sozialer Dienste formuliert hat? Wer darf Kirchensteuer erheben? Wer darf seine Toten auf eigenen Friedhöfen bestatten? Wer ist als Religionsgemeinschaft ein Arbeitgeber eigener Art, mit besonderen Rechten gegenüber seinen Arbeitnehmern? Wer darf in der öffentlichen Schule die Grundsätze bestimmen, nach denen der Religionsunterricht erteilt wird?

Alle diese Fragen sind in öffentlichen Debatten inzwischen mit vielfältigen Affekten besetzt, die zwischen ‚selbstverständlich‘ und ‚absurd‘

* Vortrag vom 12.07.2016 im Rahmen der Ringvorlesung *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*. Der Vortragstil wurde weitgehend beibehalten. Auf Einzelnachweise wurde überwiegend verzichtet, es erfolgen einige wenige Literaturangaben am Ende.

schwanken – je nachdem, von welchem Vorverständnis der jeweilige Beitrag in Bezug auf Kirchenkritik, Skepsis gegen den Islam, allgemeine Religionsmüdigkeit gekennzeichnet ist oder aber auch durch (immer noch bestehende) Religionsfreundlichkeit. Die *juristische Perspektive*, für die der folgende Beitrag steht, geht in solchen Debatten naheliegenderweise zunächst vom geltenden Verfassungsrecht aus. Das bedeutet: Allgemeine Religionsfreiheit, staatliche Neutralität, Freiheitsbeschränkungen und Ungleichbehandlung müssen begründet werden; so will es das Grundgesetz. Weiter bedeutet eine aufgeklärte juristische Perspektive auch: Das Religionsverfassungsrecht bemüht sich, historisch und empirisch informiert zu sein, also seine Voraussetzungen und Effekte nicht aus dem Blick zu verlieren. Und ein Drittes: Maßgeblicher Akteur ist in diesem Feld seit mehreren Dekaden nicht – wie sonst gewohnt – der Gesetzgeber in Bund und Land, sondern die Verfassung selbst und damit am Ende das Bundesverfassungsgericht. Vor diesem Hintergrund werde ich mehrmals auf Judikate aus Karlsruhe zurückgreifen, um bestimmte Fundamente unserer Fragestellung zu erläutern, im vollen Bewusstsein, das auch der Richterspruch nicht unsere eigene Einsicht ersetzt, sondern nur den Beginn der kritischen Auseinandersetzung bilden kann.

Den Ausgangspunkt bildet eine der großen Grundbestimmungen des Religionsverfassungsrechts: Das Selbstverwaltungsrecht der Religionsgesellschaften nach Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 Satz 1 der Weimarer Reichsverfassung (WRV): „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes.“ Der Satz enthält auf den ersten Blick eine Selbstverständlichkeit: Innere Freiheit und Autonomie gelten im Rahmen der allgemeinen Rechtsordnung. Doch bleibt es nicht dabei. Vielmehr stellen sich Anschlussfragen, die uns in unser Thema hinein führen: Wer ist denn nun „Religionsgesellschaft“ im Rahmen dieser Vorschrift? Was sind ihre Angelegenheiten? Und was sind die Schranken des für alle geltenden Gesetzes?

Um einer Antwort näherzukommen, möchte ich im Folgenden drei Thesen entfalten, die den Gang meiner Überlegungen bestimmen:

(1) Die Organisation von Religion ist ein notwendiges Grundthema des religionsfreundlich-neutralen Verfassungsstaats.

(2) Gerade eine gelingende Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften ist Qualitätsmerkmal einer freiheitlichen Rechtsordnung.

(3) Ein zukunftsfestes Religionsrecht muss und kann unterscheiden: Der Anspruch auf Gleichbehandlung ist nicht durch Gleichförmigkeit

einzulösen. Überkommene Rechtsinstitute wie der Körperschaftstatus sind dabei nur eine Bauform. Eine Öffnung darf nicht in einen Religionsetatismus neuer Art führen.

1. Organisation von Religion als Grundthema des Verfassungsstaats

Um diese Thesen zu begründen, wird im Folgenden in einem ersten Teil dargelegt, dass und warum gerade auch die Organisation von Religion ein notwendiges Grundthema des religionsfreundlich neutralen Verfassungsstaats ist. Dabei möchte ich in drei Schritten zeigen: Religionsfreiheit ist das ‚ganz andere‘ Grundrecht. Selbstbestimmung bildet ein bestimmendes, aber durchaus komplexes Element dieser Religionsfreiheit; insbesondere geht es hierbei um die Frage, wie Selbstverwaltungsrecht und Rechtsverkehr miteinander verbunden werden können. Von dieser Grundlage aus können dann in einem zweiten Hauptteil die Kooperationsbeziehungen als Bewährungsprobe dieser Systemvorgaben näher bestimmt werden.

1.1 Religionsfreiheit

(a) Zunächst einmal könnte man meinen, die Religionsfreiheit habe mit den unübersichtlichen Fragen von Organisation oder Kooperation nicht viel zu tun. Geht es hier nicht um eine innere Freiheit, um den je individuellen Glauben, vielleicht noch um die Freiheit, sein Bekenntnis frei abzulegen und entsprechende kultische Handlungen zu üben? Unsere Rechtsordnung hat sich für ein anderes, weitergehendes Verständnis der Religionsfreiheit entschieden. In den Worten des Bundesverfassungsgerichts:

„[Glaubensfreiheit] umfasst nicht nur die innere Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben, sondern auch die äußere Freiheit, den Glauben zu manifestieren, zu bekennen und zu verbreiten. Dazu gehört auch das Recht des Einzelnen, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln.“¹

Man mag sagen, dass das wohlfeile Sätze sind. Aber zu entscheiden hatten die staatlichen Gerichte, als diese Formel formuliert worden ist,

¹ BVerfGE 32, 98 (106) – Gesundheitsgesetz (1971).

durchaus Dramatisches: Die Formel finden wir im Fall ‚Gesundbeter‘ von 1971, in dem es darum ging, dass ein Mann dafür strafrechtlich zur Rechenschaft gezogen werden sollte, dass er seine todkranke Frau in ihrer Auffassung bestärkt hatte, nicht menschliche Heilkunst, sondern nur religiöser Glaube könne sie retten. Nach ihrem Tod war er wegen unterlassener Hilfeleistung angeklagt worden, und die Frage, die letztlich das Bundesverfassungsgericht zugunsten der Religion entschied, lautete, ob der individuelle Glaube auch diese Art von Freiheit umfassen kann, wohlgemerkt nicht nur für sich selbst, sondern auch in den Pflichten, die man gegenüber Dritten hat; ein Aspekt, der weiter etwa für die Frage von Erziehungsberechtigten und ihrer Fürsorgepflicht gegenüber ihren Kindern gedacht werden muss. Das Bundesverfassungsgericht also bejaht tatsächlich, dass auch dieses unvernünftige, ja letztlich tödlich verlaufende Verhalten den Schutz der Religionsfreiheit genießen kann. Und es stellt einen grundlegenden Zusammenhang her zum Gemeinwesen, in dem sich solche Freiheit verwirklicht, indem es vorab formuliert:

„In einem Staat, in dem die menschliche Würde oberster Wert ist, und in dem der freien Selbstbestimmung des Einzelnen zugleich ein gemeinschaftsbildender Wert zuerkannt wird, gewährt die Glaubensfreiheit dem Einzelnen einen von staatlichen Eingriffen freien Rechtsraum, in dem er sich die Lebensform zu geben vermag, die seiner Überzeugung entspricht.“²

Diese fast räumlich gedachte Freiheitssicherung kann man nur als radikal bezeichnen, ja als durchaus *radikales Staatskonzept*. Weder der Staat noch die Konsensgesellschaft dürfen denjenigen überwältigen, der aus religiöser Überzeugung handelt. Religionsfreiheit schützt also nicht nur bestimmte, religiös konnotierte Tätigkeiten, sondern ganz ausdrücklich die gesamte *Lebensführung*, die sich gerade auf die religiöse Fundierung rückbezieht. Darin ist Religion ‚das ganz andere‘ Grundrecht, eben weil es auf den ganzen Menschen ausgeht, nicht nur auf bestimmte, äußere Handlungen. Erst kollidierende Grundrechte und andere Verfassungsgüter können dann in der Abwägung natürlich auch Grenzen dieser weit verstandenen Freiheit errichten und durchsetzen. Und im Nachgang ist die Gesundbeter-Entscheidung im Einzelnen auch viel kritisiert worden, dass sie konkret zu weit gegangen sei, um einen schlichten Fehler in der Anwendung des Strafrechts zu korrigieren. Jedenfalls sind später auch die Gegenrechte – denken wir noch ein-

² Ebd.

mal an den Anspruch von Kindern, unverseht aufzuwachsen – deutlich stärker betont worden. Aber der Grundsatz, dass Religion den ganzen Menschen meint und darin rechtlich wirksam werden kann, der ist geliebt.

(b) Zwei weitere Elemente gilt es kurz hinzuzufügen, aus denen sich der Umfang der Religionsfreiheit und ihre Tiefendimension entfalten lassen. Auch hier können wir auf zwei Formeln des Bundesverfassungsgerichtes zurückgreifen: Es geht hier zum einen darum, dass *Religionsfreiheit* nicht nur individuelles Grundrecht ist, sondern *kollektiv gedacht* wird: „Die Religionsfreiheit umfasst auch die religiöse Vereinigungsfreiheit.“³

Und zum anderen ist diese kollektive Dimension dann nicht auf eine irgendwie geartete Kirche, gar Amtskirche ausgerichtet, sondern grundsätzlich offen strukturiert: Das Grundrecht aus Art. 4 GG steht nicht nur Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu. Es gilt auch für andere selbstständige oder unselbstständige Vereinigungen, „wenn und soweit ihr Zweck die Pflege oder Förderung eines religiösen Bekenntnisses oder die Verkündung des Glaubens ihrer Mitglieder ist“⁴.

Man sieht bereits an den einschlägigen Jahreszahlen, 1968 beziehungsweise 1991, dass es sich hier um eine langgestreckte und ausdrücklich religionsplurale Rechtsprechungslinie handelt. Es ist einer der Mythen der neueren Kritik am Religionsverfassungsrecht, dass die großzügige Rechtsprechung in einer Art struktureller Korruption zwischen Staat und großen Kirchen verabredet worden sei. Richtig ist vielmehr, dass von Anbeginn an eine besondere *Dialektik* die Szene beherrscht. Immer geht es einerseits um den Schutz volkscirchlicher Zusammenhänge und der daraus resultierenden Rolle der Religion in der Gemeinschaft, die als Hemmung eines immer weiter ausgreifenden Staates gestärkt wird, aber zugleich andererseits auch um einen Schutz des Außenseiters, der anderen Lebensanschauung jenseits der Mehrheitsgesellschaft, wenn man so will: des Querulanten. Sehr schön sehen kann man das etwa in den Entscheidungen zur Rolle der Religion im *Schulwesen*. Auch hier hat das Bundesverfassungsgericht eine maßgebliche Rolle für die heutige Schulwirklichkeit gespielt. Es galt, in dem verpflichtenden Raum der gemeinsamen Schule einerseits für die Mehrheit identitäre Elemente zuzulassen (also nicht etatistisch oberflächlich

³ BVerfGE 83, 341 (Leitsatz 2a) – Bahá'í (1991).

⁴ BVerfGE 24, 236 (246f.) – Aktion Rumpelkammer (1968).

auszublenden, dass zur Erziehung mehr gehört als die Vermittlung von Kenntnissen und staatspatriotischen Verfassungswerten), und zugleich einen Modus zu finden, in dem die andere Anschauung auf die Gesellschaft jenseits demokratischer Mehrheitsmeinung in genau diesem Pflicht-Raum Schule ihren Platz findet. Vor diesem Hintergrund bilden die Entscheidungen zu Gemeinschaftsschulen,⁵ zum Schulgebet,⁶ zum Kruzifix⁷ und zu Kopftüchern⁸ eine langgestreckte einheitliche Linie, die die Religion als nichtstaatliche Angelegenheit im öffentlichen Raum Schule stärkt und darin ein Programm der wechselseitig-legitimen Zumutung enthält.

1.2 Selbstverwaltung und Organisationsform

Für das vorliegende Thema, die Frage nach Organisation und Kooperation, spielt das Stichwort der Selbstbestimmung oder Selbstverwaltung als nächster wichtiger Baustein eine größere Rolle. Denn wenn Religionsfreiheit auch kollektiv und jenseits amtskirchlicher Strukturen garantiert ist, bleibt ja die Frage, nach welchen Regeln solche Lebensführung funktionieren kann – wie also das Streitschlichtungsmonopol des Staates hier in Stellung gebracht wird, für innere wie für äußere Konflikte. Die Antwort des Grundgesetzes ist zunächst einmal vergleichsweise schlicht. Seit der Weimarer Reichsverfassung ist die sogenannte „Selbstverwaltung“ der Religionsgemeinschaften garantiert, Art. 137 Abs. 3 WRV, jetzt in Verbindung mit Art. 140 GG. Wenn nun Religionsfreiheit nicht mehr nur Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, sondern Freiheit zur besonderen Lebensführung ist, wie ich oben ausgeführt habe, entfaltet dieser alte Programmsatz allerdings eine ganz neue Dynamik. Denn der Bereich der eigenen Angelegenheiten kann nun praktisch auf alle Angelegenheiten ausgeweitet werden, was zweitens auch die Fragen nach den Grenzen neu aufwirft, vielleicht sogar in früher absolute Räume der Selbstbestimmung hinein. Gehen wir Schritt für Schritt vor: Zunächst einmal ist richtig, dass die Selbstverwaltung

⁵ Vgl. BVerfGE 41, 29; 41, 65, 41, 88 – Gemeinschaftsschule (1975).

⁶ Vgl. BVerfGE 52, 223 – Schulgebet (1979).

⁷ Vgl. BVerfGE 93, 1 – Kruzifix (1995).

⁸ Vgl. BVerfGE 108, 282 – Kopftuch I (2003); BVerfGE 138, 296 – Kopftuch II (2015).

zum Regelungsgehalt der Religionsfreiheit gezählt wird. Das Bundesverfassungsgericht formuliert:

„Die garantierte Ordnung und Verwaltung der eigenen Angelegenheiten erweist sich als notwendige Gewährleistung, die der Freiheit des religiösen Lebens und Wirkens der Kirchen- und Religionsgemeinschaften die zur Wahrnehmung dieser Aufgaben unerlässliche Freiheit der Bestimmung über Organisation, Normensetzung und Verwaltung hinzufügt.“⁹

Auch dieser Fall hatte und hat Sprengkraft in sich. Denn er führt uns in das Feld der konfessionellen Krankenhäuser und dann schnell auch auf das Feld des kirchlichen Arbeitsrechts.¹⁰ Darauf wird zurückzukommen sein.

Wie nehmen Religionsgemeinschaften nun also ihre Organisationsfreiheit wahr? Zum vielbesprochenen *Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts* ist zunächst einmal vorab klarzustellen: Dieser Status dient nicht dazu, quasi hoheitliche Bestimmungsrechte für Religionsgemeinschaften über Dritte zu generieren. Auch bei einer Körperschaft des öffentlichen Rechts bleibt die Freiheit des Bürgers erhalten, zu dieser Religionsgesellschaft gezählt zu werden oder nicht. Um es an einem einfachen Beispiel zu sagen: Der Körperschaftsstatus führt nicht zu einem grundständig anderen Beitragsrecht. Die Kirchensteuer wird aus Gründen der Vereinfachung in der bekannten Weise und gegen Bezahlung durch den Staat erhoben. Man kann sich ihr durch Austritt entziehen – anders als dies bei staatlichen Steuerlasten der Fall ist. Und auch jede bürgerlich-rechtliche Organisation hat einen Anspruch gegenüber ihren Mitgliedern, die festgelegten Beiträge einzuziehen. Der nüchterne Betrieb der Kirchensteuer kann im Übrigen auch für die Beitragspflichtigen entlastende Wirkung haben, weil man sich gegenüber individuellen Anfragen zur weiteren Unterstützung mit vergleichsweise gutem Gewissen unter Verweis auf die Kirchensteuer entziehen kann.

Der entscheidende Punkt ist jedoch: Der Körperschaftsstatus ist im Gesamtarrangement der Bestimmungen des Grundgesetzes ein *Beitrag zur religiösen Freiheit*. Religionsgemeinschaften sollten ihn dann anstreben, wenn er ihrer inneren Struktur, überhöht gesagt, ihren Glaubenssätzen, strukturell entspricht. Er sollte gerade nicht eine Prämie darstellen, die sich Religionsgesellschaften auch dann verdienen wollen, wenn sie in ihrer inneren Verfasstheit im Grunde mit dieser Form nichts

⁹ BVerfGE 53, 366 (Leitsatz 3) – Konfessionelle Krankenhäuser (1980).

¹⁰ Vgl. dazu in diesem Band die Beiträge von Kreß, 231–252, und Moos, 253–258.

anfangen können. Im Übrigen ist es eine Fehlvorstellung, sich die religiösen Körperschaften des öffentlichen Rechts als *closed shop* vorzustellen. In Deutschland gibt es jenseits der evangelischen Landeskirchen, der katholischen Bistümer und der jüdischen Gemeinden 236 weitere Religionsgemeinschaften mit diesem Status.

Der Auffassung, dass es sich hier um inhaltsangemessene Formen handeln muss, entspricht dann als Kehrseite: Die Rechtsordnung muss auch jenseits des Körperschaftsstatus eine rechtliche Abbildung, eine rechtliche Existenz der Religionsgemeinschaft in möglichst flexibler Weise zulassen, um ihr die Teilnahme am Rechtsverkehr zu ermöglichen und zugleich Dritten ein erkennbares Gegenüber zu schaffen. Aus dem Arsenal an Rechtsformen, die die Rechtsordnung bereitstellt, muss also gewählt werden können, und dieses Arsenal muss offen, freiheitsaffin gestaltet werden.

2. Kooperation als gemeinsame Herausforderung

2.1 Kooperationsbeziehungen im Zentrum des Religionsverfassungsrechts

Wenn wir bisher auf die Stellung der Religionsgemeinschaften unter dem Aspekt der Religionsfreiheit geblickt haben, erfasst diese sozusagen eigennützige Perspektive nur eine bestimmte Dimension der einschlägigen Rechtsbeziehungen. Tatsächlich aber bildet die Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften ein historisch wie praktisch hochkomplexes Feld, in dem sich Religionsfreiheit in einer ganz eigenen Weise bewähren muss. Das Bundesverfassungsgericht lässt das anklingen, wenn es sagt: „*Dass sie ihre Tätigkeit frei von staatlicher Bevormundung und Einflussnahme entfalten können, schafft die Voraussetzung und den Rahmen, in dem die Religionsgemeinschaften das ihre zu den Grundlagen von Staat und Gesellschaft beitragen können.*“¹¹

Ich möchte die Aufmerksamkeit insbesondere auf den zweiten Teil dieses Satzes richten. Es geht um den Beitrag, den Religionsgemeinschaften zu den Grundlagen unseres Gemeinwesens beisteuern, also „das ihre“, das sie beisteuern und das sie nur beisteuern können, wenn sie dabei in einer bestimmten Weise frei von staatlicher Bevormundung und Einflussnahme bleiben. Hier klingt deutlich das berühmte Böckenförde-

¹¹ BVerfGE 102, 370 (387) – Zeugen Jehovas (2000).

Diktum an, wonach „der freiheitliche, säkularisierte Staat [...] von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“. Wenn Böckenförde dann fortsetzt: „Das ist das große Wagnis, das er, also der freiheitliche Staat, um der Freiheit willen eingegangen ist“¹², sind wir genau am zentralen Ort unserer Fragestellung: Es ist zu kurz und zu einfach, von der Freiheit der Religion nur in dem Sinne individueller Freiräume ohne Rückbezüglichkeit auf das Gemeinwesen zu sprechen. Anders gewendet: Die Kooperationsbeziehungen, die hier entstehen, sind eine *Gestaltungsaufgabe beider Seiten*, sowohl der staatlichen Rechtsgemeinschaft als auch der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Wenn solche Kooperationen, wie historisch in Deutschland, stark ausgebaut sind und in manchen Handlungsfeldern geradezu überwältigenden Charakter haben, muss allerdings zusätzlich die Frage mitverfolgt werden, wie aus solchen Rechtsverhältnissen auch die Bedrückung Dritter folgt. Zu denken wäre etwa an die alternativlose Bereitstellung von religiös getragenen Kindertagesstätten, ähnliches ist auch in anderen Feldern denkbar: Was bedeutet diese starke Stellung der Religionsgemeinschaften für die negative Religionsfreiheit des großen Teils der Gesellschaft, der sich von dieser Form der Freiheit bewusst auf Abstand halten will?

2.2 Kooperationsfelder

Um das etwas farbiger zu gestalten, möchte ich kurz auf drei Beispiele von Kooperationsfeldern blicken, die hier jeweils schon kurz angesprochen wurden. Es geht um die Bildung, um den sogenannten Dritten Sektor und das Privilegienbündel als Ausdruck unechter Kooperation. Jeweils ist hier zu fragen, wie weit der Bestand der entsprechenden Felder reicht, was der Rechtsgrund ist und schließlich, was die Formvorgaben und der funktionale Grund für solche Formvorgaben sind, die der Staat den Religionsgemeinschaften als Voraussetzung solcher Kooperation macht.

(a) „Das gesamte Schulwesen steht unter der Aufsicht des Staates.“ So sagt es Art. 7 Abs. 1 GG und fügt dann noch Regelungen zum Religionsunterricht und zu den insbesondere religiös geprägten Ersatz- und

¹² Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staats als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, 2. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp 1992, 112.

Ergänzungsschulen hinzu. Bekanntlich ist das Schulrecht dann im Einzelnen vor allem durch die Ebene des Landesrechts geregelt. Mir geht es hierbei nur um einen ganz spezifischen Punkt: Die Regelung des Art. 7 GG ist das seit knapp einhundert Jahren festgeschriebene Ergebnis eines Kompromisses, in dem sich insbesondere katholische Ansprüche auf das Bildungswesen mit denen des Eltern- und Kindesrechts und dem staatlichen Anspruch auf Strukturierung und Durchführung des Schulwesens verbunden haben. Dieser Kompromiss führte in der Weimarer Reichsverfassung, die eine gleichlautende Vorschrift enthielt, zur Beendigung der geistlich-kirchlichen Schulaufsicht, einem Ärgernis des Konstitutionalismus im 19. Jahrhundert. Unter anderen Vorzeichen wurde dieser Kompromiss durch den Parlamentarischen Rat wiederholt. Wichtig zu markieren ist aber, dass mit dieser Regelung gerade kein rigoroser staatlicher Schulbetrieb verbunden war. Sowohl praktisch als auch verfassungstheoretisch blieb die Position der staatsfernen Religion in der Schule relevant – ich sprach weiter oben schon von den Entscheidungen, in denen das Bundesverfassungsgericht diese Linie in die Moderne ausgezogen hat. Auf einen zentralen Punkt gebracht, kann man formulieren: Das heutige *Arrangement der schulverfassungsrechtlichen Bestimmungen* führt zu einer notwendigen *Relativierung des Staatsmonopols von innen wie von außen*: Die religiöse Identität, über die der Staat nicht verfügen kann, wird in der staatlichen Pflichtschule mitgeprägt. Das bedingt die Öffnung für Einflüsse der Religionsgemeinschaften. Gleichzeitig ist dieses fragile Unternehmen durch Freiheitsrechte, wie die Gründung von privaten Schulen, abgesichert. Strukturell zu markieren ist noch, dass wir es hier mit einer verfassungsrechtlichen Regelung zu tun haben, die deshalb dem politischen Normalbetrieb weitgehend entzogen ist. Wir werden gleich in den anderen Feldern sehen, dass dies nicht so selbstverständlich ist.

Unter den Stichworten von Organisation und Kooperation ist nun bedeutsam, dass der Staat auf das Feld der Religion nicht selbst zugreifen kann, sondern die Religionsgesellschaften als Kooperationspartner benötigt. Am augenfälligsten ist das beim *Religionsunterricht*: Er wird nach den Grundsätzen der Religionsgesellschaften erteilt, bleibt dabei aber staatlicher Unterricht in staatlicher Verantwortung. Der Staat benötigt also ein Gegenüber, das die Grundsätze der Religionsgemeinschaften formulieren kann und – genauso wichtig und gelegentlich unterschätzt – in dem langgestreckten Verfahren auf Dauer einbringen kann, in dem aus ‚Grundsätzen‘ Unterricht wird (was Lehrerbildung,

Unterrichtsinhalte und -materialien wie die nachlaufende Qualitätskontrolle betrifft). Dafür ist der Körperschaftsstatus entgegen bestimmter Legenden weder Voraussetzung noch ohne Weiteres hilfreich. Entscheidend ist die Repräsentativität des Gegenübers: Für wen spricht er, wer wird durch seine Vorgaben gebunden? Wenn Eltern und Kinder sich letztlich freiwillig und nicht durch Mitgliedschaft gebunden zu einem islamischen Religionsunterricht halten sollen, muss dieser Unterricht ihre Erwartungen, also die der Kinder und Eltern erfüllen, nicht die Erwartungen von Verbänden und Kultusbürokratie. Deswegen ist es zu einfach, bestimmte Verbände als Körperschaften anzuerkennen und mit ihnen den Bereich des Religionsunterrichts auszugestalten, wenn dabei nicht der zusätzliche Aspekt der Einbeziehung freier Gläubiger außerhalb der Verbände abgebildet wird. Kurz gesagt: Ein Beiratsmodell ist mitnichten nur ein transitorischer Notbehelf auf dem Weg zu einer Verkirchlichung muslimischer Verbände.

(b) Im sogenannten Dritten Sektor finden wir Kooperationsbeziehungen vor, die in anderer Weise ausgestaltet sind. Dritter Sektor sagt zunächst: Hier regieren weder Markt noch staatliche Verwaltung, sondern eine dritte Art der Aufgabenwahrnehmung. Es geht um den Bereich sozialer Tätigkeit, die in einer langgestreckten Entwicklung zunehmend als öffentliche Angelegenheit begriffen wurde. Allerdings hat der Staat hier bis heute – in modernen Kategorien der Verwaltungsrechtswissenschaft gesprochen – nicht die unmittelbare Erfüllungsverantwortung übernommen, sondern sich mit einer *Gewährleistungsverantwortung* begnügt. Es greift nun zu kurz, dies einfach als unvollendete Geschichte zu erzählen, als ein ‚Noch nicht‘. Der immer weitere Ausgriff des Staates auf die Regulierung sozialer Beziehungen und Problemlagen – Krankheit, Pflege, Jugendhilfe, Kinderbetreuung – erfolgte und erfolgt in einer Zeit, in der die Begründung staatlicher Institutionen nicht mehr als Emanzipation von kirchlicher Vormacht interpretiert werden kann, wie das für die Schule galt. Es kommt hinzu: Hier waren es nicht die Amtskirchen, sondern die freien Träger außerhalb der Staatskirche, die im 19. Jahrhundert als Caritas und Diakonie ihre Arbeit begannen und erst später und durchaus spannungreich als Teil der Kirche begriffen wurden.

Rechtlich ist der Schutz der freien Träger durch den einfachen Gesetzgeber – nicht durch die Verfassung! – mit einem Vorrang vor staatlichen Eigenmaßnahmen ausgestaltet. Konkret bedeutet das: Der Staat rechnet sich diese Tätigkeiten als Erfüllung seiner eigenen, gesetzlich festgeschriebenen Aufgaben zu – und finanziert sie zu einem we-

sentlichen Teil – mit einem doppelten Effekt: Es ist billiger als die eigene Verwaltung, und es entsteht eine plurale Trägerstruktur, die auch den Klienten, Patienten, Kunden – sagen wir: den Bürgern – Auswahlmöglichkeiten schaffen soll. Solche Kooperation wird in den verschiedenen Feldern des Sozialstaats unterschiedlich ausgestaltet. Mit der Umgestaltung hin zu einem ‚Sozialmarkt‘ sind gewisse Effizienzeffekte erreicht worden, zugleich ist die faktische Homogenität unter dem Regiment der Qualitätsmanagements im Vormarsch. Es bleibt ein ungesagter Rest: Soziale Tätigkeit lebt von intrinsischer Motivation; Christenmenschen und andere haben sich immer wieder dort den existentiellen Randerfahrungen des Menschseins ausgesetzt, wo es (jedenfalls zu nächst) kein gewerbliches Interesse geben kann.

Wenn die staatliche Rechtsordnung diesen besonderen Sektor dritter Art – also anders als staatliche Verwaltung und anders als der Markt – erhalten will, muss sie die Kooperationsbeziehungen in ihrer Besonderheit wieder offensiver gestalten. Genauso wie Dritte einen Anspruch auf verlässliche Standards haben, muss der Dienst, der hier getan wird, seinen Freiraum behalten – wie es für staatsunmittelbare Ämter gilt. Aus der doppelten Begründung religiöser Tätigkeit im dritten Sektor – eigene religiöse Überzeugung und äußerliche staatliche Aufgabenbestimmung und -finanzierung – lässt sich eine öffentlich gewendete Organisationsstruktur ableiten, die etwa eine Grundrechtsbindung zweiter Ordnung (mittelbar-direkt) und dienst- (statt tätigkeits-)bezogene Aufgabendefinitionen enthalten sollte.

(c) Zu einem dritten Feld will ich nur einige knappe Bemerkungen machen: Viel besprochen und mit etlichen Emotionen besetzt ist das sogenannte Privilegienbündel. Es handelt sich um solche rechtlichen Regelungen, die in ganz unterschiedlichen Bereichen – vom Strafrecht bis zum Bauplanungsrecht – bestimmte Sonderregelungen für Religionsgemeinschaften enthalten, welche als Körperschaft des öffentlichen Rechts organisiert sind. Es ist hier nicht der Ort und nicht die Zeit, dieses Bündel aufzuknüpfen und die unterschiedlichen Pfade nachzuzeichnen, auf denen solche Regelungen entstanden sind: Von bewusster Konzeption bis zu geschäftsmäßigem Zufall findet man hier viel Anschauungsmaterial, wie in Deutschland Gesetze gemacht werden. In allgemeiner Hinsicht freilich sind auch Bestimmungen des Privilegienbündels als Teil der Kooperationsbeziehungen zwischen Staat und Religion zu kennzeichnen. Ich nenne das eine ‚unechte Kooperation‘. Gemeint ist: Der Staat entlastet sich und die betreffenden Religions-

gemeinschaften von sonst anstehenden Prüfungen im Einzelfall, indem mit dem Status eine bestimmte Rolle, ein bestimmtes faktisches Gewicht normativ unterstellt wird. Anknüpfungspunkt dafür ist die ‚Gewähr der Dauer‘, die das Grundgesetz als Voraussetzung für den Körperschaftsstatus verlangt und die durch ihre Verfassung und die Zahl der Mitglieder nachzuweisen ist. Anders gesagt: Religionsgemeinschaften in der Form der Körperschaft sind gesellschaftlich relevant, und daher ist es gerechtfertigt, für sie bestimmte Erleichterungen im Rechtsverkehr zu schaffen und so ihre Mitwirkung am Gemeinwohl zu erleichtern – nicht als Teil der Verfassungsorgane, sondern als Teil der Gesellschaft. Nochmals: Damit soll nicht behauptet werden, dass diese Regelungen je für sich sinnvoll sind, dazu ließe sich manches sagen. Aber sie dienen jedenfalls nicht ausschließlich dem Eigennutz der Begünstigten, sondern einer spezifischen Form von Kooperation.

Was bedeutet das nun für solche Religionsgemeinschaften, die nicht oder noch nicht Körperschaften des öffentlichen Rechts sind? Der weltanschaulich neutrale Staat ist klug beraten, wenn er Unterscheidungen im Religionsrecht offen und begründungspflichtig stellt und (dadurch!) einschlägige Regelungen von Zeit zu Zeit in ihrer Sinnhaftigkeit überprüft. Kurz gesagt: Es reicht nicht hin, Religionsgemeinschaften oder gar Verbände darauf zu verweisen, sie könnten den Körperschaftsstatus anstreben, und damit auf ein einziges Kriterium abzustellen, das dann je nach religionspolitischer Wetterlage möglichst energisch geöffnet oder hermetisch verschlossen werden soll. Der Streit um die sogenannte Zweitanerkennung von Körperschaften in anderen Bundesländern¹³ weist darauf hin, dass es sich hier nicht um ein besonders kluges Szenario handelt. Für die Regelungen, bei denen der Körperschaftsstatus bestimmte Rechte automatisiert zuweist, wäre es zielführend, dass der Status durch eine Prüfung im Einzelfall substituiert werden kann. Es also darauf ankommt, ob Religionsgemeinschaften die einschlägigen Rechte in einem konkreten Fall beantragen und ob das dem Zweck der jeweiligen Regelung entspricht. Damit wäre für das Privilegienbündel eine ‚funktionale Wende‘ erreicht. Statt einer verkappten allgemeinen Anerkennung als Religionsgemeinschaft, die es entgegen einer verbreiteten Annahme in Deutschland nicht gibt, würde mittelbar auch eine Vergewisserung stattfinden können, ob und inwieweit die groß gewordene Menge der Körperschaften des öffentlichen Rechts alle einschlägi-

¹³ Vgl. BVerfGE 139, 321 – Zweitverleihung (2015).

gen Bestimmungen zu Recht in Anspruch nehmen können, oder ob hier zwei verschiedene Pfade der Religionspolitik – überkommenes Privilegienbündel, das sich zweifellos an den Volkskirchen orientiert, und progressive Öffnung des Status für weitere Religionsgemeinschaften – in zwischen zu asymmetrischen Ergebnissen führen.

3. Fazit

Ich habe eingangs als Zielmarke formuliert: Ein zukunftsfestes Religionsrecht muss und kann unterscheiden. Der Anspruch auf Gleichbehandlung ist nicht durch Gleichförmigkeit einzulösen. Überkommene Rechtsinstitute (wie der Körperschaftsstatus) sind dabei nur eine Bauform. Eine Öffnung darf nicht in einen Religionsetatismus neuer Art führen. Das lässt sich nun etwas genauer pointieren:

Recht verstanden, ist Religionsfreiheit kein bei sich bleibendes Grundrecht, sondern Grundbaustein eines freiheitlichen Gemeinwesens, in dem der Staat anerkennt, dass Menschen durch vielfältige Kräfte angeleitet und bestimmt sind, und dies nicht als Pathologie der noch nicht vollendeten Staatserziehung begreift, sondern als Maßstab und Grenze seines eigenen Tuns. Dann aber sind Kooperationsbeziehungen Normalfall, und die Vielfalt der Aufgabenzuschreibungen und Organisationsmodelle ist eine naheliegende Folge, auf die ich hier hinweisen wollte. Unübersichtlicher wird dieses Modell durch die notwendige Einbeziehung religiöser Vielfalt. Doch gilt es festzustellen: Es ist frühmodern, eindimensional und nur scheinbar religionsfreundlich, die Offenheit des Religionsverfassungsrechts durch die Aufdrängung des Körperschaftsstatus beweisen zu wollen. Es handelt sich insoweit um eine in vielfacher Weise symbolische Debatte. Eine aufgeklärte Wissenschaft von der Religion hat vielmehr die Pflicht, die Religionspolitik darauf hinzuweisen, dass damit zu kurz und zu weit zugleich gesprungen wird. Das weite Feld des Organisationsrechts und der Kooperationsbeziehungen zeigt in besonderer Deutlichkeit: Das Religionsrecht der Zukunft hat die Aufgabe, Verschiedenheit zuzulassen und gleichzeitig Verlässlichkeit einzufordern, um Freiheit und Gemein Sinn gleichzeitig zu stärken.

Weiterführende Literatur des Verfassers

- Religionsverfassungsrecht im föderalen Mehrebenensystem, in: Härtel, Ines (Hg.), Handbuch Föderalismus. Föderalismus als demokratische Rechtsordnung und Rechtskultur in Deutschland, Europa und der Welt. Band III: Entfaltungsbereiche des Föderalismus, Wiesbaden: Springer 2012, 183–213.
- Das allgemeine Schulwesen: Projekt der Moderne – Programm der Freiheit? Zur rechtshistorischen Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung von Schulpflicht und Privatunterricht, in: Reimer, Franz (Hg.), Homeschooling. Bewährung oder Bedrohung des freiheitlichen Rechtsstaats?, Baden-Baden: Nomos 2012, 17–54.
- Kooperation im öffentlichen Raum – Staat und Kirche im Religionsverfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland, in: Blanke, Helmut/Jaschke, Hans-Jochen/Manzke, Karl-Hinrich/von Sachsen Brand, Jordanus (Hg.), 50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei. Religiöses Bekenntnis im neutralen Staat, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 197–207.
- Schule und Religion: Entwicklungsphasen des Religionsverfassungsrechts, in: *ad legendum* 1 (2015), 1–7.
- Justitia mit Kopftuch?, in: *Deutsche Richterzeitung* 2016, 224–227.

Der Körperschaftsstatus für Religionsgemeinschaften – ein ‚Scheinriese‘ in der religionspolitischen Debatte?

Astrid Reuter

„Freiheit braucht Form!?“ Der Titel des Beitrags von Hinnerk Wißmann ist durch die doppelte Interpunktion zugleich als Aussage und als Frage formuliert. Freiheit – hier: Religionsfreiheit – braucht Form! Und: Braucht Religionsfreiheit Form? Im Fokus der Ausführungen steht folglich die Frage, ob die Rechtsformen, die das deutsche Religionsverfassungsrecht Religionsgemeinschaften anbietet, der gegenwärtigen religiösen Lage in Deutschland (noch) angemessen sind oder nicht. Anders formuliert: Sind die geltenden Regelungen, die erwachsen sind aus der konfliktiven Beziehungsgeschichte von (konfessionell differenziertem) Christentum und Staat (der sich in dieser Beziehungsgeschichte überhaupt erst konstituiert hat), tauglich für die Herausforderungen, die sich im Zuge der Pluralisierung des religiösen Feldes – und insbesondere mit der noch jungen Präsenz des Islams und seinen verschiedenen Strömungen – ergeben? Oder handelt es sich um staatskirchenrechtliche Verkrustungen, die abzutragen eine Bedingung *sine qua non* für die Zukunftsfähigkeit des deutschen Religionsverfassungsrechts ist?

Die öffentliche Debatte hierüber wird vehement und höchst kontrovers geführt; strittig ist die Frage aber auch in der Rechtswissenschaft und in der Religionsforschung. Im Fokus stehen dabei insbesondere die aus der Weimarer Reichsverfassung ins Grundgesetz übernommene Regelungen zum öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus von Religionsgemeinschaften (Art. 137 Abs. 5 WRV¹ i. V. mit Art. 140 GG), denen das Grundgesetz die private Rechtsform des Vereins zur Seite stellt (Art. 9 GG).² Die aufgeheizte religionspolitische Diskussion um die Anerkennung von Religionsgemeinschaften (vor allem von islamischen Gemeinschaften) als Körperschaften öffentlichen Rechts bezeichnet Hinnerk Wißmann in seinen Schlussbemerkungen als eine „symbolische Debatte“ (190). Meine kommentierenden Beobachtun-

¹ Weimarer Reichsverfassung.

² Zur allgemeinen Einordnung des Körperschaftsrechts in grundrechtlicher Perspektive vgl. Walter 2006, 537–606.

gen setzen hier an. Die Charakterisierung dieser Debatte als „symbolische“ erscheint mir zutreffend. Was aber ist, genauer betrachtet, das „Symbolische“ an dieser Debatte? Ich nenne im Folgenden drei Aspekte, die mir damit angesprochen zu sein scheinen:

(1) Erstens handelt es sich um eine „symbolische Debatte“, weil seitens der den Körperschaftsstatus anstrebenden Religionsgemeinschaften von der Zuerkennung dieser Rechtsform offenkundig nicht nur eine verbesserte rechtliche Position erwartet wird, sondern darüber hinaus auch eine allgemeine gesellschaftliche – eben ‚symbolische‘ – Anerkennung. Wie in anderen Rechtskonflikten, so zeigt sich auch hier, dass das Recht nicht nur eine regulierende Instanz ist, sondern immer auch ein Medium im gesellschaftlichen ‚Kampf um Anerkennung‘: um Anerkennung der Verschiedenen als Gleiche. Auf dem Feld der Religionskultur gilt dies insbesondere für Minderheiten.³

(2) „Symbolischen“ Charakter hat die Debatte zweitens, weil das geltende Körperschaftsrecht all das zu verkörpern scheint, was im herkömmlichen staatskirchenrechtlichen System vielen als veraltet und reformbedürftig, wenn nicht abschaffungswürdig gilt. Wenn um den Körperschaftsstatus gestritten wird, werden deshalb immer religionspolitische Grundsatzfragen verhandelt. Denn im Körperschaftsrecht kommen die historische Genese und insbesondere der Kompromisscharakter des deutschen religionsverfassungsrechtlichen Systems verdichtet zum Ausdruck. So war schon bei Inkrafttreten der Weimarer Reichsverfassung 1919 der den Körperschaftsstatus für Religionsgemeinschaften regelnde Art. 137 Abs. 5 WRV Ausdruck eines religionspolitischen Ausgleichs, der keine Seite voll zufriedenstellte. Zwar hatte man sich darauf einigen können, das Verbot einer Staatskirche verfassungsrechtlich in dem schlichten Satz „Es besteht keine Staatskirche.“ (Art. 137 Abs. 1 WRV) zu fixieren. Für eine strikte laizitäre Trennung, wie Frankreich sie mit dem Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat 1905 vollzogen hatte, konnte in Deutschland jedoch keine Mehrheit gefunden werden. Als mehrheitsfähig erwies sich vielmehr ein religions- beziehungsweise kirchenfreundliches Trennungsmodell, das von Beginn an dem Vorwurf ausgesetzt war, auf halber Strecke gescheitert zu sein. Dass dieser Kompro-

³ Insbesondere im Zuge der „Vergerechtiglichung“ (Schlink 2005, 10) beziehungsweise der „Vergrundrechtlichung“ (Reuter 2014, 71–75) der Gesellschaft wird die Anerkennung (grund)rechtlicher Ansprüche zu einem wichtigen Aspekt gesellschaftlicher Anerkennung und Teilhabe allgemein.

miss dreißig Jahre später mit der Übernahme der Weimarer ‚Kirchenartikel‘ ins Grundgesetz (durch Art. 140 GG) gar noch einmal bestätigt wurde, scheint deshalb auf religionspolitische Hilflosigkeit und mangelnde Bereitschaft hinzuweisen, die religionspolitische Grundsatzfrage nach dem Verhältnis von Staat und Religion prinzipiell zu klären. Carl Schmitt sprach bereits 1928 mit Blick auf die Weimarer Kirchenartikel von einem „dilatorischen Formelkompromiss“⁴ und meinte das bekanntlich nicht freundlich. Die heutigen Skeptiker des doppelten Kompromisses von 1919 und 1949 stehen eher auf der anderen Seite des politischen Spektrums, sehen den Kompromisscharakter aber ähnlich kritisch: Mit Blick auf die seit 1949 tiefgreifend gewandelte religionskulturelle Lage wird das Körperschaftsrecht vielfach als privilegienfördernd für die Kirchen und strukturell pluralitätsfeindlich beziehungsweise indifferent gegenüber den unzweifelhaft berechtigten Gleichheitsforderungen von religiösen und weltanschaulichen Minderheiten kritisiert.⁵ Der Streit um den öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus als Rechtsform, mit der Religionsgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland ihre Freiheitsrechte wahrnehmen, steht insofern *pars pro toto* für grundsätzliche Lagerkämpfe im religionspolitischen Kräftefeld.

(3) Schließlich kann – drittens – die Debatte auch deshalb als eine „symbolische“ bezeichnet werden, weil sich im Streit um den Körperschaftsstatus für Religionsgemeinschaften widerstreitende Einschätzungen hinsichtlich des religiösen Wandels in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts spiegeln. Drei Varianten dieser Kritik an der Rechtsform ‚Körperschaft‘ sind im Umlauf; sie können verstanden werden als diskursive Spiegelungen der drei miteinander verschränkten Wandlungsprozesse, die sich im religiösen Feld in den letzten Jahrzehnten beobachten lassen: Säkularisierung – Individualisierung – Pluralisierung.

(a) Die erste Kritik-Variante kann man als ‚säkulare‘ oder auch ‚säkularistische‘ Variante bezeichnen. Danach ist der Körperschaftsstatus religionshistorisch überholt und erfüllt in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft nur noch die zweifelhafte Funktion, die institutionelle Macht der Kirchen (die innerlich bereits erodiert sind) zu perpetuieren und damit, gleichsam nebenbei, auch ‚Religion‘ gegenüber nicht-religiöser ‚Weltanschauung‘ zu privilegieren.⁶

⁴ Schmitt 2010 (urspr. 1928), 32.

⁵ Vgl. stellvertretend Großbölting 2016.

⁶ Vgl. Czermak 2008, 99–120, hier v. a. 101.

(b) Die zweite Variante der Kritik am Körperschaftsrecht für Religionsgemeinschaften kann als ‚individualistisch‘ bezeichnet werden. Kern des Arguments ist hier: Religion ist eine individuelle, private Angelegenheit. Der Staat sollte deshalb grundsätzlich gar keine Religionsgemeinschaft als Organisation und schon gar nicht mit einer öffentlichen Rechtsform abstützen. So wird etwa kritisch darauf hingewiesen, dass die im internationalen Vergleich deutlich hervortretende starke institutionelle Orientierung des deutschen Religionsverfassungsrechts, die in den umfassenden Gewährleistungen des Art. 4 GG ihre Grundlage hat und im Körperschaftsrecht ihren markantesten Ausdruck findet, Religionsgemeinschaften unter Druck setzen kann, sich mitgliedschaftlich zu organisieren, und zwar auch dann, wenn dies ihrer Vorstellung religiöser Gemeinschaftlichkeit nicht entspricht (wie es etwa für den Islam gilt).⁷ Hinnerk Wißmann führt das nicht aus, sondern macht das Argument stark, dass der Staat – um der grundrechtlich garantierten umfänglichen Freiheitsgarantie willen – gut daran tut, mit den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens zu kooperieren und für diese Kooperation auch entsprechende Rechtsformen zu finden. Das geltende Körperschaftsrecht sucht dem Rechnung zu tragen. Dass es seinen Anspruch unter den gewandelten religionskulturellen Voraussetzungen einlösen kann, wird in einer dritten Kritikvariante bezweifelt.

(c) Diese dritte Kritik-Variante ist die ‚pluralistische‘. Danach sind die Regelungen zum Körperschaftsstatus nicht nur privilegiengesättigt, sondern auch privilegienfördernd (jeweils zugunsten der Kirchen). Im Unterschied zu der ‚säkularistischen‘ und ‚individualistischen‘ Kritik-Variante zielt die ‚pluralistische‘ aber nicht darauf, den Körperschaftsstatus für Religionsgemeinschaften ganz abzuschaffen. Vielmehr geht es in dieser Variante darum, ihn entweder durch eine andere, erst noch zu schaffende Rechtsform zu ersetzen oder aber die bestehenden Regelungen konsequenter als bisher für andere Religions- und gleichermaßen auch Weltanschauungsgemeinschaften zu öffnen. Nun spricht gegen eine Ersetzung des geltenden Körperschaftsrechts durch eine neuartige Rechtsform im Grundsatz zunächst einmal gar nichts; Religionsfreiheit lässt sich, auch in ihrer gemeinschaftlichen Ausprägung, zweifellos auch anders realisieren als durch den Körperschaftsstatus; ein Blick über die

⁷ So etwa Lepsius 2006, hier 24/25 sowie 34/35.

deutschen Verhältnisse hinaus macht das schnell sehr deutlich.⁸ Dass sich in Deutschland die parlamentarischen Mehrheiten für eine entsprechende Verfassungsänderung finden, erscheint allerdings in naher Zukunft unwahrscheinlich. Nun erscheint eine rechtliche Lösung, an der nicht mehr – wie am Körperschaftsrecht – die Spur eines geschichtlichen Kompromisses haftet, zunächst einmal attraktiv. Blickt man in die Religionsgeschichte zurück, so wird man allerdings schlussfolgern dürfen, dass gerade Kompromisse sehr oft sehr weit trugen – man denke nur an den Augsburger Religionsfrieden von 1555 oder den Westfälischen Frieden von 1648. Umgekehrt kann ein Blick nach Frankreich, das vor gut hundert Jahren *tabula rasa* gemacht und allen Religionsgemeinschaften eine vermeintlich ‚neutrale‘ und zudem demokratiefreundliche Organisationsform angeboten beziehungsweise aufzuzwingen versucht hat,⁹ lehren, dass ‚saubere‘ rechtliche Lösungen oftmals keineswegs besser geeignet sind, die historisch gewachsenen Probleme und Konfliktlagen zu bewältigen. So werden die religionspolitischen Konflikte in Frankreich heute sicher nicht weniger hart ausgetragen als in Deutschland; auch dass es in Frankreich allgemein um die Religionsfreiheit besser steht als in Deutschland, wird kaum jemand behaupten wollen.

Es bleibt also – bis auf Weiteres – die Akzeptanz verfassungsrechtlicher Kompromisslösungen und ihre konsequente pluralitätsfreundliche Öffnung, vor allem für den Islam. Hier scheiden sich nun die Geister an der Frage, ob eine solche Öffnung im Rahmen des geltenden Verfassungsrechts überhaupt möglich ist. Es geht, mit anderen Worten, um die Frage: Ist das Grundgesetz strukturell staatskirchenrechtlich verengt, geht es also nicht nur in seiner Genese von den Bauprinzipien der christlichen Kirchen aus, sondern privilegiert diese auch zwingend? Oder ist es religionsverfassungsrechtlich angelegt und also imstande, alle Religionen und alle Weltanschauungen in Anerkennung ihrer Verschiedenheit als Gleiche zu behandeln?¹⁰ Hinnerk Wißmann steht dezidiert für die zuversichtliche Position ein, dass die Bundesrepublik Deutschland mit dem Grundgesetz eine im Grundsatz pluralitätsoffene und also zukunftsfähige Verfassungsordnung hat. Dass diese kompro-

⁸ Vgl. aus der Vielzahl der Literatur nur exemplarisch: Curtit/Messner (Hg.) 2008; Messner (Hg.) 2010.

⁹ Zur Geschichte der *laïcité* immer noch einschlägig: Baubérot 1990; Poulat 1987.

¹⁰ Vgl. zur Debatte Heinig/Walter (Hg.) 2007; stellvertretend für die erstgenannte Position: Czermak 2008; auch Willems 2005; für letztere Position: Walter 2006; Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht.

missbereite Ordnung engagierte Verteidiger auf Seiten der Kirchen findet,¹¹ überrascht wenig; wertgeschätzt wird sie aber auch von Politikern und Parteien, die nicht im Verdacht stehen, allzu kirchennah zu sein.¹² Damit soll die Verfassung im Allgemeinen und das Körperschaftsrecht im Besonderen nicht gegen religionspolitische Herausforderungen immunisiert und mit einer Ewigkeitsgarantie ausgestattet werden.¹³ Es soll aber angesichts des rapiden Wandels im religiösen Feld seit den 1960er-Jahren daran erinnert werden, dass religionsrechtliche und -politische Strukturanpassungen in der *longue durée* historischer Prozesse voranschreiten, so dass Geduld und Kompromissbereitschaft auf Seiten aller Beteiligten unerlässlich sind.

Welche Schlüsse lassen sich nun aus dieser „symbolischen Debatte“ um die Regelungen zur Rechtsförmigkeit religiöser Gemeinschaften im Allgemeinen und den Körperschaftsstatus im Besonderen ziehen? Eine wichtige Erkenntnis dürfte sein: Die Frage, wie sich Religionen – im Innen- und im Außenverhältnis – organisieren, ist offenkundig bedeutsam im freiheitlichen Verfassungsstaat. Der Titel des Beitrags von Hinnerk Wißmann ist also dezidiert mit einem Ausrufezeichen zu versehen: Religionsfreiheit braucht Form! Hinnerk Wißmann hat gezeigt, dass der säkularisierte Staat, der angetreten ist, Religionsfreiheit zu gewährleisten, mit Religionsgemeinschaften auf vielfältige Weise kooperieren muss. Diese Kooperation aber ist auf rechtlich abgestützte Organisationsformen angewiesen, und zwar, wie zu unterstreichen ist, um der Religionsfreiheit – und nicht etwa um des Staates – willen. Das Körperschaftsrecht bietet *eine* solche Form; sie wird nicht nur von den Kirchen genutzt, sondern von weit mehr als zweihundert Religionsgemeinschaften.¹⁴ Die großen muslimischen Verbände haben Anträge auf Zuerkennung des Körperschaftsstatuts bislang vergebens gestellt.¹⁵ Organisiert sind sie, wie auch die meisten Moscheevereine, überwiegend als einge-

¹¹ Vgl. im vorliegenden Band z. B. die Beiträge von Hamers, 423–427, Sternberg, 397–401, und Schwaetzer, 448–454.

¹² Vgl. im vorliegenden Band dazu z. B. den Beitrag von Beck, 367–377.

¹³ Zur Diskussion vgl. Dreier 2009.

¹⁴ Vgl. die (nach Bundesländern geordnete) Übersicht auf den Seiten des Bundesministeriums des Innern: http://www.personenstandsrecht.de/PERS/DE/Themen/Informationen/Religionsgemeinschaften/religionsgemeinschaften_node.html (23.5.2017).

¹⁵ Zur Debatte vgl. im vorliegenden Band die Äußerungen von Mohammed Khallouk vom Zentralrat der Muslime in Deutschland, 428–436, und von Mohammad Dawood Majoka von der Gemeinschaft Ahmadiyya Muslim Jamaat, 418–422. Hessen hat 2013 die letztgenannte als erstes Bundesland als Körperschaft des öffentlichen

tragene Vereine. Als solche kooperieren auch sie auf vielfältige Weise mit dem Staat, sei es im Bereich der Gefängnis- und Friedhofsnutzung, beim Bau von Moscheen – oder auch bei der Etablierung islamischen Religionsunterrichts und islamischer Theologie an deutschen Universitäten, die derzeit mit großer politischer Unterstützung in mehreren Bundesländern auf den Weg gebracht werden. Oftmals werden dabei (durchaus strittige) rechtliche Übergangsmodelle, beispielsweise in Nordrhein-Westfalen das Beiratsmodell, gefunden, die für beide Seiten Kompromisscharakter haben.¹⁶

Es dient der Entemotionalisierung der religionspolitischen Debatte, den Blick, wie Hinnerk Wißmann es tut, von der rechtsdogmatischen Grundsatzdiskussion um das Körperschaftsrecht auf diese konkreten religionspolitischen Handlungsfelder zu richten. Es zeigt sich dann, dass das Körperschaftsrecht, das aus einer besonderen (religions-)historischen Konstellation erwachsen ist und im modernen säkularisierten, freiheitlichen Verfassungsstaat wie ein Fremdkörper anmutet, in der religionspolitischen Debatte – um abschließend ein Bild aus der wissenschaftlich im Allgemeinen wenig bemühten Kinderliteratur zu verwenden – sozusagen ein ‚Scheinriese‘ ist. Diese Figur aus den Geschichten über *Jim Knopf* von Michael Ende zeichnet es bekanntlich aus, dass sie umso größer erscheint, je weiter man sich von ihr entfernt. Kommt man dem Scheinriese aber näher, so erkennt man: Er ist weder ungewöhnlich groß noch ist er bedrohlich. Für Jim Knopf und seinen Freund Lukas der Lokomotivführer jedenfalls wurde der Scheinriese Herr Tur Tur schlussendlich zum Retter: Er war es, der ihnen den Weg aus der Wüste wies, in der sie orientierungslos herumirrten.

Nun soll mit diesem Bild nicht behauptet werden, der Körperschaftsstatus sei gleichsam der Retter der Religionsfreiheit aus der Wüste beziehungsweise – vielleicht passender – aus dem ‚Dschungel‘ der aus einer spezifischen Religionsgeschichte heraus erwachsenen und also kontingenten religionsrechtlichen Ordnung. Vielleicht aber lässt sich, wenn man die Frage, ob die Religionsfreiheit Form braucht und

Rechts anerkannt. 2014 erlangte die Gemeinschaft auch in Hamburg Körperschaftsstatus; in Baden-Württemberg ist der Antrag anhängig.

¹⁶ Vgl. exemplarisch hinsichtlich der Einrichtung der islamischen Theologie an den Universitäten Münster und Osnabrück unter Verweis auf die Konflikthaftigkeit des Beiratsmodells: Scheliha 2016.

welche rechtlichen Form(en) sie braucht, weniger dogmatisch debattiert als vielmehr an konkreten Handlungsfeldern exemplifiziert, religionspolitische Aufregung abbauen und auf den verschiedenen Seiten die Bereitschaft stärken, auch Kompromisse und Übergangslösungen einzugehen, um das grundrechtliche Freiheits- und Gleichheitsversprechen in den konkreten Kontexten so gut wie jeweils möglich einzulösen. Möglicherweise ist ja nicht nur die Kinderbuchwelt voller zunächst Schrecken erregender Scheinriesen, die sich aus der Nähe als recht umgängliche Kameraden erweisen. Vielleicht sind auch in der religionspolitischen Debatte Scheinriesen unterwegs, mit denen sich ein Stück des Weges in eine zukunftsfähige religionspolitische Ordnung gehen lässt.

Literatur

- Baubérot, Jean, *La laïcité, quel héritage de 1789 à nos jours?*, Genf: Labor et Fides 1990.
- Curtit, François/Messner, Francis (Hg.), *Droit des religions en France et en Europe: Recueil de textes*, Bruxelles: Bruylant 2008.
- Czermak, Gerhard, *Religions- und Weltanschauungsrecht. Eine Einführung*. In Kooperation mit Prof. Dr. Dr. Eric Hilgendorf, Berlin/Heidelberg: Springer 2008.
- Dreier, Horst, *Gilt das Grundgesetz ewig? Fünf Kapitel zum modernen Verfassungsstaat*, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2009.
- Großbölting, Thomas, *Warum sich die deutsche Gesellschaft mit religiöser Vielfalt so schwer tut – eine (zeit-)historische Erkundung*, in: Willems, Ulrich/Reuter, Astrid/Gerster, Daniel (Hg.), *Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung (Religion und Moderne 3)*, Frankfurt/New York: Campus 2016, 245–270.
- Heinig, Hans Michael/Walter, Christian (Hg.), *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- Lepsius, Oliver, *Religion und Verfassung im Vergleich: Deutschland, Frankreich, USA*, in: Adolf-Arndt-Kreis (Hg.), *Nun sag. Wie hast Du's mit der Religion? Der Staat, das Recht und die Religionen*, Berlin: BWV 2006, 19–35.
- Messner, Francis (Hg.), *Droit des religions*, Paris, CNRS Editions 2010.
- Poulat, Emile, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris: Edition du Cerf/Cujas 1987.
- Reuter, Astrid, *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld (Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft, CSRRW 5)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2014.
- Scheliha, Arnulf von, *Religionspolitische Konstellationen und wissenschaftsethische Folgerungen im Zusammenhang mit der Etablierung von Zentren für Islamische Theologie*, in: Willems, Ulrich/Reuter, Astrid/Gerster, Daniel (Hg.),

- Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung (Religion und Moderne 3), Frankfurt: Campus 2016, 581–599.
- Schlink, Bernhard, Der Preis der Gerechtigkeit, in: Dreier, Horst (Hg.), Rechts- und staatsrechtliche Schlüsselbegriffe: Legitimität – Repräsentation – Freiheit, Symposium für Hasso Hofmann zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot 2005, 9–32.
- Schmitt, Carl, Verfassungslehre, 10. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 2010 (urspr. 1928).
- Walter, Christian (Hg.), Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Willems, Ulrich, Status, Privileg und (vermeintlicher) Vorteil. Überlegungen zu den Auswirkungen asymmetrischer religionspolitischer Arrangements auf die politische Rolle von Religionsgemeinschaften und die Durchsetzung religiöser Interessen, in: Kippenberg, Hans Gerhard/Schuppert, Gunnar Folke (Hg.), Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 157–185.
- Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 62,4 (2017) (Vorträge auf der Fachtagung ‚Das deutsche Staatskirchenrecht: Vom Reformationsfolgenrecht zum Religionsrecht der religiös-pluralen Gesellschaft‘ im Bundesministerium des Inneren, Berlin, 30.03.2017).

3.3 Wohlfahrtsstaat



Die religiöse Prägung des bundesdeutschen Wohlfahrtsstaates im europäischen Vergleich*

Philip Manow

Man kann sich dem Thema der religiösen Prägung des bundesdeutschen Wohlfahrtsstaates im europäischen Vergleich auf verschiedene Arten nähern. Ich wähle einen politikwissenschaftlichen Ansatz, der *eine politisch vermittelte religiöse Prägung* in den Mittelpunkt seiner Betrachtung stellt, und zwar – um noch präziser zu sein – eine durch das Parteiensystem (und teilweise auch das Wahlsystem) vermittelte Prägung. Das ist vermutlich etwas überraschend und bedarf daher näherer Begründung. Sehr kurz gefasst: Ich interessiere mich für die wohlfahrtsstaatlichen Folgen, oder genereller: für die Konsequenzen für die jeweiligen nationalen Politischen Ökonomien, die die Anwesenheit oder Abwesenheit von Parteien des *religious defense*¹ in den Parteiensystemen Westeuropas mit sich gebracht haben. Und da konfessionelle Parteien im Regelfall Parteien des politischen Katholizismus waren,² führt das schnell zur Betrachtung unterschiedlicher konfessioneller Verhältnisse in den westlichen Nationen: protestantisch,³ gemischt konfessionell oder rein katholisch. Meine These lautet, dass die aufzuzeigende Korrelation zwischen europäischen Wohlfahrtsstaatsregimen und diesen konfessionellen Verhältnissen nicht zufällig ist – dabei der Einfluss aber eben auch nicht *direkt* von konfessionellen Verhältnissen zu Wohlfahrtsstaatsregimen verläuft.

Eine Beziehung zwischen bestimmten institutionellen Ausprägungen des Wohlfahrtsstaates und der jeweiligen konfessionellen Lage eines Landes erscheint plausibel angesichts folgender Beobachtung: „Corporate-conservative welfare states were most likely to emerge in predominantly Catholic societies, such as France and Italy, [...] liberal welfare

* Dieser Beitrag fasst mehrere meiner Beiträge zum Zusammenhang von Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit zusammen: Manow 2008; Kersbergen/Manow (Hg.) 2009; Manow 2013; ders. 2015; ders. u. a. (Hg.) 2017.

¹ Rokkan 1970.

² Vgl. Kalyvas 1996.

³ Verkompliziert durch verschiedene Erscheinungsformen des Protestantismus – eher freikirchlich evangelikal, oder eher staatskirchlich lutherisch, vgl. Manow 2002.

states emerged only in areas heavily influenced by Reformed Protestantism (that is, England and its settler colonies) [...] [and] social-democratic welfare states emerged only in the homogeneously Lutheran countries of Scandinavia.“⁴

Die Frage stellt sich jedoch, wie genau man diese offensichtlichen Übereinstimmungen historisch-genetisch erklären will. Ich will versuchen, im folgenden dreigliedrigen Beitrag eine Antwort darauf zu geben. Ich werde dazu zunächst das politikwissenschaftliche Argument für den Einfluss der Konfessionen auf die Sozialstaatsregime Europas und darüber hinaus skizzieren und dabei *vier* Konstellationen unterscheiden und detaillierter darstellen. Ich werde dann genauer auf den komplexeren deutschen Fall eingehen, um mit einem kurzen Ausblick auf mögliche religionspolitische Konsequenzen für die Gegenwart zu schließen.

1. Das Argument

In der vergleichenden Wohlfahrtsstaatsliteratur ist es weitgehend unstrittig, mindestens drei verschiedene ‚Regime‘ entwickelter Sozialstaatlichkeit zu unterscheiden:⁵ ein sozialdemokratisch-skandinavisches, ein konservativ-kontinentaleuropäisches und ein liberal-angelsächsisches Regime. In der Diskussion über die Gründe, warum sich diese drei Wohlfahrtsstaatsmodelle historisch ausgebildet haben, ist seit Kurzem ein eher überraschender Erklärungskandidat aufgetaucht: das Wahlsystem (und darüber vermittelt das Parteiensystem). In aller gebotenen Kürze lautet das Argument, dass Länder mit Mehrheitswahlssystem residuale (liberale) Wohlfahrtsstaaten ausbilden, weil sich keine Umverteilungskoalitionen aus Arbeiterschaft und Mittelschicht formen.⁶ In den Ländern mit Verhältniswahlrecht bilden sich solche Pro-Wohlfahrtsstaatskoalitionen, aber je nach Parteiensystem, und das heißt, je nach dominanten politischen Spaltungslinien, haben sie (mindestens) zwei unterschiedliche Ausprägungen. In den nordischen Ländern mit lutherischer Staatskirche führt die „nationale Revolution“⁷ nicht zu einem Staat-Kirche-Konflikt, dieser Konflikt findet sich jedoch in den Ländern

⁴ Gorski 2003, 163; vgl. ferner Manow 2002.

⁵ Vgl. Esping-Andersen 1990.

⁶ Vgl. Iversen/Soskice 2006.

⁷ Rokkan 1970.

mit katholischem Bevölkerungsanteil und führt dort zur Bildung des politischen Katholizismus, das heißt zu christdemokratischen Parteien. Stattdessen finden wir in Skandinavien im Zuge der Industriellen Revolution die parteipolitische Ausprägung des Konflikts zwischen Erstem und Zweitem Sektor beziehungsweise zwischen Land und Stadt in Form von Agrarparteien. Der Vorschlag lautet nun, den kontinental-konservativen Wohlfahrtsstaat als das Resultat einer teils impliziten, teils expliziten ‚schwarz-roten‘ Koalition aus Christ- und Sozialdemokratie zu verstehen, den nordischen Wohlfahrtsstaat hingegen als Resultat einer rot-grünen Koalition aus Sozialdemokratie und Agrarparteien.

Angesichts des in der Literatur sehr häufig zusätzlich identifizierten südlichen Wohlfahrtsstaatsregimetypus stellt sich die Frage, ob er in dieses analytische Modell integriert werden kann.⁸ Für Südeuropa ist eine Besonderheit darin zu sehen, dass sich dort neben christdemokratischen Parteien aufgrund der Schärfe des Konflikts zwischen klerikalem und anti-klerikalem Lager stimm- und organisationsstarke kommunistische Parteien ausgebildet haben (und somit auch relativ starke kommunistische Gewerkschaften).⁹ Dieser Abspaltungsvorgang, so zumindest die Hypothese,¹⁰ hing eng mit der anti-republikanischen Position der katholischen Kirche zusammen – war also in erster Linie eine Erbschaft des Staat-Kirche-Konflikts, der in den monokonfessionell katholischen Ländern Südeuropas besonders vehement ausfiel,¹¹ *nicht* jedoch eine Konsequenz des Kapital-Arbeit-Konflikts. Ein einfaches, sich auf Stein Rokkan berufendes Modell der Kombination von Wahlsystemen und gesellschaftlichen Spaltungslinien in ihrer Auswirkung auf den entwickelten Sozialstaat ließe sich also ungefähr wie auf der folgenden Seite darstellen (s. Abb. 1).

Wie manifestiert sich das nun institutionell?¹² Zunächst begegnen uns die sogenannten liberalen Wohlfahrtsstaatsregime mit Mehrheitswahlrecht in den angelsächsischen Ländern. Hier sind häufiger als in den Ländern mit Verhältniswahl konservative Parteien an der Regierung,¹³ das Ausmaß staatlicher Umverteilung bleibt vergleichsweise ge-

⁸ Vgl. Ferrera 1996; Bonoli 1997; Rhodes (Hg.) 1997; Castles 2005; Ferrera 2010; Gal 2010; León/Guillén 2011.

⁹ Vgl. Watson 2015.

¹⁰ Vgl. Manow 2015.

¹¹ Vgl. Martin 1978.

¹² Das Folgende wird systematischer herausgearbeitet in Manow u. a. (Hg.) 2017.

¹³ Vgl. Iversen/Soskice 2006; Döring/Manow 2017.

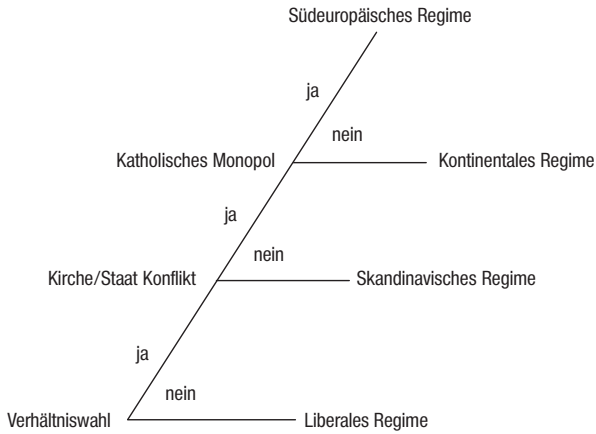


Abb. 1: Filiation europäischer Wohlfahrtsstaatsregime

ring, die Mittelklasse wird in ihrem Interesse an der Absicherung grundlegender Risiken wie Krankheit, Alter, Arbeitslosigkeit oder auch bei der Bildung auf privatwirtschaftliche Lösungen verwiesen.¹⁴ Der Staat ist nur zuständig als Letztinstanz in Fällen echter Armut, die Gewährung von Sozialhilfe ist an Bedürftigkeitstests gebunden. Die industriellen Beziehungen sind dezentral und fragmentiert, marktdominiert, es gibt keine korporatistische Koordination zwischen Unternehmern und Gewerkschaften und eine nur geringe Regulierung der Beschäftigungsverhältnisse wie zum Beispiel einen geringen Kündigungsschutz. Es bestehen Entsprechungen zur liberalen Marktökonomie.¹⁵ Im liberalen Typus ist die Lohnungleichheit hoch, diese Länder entwickeln einen substantiellen Niedriglohnsektor.¹⁶ Im Übergang zur Dienstleistungsökonomie erlaubt die Lohndifferenzierung Beschäftigungswachstum im Bereich niedrigproduktiver Dienstleistungen.¹⁷ Marktlösungen herrschen auch bei der Familienpolitik vor: diejenigen, die es sich leisten können, bezahlen private Kinderbetreuung und folgen einem Doppel-

¹⁴ Vgl. Iversen/Stephens 2008; Ansell/Gingrich 2013.

¹⁵ Vgl. Hall/Soskice 2001.

¹⁶ Vgl. Huber/Stephens 2001.

¹⁷ Vgl. Wren/Iversen 1998; Wren u. a. 2013.

verdiener-Modell, für andere gilt aus ökonomischen Gründen weiterhin das Modell des männlichen Alleinverdieners oder das Modell einer Ein-einhalb-Verdiener-Ehe.¹⁸

Fast alle generösen Wohlfahrtsstaaten folgen im Gegensatz hierzu den Regeln der Verhältniswahl (Ausnahme: Frankreich) und haben daher Parteiensysteme mit einer höheren „effektiven Zahl an Parteien“¹⁹. Innerhalb dieser Welt der stärker umverteilenden Wohlfahrtsstaaten können wir grundsätzlich drei Regimetypen unterscheiden, und ihnen entsprechen parteipolitische Koalitionsmuster, die die jeweiligen politischen Systeme über die Nachkriegszeit hinweg dominiert haben. In den skandinavischen Ländern herrsch(t)en lange Zeit rot-grüne Koalitionen aus Sozialdemokratie und Agrarparteien vor, in den kontinentaleuropäischen Ländern hingegen formelle oder informelle Koalitionen aus Christ- und Sozialdemokratie. In den südeuropäischen Ländern schließlich dominierten für lange Zeiträume bürgerliche Sammlungs- und Zentrumsparteien wie etwa die *Democrazia Cristiana* in Italien oder die Gaullisten in Frankreich, vor allem, weil das linke Parteienspektrum in Südeuropa zwischen einer reformistischen Sozialdemokratie und radikalen Kommunisten gespalten war.²⁰ Der zentrale Unterschied zwi-

¹⁸ Vgl. Lewis u. a. 2008; Huber u. a. 2009.

¹⁹ Laakso/Taagepera 1979. Die Klassifikation von Frankreich bleibt kontrovers. Zum einen muss man methodisch fragen, ob die Klassifikation von Ländern eigentlich das ist, was man überhaupt theoretisch will oder wollen soll (vgl. Shalev 2007). Es sollte, hierin stimme ich mit Michael Shalev vollständig überein, eher darum gehen zu bestimmen, wie weit oder nah eine Politische Ökonomie von einem Typus entfernt ist und ob die Distanz mit der Distanz der politischen Mehrheitsverhältnisse zu erklären wäre. Wenn man den großzügigen französischen Wohlfahrtsstaat mit seiner hochentwickelten Familienpolitik betrachtet, dann gehört Frankreich sicherlich zum kontinentalen Typus. Wenn man das Parteiensystem und die Politische Ökonomie generell betrachtet, dann ähnelt Frankreich stärker dem südeuropäischen Typus. Eine starke kommunistische Partei, militante kommunistische Gewerkschaften in einem fragmentierten System der industriellen Beziehungen, keine Koordinierung und Moderierung der Löhne (vgl. Manow/Palier 2009), damit auch kein auf exportbasiertem Wachstum orientiertes Wirtschaftsmodell. Das zeigt sich zum Beispiel am französischen Exportanteil am BSP von 28 Prozent in 2011 im Vergleich zu Deutschland (>50 Prozent) (vgl. Iversen/Soskice, im Erscheinen). Der Staat spielt eine stärkere Rolle in der Wirtschaft, sowohl als Eigentümer als auch als Nachfrager. Frankreichs dualisierter Arbeitsmarkt ähnelt ebenfalls denen anderer südeuropäischer Länder, insbesondere in Bezug auf die hohe Jugendarbeitslosigkeit. Auch was die kürzliche Entwicklung der Staatsschulden angeht sowie die manifeste Unfähigkeit zu Sozialstaatsreformen, die Dominanz von Rentenausgaben in der Ausgabenstruktur des französischen Sozialstaates usw. zeigen sich Ähnlichkeiten.

²⁰ Vgl. Watson 2015.

schen den nordischen und den anderen Ländern mit Verhältniswahlrecht war meines Erachtens die Abwesenheit eines starken Staat-Kirche-Konflikts in Skandinavien, weil hier die lutherische Staatskirche sich nicht nur nicht in einem Konflikt mit dem aufstrebenden Nationalstaat befand, sondern mehr oder weniger identisch mit ihm war.²¹ Stattdessen führte in Nordeuropa der Konflikt zwischen Erstem und Zweitem Sektor zur Bildung von Agrarparteien,²² ein Konflikt, der in den anderen westeuropäischen Ländern nicht zur Ausbildung eines eigenständigen Parteientypus geführt hat.

In Skandinavien kann man den generösen und universalistischen Wohlfahrtsstaat als Manifestation der gemeinsamen Interessen von Bauern- und Arbeiterschaft verstehen, die auch deshalb eine Koalition formen konnten, weil anders als in Südeuropa kein tiefgreifender soziokultureller Konflikt (dort der Konflikt zwischen antiklerikalen Arbeitern und tief-katholischer Landbevölkerung) einer solchen Koalition im Wege stand. So führte das übereinstimmende Interesse der Bauern und Arbeiter an sozialem Aufstieg zu einem inklusiven, einheitlichen Schulsystem, einschließlich einem inklusiven System der höheren Bildung. Dies erwies sich für den Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsökonomie als besonders förderlich, ebenso für die erhöhte Erwerbsbeteiligung der Frauen. So wurde in den sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaaten das Doppelverdiener-Familienmodell vorherrschend;²³ was, nebenbei bemerkt, die Frauen der Mittelschicht zu treuen sozialdemokratischen Wählerinnen machte. Ein umfassendes System der sozialstaatlichen Absicherung, steuerfinanziert, (lange Zeit) eine staatliche Vollbeschäftigungsgarantie, der korporatistische Austausch zwischen den Spitzenverbänden der Arbeitnehmer und Arbeitgeber, unter moderierender Beteiligung der Mitte-Links-Regierungen – alles dies war die Folge und zugleich der Stabilisator einer rot-grünen Koalition, die in den skandinavischen Ländern erfolgreich die „transition from a rural economy to a middle-class society“²⁴ bewältigte.

Im Gegensatz hierzu herrschten in Kontinentaleuropa entweder formell oder informell Koalitionen zwischen Christ- und Sozialdemokratie vor, wobei sozialdemokratische Parteien oftmals Juniorpartner blieben

²¹ Vgl. Gustafsson 2003.

²² Vgl. Arter 2001.

²³ Vgl. Lewis u. a. 2008; Hook 2015.

²⁴ Esping-Andersen 1990, 32.

und generell nicht so häufig an der Regierung beteiligt waren,²⁵ weswegen man die christdemokratischen Parteien als zentral für die Entstehung des kontinentalen Wohlfahrtsstaats bezeichnen kann.²⁶ Dieser – und das entsprechende Bildungssystem – spiegeln die interne Kompromissbildung wider, die Parteien der *religious defense* bewerkstelligen müssen, da sie sozio-ökonomisch heterogene Gruppen mobilisieren. Deswegen sind diese Regime charakterisiert durch begrenzte Umverteilung zwischen verschiedenen Arbeitsmarktgruppen aufgrund des fragmentierten, ‚okkupationalistischen‘ Charakters ihrer Sozialversicherungssysteme. Es ist also in ihnen die intertemporale Umverteilung weitaus bedeutender als die zwischen verschiedenen Risikogruppen. Das führt dazu, dass der Wohlfahrtsstaat insgesamt eher transfer- als service-intensiv ist, damit zeigt er sich zugleich als weniger geeignet für den Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsökonomie, etwa weil einer Ausweitung des öffentlichen (sozialen) Dienstleistungssektors Grenzen gesetzt sind.²⁷ Beitragsfinanzierung und die einkommensabhängige Höhe der Sozialleistungen bieten Prämien auf den Erwerb von spezifischen Berufsqualifikationen und bilden damit auch die Grundlage für das Entstehen kooperativer Beziehungen zwischen qualifizierten Arbeitnehmern und Arbeitgebern, stützen also die koordinierte Form der Marktwirtschaft, die in den kontinentaleuropäischen Ländern vorherrscht. Mit dem Übergang in die Dienstleistungsökonomie verstärkt das allerdings auch die dualisierenden Tendenzen auf den Arbeitsmärkten.²⁸

Das Schulsystem reflektierte für lange Zeit in ganz ähnlicher Weise die heterogenen Interessen zwischen Unter-, Mittel- und Oberschicht. Das gegliederte Schulsystem mit Haupt- und Realschule sowie Gymnasium führte die jeweiligen Schülerkohorten sehr frühzeitig auf verschiedene Karrierepfade – der Hauptschulabschluss qualifizierte für eine Zweitqualifikation im stark entwickelten System der dualen Berufsbildung, die Realschule bereitete für einen Angestelltenberuf vor, das Gymnasium produzierte die im Vergleich relativ kleine Kohorte eines jeden Jahrgangs, die ein Studium anschloss.²⁹ Einer erhöhten Frauen-

²⁵ Vgl. Döring/Schwander 2015; Döring/Manow 2017.

²⁶ Vgl. Kersbergen 1995; Huber/Stephens 2001; Manow 2004; Kalyvas/Kersbergen 2010.

²⁷ Vgl. Wren 2013.

²⁸ Vgl. Palier/Thelen 2010; Iversen/Soskice 2011.

²⁹ Vgl. Ansell/Gingrich 2013.

erwerbsbeteiligung standen und stehen oftmals weiterhin ungünstige Steuerregelungen wie das Ehegattensplitting, ein geringer Ausbau der Dienstleistungsbeschäftigung und eine vergleichsweise großzügige, aber auf passive Transfers ausgerichtete Familienpolitik entgegen.³⁰ Seit den 1990er-Jahren steht jedoch dem einstmalig dominierenden *male breadwinner female caregiver model* zunehmend ein Modell der Eineinhalb-Verdiener-Ehe entgegen, das teilweise auch bereits in die skandinavische Richtung der Doppelverdienerfamilie weist.³¹

Wenn wir wieder das Parteiensystem als unseren analytischen Ausgangspunkt nehmen, so ist die *differentia specifica* der südeuropäischen Länder die Spaltung des linken Parteienspektrums in einen reformistischen sozialdemokratischen und einen radikalen kommunistischen Flügel.³² Diese Spaltung zeichnet unter anderem für die Dominanz rechtsbürgerlicher Parteien oder Koalitionen verantwortlich.³³ Die südeuropäische Politische Ökonomie kennt sehr hohe Standards des Beschäftigtenschutzes für einen zumeist männlichen Kern der Beschäftigten, die von militanten und fragmentierten Gewerkschaften gegen alle Reformversuche vehement verteidigt werden. Der inflexible Arbeitsmarkt führt zu hoher Dualisierung, insbesondere aber zu niedriger Frauenbeschäftigung und hoher Jugendarbeitslosigkeit. Für letztere bedeutet das eine lange Abhängigkeit vom elterlichen Haushalt – die Familie hat generell vielfältige Lücken in den sozialen Sicherungssystemen des Südens zu kompensieren.

Die starke Arbeitsmarkt-Dualisierung ist in Verbindung mit einem fragmentierten Sozialversicherungsstaat verantwortlich für die starke Ungleichheit zwischen teils überversorgten Insidern und deutlich unterversorgten Outsidern.³⁴ Auch in den südeuropäischen Politischen Ökonomien fehlen korporatistische Elemente,³⁵ aber hier nicht wegen des Vorherrschens deregulierter Arbeitsmärkte, sondern weil die fragmentierten Gewerkschaften miteinander um Mitglieder konkurrieren und sich deswegen in Lohnverhandlungen wechselseitig zu überbieten trachten, während es auf der Regierungsseite an gemäßigten sozialdemokratischen Parteien mangelt, die gewerkschaftliche Lohnzurückhaltung

³⁰ Vgl. Esping-Andersen 1999; Huber/Stephens 2001.

³¹ Vgl. Lewis 2001; Lewis u. a. 2008; Pettit/Hook 2009.

³² Für das Folgende vgl. Manow 2015.

³³ Vgl. Iversen/Soskice 2015.

³⁴ Vgl. Ferrera 2010.

³⁵ Vgl. Siaroff 1999.

durch glaubwürdige Sozial- oder Beschäftigungsversprechen motivieren und unterstützen könnten. Die mangelnde Lohnkoordinierung und -moderierung führt zu hoher Inflation und geringer internationaler Wettbewerbsfähigkeit. Regierungen reagierten lange Zeit mit protektionistischen Maßnahmen und/oder periodischen Währungsabwertungen, Firmen reagierten mit vergleichsweise niedrigen Investitionen. Im Resultat entwickelte sich in Südeuropa daher kein exportbasiertes Wachstumsmodell so wie in Kontinentaleuropa, sondern ein Modell, das auf die heimische Konsumnachfrage setzte.³⁶

Der südeuropäische Sozialstaat ist zudem charakterisiert durch hohe Rentenausgaben (*old age welfare state*) und – im Gegensatz zum kontinentalen System – nationale Gesundheitsdienste.³⁷ Einige halten das hohe Ausmaß an Klientelismus und Patronage und generell die geringe administrative und reformerische Kapazität des südlichen Wohlfahrtsstaats für ein weiteres seiner Merkmale.³⁸ Zu diesem Bild gehört eine umfassende Schattenökonomie, ein überproportionaler Anteil an Selbstständigen und Freiberuflern; Beschäftigtengruppen, die üblicherweise keine oder kaum Steuern zahlen. Das trägt zur geringen Staatskapazität weiter bei, denn für lange Zeit tolerierten bürgerliche Parteien, dass ihrer wichtigen Klientel eine Besteuerung erspart blieb.

In Kontinentaleuropa ‚subventioniert‘ der Staat die Hausfrauenfamilie mit ‚passiven‘ Leistungen wie Transfers und Steuererleichterungen, während er im Süden die Familie weder unterstützt noch ersetzt, es also nicht zu einer ‚De-Familiarisierung‘ kommt. Diese markante *women unfriendliness* des südlichen Regimes ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass der Parteienwettbewerb um die Stimmen der weiblichen Wählerschaft für lange Zeit verzerrt war.³⁹ Unter anderem erhielten Frauen das Wahlrecht hier vergleichsweise spät,⁴⁰ weil sie – so der nicht völlig unbegründete Verdacht der politischen Linken – aufgrund ihrer stärker religiösen Prägung konservativer wählen. Auch das zunächst widersprüchlich erscheinende Nebeneinander von familiärer Solidarität und der sehr starken Rolle des Staates im Schulsystem ist Fernwirkung einer religiösen Prägung. Es erklärt sich historisch aus

³⁶ Vgl. hierzu Eichengreen 1996; ders. 2007, insbesondere 90, 104 und 114/115.

³⁷ Vgl. Ferrera 1996.

³⁸ Vgl. Rhodes (Hg.) 1997, 6 und 16.

³⁹ Vgl. Ignazi/Wellhofer 2013; Morgan 2013; Emmenegger/Manow 2014.

⁴⁰ Vgl. Siaroff 1994, 96–98.

den vehementen Konflikten zwischen Staat und Kirche im Bildungsbereich.⁴¹

Alles dies zeigt meines Erachtens, dass eine simple Referenz auf ‚Familialismus‘ und katholisch-patriarchalischen Traditionalismus nicht ausreicht, um das südliche Regime zu erklären.⁴² Maurizio Ferrera hat – neben anderen – darauf verwiesen, wie sehr die Ungleichgewichtigkeit des südlichen Sozialmodells als das Resultat eines „specific pattern of political competition“⁴³ bewertet werden muss.⁴⁴ So stand etwa die Spaltung der Linken den Nachkriegsreformbemühungen zur Überwindung des hohen Zersplitterungsgrads der verschiedenen Sozialversicherungsprogramme für die verschiedenen Berufsgruppen entgegen,⁴⁵ während universalistische Programme dort mehrheitsfähig wurden, wo keine etablierten Privilegien gefährdet waren, etwa in der Gesundheitsversorgung. Eine ganz unmittelbare Konsequenz der Spaltung der Linken war, dass sie seltener Regierungsverantwortung trug. So war beispielsweise die *Democrazia Cristiana* aufgrund der Abwesenheit eines ernsthaften politischen Konkurrenten bis zum *mani pulite*-Skandal die hegemoniale Kraft im italienischen Parteiensystem. Wenn sie dann doch einmal an die Regierung gekommen war, konnte die Linke oft nicht ihre Reformziele erreichen, weil sie sich mit der Konkurrenz einer immer radikaler positionierten Parteilalternative konfrontiert sah.⁴⁶

2. Der deutsche Sozialstaat in komparativer Perspektive

Vor dem Hintergrund dieser Skizze der vier Wohlfahrtsstaatsregime stellt sich die Frage nach der Einordnung des deutschen Falls. Hinsichtlich seiner religiösen Prägung haben die Forschungen von Florian Tennstedt und Christoph Sachße, von Hans-Günter Hockerts, von Franz-Xaver Kaufmann, Karl Gabriel und anderen bereits reichhaltige Erkenntnisse erbracht. Deswegen kann es hier wesentlich nur um die vergleichende Einordnung des bundesdeutschen Falls in das europäi-

⁴¹ Vgl. Morgan 2002; ders. 2006.

⁴² Vgl. aber Esping-Andersen 1999, 90.

⁴³ Ferrera 2010, 622.

⁴⁴ Vgl. Watson 2015.

⁴⁵ Vgl. Ferrera 1996, 31.

⁴⁶ Vgl. Hopkin 2004.

sche Gefüge gehen, die in der Literatur eher unterentwickelt geblieben ist. Ich skizziere erneut das Argument nur in seinen Grundzügen.⁴⁷

Die ursprünglich protestantischen Wurzeln der Sozialreform des Kaiserreichs sind bekannt. Sie war ein Modernisierungsprojekt von oben, getragen von Bürokratie und Bildungselite und somit automatisch ein protestantisches Unterfangen. Es war ein durchaus interventionsfreundliches, etatistisches Projekt des ‚socialen Kaisertums‘. Die weitere historische Entwicklung ist nun allerdings ironisch. Elemente der Selbstverwaltung, ursprünglich mit disziplinierender Absicht in die Sozialversicherungsgesetzgebung hineingeschrieben, eröffnen Möglichkeiten einer Integration von sowohl sozialistischer als auch katholischer Arbeiterschaft in den Wohlfahrtsstaat und dadurch auch in das politische System des Kaiserreichs.⁴⁸ Der Wohlfahrtsstaat wird zu einer zentralen organisatorischen und finanziellen Ressource der Gewerkschaften. Sozialdemokratie und die Bewegung des politischen Katholizismus ‚kapern‘ schließlich das ursprünglich protestantisch-obrigkeitsstaatliche Projekt. Der Wohlfahrtsstaat bietet mit seinen korporatistischen Strukturen diesen zwei ‚Reichsfeinden‘ Möglichkeiten zur Integration in das Wilhelminische Deutschland in Form einer ‚negativen Integration‘⁴⁹ (Dieter Groh), also als Lager. Diese Entwicklung, obwohl sie etwa um die Jahrhundertwende herum einsetzt, kommt doch erst in der Zwischenkriegszeit zur vollen Entfaltung, als die ‚Koalition von Weimar‘ aus Sozialdemokratie und Zentrum auch die Regierungsverantwortung übernimmt.⁵⁰

Im protestantisch-bürgerlichen Lager provozierte diese Entwicklung eine zunehmende Entfremdung und Abwendung von seinem einstigen Lieblingsprojekt, der Sozialreform. Denn mit dessen Kaperung durch Sozialdemokratie und politischen Katholizismus sah sich nun ein tiefgreifend statusverunsichertes Bürgertum zunehmend wirtschaftlich aufgerieben zwischen den organisierten Großgruppen von Arbeit und Kapital und ihrem ‚inflationären Konsens‘, empfand sich als politisch marginalisiert, ohne Repräsentation durch eine machtvolle Partei, fühlte sich aber schließlich auch konfessionell in die Enge getrieben. Die bürgerlich-protestantische Bildungselite empfand den Weimarer

⁴⁷ Vgl. Manow 2001; ders. 2008.

⁴⁸ Vgl. Manow 1997.

⁴⁹ Groh 1974.

⁵⁰ Vgl. Sachße/Tennstedt 1988.

Korporatismus als handfeste ökonomische Bedrohung und zugleich als Herausforderung eines konfessionellen Dominanzanspruchs, den der lutherische Protestantismus seit 1871 immer für sich beansprucht hatte. Wenig verwunderlich kam es daher zur Abwendung vom eigenen sozialstaatlichen Projekt. Denn von dem kräftig expandierenden Wohlfahrtsstaat schienen vor allem die christlichen (katholischen) und freien (sozialistischen) Gewerkschaften, entsprechend parteipolitisch Zentrum und Sozialdemokratie zu profitieren. Die Gewerkschaften waren gut in die Selbstverwaltung des Bismarck'schen Sozialstaates integriert, während der soziale Protestantismus ein heterogenes, aber bei aller Heterogenität doch durchgängig (bildungs-)bürgerliches Projekt blieb. Ohne Mobilisierungserfolg in den Arbeiterschichten fehlte ihm die organisatorische Verbindung mit dem besonders auf deren Interessen ausgerichteten deutschen Wohlfahrtsstaat. Nur in der Fürsorge, einem eher nachrangigen Betätigungsfeld im deutschen Sozialversicherungsstaat, auf das zudem in der Weltwirtschaftskrise zunehmend alle sozialpolitische Anpassungslast abgeladen wurde, konnte der soziale Protestantismus ein genuines Betätigungsfeld finden.⁵¹ Das bürgerliche (protestantische) Lager schwenkte daher in das Lager der Wohlfahrtsstaatskritik. Diese Kritik mündete dann insbesondere in einer Wirtschaftsdoktrin, die sozialen Frieden und Ausgleich nicht mehr vom Wohlfahrtsstaat erwartete, sondern auf Wirtschaftspolitik, genauer Ordnungspolitik setzte. Die beste Sozialpolitik sei eine erfolgreiche Produktionspolitik, so lautete die neue Formel, ursprünglich bei Heinrich Herkner, dem Vorsitzenden des Vereins für Socialpolitik, später dann bei Ludwig Erhard und Walter Eucken.

Wenn man aus dieser Perspektive auf die Gründungsphase der Bundesrepublik blickt, kann man meines Erachtens durchaus sagen, dass das gemischt-konfessionelle Deutschland nach 1945 in Fragen seiner Politischen Ökonomie auch einen zwischenkonfessionellen Kompromiss gefunden hat.⁵² Zum einen lebte die ‚Krypto-Groß-Koalition‘ von Sozialdemokratie und Zentrum in allen Fragen der Sozialpolitik weiter, eigentlich bis 1996, als mit einer weiteren Rentenreform in der Spätphase der Helmut-Kohl-Jahre zum ersten Mal in der Geschichte der Bundesrepublik ein größeres Sozialgesetz *nicht* auf die gemeinsame Zustimmung von CDU/CSU und SPD traf. Darüber hinaus beruhte das

⁵¹ Vgl. vom Bruch 1985.

⁵² Vgl. Manow 2000.

deutsche Wirtschaftsmodell in der Nachkriegszeit aber auf einem institutionalisierten Kompromiss zwischen einem Pro-Wohlfahrtsstaats-Lager aus Arbeiterbewegung und Sozialkatholizismus einerseits und einem wohlfahrtsstaatskeptischen ordoliberal-protestantischen Lager andererseits. Den Kompromiss zwischen ‚leidlich liberaler Wirtschaftspolitik und ‚katholischer Sozialpolitik‘ verkörperte die neue CDU als ‚Union der Bekenntnisse‘ besonders gut. Hierfür stand die Christlich-Demokratische Arbeitnehmerschaft Deutschlands (CDA) auf der einen Seite, der evangelische Arbeitskreis innerhalb der CDU, in dem exponierte Ordoliberalen wie Alfred Müller-Armack oder Franz Böhm aktiv waren, auf der anderen. Die institutionelle Sphärentrennung zwischen Wirtschafts- und Sozialpolitik, zwischen den Bundesministerien für Wirtschaft und Arbeit, unterlegt mit einer Trennung der Finanzen zwischen steuerfinanziertem Staatshaushalt und beitragsfinanziertem Sozialhaushalt, bedeutete aber auch, dass der Expansion des Wohlfahrtsstaats zunächst kaum Hindernisse in den Weg gelegt wurden. Die Ordoliberalen hatten ihre Wirtschaftsdomäne, die CDA ihre sozialpolitische Domäne. Spätestens nach der Rentenreform von 1957 war diese Teilung etabliert. Im Zusammenspiel entwickelte sich dann das spezifische deutsche Kapitalismusmodell, dessen auch nur skizzenhafte Charakterisierung allerdings den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde.⁵³ Generell aber würde ich mich dem Urteil von Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter anschließen, dass der deutsche Wohlfahrtsstaat „um zwei Spannungslinien der deutschen Gesellschaft herum gebaut“ wurde: „die Klassenspannung wie die konfessionelle Spannung“⁵⁴. Welche religionspolitischen Konsequenzen hat die politisch vermittelte religiöse Prägung des deutschen Wohlfahrtsstaats in der Gegenwart?

3. Religionspolitische Konsequenzen?

Ich habe hier argumentiert, dass die entwickelten Wohlfahrtsstaaten des Westens generell, auch und besonders der deutsche Wohlfahrtsstaat, nachhaltig ‚religiös geprägt‘ sind. Ohne Betrachtung der religiösen Konfliktlinien, die sich vom 19. Jahrhundert in das 20. Jahrhundert ziehen, sind die institutionelle Gestalt und die Verteilungseffekte entwickelter

⁵³ Vgl. Manow 2016.

⁵⁴ Gabriel/Reuter 2013, 103.

Sozialstaaten meines Erachtens nicht zu verstehen. Aber diese Prägung ist eben hauptsächlich eine indirekte, keine, bei der sich konfessionelle Sozialdoktrinen unmittelbar in institutionellen Arrangements niederschlagen.

In Hinblick auf ‚religionspolitische‘ Fragestellungen ist das – so denke ich – eine eher gute Nachricht, weil Wohlfahrtsstaaten damit *per se* erst einmal keine konfessionell diskriminierenden Effekte besitzen. Natürlich haben die Kirchen etwa im bundesdeutschen Wohlfahrtsstaat eine privilegierte Stellung als riesige soziale Dienstleister. Sie erfüllen diese Funktion aber doch weitgehend ohne religiöse Akzente. Man kann länger darüber reflektieren, ob es den Kirchen selber gut tut, wenn sie zu sozialstaatlichen Großbürokratien mit angehängten theologischen Sinnstiftungsabteilungen mutieren, in denen eine üppige Funktionärsschicht ihre tagespolitischen Positionen mit Bibelexegese veredeln zu können meint. Aber das wäre ein gesondertes Thema. Natürlich wird in dieser Entwicklung das Sonderarbeitsrecht der Kirchen zunehmend problematisch,⁵⁵ aber was etwa die Integration islamischer Verbände in den Wohlfahrtskorporatismus bundesdeutscher Prägung angeht, so scheint das solange kein wirklich konfliktreiches Thema zu sein, wie die verbandlichen Voraussetzungen auf der einen Seite und die diskriminatorischen Konsequenzen sozialer Dienstleistungsproduktion durch die deutschen Kirchen auf der anderen Seite nicht wirklich zu erkennen sind.

Veränderungen in der skizzierten konfessionellen Prägung der europäischen Sozialstaaten werden erneut eher von der parteipolitischen Seite angestoßen. Teils sind schlicht die korrespondierenden Parteien weggefallen – die italienische Democrazia Cristiana hat sich Anfang der 1990er-Jahre inmitten des *mani pulite*-Skandals aufgelöst, auch nachdem der Antikommunismus aufhörte, ein effektives Mobilisierungsthema für das katholische Milieu zu sein. In Spanien hat nach der Franco-Ära eine christdemokratische Partei nie das Gewicht erlangen können, das dem politischen Katholizismus in diesem Land bis in die jüngste Vergangenheit zugekommen war. Ähnliches gilt für Portugal. In diesen Ländern scheint sich daher ein normales Zwei-Block-Parteiensystem herauszubilden, nachdem auch die vormals stimmenstarken kommunistischen Parteien weitgehend verschwunden oder zumindest stark geschwächt sind.⁵⁶ Ein ähnliches Bild zeigt sich für Frankreich, wo aller-

⁵⁵ Vgl. hierzu in diesem Band den Beitrag von Kreß, 231–252.

⁵⁶ Vgl. Manow u. a. (Hg.), im Erscheinen.

dings mit dem Mouvement Populaire Républicain eine christdemokratische Partei schon in den 1960er-Jahren scheiterte.⁵⁷ Zwar brechen im Namensrecht, bei der gleichgeschlechtlichen Ehe und ähnlichen Fragen in den katholischen Ländern Südeuropas, auch in Frankreich, immer wieder ausgesprochen intensive Konflikte zwischen der antiklerikalen Linken und der ‚frommen‘ Rechten aus, aber nun dominiert in den südeuropäischen Parteiensystemen zumeist ein Mitte-Links- und ein Mitte-Rechts-Block, auch wenn beide jeweils durch extremer positionierte Parteien an einer Politik moderater Reformen gehindert werden.⁵⁸ So werden die südeuropäischen Parteiensysteme immer wieder von religionspolitischen Konflikten durchgeschüttelt. Die Kandidatur François Fillons beispielsweise war eine Antwort des sehr konservativen katholischen Milieus Frankreichs, der *Catosphère*, auf die sozialistische Politik unter François Hollande und insbesondere das von den Sozialisten vorangetriebene Projekt einer *Mariage pour tous* – man vergleiche das mit dem quasi laut- und völlig widerstandslosen Räumen dieser Position der CDU/CSU unter Merkel. Aber das ist dann auch in Südeuropa eher Thema eines Bewegungskatholizismus (in diesem Fall des *Manif pour tous*), weil es direkte parteipolitische Adressaten für dieses Milieu nicht mehr gibt.

In Skandinavien hingegen wurde die latente konfessionelle Prägung des nordischen Modells durch die zunehmende Migration, vor allem aus islamischen Ländern, manifest und fand ihren Niederschlag im Aufstieg eines Rechtspopulismus, der sich wohlfahrtschauvinistisch positionierte: generöse soziale Absicherung ja, aber vor allem auf die Inländer beschränkt. Wie diese Beispiele zeigen, ist die konfessionelle Dimension aus der Sozialpolitik nicht etwa, wie einige erwartet haben mögen, im Zuge fortschreitender Säkularisierung verschwunden. Eher im Gegenteil – sie steht heute teilweise stärker im Vordergrund, als sie das früher getan hat. Sie sucht sich jedoch heute andere politische Artikulationsformen, entweder in Bewegungen oder in Außenseiterparteien. Das macht ihre politische Bearbeitung nicht eben leichter.

⁵⁷ Vgl. Manow/Palier 2009.

⁵⁸ Vgl. Hopkin 2004; Watson 2015.

Literatur

- Ansell, Ben/Gingrich, Jane, *A Tale of Two Dilemmas: Varieties of Higher Education and the Service Economy. The Political Economy of the Service Transition*, hg. von Anne Wren, Oxford: Oxford University Press 2013, 195–224.
- Arter, David, *From Farmyard to City Square? The Electoral Adaption of the Nordic Agrarian Parties*, Aldershot: Ashgate 2001.
- Bonoli, Giuliano, *Classifying Welfare States: A Two-Dimension Approach*, in: *Journal of Social Policy* 26,3 (1997), 351–372.
- Castles, Francis Geoffrey, *The Welfare State and Democracy: On the Development of Social Security in Southern Europe, 1960–1990*, in: Gunther, Richard/Diamandouros, Paraskevas Nikiforos/Sotiropoulos, Dimitri A. (Hg.), *Democracy and the State in the New Southern Europe*, Oxford: Oxford University Press 2005, 42–86.
- Döring, Holger/Manow, Philip, *Is PR More Favourable to the Left? Electoral Rules and Their Impact on Elections, Parliaments and Cabinet Formation*, in: *British Journal of Political Science* 47,1 (2017), 149–164.
- Döring, Holger/Schwander, Hanna, *Revisiting the Left Cabinet Share: How to Measure the Partisan Profile of Governments in Welfare State Research*, in: *Journal of European Social Policy* 25,2 (2015).
- Eichengreen, Barry, *Institutions and Economic Growth: Europe after World War II*, in: Crafts, Nicholas/Toniolo, Gianni (Hg.), *Economic Growth in Europe since 1945*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 38–72.
- Eichengreen, Barry, *The European Economy since 1945: Coordinated Capitalism and Beyond*, Princeton: Princeton University Press 2007.
- Emmenegger, Patrick/Manow, Philip, *Religion and the Gender Vote Gap: Women's Changed Political Preferences from the 1970s to 2010*, in: *Politics & Society* 42,2 (2014), 166–193.
- Esping-Andersen, Gøsta, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge: Polity Press 1990.
- Esping-Andersen, Gøsta, *The Social Foundation of Postindustrial Economies*, Princeton: Princeton University Press 1999.
- Ferrera, Maurizio, *The 'Southern Model' of Welfare in Social Europe*, in: *Journal of European Social Policy* 6,1 (1996), 17–37.
- Ferrera, Maurizio, *The South European Countries*, in: Castles, Francis Geoffrey/Leibfried, Stephan/Lewis, Jane/Obinger, Herbert/Pierson, Christopher (Hg.), *The Oxford Handbook of the Welfare State*, Oxford: Oxford University Press 2010, 616–629.
- Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard, *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Korporatistischer Sozialversicherungsstaat und konfessionelle Prägung*, in: Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard/Kurschat, Andreas/Leibold, Stefan (Hg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 93–140.
- Gal, John, *Is there an Extended Family of Mediterranean Welfare States?*, in: *Journal of European Social Policy* 20 (October 2010), 283–300.

- Gorski, Philip Stephen, *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago: The University of Chicago Press 2003.
- Groh, Dieter, *Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkrieges*, Frankfurt: Ullstein 1974.
- Gustafsson, Göran, *Church-State Separation Swedish Style*, in: Madeley, John T. S./Enyedi, Zsolt (Hg.), *Church and State in Contemporary Europe. The Chimera of Neutrality. Special Issue of West European Politics* 26,1 (2003), 51–72.
- Hall, Peter Andrew/Soskice, David (Hg.), *Varieties of Capitalism. The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford: Oxford University Press 2001.
- Hook, Jennifer L., *Incorporating ‚Class‘ into Work-Family Arrangements: Insights from and for Three Worlds*, in: *Journal of European Social Policy* 25,1 (2015), 14–31.
- Hopkin, Jonathan, *Hard Choices, Mixed Incentives: Globalization, Structural Reform, and the Double Dilemma of European Socialist Parties*, Mimeo London School of Economics 2004.
- Huber, Evelyne J./Stephens, John D., *Development and Crisis of the Welfare State. Parties and Policies in Global Markets*, Chicago: University of Chicago Press 2001.
- Huber, Evelyne J./Stephens, John D./Bradley, David/Moller, Stephanie/Nielsen, François, *The Politics of Women’s Economic Independence*, in: *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 16,1 (2009), 1–39.
- Ignazi, Piero/Wellhofer, E. Spencer, *Votes and Votive Candles: Modernization, Secularization, Vatican II, and the Decline of Religious Voting in Italy: 1953–1992*, in: *Comparative Political Studies* 46,1 (2013), 31–62.
- Iversen, Torben/Soskice, David, *Electoral Institutions and the Politics of Coalitions: Why Some Democracies Redistribute More Than Others*, in: *American Political Science Review* 100,2 (2006), 165–181.
- Iversen, Torben/Soskice David, *Dualism and Political Coalitions: Inclusionary versus Exclusionary Reforms in an Age of Rising Inequality*. Paper Prepared for Presentation at the Annual Meeting of the American Political Science Association, Toronto, September 3–6, 2009, 2011.
- Iversen, Torben/Soskice, David, *Democratic Limits to Redistribution. Inclusionary versus Exclusionary Coalitions in the Knowledge Economy*, in: *World Politics* 67,2 (2015), 185–225.
- Iversen, Torben/Soskice, David, *A Structural Explanation of the Euro-Crisis*, in: Manow, Philip/Palier, Bruno/Schwander, Hanna (Hg.), *Welfare Democracies and Electoral Politics*, Oxford: Oxford University Press (im Erscheinen).
- Iversen, Torben/Stephens, John D., *Partisan Politics, the Welfare State, and Three Worlds of Human Capital Formation*, in: *Comparative Political Studies* 41,5 (2008), 600–637.

- Kalyvas, Stathis N., *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca: Cornell University Press 1996.
- Kalyvas, Stathis N./Kersbergen, Kees van, Christian Democracy, in: *Annual Review of Political Science* 13,1(2010), 183–209.
- Kersbergen, Kees van, *Social Capitalism. A Study of Christian Democracy and the Welfare State*, London/New York: Routledge 1995.
- Kersbergen, Kees van/Manow, Philip (Hg.), *Religion, Class Coalitions and the Welfare State*. Cambridge Series on Social Theory, Politics and Religion, New York: Cambridge University Press 2009.
- Laakso, Markku/Taagepera, Rein, Effective Number of Political Parties. A Measure with Application to West Europe, in: *Comparative Political Studies* 12,1 (1979), 3–27.
- León, Margarita/Guillén, Ana Marta, *The Spanish Welfare State in European Context*, Farnham: Surrey, Ashgate 2011.
- Lewis, Jane, The Decline of the Male Breadwinner Model: Implications for Work and Care, in: *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 8,2 (2001), 152–169.
- Lewis, Jane/Knijin, Trudie/Martin, Claude/Ostner, Ilona, Patterns of Development in Work/Family Reconciliation Policies for Parents in France, Germany, the Netherlands, and the UK in the 2000s, in: *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 15,3 (2008), 261–286.
- Manow, Philip, Social Insurance and the German Political Economy, in: *MPIfG Discussion Paper* 97,2 (1997).
- Manow, Philip, ‚Modell Deutschland‘ as an Interdenominational Compromise, Cambridge, MA: Harvard University Press 2000.
- Manow, Philip, Ordoliberalismus als ökonomische Ordnungstheorie, in: *Leviathan* 29 (2001), 179–198.
- Manow, Philip, „The Good, the Bad and the Ugly“. Esping-Andersens Sozialstaats-Typologie und die konfessionellen Wurzeln des westlichen Wohlfahrtsstaats, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 54,2 (2002), 203–225.
- Manow, Philip, „The Good, the Bad, and the Ugly“ – Esping-Andersen’s Regime Typology and the Religious Roots of the Western Welfare State, in: *MPIfG Working Paper* 04/3 (2004).
- Manow, Philip, *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime*, Frankfurt: Campus 2008.
- Manow, Philip, Die religiöse Konfliktlinie, die Spaltung der Linken und die Politische Ökonomie Südeuropas, in: *Leviathan* 4,41 (2013), 541–573.
- Manow, Philip, Workers, Farmers, and Catholicism: A History of Political Class Coalitions and the South-European Welfare State Regime, in: *Journal of European Social Policy* 25,1 (2015), 32–49.
- Manow, Philip, *Social Protection, Capitalist Production. The Bismarckian Welfare State in the German Political Economy, 1880–2010*, Berlin u. a.: Bookmanuscript 2016.

- Manow, Philip/Palier, Bruno, A Conservative Welfare State Regime without Christian Democracy? The French État-Providence, 1880–1960, in: Kersbergen, Kees van/Manow, Philip (Hg.), *Class-Coalitions and the Welfare State*, New York: Cambridge University Press 2009, 146–175.
- Manow, Philip/Palier, Bruno/Schwander, Hanna (Hg.), *Welfare Democracies and Electoral Politics*, Oxford: Oxford University Press (im Erscheinen).
- Martin, David, *A General Theory of Secularization*, Oxford: Basil Blackwell 1978.
- Morgan, Kimberly J., Forging the Frontiers between State, Church, and Family: Religious Cleavages and the Origins of Early Childhood Education and Care Policies in France, Sweden, and Germany, in: *Politics & Society* 30,1 (2002), 113–148.
- Morgan, Kimberly J., *Working Mothers and the Welfare State. Religion and the Politics of Work-Family Policies in Western Europe and the United States*, Stanford: Stanford University Press 2006.
- Morgan, Kimberly J., Path Shifting of the Welfare State: Electoral Competition and the Expansion of Work-Family Policies in Western Europe, in: *World Politics* 65,1 (2013), 73–115.
- Palier, Bruno/Thelen, Kathleen A., Institutionalizing Dualism: Complementaries and Change in France and Germany, in: *Politics & Societies* 38,1 (2010), 119–148.
- Pettit, Becky/Hook, Jennifer L., *Gendered Tradeoffs: Family, Social Policy, and Economic Inequality in Twenty-One Countries*. London: Russell Sage Foundation 2009.
- Rhodes, Martin (Hg.), *Southern European Welfare States: Between Crisis and Reform*, London: Routledge 1997.
- Rokkan, Stein, *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study to the Process of Development*, New York: David McKay 1970.
- Sachße, Christoph/Tennstedt, Florian, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Bd.2, Fürsorge und Wohlfahrtspflege 1871 bis 1929*, Stuttgart: Kohlhammer 1988.
- Shalev, Michael, Limits and Alternatives to Multiple Regression in Comparative Research, in: Mjøset, Lars/Clausen, Tommy Høyvarde (Hg.), *Capitalisms Compared*, Amsterdam: Elsevier 2007, 261–308.
- Siaroff, Alan, Corporatism in 24 industrial democracies: Meaning and measurement, in: *European Journal of Political Research* 36,2 (1999), 175–205.
- Siaroff, Alan, *Work, Welfare and Gender Equality: A New Typology*, in: Sainsbury, Diane (Hg.), *Gendering Welfare States*, London: Sage 1994, 82–100.
- vom Bruch, Rüdiger, *Bürgerliche Sozialreform im deutschen Kaiserreich*, in: ders., *Weder Kommunismus noch Kapitalismus. Bürgerliche Sozialreform in Deutschland vom Vormärz bis zur Ära Adenauer*, München: Beck 1985, 161–179.
- Watson, Sara, *The Left Divided: The Development and Transformation of Advanced Welfare State*, Oxford: Oxford University Press 2015.

- Wren, Anne/Fodor, Mate/Theodoropoulou, Sotiria, The Trilemma Revisited: Institutions, Inequality, and Employment Creation in an Era of ICT-Intensive Service Expansion, in: Wren, Anne (Hg.), *The Political Economy of the Service Transition*, Oxford: Oxford University Press 2013, 108–146.
- Wren, Anne/Iversen, Torben, Equality, Employment, and Budgetary Restraint: The Trilemma of the Service Economy, in: *World Politics* 50,4 (1998), 507–546.

Die religiös-kulturelle Tiefengrammatik des Wohlfahrtsstaats

Karl Gabriel

Es macht die Aufgabe des Kommentators nicht leichter, wenn er mit dem zu Kommentierenden in weiten Teilen übereinstimmt. Philip Manow gehört zu den wenigen Autoren, die in den letzten Jahren die Überlegungen von Franz-Xaver Kaufmann und anderen zum Einfluss religiöser Traditionen auf die Wohlfahrtsstaatsentwicklung aufgegriffen und differenziert weiterentwickelt haben. Manow hat als einer der ersten die Aufmerksamkeit auf die Rolle des Protestantismus gelenkt – zunächst im Zusammenhang des deutschen Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft, dann mit Blick auf die bis dahin gänzlich vernachlässigten spezifischen Einflüsse freikirchlich-calvinistischer Traditionen auf die von ihm als „protestantisch gezügelt“¹ definierten Wohlfahrtsstaaten in Europa. Ohne Berücksichtigung des religiösen Faktors, so seine Kritik an Gösta Esping-Andersens „drei Welten des Wohlfahrtsstaats“², lasse sich keine angemessene Typologie entwickeln. Wie sein Beitrag in diesem Band zeigt, gilt das Hauptinteresse von Manow den politischen Akteuren, den parteipolitischen Konstellationen und Koalitionen sowie den politischen Rahmenbedingungen in Gestalt von Wahlsystemen.

Hatte die einschlägige vergleichende Wohlfahrtstaatsforschung bisher einen Bogen um die südeuropäischen Wohlfahrtstaaten gemacht, so führt er neuerdings die Forschung auch an dieser Stelle deutlich weiter. Auf der Ebene der Parteien und Parteienkoalitionen führt Manow die spezifischen Ausprägungen der südeuropäischen Wohlfahrtsstaaten auf die Spaltung der Linken mit starken kommunistischen Parteien zurück. Und dies hängt für ihn wiederum mit dem spezifischen südeuropäischen Muster des Staat-Kirche-Konflikts zusammen.

Auf dem Hintergrund der Studie *Religion und Wohlfahrtstaatlichkeit in Europa*³, die dreizehn europäische Länder hinsichtlich des religiösen Einflusses auf die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung vergleicht, möchte ich zunächst an zwei Stellen Kritik und Diskussionsbedarf anmelden. Was das deutsche Beispiel angeht, lässt sich meines Erachtens

¹ Manow 2002, 210.

² Esping-Andersen 1990.

³ Gabriel u. a. (Hg.) 2013.

die herausfordernde These Manows einer ‚Kaperung‘ des ursprünglich protestantischen Projekts des Wohlfahrtsstaates durch Katholizismus und Sozialdemokratie, für den Katholizismus nur begrenzt aufrechterhalten (213). Sicherlich haben protestantische Eliten vor dem Hintergrund eines spezifischen Staatsverständnisses den deutschen Wohlfahrtsstaat auf den Weg gebracht. Schon für das Kaiserreich lässt sich aber meines Erachtens zeigen, dass beide Konfessionen und gerade ihre Konkurrenz und ihre konfliktgeladenen Beziehungen den deutschen Wohlfahrtsstaat von Anfang an mitgeprägt haben. Der Etatismus Bismarcks, der auch innerhalb des protestantischen Lagers umstritten war, konnte sich hauptsächlich durch den katholischen Einfluss nicht im vollen Umfang durchsetzen. Den katholischen Politikern kam zu Hilfe, dass Bismarck zur Verabschiedung der Sozialgesetzgebung im Reichstag auf die Stimmen des Zentrums angewiesen war. Dabei war die Zentrumsfraktion allerdings in den 1880er-Jahren zum Beispiel über den Reichzuschuss zur Invaliden- und Alterssicherung so zerstritten, dass nur eine Minderheit dem Gesetz zustimmte, und ihm erst dadurch zur Annahme verhalf. Wenn der deutsche Wohlfahrtsstaat von Anfang an eine korporatistische und subsidiäre Ausrichtung erhielt, so spricht dies meines Erachtens dafür, dass das Bild der späteren ‚Kaperung‘ des deutschen Wohlfahrtsstaates durch die ‚Reichsfeinde‘ aus dem sozialistischen und katholischen Lager für den Katholizismus jedenfalls nur begrenzt zutrifft.

Eine zweite kritische Anfrage betrifft den nordischen Typus des Wohlfahrtsstaats und dessen religiös-kulturelle Hintergründe. Mit Verweis auf Schweden führt Manow die nordeuropäische Wohlfahrtsstaatsentwicklung auf den Konflikt zwischen Stadt und Land und Koalitionen zwischen sozialdemokratischen und ländlich-grünen Parteien zurück. Wie insbesondere Sven Jochem gezeigt hat, lässt sich aber auch für Schweden ein spezifisch religiöser Einfluss nachweisen.⁴ Es sind lutherische Kräfte jenseits der Staatskirche, die im ländlich-grünen Parteienspektrum Wirksamkeit entfalten. Auch für den nordeuropäischen Fall ist also durchaus ein religiöser Einfluss nachweisbar. Dazu erscheint es allerdings notwendig, lutherische Dissidenten jenseits der Staatskirche in den Blick zu nehmen, die über die grüne Landbewegung politische Wirkung erzielten.

⁴ Vgl. Jochem 2013, 339–366.

Zusätzlich zu diesen zwei spezifischen Kritikpunkten möchte ich insgesamt die Frage stellen, ob der gewählte, streng politikwissenschaftlich-quantitative Zugang nicht zu einer gewissen Verengung tendiert. Man bekommt meines Erachtens mehr vom religiösen Faktor in den Blick, wenn man mit einem dem *cultural turn* verpflichteten Ansatz danach fragt, unter welchen Bedingungen und Konstellationen Religionen wohlfahrtsstaatsproduktiv geworden sind. Es lassen sich dann Bedingungen auf der kulturellen, institutionellen, organisatorischen und individuellen Ebene unterscheiden. Philip Manows Thesen fokussieren stark auf die organisatorische Ebene. Seine Perspektive lässt sich daher meines Erachtens durch den Blick auch auf die anderen Ebenen erweitern:

(1) Auf der kulturellen Ebene kommt dann das westliche Christentum mit seiner spezifischen Bedeutungszuschreibung und Wertschätzung für das Individuum in den Blick.⁵ Nur im Raum des westlichen Christentums haben die religiösen Traditionen mit internen Modernisierungsprozessen auf die strukturellen und sozialen Umbrüche der Moderne reagiert. Wie sich im Vergleich mit der Orthodoxie zeigen lässt, wurden nur im westlichen Christentum schon seit dem 19. Jahrhundert christliche Sozialdoktrinen entwickelt, die dem Wohlergehen der Menschen im Diesseits eine theologische Relevanz zusprachen. Auf Teile des westlichen Christentums beschränkt blieben auch Entwicklungen, die Impulse der Aufklärung und des Christentums miteinander verbanden und damit den bürgerlich-nationalen Revolutionen keine antichristliche beziehungsweise antireligiöse, sondern eine mit dem christlichen Erbe kompatible beziehungsweise positiv verbundene Ausrichtung gaben. Sie sind in den mittel- und nordwesteuropäischen Staaten England, Schweden, Dänemark, Niederlande und Deutschland in besonderer Weise wohlfahrtsstaatsproduktiv geworden. Die Situation war im laizistisch geprägten Frankreich, aber auch in den südeuropäischen Ländern eine andere.

(2) Auf der institutionellen Ebene gehört die Kirchenbildung mit der Verselbstständigung und Abgrenzung der religiösen Repräsentanten von den übrigen Institutionen der Gesellschaft zu den Bedingungen, unter denen Religionen wohlfahrtsstaatsproduktiv wurden.⁶ Ein eigenständiger Beitrag der Religionen setzt die institutionelle Handlungsfähigkeit religiöser Akteure, die Differenz zu den übrigen Institutionen

⁵ Vgl. Gabriel u. a. (Hg.) 2013, 494/495.

⁶ Vgl. ebd., 496.

und die Austragung von Konflikten voraus. In erster Linie sind es die Konfliktkonstellationen und Spannungslinien im Verhältnis von Kirche und Staat, die wohlfahrtsstaatsproduktiv gewirkt haben. Da die westliche Kirche von Beginn ihrer Eigenständigkeit an die Sorge um die Armen als ihre eigene Domäne betrachtete, enthielt im Kontext der Herausbildung des modernen Staates die Frage nach der Vorherrschaft auf dem Wohlfahrtssektor ein hohes Konfliktpotential. Die Wohlfahrtsstaaten in Europa haben vor dem Hintergrund dieser Konstellation immer auch die Spannungslinie zwischen Kirche und Staat und nicht nur die Klassenspaltung institutionell verarbeitet. Wie insbesondere der Blick auf die Entwicklung in den katholischen Monopolstaaten Südeuropas zeigt, ist nicht jeder Staat-Kirche-Konflikt wohlfahrtsstaatsproduktiv, sondern nur ein bestimmter Typus. Wo der Konflikt so weit eskaliert, dass die Religion selbst zum Gegenstand des Konflikts wird und als Wertkonflikt kaum Kompromissmöglichkeiten zulässt, kommt es kaum zu einer Entwicklungsdynamik in Richtung Wohlfahrtsstaatlichkeit. Es sind die primär als Interessenkonflikte ausgetragenen Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche, die sich als wohlfahrtsstaatsproduktiv erwiesen haben.

(3) Auf der organisatorischen Ebene hat sich vor allem die gemischt-konfessionelle Konstellation als günstig für die Wohlfahrtsstaatsentwicklung gezeigt.⁷ Für den Katholizismus gilt, dass seine politische Ausrichtung und die Art der Umsetzung der abstrakten Prinzipien seiner Soziallehre stark davon abhingen, ob er sich in einer Mehrheits- oder einer Minderheitssituation befand. Wohlfahrtsstaatsproduktiv wurde er dort, wo er eine relativ große Minderheit darstellte, die sich in Konkurrenz mit dem Mehrheitsprotestantismus den sozialen Fragen zuwandte. Wo die Konfessionen um die besseren Lösungen in der Reaktion auf die Soziale Frage untereinander konkurrierten, wuchsen die Chancen für deren Wohlfahrtsstaatsproduktivität. Organisatorisch spielt ebenfalls eine wichtige Rolle, ob es in einer religiösen Tradition zur Selbstorganisation der Gläubigen und zu einer konfessionellen Parteienbildung gekommen ist. Philip Manow und Kees van Kersbergen haben nachdrücklich auf die Bedeutung der christdemokratischen Parteien für den zentraleuropäischen Typus des Wohlfahrtsstaates verwiesen.⁸ Auf der organisatorischen Ebene ent-

⁷ Vgl. ebd., 497/498.

⁸ Vgl. Kersbergen 1995 und Manow 2008.

standen dort besonders günstige Bedingungen für eine Wohlfahrtsstaatsproduktivität der religiösen Traditionen, wo sie sozialpolitisch aktive Parteien ausbildeten, die mit sozialdemokratischen Parteien Wohlfahrtskoalitionen eingingen. Voraussetzungen dafür waren natürlich Regime eines Verhältniswahlrechts.

(4) Auf der personellen Ebene schließlich haben religiöse Charismatiker und von religiösen Erweckungen geprägte politische Akteure durch ihr Handeln den jeweiligen Pfad der Wohlfahrtsstaatsentwicklung mitbestimmt. Der Typus des christlichen Sozialunternehmers, des Reformers und religiös erweckten politischen Akteurs lässt sich für alle Länder Europas nachweisen, in denen die christliche Religion wohlfahrtsstaatsproduktiv geworden ist.

Wie sich gezeigt hat, lässt sich mit einem *religious and cultural turn* die politikwissenschaftliche Perspektive in sinnvoller Weise ergänzen und erweitern. Es gibt – so Franz-Xaver Kaufmann – „eine Tiefengrammatik des Sozialstaats, welche die aktuellen Debatten trägt und sie zwar nicht in eine eindeutige Richtung lenkte, aber auf einen Korridor möglicher Lösungen verweist und ‚unmögliche‘ Lösungen ausgrenzt“⁹.

Nachhaltiger als ein Oberflächenblick erkennen lässt, zeigt sich der deutsche Wohlfahrtsstaat durch eine religiös-konfessionelle Tiefengrammatik gekennzeichnet. Sie besitzt ihren Kern in der Zuschreibung von Verantwortung an den Staat für das soziale Schicksal seiner Bürger und in einem Rekurs auf die Wertideen von Solidarität und Subsidiarität.¹⁰ Die erstere Idee hat ihre Wurzeln hauptsächlich im lutherischen Protestantismus, die zweite im sozialen Katholizismus. Heute stellt sich die Frage, welche Folgen für die religiöse Tiefengrammatik der anhaltende Einflussverlust des kirchlich-konfessionell verfassten Christentums in Deutschland nach sich zieht.¹¹ Trotz immer wiederkehrender Krisendiskurse um den deutschen Wohlfahrtsstaat erscheint dessen Pfad nach wie vor relativ stabil. Dies geht wohl auch darauf zurück, dass für den deutschen Wohlfahrtsstaat von Anfang an eine Synthese explizit christlicher und religiös-säkularer Wertideen prägend war. Heute sind die religiösen wie die säkularen Träger des wohlfahrtsstaatlichen Kompromisses in Deutschland in Gestalt der Kirchen und Gewerkschaften in der Defensive. Trotzdem ist es bisher nicht zu einer grund-

⁹ Kaufmann 2015, 36.

¹⁰ Vgl. Gabriel/Reuter 2017.

¹¹ Vgl. Gabriel/Reuter 2013, 133.

legenden Aufkündigung des wohlfahrtsstaatlichen Entwicklungspfads in Deutschland gekommen. Für die Zukunft wird entscheidend sein, ob sich handlungsfähige Akteure in ausreichender Zahl finden lassen, die sich unter veränderten Bedingungen der Tiefengrammatik des deutschen Wohlfahrtsstaates verpflichtet wissen.

Literatur

- Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard/Kurschat, Andreas/Leibold, Stefan (Hg.), Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard, Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Korporatistischer Sozialversicherungsstaat mit konfessioneller Prägung, in: Gabriel, Karl/ Reuter, Hans-Richard/Kurschat, Andreas/Leibold, Stefan (Hg.), Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 93–145.
- Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard, Auswertung. Die religiöse Tiefengrammatik des deutschen Wohlfahrtsstaats. Begriffs- und diskursgeschichtliche Befunde, in: Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard (Hg.), Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfessionen – Semantiken – Diskurse. Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 467–489.
- Esping-Andersen, Gøsta, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge: Polity Press 1990.
- Jochem, Sven, Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Schweden. Der Einfluss lutherischen Glaubens jenseits der Staatskirche, in: Gabriel, Karl/Reuter Hans-Richard/Kurschat, Andreas/Leibold, Stefan (Hg.), Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 339–366.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Sozialstaat als Kultur. Soziologische Analysen II*, Wiesbaden: Springer VS 2015.
- Kersbergen, Kees van, *Social Capitalism. A Study of Christian Democracy and the Welfare State*, London/New York: Routledge 1995.
- Manow, Philip, „The Good, the Bad, and the Ugly“. Esping-Andersens Sozialstaatstypologie und die konfessionellen Wurzeln des westlichen Wohlfahrtsstaats, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 54,2 (2002), 204–225.
- Manow, Philip, *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime*, Frankfurt: Campus 2008.

3.4 Arbeitsrecht



Kirchliches Arbeitsrecht – ein ungelöstes Problem der Religionspolitik

Substanzieller Korrekturbedarf und aktuelle rechtspolitische Anschlussfragen

Hartmut Kreß

In der Bundesrepublik Deutschland haben die christlichen Kirchen neben den staatlichen Gesetzen ein eigenes kirchliches Arbeitsrecht aufgebaut. Dies erfolgte im Wesentlichen seit den 1970er-Jahren. Den Hintergrund bilden Konzessionen, die den Kirchen in Westdeutschland in der Nachkriegszeit, in den 1950er-Jahren, gewährt worden waren.¹ Rechts- und kulturvergleichend handelt es sich um eine deutsche Besonderheit, die zunehmend, nicht zuletzt von Arbeitnehmerseite² sowie juristisch³ kritisiert wird und die – wie der nachfolgende Beitrag zeigt – hochgradig reformbedürftig ist. Die Bereitschaft der deutschen Kirchen, von sich aus Veränderungen herbeizuführen, ist freilich gering. Zwar haben sowohl die römisch-katholische Kirche als auch die evangelischen Kirchen in den letzten Jahren an ihren internen arbeitsrechtlichen Normen Modifikationen vorgenommen. Diese gingen aber nur so weit, wie es aufgrund von äußerem Druck – Gerichtsurteile, öffentliche Debatten und Initiativen von Arbeitnehmern oder Gewerkschaften – unerlässlich geworden war. Der Kern der Probleme besteht darin, dass die Kirchen die Grundrechte ihrer Beschäftigten beträchtlich einschränken und dass ihr Arbeitsrecht in der Bundesrepublik Deutschland zu einer Nebenrechtsordnung, einem Sonderrecht geworden ist. Zurzeit bahnt sich an, dass sich analog zu ihm weitere religiöse Nebenrechtsordnungen, namentlich ein Arbeitsrecht muslimischer Organisationen, ausbilden könnten. Nachfolgend werden verschiedene Problemaspekte angesprochen, um abschließend mit Blick auf die Rechts- und Religionspolitik die Notwendigkeit substanzieller Korrekturen zu unterstreichen.

¹ Vgl. z. B. Kleine Vennekate 2015.

² Vgl. nur Klute/Segbers (Hg.) 2006; Bsirske u. a. (Hg.) 2013.

³ Vgl. nur Kocher u. a. 2014.

1. Kirchliche Verzögerung von Reformen zulasten von Arbeitnehmerrechten

In der Bundesrepublik Deutschland sind die beiden Kirchen nach dem Staat die größten Arbeitgeber. Die Anzahl ihrer Beschäftigten, die im Sozial-, Gesundheits- und auch im Bildungsbereich tätig sind – circa 1,3 Millionen Menschen –, übertrifft die inländische Mitarbeiterzahl von großen Unternehmen wie Siemens, VW oder Post AG bei Weitem. Andererseits enthalten die Kirchen ihren Beschäftigten wesentliche Rechte vor, die in der Bundesrepublik Deutschland aufgrund von staatlichen Gesetzen eigentlich allen Arbeitnehmern zustehen. Dass die von ihnen geschaffenen arbeitsrechtlichen Konstruktionen intransparent sind, räumen sogar ihre eigenen Gremien ein. So hat die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Magdeburg in einer Kundgebung am 9. November 2011 betont, die Mitarbeitervertretungen müssten „gestärkt werden“. Es sei unerlässlich, für die Arbeitnehmer eine „bundesweit durchgehende legitimierte Struktur“⁴ herzustellen. Hieran anknüpfend postulierte am 13. November 2013 die EKD-Synode in Düsseldorf: „Strittige Fragen wie die ACK-Klausel, die Rolle der Dienstgemeinschaft und ihre theologische Begründung und praktische Umsetzung müssen weiter diskutiert werden“⁵ – was doch nur so gemeint gewesen sein kann, dass ziel- und lösungsorientiert zu diskutieren sei. Dies ist freilich nicht realisiert worden.

Zu den sogar von der EKD-Synode eingeräumten Schwachstellen gehört die sogenannte ACK⁶-Klausel. Mit ihr verbindet sich die Verlegenheit, dass in evangelisch-kirchlich getragenen Einrichtungen diejenigen Mitarbeiter, die keiner christlichen Kirche angehören – zum Beispiel Muslime oder Konfessionslose –, traditionell nicht in die Mitarbeiterrepräsentanz gewählt werden dürfen. Für die Betroffenen bedeutet dies einen schweren Einschnitt in ihre Beteiligungsrechte als Arbeitnehmer, da ihnen das passive Wahlrecht verwehrt wird. Darüber hinaus werden andere Beschäftigte, die sie gegebenenfalls gewählt hätten, indirekt in ihrem aktiven Wahlrecht beeinträchtigt, insofern ihnen die Möglichkeit genommen wird, zwischen Kandidaten eine Auswahl zu treffen. Zwar haben sich in den letzten Jahren verschiedene evangelische Landeskirchen dazu entschlossen, auf die ACK-Klausel zu verzichten. Teilweise ist ein solcher

⁴ EKD 2011b, Nr. 7.

⁵ EKD 2013, Nr. 4.

⁶ ACK: Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen.

Schritt jedoch auch unterblieben, etwa in Württemberg. Schon in dieser Hinsicht ist also die Bilanz zu ziehen, dass die „bundesweit durchgehende legitimierte Struktur“⁷, die die EKD-Synode 2011 für die evangelisch getragenen Einrichtungen in der Bundesrepublik verlangt hatte, mehr als ein halbes Jahrzehnt später nicht zustande gekommen ist.

Strukturelle Reformen zugunsten von Transparenz, Rechtsklarheit und einer bundesweit einheitlichen Gewährleistung von Arbeitnehmerrechten sind noch anderweitig ausgeblieben, zum Beispiel in der Tarifgestaltung. Im Jahr 2016 hat die Evangelische Landeskirche in Württemberg durch Synodenbeschluss die Arbeitnehmerschaft der dortigen Diakonie neu aufgespalten in Beschäftigte, deren Tarife regional verhandelt werden, und andere, die ohne eigene Mitarbeitervertreterbeteiligung von Verhandlungsergebnissen und Tarifbedingungen auf EKD-Ebene abhängig werden.⁸

Ein gewichtiges Desiderat bildet aktuell überdies, dass kirchlichen Arbeitnehmern die Unternehmensmitbestimmung vorenthalten wird. Im Jahr 1976 hatte die sozialliberale Bundesregierung das Unternehmensmitbestimmungsgesetz beschlossen. Die Kirchen waren von ihm allerdings ausgenommen worden. Sogar die sozialliberale Koalition hat den arbeitsrechtlichen Sonderstatus der Kirchen nicht angetastet – wohl auch vor dem Hintergrund, dass es in den 1960er- und 1970er-Jahren politisch schwierig genug gewesen war, gegen den kirchlichen Widerstand die Konfessionsschulen abzuschaffen⁹ oder die überfälligen Reformen zum Eherecht und zu § 218 StGB durchzusetzen.¹⁰ Das kirchliche Sonderarbeitsrecht beruht auf Zugeständnissen, die unter Bundeskanzler Konrad Adenauer gewährt worden waren. Anders als es im Betriebsrätegesetz der Weimarer Republik der Fall gewesen war, wurden die Kirchen 1952 von den Vorschriften des Betriebsverfassungsgesetzes befreit. Die Begründung resultierte aus Besonderheiten der Nachkriegszeit. Kirchlicherseits war argumentiert worden, man dürfe

⁷ EKD 2011b, Nr. 7.

⁸ Vgl. Arbeitsgemeinschaft der Mitarbeitervertretungen 2016, 5/6. – Nachtrag im Dezember 2017: Im Jahr 2017 hat der Schlichtungsausschuss der evangelischen Landeskirche und Diakonie, der von der Arbeitnehmervertretung angerufen worden war, den Synodenbeschluss aufgrund von Rechtsmängeln für inhaltlich unzulässig und unwirksam erklärt; vgl. Arbeitsgemeinschaft der Mitarbeitervertretungen 2017, 6/7. Die Grundsatzprobleme sind durch den Schlichterspruch indessen nicht gelöst worden.

⁹ Vgl. Weber 1998, 711.

¹⁰ Vgl. Mantei 2004.

die Stellung der Kirchen in der damaligen Sowjetischen Besatzungszone/DDR nicht indirekt schwächen, indem man westdeutsche Kirchen staatlichem Recht unterordne. Es liegt auf der Hand, dass dieses Argument heute jede Plausibilität verloren hat, abgesehen davon, dass die Ausnahmeforderungen und -bestimmungen für die Kirchen als Arbeitgeber in der Bundesrepublik schon damals strittig waren.¹¹ Im Ergebnis blieb es den westdeutschen Kirchen hierdurch aber ‚erspart‘, betriebliche Mitarbeitervertretungen einzurichten. Erst im Jahr 1992 hat die Synode der EKD zur Mitarbeitervertretung eine innerkirchliche Regelung verabschiedet, die ihren Beschäftigten ähnliche Mitbestimmungsoptionen zugestand, wie sie vom Betriebsverfassungsgesetz 1952 für die ‚weltlichen‘ Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer vorgeschrieben worden waren. Es hat also vierzig Jahre gedauert, bis in den evangelischen Kirchen Standards zustande kamen, die mit den staatlichen Bestimmungen wenigstens im Prinzip vergleichbar waren. Was nun aktuell die Unternehmensmitbestimmung angeht: Dieses Mal dauert es noch länger als nur vier Jahrzehnte. Evangelischerseits ist bis heute (Februar 2017), 41 Jahre nach dem staatlichen Gesetz vom 4. Mai 1976, kein Äquivalent in Kraft gesetzt worden. Einzelne Vorstöße haben sich in landeskirchlichen Zersplitterungen verheddert.¹²

Die voranstehend erwähnten Einzelprobleme sind dem *kollektiven* Arbeitsrecht zuzuordnen. Die Beispiele, die genannt wurden, blieben aus Gründen des Umfangs und der Übersichtlichkeit auf den evangelischen Bereich beschränkt. An späterer Stelle wird auf offene Fragen des kollektiven Arbeitsrechts zurückzukommen sein. Im Folgenden ist zunächst zu erörtern, wie die beiden Kirchen ihr Sonderarbeitsrecht gedanklich begründen und welche Schwachpunkte das von ihnen gesetzte *individuelle* Arbeitsrecht aufweist.

2. Die Idee der Dienstgemeinschaft – eine fragile Begründung für das kirchliche Arbeitsrecht

Sowohl die römisch-katholische Kirche als auch die evangelischen Kirchen in Deutschland erklären, ihre Beschäftigten befänden sich in einer kirchlichen „Dienstgemeinschaft“. *Nota bene* werden die Beschäftigten

¹¹ Vgl. Jähnichen 2006, 64; Lührs 2010, 103–107.

¹² Vgl. Meier 2016.

seitens der Kirchen offiziell nicht als Arbeitnehmer, sondern als Dienstnehmer bezeichnet. Die Dienstgemeinschaft als Schlüssel- und Leitbegriff beider Konfessionen entstammt dem staatlich-völkischen Arbeitsrecht des NS-Staats, genauer: dem *Gesetz zur Ordnung der Arbeit in Öffentlichen Verwaltungen und Betrieben* von 1934. Der Begriff ist nicht nur aufgrund dieser Herkunft, sondern überhaupt durch seine vormodern paternalistischen Konnotationen belastet.¹³ Die römisch-katholische Kirche integriert ihn heutzutage in ihre hierarchische Amtslehre.¹⁴ Evangelische Kirchen legen dar, dass ihre Beschäftigten sich am kirchlichen „Verkündigungsauftrag“ und an dem „Sendungsauftrag“ der Kirche beteiligen und einen „aus dem Glauben erwachsenen Dienst am Menschen“ ausüben sollen.¹⁵ Sie deuten die Dienstgemeinschaft jetzt mit Hilfe der Barmer Theologischen Erklärung von 1934¹⁶, die von der calvinistisch fundierten Dogmatik Karl Barths und seiner christologischen Ein-Reiche-Lehre, der Lehre von der „Königsherrschaft Christi“ – Christus als Herr von Kirche und Welt – geprägt war.¹⁷ Wie abständig und inhaltlich nichtssagend das Wort für Beschäftigte evangelischer Träger in der Gegenwart geworden ist, lässt sich – wenig überraschend – auch empirisch belegen.¹⁸ Davon abgesehen umschreiben Beschäftigte die „Dienstgemeinschaft“ kritisch als „Dienstherrschaft“¹⁹.

Trotz aller Kritik ist eine substanzielle Diskussion in den Kirchen bislang insgesamt ausgeblieben. Im evangelischen Bereich hätte es sich aufgedrängt, sie aus Anlass des Jubiläums ‚500 Jahre Reformation‘ im Jahr 2017 zu führen. Eine Pointe der protestantischen Reformation bestand bekanntlich in der Einsicht, dass zwischen ‚Arbeit‘ im geistlichen oder kirchlichen Kontext einerseits, im weltlichen Bereich andererseits keine qualitativen oder sonstigen Unterschiede zu sehen sind: „Luther hat nicht nur den Gehalt des Worts Beruf, sondern auch das Wort selbst umgeprägt. Das Neue ist, daß er [...] den ‚Ruf‘ Gottes *ausschließlich* in

¹³ Vgl. Lührs 2013; Krefß 2014, 48–57.

¹⁴ Vgl. Richardi 2011, 52.

¹⁵ Z. B. EKD 2011a, § 1 Abs. 1.

¹⁶ Vgl. z. B. Schneider 2012. Zu ersten in diese Richtung zielenden Auslegungen in der Nachkriegszeit vgl. Eurich/Maaser 2013, 367/368.

¹⁷ Zu den vormodernen Zügen der Lehre von der Königsherrschaft Christi vgl. z. B. Scheliha 2013, 182.

¹⁸ Vgl. Dürr 2016. Kritisch z. B. auch Geyer 2014.

¹⁹ Krefß 2015a, 59, 61.

den *weltlichen* Aufgaben erblickt.²⁰ Die Aufwertung und die Wertschätzung weltlicher Arbeit und des weltlichen Berufs durch die Reformation sind bis heute relevant. Nimmt man diese evangelische Tradition ernst, lässt sich mit ihr weder ein Sonderstatus kirchlich getragener Tätigkeiten als Dienstgemeinschaft mit einem von staatlich-weltlichen Gesetzen dispensierten Nebenarbeitsrecht vereinbaren; noch ist es legitimierbar, den Beschäftigten kirchlich getragener Einrichtungen weltliche Arbeitnehmerrechte vorzuenthalten. Das Reformationsjubiläum wäre von der Kirche sinnvoll genutzt gewesen, wenn sie im Licht des protestantischen weltlichen Begriffs der Arbeit zu ihren bisherigen binnenklerikalen Arbeitsrechtsnormen selbstkritisch Bilanz gezogen, den Begriff der Dienstgemeinschaft überwunden und das hiermit verknüpfte kirchlich-binnenzentrierte Modell des sogenannten Dritten Weges, der zum Beispiel Tarifverhandlungen mit unabhängigen Gewerkschaften ausschließt, hinter sich gelassen hätte.

Aus dem Konstrukt der Dienstgemeinschaft resultieren sodann die Loyalitätsanforderungen, die beide Kirchen gegenüber ihren Beschäftigten erheben.

3. Einschränkungen persönlicher Grundrechte durch das Individualarbeitsrecht der Kirchen

3.1 Spezielle Probleme auf römisch-katholischer Seite

Herkömmlich greift die römisch-katholische Kirche besonders tief in die Privatsphäre ihrer Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer ein, indem sie ihnen zum Beispiel eine Wiederverheiratung nach Ehescheidung oder gleichgeschlechtliche Partnerschaften untersagt. Gegebenenfalls sind Beschäftigte katholischer Einrichtungen auch besorgt, wie ihr Arbeitgeber reagiert, wenn sie etwa ärztlich assistierte Reproduktion (In-vitro-Fertilisation) in Anspruch nehmen, da das katholische Lehramt diese Form der Kinderwunsch- und Sterilitätstherapie ebenso wie einen Schwangerschaftsabbruch oder die Verwendung hormoneller Verhütungsmittel unter Verbot gestellt hat.

Nun haben die deutschen katholischen Bischöfe die Normen, die sie ihren Beschäftigten für die private Lebensführung auferlegen, aufgrund

²⁰ Holl 1932, 475.

der Rechtsprechung staatlicher Gerichte²¹ im Jahr 2015 partiell modifizieren müssen. Seitdem bedeuten für die Beschäftigten eine Wiederverheiratung oder das Leben in einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft im Allgemeinen wenigstens nicht mehr automatisch die Kündigung. Allerdings bleibt unscharf, wann im Sinn der neuen Arbeitsrechts-Grundordnung, die die deutschen katholischen Bischöfe 2015 beschlossen haben, aus Sicht der Kirche „schwerwiegende persönliche sittliche Verfehlungen“ oder „erhebliches Ärgernis in der Dienstgemeinschaft“²² präzisiert sind und mit Sanktion, Ahndung, gar Kündigung tatsächlich zu rechnen ist. Sogar einzelne katholische Kirchenrechtslehrer nennen derartige Rechtsunsicherheiten öffentlich beim Namen und bewerten die revidierte Grundordnung als „Symbolpolitik“²³.

Auffällig ist es, dass die deutschen katholischen Bischöfe ihre ohnehin nur vorsichtige Öffnung allenfalls widerwillig auf den Weg gebracht haben. Die Bischofskonferenz bekräftigte ihre anti-liberale Tendenz unter anderem dadurch, dass sie zeitgleich zu ihren Beratungen über eine Lockerung der arbeitsrechtlichen Grundordnung darauf beharrte, die Entlassung eines Düsseldorfer Chefarztes wegen Wiederverheiratung gerichtlich durchzusetzen und sich ihr Recht zur Kündigung wegen Verstoßes gegen katholische Moralprinzipien vom Bundesverfassungsgericht bestätigen zu lassen.²⁴ Allzu weit reichen ihre Lockerungen des Jahres 2015 nicht. So bleiben etwa Lehrerinnen oder Lehrer, die an staatlichen Schulen das Fach katholische Religion unterrichten, von ihnen ausgenommen. Um zur Einrahmung etwas weiter auszugreifen: Deutsche katholische Bischöfe verlangen unverändert, bei der Besetzung von Professuren in katholisch-theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten müsse die von ihnen vorgeschriebene hohe Priesterquote, in der Konsequenz also auch eine Männerquote eingehalten werden. Diese bischöfliche Vorgabe steht in Kontrast zu den Gleichstellungs- und Nichtdiskriminierungsbestimmungen des Staates, was im Blick auf katholisch-theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten der kritischen Aufarbeitung bedarf. Den katholischen Hintergrund bildet die Doktrin, das Priesteramt Angehörigen des männlichen Geschlechts vorzubehalten. Die Anschlussfrage, ob der Ausschluss von

²¹ Vgl. z. B. Bundesverfassungsgericht, Beschluss vom 22.10.2014.

²² Grundordnung 2015, Art. 5 Abs. 2, 1b.

²³ Vgl. z. B. Georg Bier, wiedergegeben in: Müller 2016, 78.

²⁴ Kritisch zu den Konzessionen des Bundesverfassungsgerichts gegenüber der katholischen Kirche in dieser Frage: Kreß 2015b.

Frauen vom Priesteramt mit den Menschenrechten und mit rechtsstaatlichen Normen vereinbar ist, hat der philosophische Ethiker Ludwig Siep zu Recht mit kritischem Akzent zur Sprache gebracht.²⁵ Der Kern der Probleme ist darin zu sehen, dass die römisch-katholische Kirche individuelle Grundrechte ihrer Beschäftigten, unter anderem ihr Selbstbestimmungsrecht oder ihr Recht auf Achtung der Privatsphäre und des Familienlebens, sowie Nichtdiskriminierungsgebote beiseiteschiebt.

3.2 Restriktionen bei beiden Kirchen: Kirchenzugehörigkeitsregeln

Bei evangelischen Kirchen und in der evangelischen Diakonie sind Durchgriffe auf die Lebensführung, so wie sie römisch-katholisch eine Rolle spielen, durchweg nicht mehr anzutreffen. Nach anfänglichem Zögern haben sie die staatlichen Rechtsnormen etwa zu Ehescheidungen oder zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften übernommen, so dass sie insoweit das Privatleben ihrer Beschäftigten respektieren. Anders verhält es sich bei einem weiteren Sachverhalt, nämlich dem Gebot der Kirchenzugehörigkeit als Voraussetzung für Einstellung oder Weiterbeschäftigung. Das Problem wird nachfolgend der Kürze halber unter Bezug auf evangelische Arbeitgeber erläutert. Der Sache nach bricht es ebenso bei Arbeitsverhältnissen im katholischen Bereich auf.

Nach wie vor sollen die Beschäftigten kirchlich getragener, also auch evangelischer diakonischer Einrichtungen grundsätzlich nur Kirchenmitglieder sein. Das kirchliche Arbeitsrecht sichert dies durch entsprechende Formulierungen ab. Alltagsweltlich ist diese Vorgabe freilich obsolet geworden und wird vor Ort seit vielen Jahren aus pragmatischen Gründen unterlaufen. Denn zahlreiche kirchlich getragene Einrichtungen müssten aufgrund von Personalmangel schließen oder an säkulare Träger übergeben werden, sofern sie lediglich Angehörige der Kirche einstellen würden. In der Sache stehen die Kirchen vor der Alternative, im Sozial-, Gesundheits- und Erziehungswesen große Arbeitgeber bleiben zu wollen: Dann werden sie künftig ohne Restriktion, diskriminierungsfrei in hohem Umfang Personen ohne Kirchenzugehörigkeit beschäftigen müssen. Oder sie werden sich radikal verkleinern müssen. Der Ist-Zustand ist fragil; die derzeitigen Rechtsnormen sind brüchig. Aus evangelisch getragenen Einrichtungen wird davon berich-

²⁵ Vgl. Siep 2015, 215–220.

tet, dass bei der Personalauswahl „fachliche Qualifikation und Kirchenmitgliedschaft als Einstellungskriterien“ in Konkurrenz geraten.²⁶ Dieser Zielkonflikt kann sich dann sogar auf die Adressaten der Einrichtungen, das heißt in Krankenhäusern auf Patienten oder in Kindertagesstätten auf die Kinder, negativ auswirken. Denn die Klausel, vornehmlich und vorrangig Kirchenmitglieder zu beschäftigen, droht die Fachkompetenz des Personals und die Professionalität der Einrichtungen zu schmälern.

Ethisch und theologisch ist es nicht zu rechtfertigen, dass auf Arbeitsplatzbewerber faktisch Druck ausgeübt wird, Kirchenmitglied zu bleiben oder es zu werden und in die Kirche einzutreten. Der Druck wird latent schon allein durch das bloße Vorhandensein der Kirchenmitgliedschaftsforderung bewirkt; bei Einstellungsgesprächen wird er manchmal explizit, gar mit deutlich drängenden Worten erzeugt. Theologisch betrachtet ist ein derartiger Druck mit dem protestantischen Verständnis von Taufe, Freiwilligkeit und Gewissensfreiheit freilich unvereinbar. Diesen Sachverhalt hätten sich die evangelischen Kirchen nicht zuletzt aus Anlass des Jubiläums zum 500-jährigen Bestehen der Reformation bewusstmachen sollen. Historisch ist überdies daran zu erinnern, dass im 19. und 20. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum das Eintrittsbillet für bestimmte Berufe die Taufe beziehungsweise die Kirchenzugehörigkeit waren. Daher erhielten jüdische Mediziner im protestantischen Preußen des 19. Jahrhunderts lange Zeit keine bezahlten Professuren. Übertragende Gelehrte wie die Juristen Paul Laband, Georg Jellinek oder Hans Kelsen haben ihre akademische Laufbahn mit einem Übertritt zum Christentum erkaufen müssen. Zwar ging es damals um die Berufsausübung im Staat. Der historische Vergleich ist jedoch deshalb belangvoll, weil die Kirchen heutzutage zu sehr großen Arbeitgebern geworden sind, nämlich zum zweitgrößten Arbeitgeber nach dem öffentlichen Dienst, und sie im Sozial-, Gesundheits- und Erziehungswesen öffentliche Aufgaben übernehmen, für die an sich der Staat zuständig ist und die ihnen weitestgehend refinanziert werden. Regional besitzen sie teilweise geradezu Monopolstellungen. Gleichzeitig nimmt der nichtkirchliche, namentlich der konfessionslose Anteil der Bevölkerung stetig zu.

Angesichts dessen leuchtet es immer weniger ein, dass kirchliche Träger nicht-christliche Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer mehr

²⁶ Zit. nach Liedke 2015, 4.

oder weniger ausgrenzen. Unhaltbar ist ferner, dass bei arbeitsrechtlichen Konflikten Mitarbeitervertretungen einer evangelisch getragenen Einrichtung einen „Beistand“ oder Rechtsanwalt zu nehmen haben, der laut derzeitigem Mitarbeitervertretungsgesetz der EKD § 61 IV Kirchenmitglied sein „muss“ (!).²⁷ Im Ergebnis wird der Arbeitnehmerseite hierdurch zusätzlich das Recht auf bestmögliche rechtliche Vertretung beschnitten, da nicht garantiert ist, dass die am besten geeigneten Rechtsbeistände oder -anwälte auf jeden Fall und in jeder Region Kirchenmitglieder sind.

Nach sehr langem Zögern hat der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland nun am 9. Dezember 2016 seine Loyalitätsrichtlinie novelliert. Die neue *Richtlinie des Rates über kirchliche Anforderungen der beruflichen Mitarbeit in der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Diakonie* muss von den Landeskirchen und diakonischen Trägern noch übernommen werden, wobei Abänderungen, gegebenenfalls Verschärfungen erfolgen können.²⁸ Irritierend ist es, dass für das Personal – Ärzte, Pflegekräfte, Erzieherinnen und weitere Berufsgruppen – unverändert auf der Konfessions- oder Kirchenzugehörigkeit als regelhafter Einstellungsvoraussetzung beharrt wird. Dass diese theoretische Vorgabe seit vielen Jahren vor Ort praktisch nicht eingehalten wird, wurde schon erwähnt. Es bleibt daher beim Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis. Für die Ausnahme, Menschen ohne Kirchenzugehörigkeit einzustellen, denkt man jetzt offenbar an eine Art Proportionalität zwischen der statistischen Konfessionszugehörigkeit der Bevölkerung in einer Region und der Einstellung von Beschäftigten in kirchlichen Einrichtungen in dieser Region. Die neue Richtlinie enthält eine kirchenbezogene Verhaltensklausel, die für die Beschäftigten nicht nur „innerhalb“, sondern ebenfalls „außerhalb“ (!) ihrer jeweiligen Arbeitstätigkeit gelten soll. Die Klausel ist insofern bekräftigt und verstärkt worden, als sie gemäß § 4 II der neuen Richtlinie explizit „alle“ Mitarbeiter betrifft, so dass sie auch auf diejenigen Beschäftigten anwendbar ist, die der Kirche – theoretisch im Ausnahmefall, faktisch jedoch in sehr großer Zahl – nicht angehören.²⁹

²⁷ Vgl. auch den Beitrag Kirchenzugehörigkeit 1997.

²⁸ Vgl. EKD, Richtlinie 2016, § 6: „Gliedkirchliche Bestimmungen“; Deppisch 2017, 15.

²⁹ In der vorherigen Fassung der Richtlinie vom 01. 07. 2005 – ABl. EKD 2005, 413 – war die Loyalitätsanforderung an nicht-christliche Beschäftigte schwächer ausgefallen. Dort hieß es lediglich: „Nichtchristliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben

Generell fällt auf, dass kirchliche Erklärungen die Binnenkirchlichkeit und den im engen Sinn religiösen Charakter für kirchlich getragene Einrichtungen neuerdings wieder sehr nachdrücklich betonen. Offenbar soll hiermit zur gesellschaftlichen Säkularisierung und zur Pluralisierung unter den eigenen Arbeitnehmern ein Gegenakzent gesetzt werden, und es soll wohl vorsorglich eine Begründung dafür geschaffen werden, dass weiterhin ein Anspruch auf Sonderbehandlung durch den Staat bestünde, weil kirchlich getragene Einrichtungen nach wie vor genuin christlich-religiös geprägt seien. Laut § 2 III der neuen evangelischen Loyalitätsrichtlinie ist für die Mitarbeiter christliche Fort- und Weiterbildung vorzuhalten. Unterstrichen wird, dass die Kirchen „keine Arbeitgeber wie jeder andere“ seien: „Sie unterhalten ihre Einrichtungen allein [!] zur Erfüllung ihres Sendungsauftrags.“³⁰ Apologetische Tendenzen finden sich ebenfalls in theologischen Publikationen.³¹ Als rechtliche Vorgabe ist zudem trotz längerer kritischer Debatten zu diesem Thema überraschenderweise unverändert in Kraft geblieben, dass – analog zum katholischen Standpunkt – auch gemäß der neuen evangelischen Richtlinie für die kirchlich Beschäftigten ein Kirchenaustritt unzulässig ist.

Um Letzteres zu begründen, ist oft das Argument zu hören, man könne formal die Kirchenmitgliedschaft verlangen, weil hieran die intrinsische christliche Motivation von Mitarbeitern ablesbar sei. Dieses Argument ist wirklichkeitsfern und unzutreffend. Unter Umständen erfolgen Kirchenaustritte sogar aus christlichen oder moralischen Motiven, etwa ein Austritt aus der römisch-katholischen Kirche aufgrund des katholischen Missbrauchsskandals – was für einen bei der Caritas beschäftigten Sozialpädagogen rechtswirksam tatsächlich die Kündigung nach sich zog.³² Das Junktim von Kirchenmitgliedschaft und Weiterbeschäftigung konfligiert mit der in Artikel 4,1 GG garantierten individuellen Glaubens- und Gewissensfreiheit. Zudem verfängt sich die am 9. Dezember 2016 beschlossene neue Loyalitätsrichtlinie der EKD hierbei immanent in Widersprüchen. Einerseits bekundet man die Bereitschaft, als Ersatz für kirchlich gebundene Arbeitsplatzbewerber, und

den kirchlichen Auftrag zu beachten und die ihnen übertragenen Aufgaben im Sinne der Kirche zu erfüllen.“ Dieser § 4 IV der alten Richtlinie, der zurückhaltender formuliert gewesen war, ist 2016 aufgehoben worden.

³⁰ EKD/Kommissariat der Deutschen Bischöfe 2016, 6.

³¹ Vgl. z. B. Moos 2017.

³² Vgl. Kündigung 2014.

sei es nur ausnahmsweise und nachrangig, Personen ohne Kirchenzugehörigkeit einzustellen. Andererseits wird nicht geduldet, dass bereits Beschäftigte aus der Kirche austreten – eine Inkohärenz, die nicht plausibel ist und die die persönliche Gewissensfreiheit Beschäftigter übergeht.

4. Muslimische Wohlfahrt – auf dem Weg zu einer zusätzlichen religiösen Nebenrechtsordnung?

Die Revisionen, die die deutschen katholischen Bischöfe und die EKD in den Jahren 2015 und 2016 vorgenommen haben, stellen mithin keinen wirklichen Schritt nach vorne dar. Die Kirchen konnten sich nicht dazu durchringen, so wie andere Arbeitgeber die Grund- und Arbeitnehmerrechte ihrer Beschäftigten als solche anzuerkennen, sondern verharrten bei der rechtsethisch problematischen Position, die Kirchen seien von der Bindung an die Grundrechte ausgenommen. Doch selbst dann, wenn sie jetzt bahnbrechende Reformen realisiert hätten, wäre dies angesichts der gesellschaftlichen Realität der Bundesrepublik viel zu spät gewesen. Denn es ist bereits jetzt sozial- und rechtspolitisch ein Anschlussproblem entstanden. Zurzeit zeichnet sich ab, dass neben den Kirchen ebenfalls andere religiöse Organisationen, aktuell vor allem islamische Verbände, als Träger von Wohlfahrtseinrichtungen fungieren möchten. Muslimische Stimmen begründen dies unter anderem damit, dass die kirchlichen Träger aufgrund ihrer Konfessionsklauseln nicht hinreichend bereit sind, muslimische Beschäftigte einzustellen.³³ Die Berechtigung dieser Kritik liegt aufgrund der obigen Darlegungen auf der Hand. Exemplarisch sei noch erwähnt, dass laut Kirchengesetz der Evangelischen Kirche im Rheinland – Mitarbeitenden-Ausnahme-Gesetz in der Fassung vom 21. Januar 2014 § 4 I – eine in einer evangelischen Kindertagesstätte ausnahmsweise beschäftigte Muslimin noch nicht einmal eine Gruppenleitung übernehmen darf. Solche kirchengesetzlichen Normierungen stehen im Widerspruch zur Berufsfreiheit gemäß Artikel 12,1 GG, da sie Bürgerinnen und Bürgern berufliche Perspektiven aus religiösen Gründen tendenziell verwehren. Für die konstruktive Bewältigung des heutigen kulturellen, ethnischen und weltanschaulich-religiösen Pluralismus, konkret etwa für die Integration von Erzieherinnen oder von Kindern muslimischen Glaubens, sind

³³ Vgl. Ceylan/Kiefer 2016, 17, 28 und 56–59.

sie hinderlich. Ob kirchlicherseits künftig nicht nur optisch und partiell, sondern substanziiell Verbesserungen geschaffen werden, ist zurzeit weiterhin unklar.

Angeichts dessen wird von muslimischer Seite der Aufbau einer eigenen islamischen Wohlfahrtspflege angestrebt. Insofern wiederholt sich im Sozialbereich ein Vorgang aus dem Schulwesen. Nach dem Modell des christlichen konfessionellen Religionsunterrichts ist in mehreren Bundesländern in den Schulen islamischer Religionsunterricht eingeführt worden. Dabei haben Vertreter islamischer Verbände wie der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e. V. (DİTİB) auf die personelle und inhaltliche Ausgestaltung der Ausbildung islamischer Religionslehrkräfte erheblichen Einfluss erhalten („Beiratslösung“). Die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts kam zustande, weil der Staat Muslime analog zum christlich-konfessionellen Religionsunterricht behandeln wollte. Hierdurch ist die Struktur des traditionellen konfessionellen Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland zunächst einmal ‚gerettet‘ worden. Die Religions- und Bildungspolitik ersparte sich die Suche nach einer tragfähigen Alternative, die dem heutigen religiös-weltanschaulichen Pluralismus gerecht würde, etwa in Gestalt eines übergreifenden überkonfessionellen Religionsbeziehungswise Religionskunde- und Ethikunterrichts.³⁴

Zu dem Ansatz, muslimischen Religionsunterricht analog zur christlich-konfessionellen Religionslehre zu etablieren, ist inzwischen hoher Bedarf an kritischer Diskussion und an verfassungsrechtlicher Klärung aufgebrochen.³⁵ Faktisch hat es in der Bundesrepublik aber ‚Schule‘ gemacht, Organisationsmodelle, die auf die christlichen Kirchen zugeschnitten waren, auf andere Religionen zu übertragen. Zurzeit möchten muslimische Verbände analog zu Diakonie oder Caritas muslimische Wohlfahrtseinrichtungen, eine ‚muslimische Caritas‘, errichten. Islamisch wird dabei ins Auge gefasst, ein Binnenarbeitsrecht analog zum kirchlichen Arbeitsrecht zu schaffen.³⁶ Ähnliches ist von jüdischen Religionsgemeinschaften oder humanistischen Organisationen zu hören. Als Folge drohen neue arbeitsrechtliche Verwerfungen, bis hin zu Ausgrenzungen von Arbeitsplatzbewerbern oder zu Eingriffen in die Privatsphäre von Arbeitnehmern.

³⁴ Vgl. z. B. Krefß 2012, 179/180, 197–199; Heumann 2013, 178/179.

³⁵ Vgl. Krefß 2016b, 115–117.

³⁶ Vgl. Ceylan/Kiefer 2016, 146.

Die Befürchtung resultiert auch daraus, dass derartige Probleme bereits beim neu geschaffenen islamischen Religionsunterricht zutage getreten sind. Bevor Lehrerinnen und Lehrern die Erlaubnis erteilt wird, islamischen Religionsunterricht in staatlichen Schulen zu erteilen, werden sie von muslimischen Verbänden evaluiert, wobei ihnen etwa gemäß der Ijaza-Ordnung des Beirats für den islamischen Religionsunterricht in Niedersachsen vom 27. Januar 2012 Fragen zum Privatleben und zur privaten Religionsausübung gestellt werden. Den staatlichen Stellen – im vorliegenden Fall in Niedersachsen – waren hierzu 2012 im Vorhinein warnende kritische Informationen übermittelt worden,³⁷ die der Staat jedoch beiseiteschob. Derzeit bahnt sich an, dass im Wohlfahrtsbereich ein religiös fundiertes Individualarbeitsrecht, das bereits bezogen auf die Kirchen als Arbeitgeber kritikbedürftig ist, von anderen Religionsgemeinschaften nachgeahmt wird. Für den Grundrechtsschutz von Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern, für die Rechtssicherheit und die Einheit der Rechtsordnung im Arbeitsrecht sind solche Aussichten außerordentlich ungünstig.

5. Nochmals: Ungelöste Fragen im kirchlichen kollektiven Arbeitsrecht

Um zum kollektiven Arbeitsrecht bei den Kirchen selbst zurückzukehren, zu dem eingangs bereits Schwachstellen *in puncto* Mitbestimmung und Mitarbeitervertretung erwähnt wurden:³⁸ Nach wie vor versagen die Kirchen ihren Beschäftigten das Streikrecht als elementares Arbeitnehmerrecht. Zwar äußern sie sich verständnisvoll und bejahend, wenn es ‚nur‘ um ein Streikrecht für ‚weltliche‘ Arbeitnehmer geht, sagen aber Nein, sofern sie als Arbeitgeber selbst von potentiellen Streikmaßnahmen betroffen sein könnten. Für ihr binnenkirchlich geltendes Nein fehlt freilich eine Begründung, die sachlich überzeugend, schlüssig und argumentativ durchschlagend wäre.³⁹ Zahlreiche Beschäftigte halten das Streikverbot, das ihnen die Kirche auferlegt, für eine ihnen aufgenötigte Doppelmoral. Denn im Ergebnis profitieren sie von den Streikergebnissen, die ‚weltliche‘ oder ‚normale‘ Arbeitnehmer erwirkt ha-

³⁷ Z. B. von dem damals an der Universität Oldenburg tätigen Religionspädagogen Jürgen Heumann.

³⁸ S. o. Abschnitt 1.

³⁹ Vgl. z. B. Kreß 2014, 18–47, mit weiteren Nachweisen.

ben. Die tariflich vereinbarten Verbesserungen, die für andere Arbeitnehmer gelten, werden von den Kirchen oft übernommen, selbst wenn dies modifiziert und häufig vor allem zeitverzögert erfolgt. Nach wie vor verhält es sich ferner so, dass die Kirchen nicht bereit sind, mit unabhängigen Gewerkschaften als gleichberechtigtem Gegenüber Tarifverhandlungen zu führen. Die deutsche römisch-katholische Kirche lehnt dies kategorisch ab. Evangelisch hat sich in dieser Hinsicht bislang nur regional, etwa in Niedersachsen, ein Wandel angebahnt. Insgesamt ist zu konstatieren, dass die Abwertung der Gewerkschaften durch die Kirchen⁴⁰ und ihre Abwehr, sie genauso wie andere Arbeitgeber als Verhandlungspartner zu akzeptieren, die in Artikel 9,3 GG garantierte Koalitionsfreiheit der Arbeitnehmer relativiert. Die wirksame Vertretung von Arbeitnehmerinteressen wird hierdurch geschwächt.

Aufgrund aktueller Entwicklungen erhält die kirchliche Abwehrhaltung gegenüber Gewerkschaften und Betriebsräten eine nochmals weitere Zuspitzung. Hierzu sei ein Vorgang aus den Jahren 2015/2016 angeführt, die Übernahme des städtischen Klinikums Neunkirchen/Saar durch die evangelische Kreuznacher Diakonie.⁴¹ Im Zuge des Trägerwechsels wurde unter anderem sofort der Betriebsrat aufgelöst, was auch deswegen irritiert, weil der gewerkschaftliche Organisationsgrad dort besonders hoch war.⁴² Nun ist realistisch damit zu rechnen, dass auch in Zukunft Einrichtungen des Gesundheits-, Sozial- und Erziehungswesens ihren Träger wechseln. Ordnungspolitisch, sozialetisch und strukturell ist es an sich ja sinnvoll, dass in der Bundesrepublik neben staatlichen oder kommunalen noch sonstige Träger vorhanden sind. Schwierigkeiten erwachsen jedoch daraus, dass bestimmte, nämlich kirchliche Träger von allgemein geltenden Gesetzen wie dem Betriebsverfassungsgesetz dispensiert worden sind. Die Einheit des Arbeitsrechts, für die der staatliche Gesetzgeber sorgen müsste, ist auch

⁴⁰ Nachdem der Präsident der evangelischen Diakonie, Ulrich Lilie, kirchliche Mitarbeitervertretungen Ende 2016 als „nützliche Idioten“, „angefeuert von ver.di“, bezeichnet hatte, distanzierte er sich von seiner Äußerung nur hinsichtlich der Wortwahl, aber nicht in Bezug auf die Bewertung von Gewerkschaften; vgl. Lilie 2016. Allgemein zum Verhältnis Kirchen-Gewerkschaften z. B. Lührs 2010, 133–141; Richardi 2011, 179–202; Kreß 2014, 73–78.

⁴¹ Vgl. z. B. Lothar Warscheid, Neuer Arbeitgeber Kirche, in: Saarbrücker Zeitung Online, 14.03.2016, www.saarbruecker-zeitung.de/neuer-arbeitgeber-kirche_aid-1681127 (20.01.2017).

⁴² Laut Auskunft von Berno Schuckart-Witsch, des auf Bundesebene zuständigen Gewerkschaftssekretärs der Gewerkschaft ver.di.

für den Fall des Wechsels von Trägerschaften bedeutsam und für die Beschäftigten von konkretem Interesse.

6. Ambivalente Auswirkungen des Selbstbestimmungsrechts der Kirchen auf Dritte

Unerwartet wurde im Jahr 2016 aus Anlass des Wechsels einer Trägerschaft noch ein weiteres Problem erkennbar. Unter Berufung auf ihr korporatives Selbstbestimmungsrecht beziehungsweise auf ihre korporative Religionsfreiheit lehnt herkömmlich die römisch-katholische Kirche für ihre Einrichtungen bestimmte Tätigkeiten ab, die legal sind und faktisch nachgefragt werden. Dies betraf oder betrifft etwa die Versorgung mit Spätverhütungsmitteln oder die Durchführung von gesetzlich zulässigen Schwangerschaftsabbrüchen. In einzelnen Regionen wird es für Patientinnen daher schwierig, ihrem Wunsch entsprechend behandelt zu werden. Nun hatten die deutschen evangelischen Kirchen im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche die Liberalisierung der gesetzlichen Normen zum Schwangerschaftsabbruch im Jahr 1976 im Prinzip akzeptiert. Die Evangelische Kirche in Deutschland erklärte 1976, evangelisch getragene Kliniken sollten sich der Durchführung von Abbrüchen auf der Basis der gesetzlichen Bestimmungen nicht verweigern.⁴³ Diese Linie ist jetzt verlassen worden. Als im Landkreis Schaumburg ein bislang kommunales Klinikum 2016 an den evangelischen Konzern Agaplesion übergeben wurde, erklärte dieser, dass keine Abbrüche mehr vorgenommen werden.⁴⁴

Es wäre die Aufgabe der EKD und der Spitzenrepräsentanten der Diakonie gewesen, den Träger Agaplesion zu veranlassen, diese Restriktion zurückzunehmen und den früheren Zustand wiederherzustellen. Der Vorgang zeigt, dass die Überführung von Einrichtungen in kirchliche Trägerschaft nicht nur Arbeitnehmerrechte zu beeinträchtigen droht, sondern sich aufgrund bestimmter religiöser Standpunkte zulasten von Patienten beziehungsweise von Adressaten der Einrichtungen auswirken kann, die dann auf Ausweichmöglichkeiten angewiesen sind.

⁴³ Vgl. Kreß 2016a, 16.

⁴⁴ Vgl. Barbara Vorsamer, Keine Abtreibungen mehr im Landkreis Schaumburg, in: Süddeutsche Zeitung, 06.12.2016, <http://www.sueddeutsche.de/leben/schwangerschaftsabbruch-keine-abtreibungen-mehr-im-landkreis-schaumburg-1.3280668> (20.01.2017).

In diesen Zusammenhang ist gleichfalls der Sachverhalt einzuordnen, dass muslimische Voten beklagen, aufgrund der christlich-kirchlichen Dominanz in Institutionen des Gesundheits-, Sozial- und Wohlfahrtswesens würden legitime Anliegen von Patienten, Kindern oder Pflegebedürftigen muslimischen Glaubens in der Bundesrepublik nicht hinreichend beachtet.⁴⁵

7. Rechts- und religionspolitisches Fazit

Sicherlich ist zu würdigen, dass konfessionell getragene Einrichtungen des Sozial-, Gesundheits- und Bildungswesens vor Ort oftmals qualifiziert tätig sind. Jedoch ist es überfällig geworden, strukturelle Desiderate aufzuarbeiten. Der arbeitsrechtliche Sonderstatus der Kirchen gründet auf Zugeständnissen des westdeutschen Nachkriegsstaats an die Kirchen, die unplausibel geworden sind. Er bedarf inzwischen auch deswegen der Korrektur, weil die Gefahr der Ausuferung besteht, da in der Gegenwart weitere Religionen sowie im Übrigen ebenfalls nicht-religiöse Weltanschauungsgemeinschaften wie der Humanistische Verband ähnliche rechtliche Sonderregeln für sich beanspruchen können. Zum Teil haben sie sich schon in diese Richtung geäußert. Im weltanschaulich neutralen Staat und in einer pluralistischen Gesellschaft ist für die Arbeitswelt jedoch die staatliche, für alle geltende Einheit der Rechtsordnung zu wahren, um die Arbeitnehmerrechte zu schützen und um Rechtsunsicherheiten sowie Intransparenz so weit wie möglich zu reduzieren.

Voranstehend wurde aufgezeigt, dass das institutionelle Beharrungsvermögen kirchlicher Träger dazu führte und führt, sachnotwendige Korrekturen sowie arbeitnehmerorientierte Anpassungen ihres Arbeitsrechts an das staatliche Recht allenfalls zögernd vorzunehmen – mit jahre-, ja jahrzehntelangen Verspätungen. Der Bedarf, die Sonderstellung des kirchlichen Arbeitsrechts zu korrigieren, tritt überdies dann zutage, wenn man sich zeitgeschichtliche Paradoxien verdeutlicht. Die Kirchen haben ihr internes Arbeitsrecht ausgerechnet seit den 1970er-Jahren verstärkt ausgebaut und die Zahl ihrer Beschäftigten seitdem massiv erhöht. Seit genau dieser Zeit nehmen jedoch die gesellschaftliche Pluralisierung und die soziokulturelle Säkularisierung zu; und der

⁴⁵ Vgl. Charchira 2017, 332/333 und 337.

Anteil der kirchlich gebundenen Bevölkerung begann kontinuierlich zu sinken.⁴⁶ Insofern hat sich soziokulturell und rechtlich eine Schere geöffnet: Einerseits wurde das interne kirchliche Arbeitsrecht von allgemein geltenden Rechtsnormen abgelöst, so dass es verkirchlicht oder anders gesagt klerikalisiert,⁴⁷ genauer: binnenklerikalisiert wurde; andererseits fand in der Gesellschaft eine Pluralisierung und Entkirchlichung statt. Zurzeit kommt das Dilemma hinzu, dass Staat und Kommunen sich aus wirtschaftlichen oder sonstigen Gründen von Einrichtungen im Gesundheits-, Erziehungs- und Sozialwesen trennen, die sie bislang selbst getragen haben. Sie übergeben sie sogar in entkirchlichten Regionen an kirchliche Träger – mit den diversen problematischen Folgen, die oben geschildert wurden.

Angesichts dessen steht der Staat in der Bringschuld, rechts- und religionspolitisch tätig zu werden, den bisherigen sowie potentiellen künftigen Zersplitterungen des Arbeitsrechts zu wehren und die Privilegierung der Konfessionen zurückzunehmen. Der Ist-Zustand stellt ohnehin einen Sonderweg der Bundesrepublik Deutschland dar. Im Inland ist es zu einem Schlüsselproblem geworden, dass das korporative Selbstbestimmungsrecht der Kirchen nach und nach zu einer Art Obergrundrecht erhoben worden ist, das Arbeitnehmerrechte und individuelle Grundrechte der kirchlich Beschäftigten überlagert hat. Im Gegenzug ist an die normative Logik zu erinnern, die dem Bonner Grundgesetz eigentlich zu eigen ist, nämlich die persönlichen Grund-, Selbstbestimmungs- und Abwehrrechte der Bürger in den Vordergrund zu rücken.⁴⁸ Im Fazit heißt dies, dass die staatliche Rechtspolitik den Status des innerkirchlichen Arbeitsrechts als faktischer Nebenrechtsordnung substanziell revidieren, das korporative Selbstbestimmungsrecht, das die Kirchen in Anspruch nehmen, zugunsten der Grundrechte der Beschäftigten einschränken und Ausnahmebestimmungen wie die Befreiung der Kirchen von der betrieblichen oder der Unternehmens-Mitbestimmung zurücknehmen sollte.

Nun ist nüchtern zu konstatieren, dass der staatliche Gesetzgeber es „seit mehr als 60 Jahren vermieden“ hat, sich an arbeitsrechtlichen Themen wie etwa dem Arbeitskampfrecht „die Finger [...] zu verbrennen“; erst recht lässt er sich nicht auf das „heikle Arbeitsrecht der Kir-

⁴⁶ Vgl. Kreß 2014, 11/12.

⁴⁷ Zu Problemen von Klerikalisierungen in der Moderne vgl. Schöpsdau 2006.

⁴⁸ Vgl. Kreß 2014, 130–132, 144–146, 156–159; Kreß 2015b, 343; Müller 2015.

chen⁴⁹ ein. Daher werden wohl auch in Zukunft Reformanstöße im Wesentlichen von der Rechtsprechung, zumal von europäischen Gerichten, ausgehen. Das Bundesarbeitsgericht hat dem Europäischen Gerichtshof 2016 zwei Sachverhalte zur Prüfung vorgelegt, die Diskriminierungen von Arbeitnehmern und Einschnitte in deren Grundrechte durch katholische und durch evangelische Träger betreffen.⁵⁰ Insofern ist es vorstellbar geworden, dass der Europäische Gerichtshof die Erstarrung aufbrechen wird, die in der Bundesrepublik zum kirchlichen Arbeitsrecht rechtspolitisch eingetreten ist. Eine Beschlussfassung des EuGH wird für das Jahr 2018 erwartet. Hiervon bleibt freilich unberührt, dass aufgrund des gravierenden Problemendrucks die Rechtspolitik beziehungsweise der Gesetzgeber eigentlich von sich aus Reformen in Gang bringen, die Herausnahme des kirchlichen Arbeitsrechts aus den allgemein geltenden Gesetzen korrigieren und der Sonderstellung der Kirchen im Arbeitsrecht ein Ende setzen sollte.

Literatur

- Arbeitsgemeinschaft der Mitarbeitervertretungen im Diakonischen Werk Württemberg, Mitteilungen Nr. 111, April 2016.
- Arbeitsgemeinschaft der Mitarbeitervertretungen im Diakonischen Werk Württemberg, Mitteilungen Nr. 114, Dezember 2017.
- Bsirske, Frank/Paschke, Ellen/Schuckart-Witsch, Berno (Hg.), Streiks in Gottes Häusern. Protest, Bewegung, Alternativen in kirchlichen Betrieben, Hamburg: VSA 2013.
- Bundesverfassungsgericht, Beschluss vom 22.10.2014 – 2 BvR 661/12 (BAG), Kündigung des Chefarztes einer katholischen Klinik wegen Wiederverheiratung, in: *Medizinrecht* 33 (2015), 339–342.
- Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael, *Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland*, Wiesbaden: Springer VS 2016.
- Charchira, Samy, Zur Notwendigkeit Islamischer Wohlfahrtspflege und Rolle der Deutschen Islamkonferenz, in: Antes, Peter/Ceylan, Rauf (Hg.), *Muslime in Deutschland*, Wiesbaden: Springer VS 2017, 325–343.
- Deppisch, Herbert, Was ist der Hintergrund der Öffnung für Nichtchristen?, in: *ver.di Kirchen.info* Nr. 30, Mai 2017, 14–15.
- Dürr, Malte, „Dienstgemeinschaft sagt mir nichts“. Glaubenseinstellungen, Motivationen und Mobilisierungspotenziale diakonisch Beschäftigter, Berlin: LIT 2016.

⁴⁹ Weber 2015, 157.

⁵⁰ Bundesarbeitsgericht, Beschlüsse v. 17.03.2016 – 8 AZR 501/14 (A), v. 28.07.2016 – 2 AZR 746/14.

- EKD, Richtlinie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland nach Artikel 9 Buchstabe b Grundordnung über die Anforderungen der privatrechtlichen beruflichen Mitarbeit in der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Diakonischen Werkes der EKD vom 1. Juli 2005, in: Amtsblatt der EKD 2005, 413.
- EKD, Beschluss der 11. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 4. Tagung zum Kirchengesetz über die Grundsätze zur Regelung der Arbeitsverhältnisse der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Diakonie (Arbeitsrechtsregelungsgrundsätze-gesetz der EKD – ARGG-Diakonie-EKD), 9.11.2011a.
- EKD, Kundgebung der 11. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 4. Tagung, Zehn Forderungen zur solidarischen Ausgestaltung des kirchlichen Arbeitsrechts, 09.11.2011b.
- EKD, Beschluss der 11. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 6. Tagung zum kirchlichen Arbeitsrecht, 13.11.2013.
- EKD/Kommissariat der Deutschen Bischöfe, Gemeinsame Stellungnahme zum Abschlussbericht der Kommission „Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat“ von Bündnis 90/Die Grünen, Berlin, 29.06.2016.
- EKD, Richtlinie des Rates über kirchliche Anforderungen der beruflichen Mitarbeit in der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Diakonie vom 9. Dezember 2016, in: Amtsblatt der EKD 2017, 11.
- Eurich, Johannes/Maaser, Wolfgang, Diakonie in der Sozialökonomie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013.
- Geyer, Christian, Der „Dritte Weg“ ein status confessionis?, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 58 (2014), 294–302.
- Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse in der Fassung des Beschlusses der Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands vom 27. April 2015.
- Heumann, Jürgen, Religion verstehen lernen, in: Rupp, Horst F. (Hg.), Lebensweg, religiöse Erziehung und Bildung, Würzburg: Königshausen & Neumann 2013, 167–181.
- Holl, Karl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I Luther, 6. Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1932.
- Jähnichen, Traugott, „Dass die Kirche hierbei allen berechtigten sozialen Anforderungen ... nachkommt, ist selbstverständlich“, in: Klute, Jürgen/Segbers, Franz (Hg.), „Gute Arbeit verlangt ihren gerechten Lohn“. Tarifverträge für die Kirchen, Hamburg: VSA 2006, 58–68.
- Kirchenzugehörigkeit von Anwälten in mitarbeitervertretungsrechtlichen Streitigkeiten, in: Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht 16 (1997), 1303.
- Kleine Vennekate, Katharina, Dienstgemeinschaft und das kirchliche Arbeitsrecht in der evangelischen Kirche in Deutschland – 1945 bis 1980, Berlin: LIT 2015.
- Klute, Jürgen/Segbers, Franz (Hg.), „Gute Arbeit verlangt ihren gerechten Lohn“. Tarifverträge für die Kirchen, Hamburg: VSA 2006.

- Kocher, Eva/Krüger, Laura/Sudhof, Clemens, Streikrecht in der Kirche im Spannungsfeld zwischen Koalitionsfreiheit und kirchlichem Selbstbestimmungsrecht, in: *Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht* 31 (2014), 880–886.
- Kreß, Hartmut, Ethik der Rechtsordnung, Stuttgart: Kohlhammer 2012.
- Kreß, Hartmut, Die Sonderstellung der Kirchen im Arbeitsrecht – sozioethisch vertretbar? Ein deutscher Sonderweg im Konflikt mit Grundrechten, Baden-Baden: Nomos 2014.
- Kreß, Hartmut, Dienstgemeinschaft oder Dienstherrschaft? in: Bühler, Sylvia/Schubert, Jens/Schuckart-Witsch, Berno (Hg.), *zwischen konkurrenz und kreuz*, Hamburg: VSA 2015a, 59–68.
- Kreß, Hartmut, Kündigung des Chefarztes einer katholischen Klinik wegen Wiederverheiratung, in: *Medizinrecht* 33 (2015b), 342–345.
- Kreß, Hartmut, Historischer Durchbruch. Vor vierzig Jahren trat die sozialliberale Reform zum Schwangerschaftsabbruch in Kraft, in: *zeitzeichen* 16,2 (2016a), 15–17.
- Kreß, Hartmut, Klärungsbedarf im Religionsrecht, in: *Zeitschrift für Rechtspolitik* 49 (2016b), 115–118.
- Kündigung wegen Kirchenaustritts, BAG, Urteil v. 25.04.2013, 2 AZR 579/12, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 67 (2014), 104–110.
- Liedke, Ulf, Profil als Prozess, in: *Pastoraltheologie* 104 (2015), 3–20.
- Lilie, Ulrich, Nützliche Idioten, 07.11.2016, <https://praesident.diakonie.de/2016/11/07/nuetzliche-idioten/> (20.01.2017).
- Lührs, Hermann, Die Zukunft der Arbeitsrechtlichen Kommissionen, Baden-Baden: Nomos 2010.
- Lührs, Hermann, Vermiedene Aufklärung. Kontinuitäten des Begriffs „Dienstgemeinschaft“, in: Bsirske, Frank/Paschke, Ellen/Schuckart-Witsch, Berno (Hg.), *Streiks in Gottes Häusern*, Hamburg: VSA 2013, 49–59.
- Mantei, Simone, Nein und Ja zur Abtreibung. Die evangelische Kirche in der Reformdebatte um § 218 StGB (1970–1976), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.
- Meier, Hans Georg, Die Gesamtmitarbeitervertretung im Dienststellenverbund im kirchlichen Mitarbeitervertretungsrecht, in: *Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht* 33 (2016), 466–469.
- Moos, Thorsten, Ökonomisierung der Nächstenliebe. Was hat die Diakonie auf dem sozialen Markt verloren?, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 61 (2017), 26–39.
- Müller, Eva, Richter Gottes. Die geheimen Prozesse der Kirche, Köln: Kiepenheuer & Witsch 2016.
- Müller, Sebastian/Deutsches Institut für Menschenrechte, Kirchliches Selbstbestimmungsrecht und individuelles Arbeitsrecht, Policy Paper Nr. 29, Berlin 2015.
- Richardi, Reinhard, *Arbeitsrecht in der Kirche*, 6. Auflage, München: C. H. Beck 2011.
- Scheliha, Arnulf von, *Protestantische Ethik des Politischen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.

- Schneider, Nikolaus, Ethik und Recht, in: epd-Dokumentation 2012, Nr. 49–50, 60–65.
- Schöpsdau, Walter, Klerikalismus, in: Heun, Werner/Honecker, Martin/Morlok, Martin/Wieland, Joachim (Hg.), Evangelisches Staatslexikon. Neuausgabe, Stuttgart: Kohlhammer 2006, 1261–1264.
- Siep, Ludwig, Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee, Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- Weber, Hermann, Kirchliches Arbeitsrecht im Wandel?, in: Zeitschrift für Rechtspolitik 48 (2015), 156–157.
- Weber, Petra, Carlo Schmid, Frankfurt: Suhrkamp 1998.

Wie viel Religion verträgt die Arbeitswelt?

Thorsten Moos

Das kirchliche Arbeitsrecht weist ein erhebliches Plausibilitätsdefizit auf. Arbeitsrechtliche Normen wie die Koalitionsfreiheit, das Streikrecht, die Rechte der betrieblichen Mitbestimmung und der Unternehmensmitbestimmung gelten in den Kirchen und den ihnen zugeordneten Unternehmen der Diakonie und der Caritas nicht oder eingeschränkt, oder sie sind kirchenrechtlich anders geregelt.¹ Besonderheiten bestehen insbesondere im individuellen Arbeitsrecht: Wer kein Kirchenmitglied ist, wird nicht eingestellt, kann nicht in die Mitarbeitervertretung gewählt werden und/oder darf keine Leitungsposition einnehmen. Zuweilen bestehen weitere Anforderungen an die Lebensführung auch jenseits des Dienstes. Solche Regelungen spiegeln die religiöse Demografie ihrer Entstehungszeit, in der der weit überwiegende Anteil der bundesdeutschen Bevölkerung Mitglied in einer der großen christlichen Kirchen war.² Ihre Plausibilität schwindet jedoch in der gegenwärtigen Situation, die durch eine verstärkte religiöse Pluralisierung und einen Rückgang der Kirchenmitgliedschaft gekennzeichnet ist, während die Bedeutung kirchlicher Träger im deutschen Sozial- und Gesundheitswesen gleichbleibt oder sogar zunimmt. Die Lage ist an verschiedenen Orten in Bewegung geraten: in der weltlichen Arbeitsgerichtsbarkeit, die zunehmend die individuellen Rechte von Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern gegenüber dem Selbstbestimmungsrecht von Religionsgemeinschaften berücksichtigt;³ in der kirchlichen Rechtssetzung, die vorsichtige Schritte der Öffnung hin zur inneren religiösen Pluralisierung unternimmt;⁴ und in der täglichen Praxis diakonischer Unternehmen, in der die genannten Rege-

¹ Für einen Überblick zum kirchlichen Arbeitsrecht vgl. Richardi 2015.

² Vgl. dazu Jähnichen 2015. Darüber hinaus spiegelt das kirchliche Arbeitsrecht auch die unheilvolle Entfremdung von Kirche und Arbeiterschaft im späten 19. Jahrhundert, die sich heute noch in der von Hartmut Kreß mit Recht monierten kirchlichen „Abwehrhaltung gegenüber Gewerkschaften und Betriebsräten“ (245) niederschlägt.

³ Vgl. Jousen 2015, 82/83.

⁴ Vgl. etwa die neue Richtlinie des Rates der EKD über kirchliche Anforderungen der beruflichen Mitarbeit in der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Diakonie vom 09.12.2016, in: Amtsblatt der EKD 2017, 11.

lungen, etwa das Regelerfordernis der Kirchenmitgliedschaft, zuweilen deutlich in den Hintergrund treten.

In dieser Situation plädiert Hartmut Kreß für eine konsequente Gewährung arbeitnehmerrechtlicher Errungenschaften des weltlichen Arbeitsrechts auch im Bereich der Religionsgemeinschaften. Hierfür führt er ein rechtsethisches und ein berufstheologisches Argument an. Das rechtsethische Argument rekurriert auf die „Einheit der Rechtsordnung“ (244), die mit einer „Nebenrechtsordnung, einem Sonderrecht“ (231) im kirchlichen Bereich unverträglich sei. Die Einheit der Rechtsordnung wäre gegeben, wenn die Kirchen „so wie andere Arbeitgeber die Grund- und Arbeitnehmerrechte ihrer Beschäftigten *als solche* anerkennen“ (242, Hervorhebung TM) bereit wären. Aus dieser Formulierung wird deutlich, dass Kreß den Regelungen des weltlichen Arbeitsrechts, sofern sie Arbeitnehmerrechte festschreiben, eine überpositive Geltung zumisst – eine Geltung, die sich über die in diesen Regelungen selbst kodifizierten Ausnahmebestimmungen hinaus erstreckt.⁵ Diese Position lässt sich stark und schwach lesen. Stark gelesen – und dem scheint Kreß zuzuneigen – gefährdet *jede* Abweichung kirchlichen Arbeitsrechts von den Standards des weltlichen die Einheit der Rechtsordnung und ist damit illegitim. Schwächer gelesen kehrt sich immerhin eine Beweislast um: Die Kirchen können sich in der Festlegung ihres Arbeitsrechts nicht lediglich auf ihr Selbstbestimmungsrecht berufen, sondern müssen allgemein plausibel machen, warum sie es in welchen Fällen überhaupt ausüben und damit ‚ihren‘ Mitarbeitenden die anderswo geltenden Arbeitnehmerrechte nicht gewähren. Diese Beweislastumkehr folgt der oben dargestellten Plausibilitätsverschiebung; ihr zu entsprechen scheint mir in der Tat mindestens ein Gebot rechtspolitischer Klugheit in der künftigen Gestaltung kirchlichen Arbeitsrechts zu sein.

Dem rechtsethischen Argument stellt Kreß ein theologisches Argument zur Seite: Die reformatorische Einsicht von der gleichen religiösen Dignität kirchlicher und nichtkirchlicher Berufe widerspreche jeglichem ethischen oder rechtlichen Sonderstatus kirchlich getragener Tätigkeiten, wie er etwa im Begriff der Dienstgemeinschaft in Anspruch genommen wird. Daher sei auch die aus einem solchen Sonderstatus begrün-

⁵ Diese Ausnahmebestimmungen beziehen sich nicht nur auf Religionsgemeinschaften. So sind etwa nach MitBestG § 1 Abs. 4 nicht nur Religionsgemeinschaften und deren karitative und erzieherische Einrichtungen, sondern allgemein Unternehmen mit überwiegend politischen, karitativen, wissenschaftlichen und erzieherischen Zwecken von der Unternehmensmitbestimmung ausgenommen.

dete Aufrichtung spezifischer Kriterien für die Einstellung und Weiterbeschäftigung kirchlicher und diakonischer Mitarbeitender unstatthaft. Hier ist für den evangelischen Bereich insbesondere das Kriterium der Kirchenmitgliedschaft für eine Einstellung und das des Verbleibs in der Kirche für eine Weiterbeschäftigung im Blick, das zudem „dem protestantischen Verständnis von Taufe, Freiwilligkeit und Gewissensfreiheit“ (239) widerspreche. Mächtigere protestantische Geschütze ließen sich wohl im Jahr 2017 nicht ins Feld führen. Umso mehr lohnt es sich, genauer hinzusehen, ob diese auch in die richtige Richtung zielen.

Dies zumal, als Kreß eine so verstandene Weltlichkeit der Berufstätigkeit in kirchlicher Trägerschaft über das Arbeitsrecht hinaus auch für die inhaltliche Ausrichtung diakonischer Unternehmen in Anspruch nimmt. Die katholische und jüngst auch im evangelischen Bereich aufgetretene Verweigerung von Schwangerschaftsabbrüchen, „die legal sind und faktisch nachgefragt werden“ (246), belaste Adressatinnen der Einrichtungen ungebührlich. Religion, so ließe sich diese Position zuspitzen, sollte nicht nur am Ort des Arbeitsrechts keine Sonderrolle spielen, sondern beeinträchtigt auch durch religiös-moralische Überzeugungen das Sozial- und Gesundheitswesen in potentiell illegitimer Art und Weise. Es ist zu fragen, ob hier nicht in letzter Konsequenz einer Art Wohlfahrtslaizismus das Wort geredet wird, in dem zwar eine kirchliche Trägerschaft von Einrichtungen noch statthaft ist, der Rekurs auf Religion in der Ausgestaltung von Arbeitsverhältnissen oder im Angebotsspektrum von Einrichtungen aber keine Berechtigung mehr haben soll.

Um es klar zu sagen: Ich halte die Entscheidung, in der Schaumburger Agaplesion-Klinik, grundsätzlich keine Schwangerschaftsabbrüche nach Fristenregelung durchzuführen,⁶ inhaltlich wie auch hinsichtlich des Prozesses ihres Zustandekommens für falsch. Gleichwohl erachte ich die Debatte um medizinethische Fragen in kirchlich getragenen Krankenhäusern, auch im Rekurs auf religiöse Standpunkte, nicht nur für legitim, sondern dezidiert für wünschenswert. Als Beispiel aus demselben ethischen Themenfeld soll der vor einigen Jahren durch-

⁶ Anders als von Kreß dargestellt schließt die Schaumburger Agaplesion-Klinik Schwangerschaftsabbrüche nach Fristenregelung, nicht aber nach medizinischer Indikation aus. Vgl. Abtreibung: Agaplesion-Haltung löst Diskussion aus, in: Schaumburger Nachrichten Online, 07.11.2016 (aktualisiert 10.11.2016), www.sn-online.de/Schaumburg/Landkreis/Aus-dem-Landkreis/Abtreibung-Agaplesion-Haltung-loest-Diskussion-aus (09.06.2017).

geführte Ethikprozess im Henriettenstift in Hannover dienen. Dieser nahm seinen Ausgang bei einem Protest von Mitarbeitenden gegen die zunehmende Durchführung später Schwangerschaftsabbrüche im Jahr 2011⁷ und zeigt meines Erachtens, wie die konstruktive Einbeziehung religiös artikulierter Positionen in einem kirchlich getragenen Krankenhaus zur Kultivierung moralischer Sensibilität im Gesundheitswesen insgesamt beitragen kann. Insbesondere das Problem nebeneinander bestehender, starker moralischer Positionierungen, zwischen denen doch Kompromisse gefunden werden müssen, wurde hier explizit adressiert und bearbeitet.

Verallgemeinert heißt das, dass Religion im Sozial- und Gesundheitswesen grundsätzlich einen legitimen Ort hat, weil sie die Artikulation spezifischer Probleme erlaubt: solcher nämlich, die durch Momente starker Bindung beziehungsweise Transzendierung charakterisiert sind. In diesem Zusammenhang ist auch der im Anschluss an die Reformation geläufige Begriff von der „Weltlichkeit“ beruflicher Tätigkeiten, den auch Kreß benutzt, zu präzisieren. Ein „weltlicher“ Beruf ist gerade kein religiös irrelevanter Beruf. Vielmehr handelt es sich bei „Weltlichkeit“ um eine spezifische religiöse beziehungsweise theologische Deutungskategorie von Berufsarbeit. Wer einen Beruf als „weltlichen“ ausübt, weiß sich von Gott in der Welt berufen, arbeitet also im Horizont der eigenen starken Bindungen und Überzeugungen.⁸ Aber sie oder er tut das im Bewusstsein darum, alltagsvernünftig gemeinsame Sache zu machen mit denen, die anders gebunden sind und andere Überzeugungen haben. Auch die Tätigkeiten organisierten Helfens in der Diakonie, hierin ist Kreß zu folgen, sind im guten Sinne ‚weltlich‘: Ob individuell christlich motiviert oder nicht, wissen sie sich im Kern dem Wohl der anderen verpflichtet. Sie dienen damit einer Sache, der sich die Diakonisse, der muslimische Erzieher und die atheistische Pflegerin gleichermaßen verschrieben haben.⁹ Wozu dann also noch ein Sonderstatus kirchlicher Einrichtungen?

⁷ Vgl. Jutta Rinas, Heftiger Streit um späte Abtreibungen, in: Hannoversche Allgemeine Online, 21.10.2011 (aktualisiert 23.10.2011), www.haz.de/Hannover/Ausder-Stadt/Uebersicht/Heftiger-Streit-um-spaete-Abtreibungen (09.06.2017).

⁸ Die Pointe des lutherischen Gewissensbegriffs ist insofern gerade nicht die ‚Gewissensfreiheit‘, sondern die Einsicht in die starke Gebundenheit des Gewissens (aus der dann die Forderung folgt, staatlicherseits keinen Zwang auf das gebundene Gewissen auszuüben).

⁹ Vgl. Moos 2013.

Die Pointe von Religion im organisierten Helfen im Raum der Kirchen besteht meines Erachtens gerade darin, Kommunikation über die mit dem Helfen einhergehenden starken Bindungen, Unbedingtheits- und Transzendierungsmomente zu ermöglichen.¹⁰ Wenn es etwa im kirchlichen Raum um Loyalität geht, dann jedenfalls nicht darum, Mitarbeitenden eine starke innere Bindung an den Dienst allererst abzufordern. Eine solche Forderung mittels einer „Loyalitätsrichtlinie“ wäre in der Tat ein äußerer Zwang über das Gewissen und insofern zutiefst unprotestantisch. Von Loyalität zu sprechen kann nur heißen zu artikulieren, dass starke Motivationen und Verpflichtungsgefühle in helfenden Berufen vorhanden sind; dass sie für das professionelle Selbstverständnis bedeutsam sind; dass sie gegebenenfalls zu Überforderungen führen können; dass sie denen, die sich in ihnen finden, letztlich entzogen sind; dass sie aber kultiviert werden können. Allenfalls also kann es um die Erwartung gehen, dass Mitarbeitende sich an der Kommunikation darüber beteiligen, was sie und andere an die gemeinsame Arbeit in der Einrichtung bindet beziehungsweise binden sollte. An anderer Stelle habe ich das „reflexive Loyalität“¹¹ genannt. In diesem Sinne ist Diakonie nicht nur ‚weltlich‘, sondern auch ‚kirchlich‘, wenn sie insbesondere für Konflikt- und Krisenfälle einen kultivierten Raum der symbolischen Kommunikation über starke Bindungen (Kirche) bereithält, der der weltlichen Arbeit an der gemeinsamen Sache förderlich ist.¹²

Ob und inwiefern das kirchliche Arbeitsrecht eine angemessene Form für das ebenso weltliche wie kirchliche Unternehmen der Diakonie darstellt und inwiefern es im Horizont der Normen des weltlichen Arbeitsrechts legitimiert werden kann, wäre von hier aus zu prüfen. Inwieweit rechtfertigt die Einsicht in die Leistungsfähigkeit religiöser Kommunikation etwa das Einstellungserfordernis der Kirchenmitgliedschaft im Allgemeinen oder für leitende Positionen im Besonderen? Das zu diskutieren übersteigt jedoch die für diesen Kommentar zur Verfügung stehende Zeichenzahl. Jedenfalls sei dafür plädiert, Religion nicht *per se* als einen zu eliminierenden Störfaktor, sondern als eine

¹⁰ Zur Religionsaffinität des Helfens vgl. auch Braune-Krickau 2016, 395.

¹¹ Moos 2018 (im Erscheinen).

¹² Kirchlichkeit in diesem Sinne hat mit „Klerikalisierung“ (248) schlechterdings nichts zu tun.

potentielle reflexive Ressource für die Gestaltung von „weltlichen“ Arbeitsverhältnissen im Bereich des Sozial-, Gesundheits- und Erziehungswesens zu begreifen.¹³

Literatur

- Braune-Krickau, Tobias, Die gelebte Religion der Diakonie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 113 (2016), 384–406.
- EKD, Richtlinie des Rates über kirchliche Anforderungen der beruflichen Mitarbeit in der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Diakonie vom 9. Dezember 2016, in: Amtsblatt der EKD 2017, 11.
- Jähnichen, Traugott, Arbeitswelt Kirche – Überblick über die Geschichte der Gestaltung der kirchlichen und diakonischen Arbeitsbeziehungen während des 20. Jahrhunderts, in: ders./Meireis, Torsten/Rehm, Johannes/Reihls, Sigrid/Reuter, Hans-Richard/Wegner, Gerhard (Hg.), Dritter Weg? Arbeitsbeziehungen in Kirche und Diakonie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015, 21–54.
- Joussen, Jacob, Arbeitsrechtliche Anforderungen an die Mitarbeit in Kirche und Diakonie – Das Kriterium der Kirchenzugehörigkeit, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 60 (2015), 63–93.
- Moos, Thorsten, Kirche bei Bedarf. Zum Verhältnis von Diakonie und Kirche aus theologischer Sicht, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 58 (2013), 253–279.
- Moos, Thorsten, Loyalität, in: ders. (Hg.), Diakonische Kultur, Stuttgart: Kohlhammer 2018 (im Erscheinen).
- Richardi, Reinhard, Arbeitsrecht in der Kirche. Staatliches Arbeitsrecht und kirchliches Dienstrecht (Erfurter Reihe zum Arbeitsrecht), 7. Auflage, München: C. H. Beck 2015.

¹³ Das gilt m. E. ebenso für die Entstehung einer muslimischen Wohlfahrtspflege. Es ist immer die Weisheit des bundesrepublikanischen Neutralitätsmodells gewesen, die religiöse Neutralität des Staates durch die aktive Förderung religiöser Pluralität, auch mit den Mitteln der Rechtsordnung, zu garantieren.

3.5 Öffentlich-rechtlicher Rundfunk



Koschere Kochshows, muslimische Rundfunkräte und *Das Wort zum Sonntag* Religion und Medienregulierung in Deutschland und den Niederlanden

Tim Karis

1. Religionspolitik und Medienpolitik: Doppelte Randstellung, doppelte Komplexität

Wer abends den Fernseher einschaltet, um etwa eine Fußballübertragung oder den *Eurovision Song Contest* (ESC) anzuschauen, der wird dies nur in Ausnahmefällen mit dem Gedanken an Religionspolitik verbinden. Doch kann es passieren, dass sich die Religionspolitik dem Zuschauer im Laufe so eines Fernsehabends ganz unvermittelt präsentiert. Dies genau dann, wenn in der Halbzeitpause des Fußballspiels oder kurz vor Beginn des ersten Gesangsbeitrags beim ESC nicht wie gewohnt Zeitlupen zu fragwürdigen Elfmeterentscheidungen respektive Großaufnahmen pompöser Kostümierungen zu sehen sind, sondern eine religiöse Verkündigungssendung: *Das Wort zum Sonntag*. Dies geschieht immer dann, wenn die ARD eine Liveübertragung vorsieht, die den gewohnten Sendetermin des Formats am späten Samstagabend nach den *Tagesthemen* in Mitleidenschaft zöge. Was wohl bei vielen Zuschauern Verwunderung, Irritation oder auch Heiterkeit auslöst, ist Ergebnis einer auf Religion bezogenen Maßnahme der Medienregulierung. Konkret handelt es sich hier um die unten näher zu beleuchtende rechtliche Vorgabe, wonach den christlichen Großkirchen, die sich beim *Wort zum Sonntag* abwechseln, im öffentlichen Rundfunk Sendezeiten einzuräumen sind. Dass dies in der Regel allerdings an weniger prominenten Sendeplätzen geschieht, als Fußballhalbzeiten und Vorerichte zum *Eurovision Song Contest* es sind, mag sinnbildlich für das Schattendasein stehen, das diese Regelungen in der öffentlichen und akademischen Debatte führen.

Denn bei aller gestiegenen Aufmerksamkeit für das Feld der Religionspolitik in den vergangenen Jahren steht dieses doch zumeist weiter nicht im Zentrum öffentlichen Bewusstseins.¹ Gleiches gilt, von den jüngsten

¹ Vgl. im vorliegenden Sammelband die Einführung von van Melis/Gerster, 13–37.

Aufregungen um die Bekämpfung von *fake news* abgesehen, auch für die Medienpolitik. Entsprechend bescheiden fällt die öffentliche Aufmerksamkeit für diejenigen Bereiche und Momente aus, in denen Religionspolitik und Medienpolitik aufeinandertreffen. Auch im akademischen Diskurs ist die Thematik bislang randständig geblieben. Auf der einen Seite beschäftigt sich die in Kommunikationswissenschaft und Rechtswissenschaft angesiedelte Forschung zur Medienregulierung nur äußerst selten mit Religion.² Auf der anderen Seite beschäftigt sich die Religionssoziologie/Religionspolitikologie zwar mit Fragen der Regulierung von Religion, jedoch nur äußerst selten mit Medien.³ Dies ist vor allem aus dem Grund zu bedauern, dass sich gerade im medienpolitischen Umgang mit Religion einige der typischen Muster, vor allem aber einige der Defizite deutscher Religionspolitik, paradigmatisch zeigen lassen.

Ziel des vorliegenden Beitrags ist es insofern zunächst, die gemeinhin wenig bekannte oder zumindest nicht durchgängig präsen- te medienrechtliche Situation in Deutschland, soweit sie sich auf Religion bezieht, in ihren zentralen Elementen zu beschreiben, wobei ich mich auf den Bereich des öffentlichen Rundfunks konzentriere.⁴ Im Hintergrund steht die in diesem Sammelband durchgängig behandelte Frage, ob es gelungen ist – und ob es gelingen kann –, den deutschen Weg der Religionsfreundlichkeit, also der aktiven Schaffung von Entfaltungsmöglichkeiten für Religionen in einer Vielzahl gesellschaftlicher Bereiche, auf sich neu im Land etablierende Religionsgemeinschaften zu übertragen. Wie der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration in einem 2016 veröffentlichten Bericht noch einmal unterstrichen hat, kann dieser Weg der Erweiterung von Privilegien als einer von nur zwei in pluralen Gesellschaften noch satisfaktionsfähigen Wegen zum Umgang mit religiöser Vielfalt gelten. Die Alternative wäre der generelle Rückbau der Entfaltungsmöglichkeiten für Religion im öffentlichen Raum insgesamt: „Zugespitzt könnte man in Bezug auf die staatliche Politik gegenüber Religionsgemeinschaften von den Alternativen ‚alle Rechte für alle‘ oder ‚keine Rechte für irgendeine‘ sprechen.“⁵

² In der Vielzahl der vergleichenden Überblicksbände zu Mediensystemen in Europa finden sich jeweils allenfalls ein paar Zeilen zur Regulierung von Religion. Vgl. z. B. d’Haenens/Saeyns (Hg.) 2007; Kelly u. a. (Hg.) 2004.

³ Vgl. dazu die Kritik bei Davie 2000, 104/105.

⁴ Für einen breiter angelegten Überblick vgl. Karis 2016.

⁵ Sachverständigenrat (Hg.) 2016, 16.

Für die Regulierung im Feld des öffentlichen Rundfunks wirft dies rückblickend vor allem zwei Fragen auf: Sind erstens ergänzend zu den christlichen und jüdischen Vertretungen in den Rundfunkräten der öffentlichen Rundfunkanstalten auch muslimische und weitere religiöse Vertretungen eingerichtet worden? Und zweitens: Ist das Recht auf eigene Sendezeit im Rundfunk von den christlichen Kirchen und jüdischen Gemeinden auf andere religiöse Gruppen erweitert worden? Wie im Folgenden näher beleuchtet wird, ist im Bereich der Rundfunkräte mittlerweile eine gewisse, wenn auch keineswegs flächendeckende Offenheit für die Einrichtung muslimischer Vertretungen erkennbar. Kleinere religiöse Gruppierungen kommen jedoch bislang fast gar nicht zum Zuge. Im Bereich der Senderechte wird die religiöse Pluralisierung fast gar nicht berücksichtigt; hier erweisen sich die Privilegien für die christlichen Kirchen und jüdischen Gemeinden als bemerkenswert beständig. Mit dem Begriff, den Ulrich Willems eingeführt hat, kann man davon sprechen, dass die „religiös-christlich-großkirchliche Schlagseite“⁶ der religionspolitischen Verfassung des Landes sich im Medienrecht weiterhin sehr deutlich abbildet.

Das Religionsrecht ist, wiederum mit Willems, ein „komplexes Arrangement“⁷, das in langjährigen Aushandlungsprozessen entstanden ist und dabei auf je spezifische historische Kontingenzen und mehrheitsreligiöse Belange Rücksicht genommen hat. Diese Vielfalt findet sich, aus ähnlichen Gründen, auch im medienrechtlichen Arrangement. Wenn folglich Religion und Medien auf politisch-rechtlicher Ebene aufeinandertreffen, so geschieht dies vor dem Hintergrund des komplexen religionspolitischen Arrangements eines Landes einerseits und des komplexen medienpolitischen Arrangements desselben andererseits – mit entsprechend komplexen und nicht immer stringent nachvollziehbaren Folgen. Dies erklärt auch den Variantenreichtum, der sich im Schnittfeld von Religions- und Medienpolitik im internationalen Vergleich findet und der nicht selten Überraschungen birgt. So gewährt das Medienrecht im laizitären Frankreich Sendezeiten im öffentlichen Rundfunk für eine Vielzahl von Religionsgemeinschaften – ein Privileg, das in Deutschland, wie unten zu zeigen sein wird, weiterhin nur den christlichen Kirchen und jüdischen Gemeinden vorbehalten ist.⁸ Die British

⁶ Willems 2004, 304.

⁷ Willems 2012, 261.

⁸ Vgl. zu Frankreich Oliva 2006; Julien Leloup, *Chaque dimanche, des émissions reli-*

Broadcasting Corporation (BBC), deren Religionsprogramm über Jahrzehnte von ordinierten Anglikanern redaktionell geleitet wurde, hat mittlerweile den Muslim Aaqil Ahmed zum Ressortleiter gemacht und auf ein pluralistisches Gesamtkonzept umgestellt.⁹ Der Ländervergleich kann helfen, die Spezifika der nationalen Rechtslage – und auch die politischen Alternativen dazu – deutlich aufzuzeigen. Dies geschieht im Folgenden, indem nach den Ausführungen zu Deutschland beispielhaft der niederländische Fall betrachtet wird. Dieser ist vor allem deswegen von Interesse, weil hier ein vormals äußerst religions- und pluralitätsfreundliches System der Verteilung von Sendezeit auf Religionsgemeinschaften kürzlich aufgegeben wurde. In der Tendenz geben die Niederlande damit das Prinzip ‚alle Rechte für alle‘ auf und gehen den Weg des ‚keine Rechte für irgendeine‘. Zwischen diesen beiden Optionen, so scheint es, wird auch das Medienrecht in Deutschland sich mittelfristig entscheiden müssen.

2. Medienregulierung in Deutschland

Der Kommunikationswissenschaftler Manuel Puppis definiert den Begriff der Medienregulierung wie folgt: „Staatliche Medienregulierung bedeutet, dass staatliche Akteure Regeln für Medienorganisationen und die massenmediale öffentliche Kommunikation setzen, deren Einhaltung durchsetzen und Regelverstöße sanktionieren.“¹⁰ Der Zusatz „staatliche“ Medienregulierung deutet an, dass auch auf nicht-staatlicher oder überstaatlicher Ebene Medienregulierung stattfindet. So lassen sich beispielsweise die in vielen Medienbetrieben existierenden Leitbilder und redaktionellen Richtlinien als Formen der Medien-Selbstregulierung verstehen.¹¹ Was die überstaatliche Ebene betrifft, ist

gieuses sur France 2, in: Le Monde Online, 24.07.2013, http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/chaque-dimanche-des-emissions-religieuses-sur-france-2-24-07-2013-3296_118.php (19.12.2014).

⁹ Dies verlief allerdings im traditionsbewussten Großbritannien nicht frei von Konflikten, wie etwa *The Guardian* berichtete, vgl. Welcoming the BBC's Muslim Head of Religion, in: *The Guardian Online*, 12.05.2009, <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/may/12/aaqil-ahmed-bbc-religion> (19.12.2014).

¹⁰ Puppis 2010, 51.

¹¹ Dies ist im Sinne des sich zunehmend durchsetzenden, eine Vielzahl von Regulierungsformen umfassenden Begriffs der *Media Governance*. Vgl. exemplarisch McQuail 2010, 233/234.

insbesondere an die medienpolitischen Maßgaben der Europäischen Union zu denken, wobei nur sehr wenige von diesen sich auf Religionen beziehen.¹² Während also die Akteure der Medienregulierung durchaus vielzählig sind, ist doch der Staat weiterhin der primäre Akteur. In Deutschland vollzieht sich staatliche Medienregulierung hauptsächlich auf Ebene der Bundesländer. Zu den wichtigsten Instrumenten zählen die Gesetze zur Einrichtung und zum Betrieb öffentlicher Rundfunkanstalten sowie die jeweiligen Landesmediengesetze, die unter anderem den privaten Rundfunk regulieren, auf den hier aus Platzgründen nur am Rande Bezug genommen wird. Die Sendegebiete der öffentlich-rechtlichen Sender sind teilweise mit den Bundesländern identisch, wie im Falle des WDR als Sendeanstalt Nordrhein-Westfalens; teilweise werden Sendeanstalten von mehreren Bundesländern gemeinsam betrieben und durch Staatsverträge geregelt (wie im Falle des SWR als gemeinsame Sendeanstalt von Baden-Württemberg und Rheinland-Pfalz). Diese Gesetze und Staatsverträge enthalten sowohl die Regelungen zu den Drittsenderechten als auch diejenigen zur Zusammensetzung der Rundfunkräte.¹³

3. Religiöse Vertreter in den Rundfunkräten

Die Rundfunkräte sind die obersten Gremien der öffentlichen Rundfunkanstalten. Ihnen obliegen die Programmaufsicht sowie die Kontrolle des Intendanten, den sie auch wählen. Ihre Zusammensetzung ist gesetzlich geregelt; vertreten sind zum einen die Politik, zum anderen die sogenannten gesellschaftlich relevanten Gruppen. Zu diesen zählen beispielsweise Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände, Landschaftsverbände oder Künstlervereinigungen. In allen zwölf Rundfunkräten mit mindestens je einem Sitz vertreten sind die evangelischen Kir-

¹² Eine Ausnahme bildet die folgende, offenbar in Brüssel für notwendig befundene Richtlinie: „Die Übertragung von Gottesdiensten darf nicht durch Werbung unterbrochen werden.“ (Art. 11 Abs. 5, Richtlinie 89/552/EWG des Rates vom 3. Oktober 1989 zur Koordinierung bestimmter Rechts- und Verwaltungsvorschriften der Mitgliedstaaten über die Ausübung der Fernsehaktivität). Vgl. zur Medienregulierung auf EU-Ebene außerdem Katsirea 2008.

¹³ Der Begriff Rundfunkrat wird hier verallgemeinernd gebraucht – das entsprechende Gremium heißt beim ZDF abweichend ‚Fernsehrat‘, beim Deutschlandfunk ‚Hörfunkrat‘.

chen, die katholische Kirche und die jüdischen Gemeinden. Sie stellen gemeinsam über alle Gremien hinweg etwa zehn Prozent der Vertreter.¹⁴ Diese starke Position der Kirchen in den Rundfunkräten besteht im Wesentlichen seit der Einrichtung der öffentlich-rechtlichen Sender in der frühen Nachkriegszeit. Der Historiker Nicolai Hannig stellt mit Blick auf die Rolle der Kirchen in der frühen Bundesrepublik fest: „Kaum in einem anderen Bereich offenbarte sich die [...] Akzeptanz kirchlicher Gestaltungsmacht so deutlich wie im Aufbau der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten.“¹⁵

Die herausgehobene Position der Kirchen und jüdischen Gemeinden besteht insoweit bis heute, als andere religiöse Gruppen in den Rundfunkräten bislang nur in Ausnahmefällen vertreten sind – wobei die Ausnahmen sich derzeit erkennbar mehren. So trat im Sommer 2016 der ZDF-Fernsehrat erstmals in neuer Besetzung zusammen: Als Vertreter der Muslime neu dabei ist Kerim Ocakdan (Schura Niedersachsen).¹⁶ Auch mit dem neuen Gesetz für den Hessischen Rundfunk (HR-Gesetz) wurde eine muslimische Vertretung geschaffen, wobei vorgesehen ist, dass die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DİTİB), die Ahmadiyya und die Alevitische Gemeinde sich auf einen Vertreter einigen müssen. Gelingt dies nicht, entscheidet das Los.¹⁷ Schon bei der ersten Besetzung des neu zusammgekommenen Rundfunkrates war dies erforderlich; dass dabei das Los auf den DİTİB-Vertreter Selçuk Doğruer fiel, wurde mit Blick auf eine wahrgenommene Nähe des Verbandes zur Regierung Erdoğan in der Presse mitunter kritisch kommentiert.¹⁸

Bereits seit Mitte 2014 sind die Bremer Muslime zunächst mit Mustafa Yavuz, aktuell mit Farina Kemp-Bedoui (beide Schura Bremen) im Rundfunkrat von Radio Bremen vertreten. Mit der jüngsten Novellierung des Radio-Bremen-Gesetzes wurde dort zudem ein Sitz für die alevitische Gemeinde und auch ein Sitz für die Humanistische Union eingerichtet.¹⁹ Während die Schaffung muslimischer Vertretungen in

¹⁴ Vgl. Klenk 2013, 236.

¹⁵ Hannig 2010, 16.

¹⁶ Vgl. § 21 Abs. 1 Nr. ii, ZDF-Staatsvertrag v. 01.10.2016.

¹⁷ Vgl. § 5 Abs. 2 Nr. 27 sowie § 5a, HR-Gesetz v. 13.10.2016.

¹⁸ Vgl. z. B. Ludger Fittkau, Muslime im Rundfunkrat: Umstrittenes Gremienmitglied, in: Deutschlandfunk Online, 06.06.2017, http://www.deutschlandfunk.de/muslime-im-rundfunkrat-umstrittenes-gremienmitglied.2907.de.html?dram:article_id=387750 (26.10.2017).

¹⁹ Vgl. § 10 Abs. 1 Nr. 8, 9 u. 24, Radio-Bremen-Gesetz v. 22.03.2016.

diesen Fällen recht geräuschlos verlief, entstand um die Einrichtung im Rundfunkrat des SWR eine Kontroverse. Grund war, dass die Muslime den Sitz erhalten sollten, der zuvor für die christlichen Freikirchen reserviert gewesen war.²⁰ Ein Abgeordneter der Opposition sagte dazu im Landtag:

„Wenn wir einen Strich darunter ziehen – ich drücke es einfach so aus –, heißt das: Der Sitz der Freikirchen geht an einen Vertreter der Muslime. Ich habe überhaupt nichts gegen einen Vertreter der Muslime. Besser wäre in diesem Fall allerdings eine Vertreterin. Trotzdem: Die Bewahrung des kulturellen Erbes sieht anders aus, als es diese Regelung in den Gremien vorsieht.“²¹

Hier deutet sich an, dass der öffentliche Rundfunk typischerweise mit divergierenden Erwartungen konfrontiert ist: Er soll einerseits die kulturelle Vielfalt des Landes möglichst vollständig abbilden und doch zugleich integrativ wirken und gesellschaftliche Einheit stiften – im obigen Zitat zugespitzt auf den Begriff des „kulturellen Erbes“.²² Anders ausgedrückt lässt sich öffentlicher Rundfunk auch als eine Praxis begreifen, die darin besteht, immer wieder neu die Grenze zu ziehen zwischen dem Inneren und dem Äußeren der Gesellschaft, zwischen jener Vielfalt, die als Teil des Ganzen wahrgenommen wird, und jener Vielfalt, die zu dem imaginierten Ganzen in Opposition steht. Ich kann diese theoretische Perspektive hier nur andeuten, doch scheint sie mir für eine tiefergehende Analyse der hier vorgestellten Entwicklungen sehr fruchtbar zu sein.²³

Während beim ZDF, SWR, HR und Radio Bremen muslimische Vertretungen eingerichtet wurden, stellt sich die Lage in den übrigen Sendeanstalten uneinheitlich dar:²⁴ Beim MDR, SR und NDR stehen Novellierungen der vorhandenen Rundfunkgesetze und Staatsverträge zurzeit nicht an oder jedenfalls ist bezüglich der Einrichtung muslimischer Vertretungen zum gegenwärtigen Zeitpunkt nichts bekannt. Die derzeit diskutierte Novelle des Deutschlandradio-Staatsvertrages

²⁰ Vgl. Muslime sollen Sitz im SWR-Rundfunkrat erhalten, in: epd medien 41 (2012), 12; sowie: Kritik an geplantem Rauswurf der Freikirchen aus SWR-Rundfunkrat, in: epd medien 43 (2012), 19.

²¹ Abg. Dr. Ulrich Goll (FDP/DVP), vgl. Landtag von Baden-Württemberg, 15. Wahlperiode, 83. Sitzung, 27.11.2013, Plenarprotokoll 15/83, 4988.

²² Vgl. zu diesem Spannungsfeld z. B. Born/Prosser 2001, 671 sowie Jauert/Lowe 2005, 26.

²³ Vgl. zur theoretischen Perspektive Karis 2016 sowie Karpinnen 2007.

²⁴ Die Darstellung entspricht dem Stand Frühjahr 2017.

enthält keinen Hinweis auf eine entsprechende Absicht.²⁵ Hingegen hat man sich beim BR, RBB sowie beim WDR zuletzt dezidiert dagegen entschieden, eine muslimische Vertretung einzurichten. Auf Anfrage des *Tagesspiegels*, warum denn gerade der für die vielen Muslime in Berlin mit-zuständige RBB darauf verzichte, hieß es: „Was Muslime angeht, verweist die Senatskanzlei auf den Vertreter der ausländischen Bevölkerung im Gremium.“²⁶ Die Problematik einer Gleichsetzung von Muslimen und Ausländern muss wohl kaum betont werden und lässt erkennen, dass es an einem Bewusstsein für *religiöse* Vielfalt als Phänomen auch jenseits von Migrationsbewegungen oftmals fehlt.

Die bayerische Landesregierung entschied sich ebenfalls gegen die Einrichtung einer muslimischen Vertretung und damit gegen eine entsprechende Forderung der Opposition.²⁷ Doch auch in Nordrhein-Westfalen, noch zu Zeiten der rot-grünen Landesregierung, erhielten Muslime anders als ursprünglich geplant am Ende keinen Platz im Rundfunkrat. Dies, obwohl der Rundfunkrat als Ganzes von 49 auf 60 Sitze erweitert wurde. Zur Begründung hieß es seitens des Medienstaatssekretärs Marc Jan Eumann in einem Gespräch mit der *Rheinischen Post*: „Es gibt nach dem Körperschaftsstatusgesetz in Nordrhein-Westfalen noch keine anerkannte muslimische Gemeinde. Sobald das der Fall ist, wird das bei einer weiteren Novellierung nachgeholt.“²⁸ Dies ist insofern nicht überzeugend, als der Blick in andere Bundesländer zeigt, dass muslimische Vertretungen auch völlig unabhängig vom Körperschaftsstatus eingerichtet werden können. Entsprechend kritisch sah 2016 die Opposition im Düsseldorfer Landtag das neue WDR-Gesetz. Als Vertreter der CDU nannte der damalige Landtagsabgeordnete

²⁵ Vgl. Synopse Novelle Deutschlandradio-Staatsvertrag, Stand: 27. Juni 2016, https://www.rlp.de/fileadmin/rlp-stk/pdf-Dateien/Medienpolitik/Synopse_Novelle_Deutschlandradio-StV_Stand_27.6.2016_-_Anhoerung.pdf (22.03.2017).

²⁶ Neubesetzung: SWR-Rundfunkrat mit Muslimen, RBB-Gremium ohne Muslime, in: *Tagesspiegel Online*, 02.07.2013, <http://www.tagesspiegel.de/medien/neubesetzung-swr-rundfunkrat-mit-muslimen-rbb-gremium-ohne-muslime/8437962.html> (22.03.2017).

²⁷ Bayern: Rechtsgrundlagen für BR und BLM novelliert, in: *Medienkorrespondenz*, 28.01.2017, <http://www.medienkorrespondenz.de/politik/artikel/bayern-rechtsgrundlagen-fuer-brnbspund-blm-novelliert.html> (11.01.2018).

²⁸ Aus für Werbung bei den Öffentlich-Rechtlichen? Ein Interview mit Marc Jan Eumann, in: *Rheinische Post Online*, 30.09.2015, <http://www.rp-online.de/panorama/wdr-gesetz-im-landtag-aus-fuer-werbung-bei-oeffentlich-rechtlichen-aid-1.5434355> (22.03.2017).

Thomas Sternberg, der seines Zeichens zugleich Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) ist, den Verzicht auf die Einrichtung eines muslimischen Sitzes „ungeheuerlich“²⁹ und „skandalös“³⁰. Möglich ist, dass die Verantwortlichen in NRW den Konflikt mit verschiedenen, Ansprüche erhebenden muslimischen Verbänden scheuten beziehungsweise einen solchen Konflikt bereits im Vorfeld der Novellierung im Hintergrund nicht haben befrieden können.

Trotz der Unterschiede in den einzelnen Bundesländern scheint sich abzuzeichnen, dass Muslime zumindest mittelfristig in allen Rundfunkräten vertreten sein werden. Dies scheint auch angesichts der vielen Studien, die auf problematische Islamdarstellungen auch der öffentlich-rechtlichen Sender hingewiesen haben, dringend geboten.³¹ Wie mir Tarik Özyurt als Vertreter der Muslime im Rundfunkrat des SWR sagte, kommt hinzu, dass seine Rolle im Rundfunkrat ihm ermöglicht, auch jenseits konkreter Gremienarbeit Kontakte zu Vertretern anderer gesellschaftlicher Gruppen aufzubauen, was sich mittelfristig in gemeinsamen sozialen Projekten niederschlagen soll. Auch wenn die Vertretung im Rundfunkrat für muslimische Verbände vielleicht nicht das dringendste Anliegen darstellt, ist ihre Aufnahme doch weit mehr als eine symbolische Auszeichnung und potentiell von praktischer Relevanz.

Wie aber steht es jenseits der bei Radio Bremen gegangenen ersten Schritte um die Berücksichtigung der innerislamischen Vielfalt, um Vertretungen für andere Weltreligionen und andere Weltanschauungen? Was Letztere betrifft, so forderte der Humanistische Verband Deutschlands jüngst die „Repräsentanz zumindest der öffentlich-rechtlich konstituierten Weltanschauungsgemeinschaften in den Rundfunkräten“³² –

²⁹ Landtag von Nordrhein-Westfalen, Ausschuss für Kultur und Medien, 12.01.2016, APr 16/1122, 9.

³⁰ thomas-sternberg.de, 13.01.2016, http://www.thomas-sternberg.de/lokal_1_1_804_Thomas-Sternberg-zur-Beratung-des-WDR-Gesetzes.html (23.03.2017). Vgl. dazu auch den Beitrag von Sternberg in diesem Band, 397–401.

³¹ Vgl. zum Überblick Karis 2013, 17–56.

³² Bauer/Platzek 2015, 61. Aktuell profitieren nicht-religiöse Verbände von einer neuen Regelung im WDR-Gesetz, wonach der Landtag sieben zusätzliche Mitglieder in den Rundfunkrat berufen kann, die dort nicht qua expliziter Nennung im Gesetz vertreten sind (§ 15 Abs. 4, WDR-Gesetz v. 06.12.2016). Auf einen der Plätze haben sich der Humanistische Verband, der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten sowie die Giordano-Bruno-Stiftung gemeinsam erfolgreich beworben. Für diese im Rundfunkrat vertreten sein wird die ehemalige SPD-Bundespolitikerin Ingrid Matthäus-Maier.

dies durchaus auch mit Blick auf die mehr als dreißig Prozent der Bevölkerung, die keiner Religionsgemeinschaft angehören. Allerdings ist die schiere Größe der zu repräsentierenden Gruppe nicht ausschlaggebend, wenn es um Ansprüche auf einen Sitz im Rundfunkrat geht. Dies hat das Bundesverfassungsgericht in seinem jüngsten Rundfunkurteil von 2014 sehr deutlich gemacht. Darin heißt es:

„Die Zusammensetzung der Kollegialorgane muss darauf ausgerichtet sein, Personen mit möglichst vielfältigen Perspektiven und Erfahrungshorizonten aus allen Bereichen des Gemeinwesens zusammenzuführen. [Der Gesetzgeber] hat dafür zu sorgen, dass bei der Bestellung der Mitglieder dieser Gremien möglichst unterschiedliche Gruppen und dabei neben großen, das öffentliche Leben bestimmende Verbänden untereinander wechselnd auch kleinere Gruppierungen, die nicht ohne weiteres Medienzugang haben, Berücksichtigung finden und auch nicht kohärent organisierte Perspektiven abgebildet werden.“³³

Nimmt man dies ernst, so sollten weder die Größe einer religiösen Gruppierung noch ihr Organisationsgrad einer Berufung in den Rundfunkrat prinzipiell im Wege stehen. Zugleich ist einzuräumen, dass diese Vorgabe des Bundesverfassungsgerichts den Gesetzgeber vor eine erhebliche Herausforderung stellt. Denn wie soll dieser abseits quantitativer Argumente angemessen begründen, warum nun die eine religiöse Gruppe Berücksichtigung findet, die andere jedoch nicht? Sogenannte Körbemodelle, bei denen sich kleinere Gruppen einen Sitz im Rundfunkrat teilen, sind denkbar, werden aber bislang in Bezug auf religiöse Gruppen noch nicht praktiziert. Und auch der größte Korb ist irgendwann voll.

Das Verfassungsurteil macht zudem einmal mehr deutlich, dass die Institution Rundfunkrat Schwierigkeiten hat, mit der immer vielfältiger werdenden Gesellschaft und den immer flüchtigeren Bindungen der Menschen an soziale Gruppen umzugehen. Die religiöse Vielfalt schafft also nicht nur Probleme für die Rundfunkräte, sondern führt diese auch beispielhaft vor Augen. Erneut deutet sich hier die schon beschriebene Spannung zwischen Einheitsauftrag und Vielfaltsgebot des öffentlichen Rundfunks an. Dass diese Spannung derzeit in der Tendenz dergestalt gelöst wird, dass man muslimische Vertretungen schafft, die darüber hinausgehende religiöse Vielfalt aber nicht im Blick hat, sagt viel darüber aus, wie religiöse Vielfalt insgesamt in weiten Teilen des Landes wahrgenommen wird.

³³ BVerfG, 1 BvF 1/11 vom 25.3.2014, Absatz-Nr. 39.

4. Sendezeit für Religionen: Drittsenderechte

Das zweite zentrale Regelungsfeld, in dem das Medienrecht in Deutschland sich mit Religion befasst, ist der Bereich der sogenannten Drittsenderechte. Damit gemeint ist das gesetzlich verbriefte Recht bestimmter Religionsgemeinschaften auf eigenverantwortete Sendezeit im Rundfunk. Interessanterweise werden diese Rechte in der öffentlichen Diskussion bislang kaum wahrgenommen, und dies obwohl sich gerade in diesem Feld christlich-jüdische Privilegien besonders deutlich erhalten haben. Im WDR-Gesetz beispielsweise heißt es: „Den Evangelischen Kirchen, der Katholischen Kirche und den jüdischen Kultusgemeinden sind auf ihren Wunsch angemessene Sendezeiten zur Übertragung gottesdienstlicher Handlungen und Feierlichkeiten sowie sonstiger religiöser Sendungen einzuräumen.“³⁴

Auf dieser Grundlage verfügen die Kirchen etwa im WDR-Hörfunk über eine Reihe von Sendeslots für sogenannte Kurzverkündigungen von circa eineinhalb bis drei Minuten. Ein jeder, der morgens das Radiogerät einschaltet, wird diese Formate kennen, denn sie laufen jeweils kurz vor den Nachrichten um sechs, sieben, acht und neun Uhr, also zur Radio Primetime. Während die einzelnen Sendeelemente kurz sind, ist der Gesamtumfang der kirchlichen Sendungen durchaus beträchtlich. Nach den jüngsten Zahlen von 2012 werden über alle öffentlich-rechtlichen Radiowellens hinweg circa 14 Stunden Kurzverkündigung pro Woche oder über siebenhundert Stunden pro Jahr gesendet; hinzu kommen circa sieben Stunden pro Woche für die Übertragung von Gottesdiensten.³⁵ Die jüdischen Gemeinden verantworten im Wochendurchschnitt circa zwei Stunden Programm, das heißt im Jahr etwas mehr als hundert Stunden.³⁶

Was das Fernsehen betrifft, gibt es neben dem *Wort zum Sonntag* nur wenige klassische Verkündigungsformate. Stattdessen existiert eine Reihe von Magazin-Formaten wie *Gott und die Welt* in der ARD, *Tag 7* im WDR oder *sonntags* im ZDF, deren Verhältnis zum Drittsenderecht etwas ambivalent ist.³⁷ Historisch entstanden sind diese Sendungen etwa zur selben Zeit wie die klassischen Verkündigungsformate. Auch

³⁴ § 8 Abs. 3 WDR-Gesetz v. 09.12.2016.

³⁵ Vgl. zum Überblick Klenk 2013, 254–257.

³⁶ Vgl. Rauch 2013b.

³⁷ Vgl. zu den Magazinsendungen die Darstellungen bei Krüger 2012, 336 sowie Klenk 2013, 262.

wurden sie von denselben Kirchenredaktionen betreut, die zur praktischen Umsetzung des Drittsenderechts in den Sendeanstalten eingerichtet worden waren. Der Einfluss der Kirchen auf diese Sendungen war zunächst sehr groß; inhaltlich wurden weit überwiegend kirchennahe Themen behandelt. Seit Mitte der 1960er-Jahre emanzipierten sich die Redaktionen sukzessive vom direkten Einfluss der Kirchen, später erfolgten in der Regel Umbenennungen etwa in ‚Redaktion Religion und Gesellschaft‘.³⁸ Die Themenvielfalt wurde breiter; nicht selten wird in den Sendungen heute über Religion jenseits der christlichen Kirchen oder vor allem über soziale und kulturelle Themen jenseits von Religion berichtet. Eine gewisse Nähe zur Kirche besteht immerhin insofern fort, als dieselben Redaktionen weiterhin formal auch für die klassischen Verkündigungen zuständig sind, einschließlich der Gottesdienstübertragungen, wobei die inhaltliche Gestaltung den kirchlichen Rundfunkbeauftragten obliegt. Auch wird man sagen können, dass das Vorhandensein einer Vielzahl von Sendungen mit dezidiert christlicher Vorgeschichte für die Kirchen jedenfalls keinen Nachteil darstellt – auch und gerade im Vergleich zu anderen Religionen.

Das Verkündigungsformat schlechthin bleibt das der Übertragung von Gottesdiensten. Derzeit werden circa hundert Gottesdienste pro Jahr im öffentlich-rechtlichen Fernsehen übertragen, die Zahl der Hörfunkübertragungen liegt noch einmal deutlich darüber. Die Einschaltquoten liegen bei circa 650.000 Zuschauern pro Gottesdienst.³⁹ Wie Christian Klenk treffend feststellt, werden damit per TV mehr Menschen erreicht, „[...] als am gleichen Tag in den drei größten Bistümern Köln, Freiburg und Münster zusammengerechnet in die Kirche gehen. [...] Rund fünfzig Jahre lang, also ein Priesterleben, müsste ein Pfarrer mit einer Gemeinde durchschnittlicher Größe sonntags predigen, um so viele Menschen zu erreichen, wie er es mit einer Gottesdienstübertragung im ZDF schafft.“⁴⁰

Rechtliche Vorgaben bezüglich des visuellen Erscheinungsbildes einer nach Drittsenderecht eingerichteten Fernsehsendung gibt es nicht. Folglich wäre dem gesetzlichen Auftrag der Sender genüge getan, würden sie Gottesdienste mit nur einer Kamera und einem Mikrofon abnehmen. Doch liegt es im Interesse der Sender, auch diese Sendungen

³⁸ Vgl. Hannig 2010, 358.

³⁹ Vgl. Klenk 2013, 256–260.

⁴⁰ Ebd., 260.

für die Zuschauer technisch und visuell ansprechend aufzubereiten, was durch den Einsatz einer Vielzahl von Kameras, Lichtsystemen und so weiter erfolgt. Dies macht die Sendung ästhetisch ansprechend, steigert jedoch die Kosten, die nicht von den Kirchen, sondern von den Sendern und damit letztlich von den Gebührenzahlern getragen werden. Während Zahlen zu den Kosten für die Kurzverkündigungen nicht vorliegen, hat Klenk errechnet, dass allein die circa hundert im Fernsehen übertragenen Gottesdienste pro Jahr mit Kosten in zweistelliger Millionenhöhe zu Buche schlagen.⁴¹ Seit Einführung des neuen Gebührenmodells kommt jeder Haushalt in Deutschland mit für diese Kosten auf, auch wenn in diesem ausschließlich Muslime, Hindus oder Buddhisten leben und selbst wenn in diesem Haushalt nicht einmal ein Fernseh- oder Radiogerät vorhanden ist.

Allerdings sind nicht alle vorhandenen Regelungen zu den Drittsenderechten so exklusiv gehalten wie die oben erwähnte Variante im WDR-Gesetz. Die dortige Regelung entspricht einem Typus, bei dem die evangelische und katholische Kirche sowie die jüdischen Gemeinden als exklusiv Berechtigte genannt werden. Dieselbe Regelung gilt auch im MDR und SR. In einem zweiten Typus, der sich beim NDR, ZDF, SWR und Deutschlandradio findet, können, ergänzend zu den Kirchen und den jüdischen Gemeinden, auch weitere Religionsgemeinschaften Sendezeit beantragen, so sie den Körperschaftsstatus innehaben. Doch da die Erlangung desselben bekanntlich eine erhebliche Hürde darstellt – insbesondere für muslimische Gemeinden –, sind Verkündigungsformate anderer Religionen in diesen Sendern bisher nicht zu empfangen.⁴² Auch die noch offener gehaltenen Regelungen, vor allem diejenige des RBB, bei der nicht auf den Körperschaftsstatus referiert wird, haben bisher keine Effekte in diese Richtung gezeitigt.⁴³

Ein Mehr an religiöser Vielfalt im Bereich der auf dem Drittsenderecht fußenden Sendungen findet sich lediglich bei zwei Sendern. Da im BR-Gesetz ein Drittsenderecht „den anerkannten Religionsgemeinschaften“⁴⁴ und auch Weltanschauungsgemeinschaften verliehen wird,

⁴¹ Vgl. ebd., 258.

⁴² Vgl. zum Körperschaftsstatus unter anderem den Beitrag von Wißmann in diesem Band, 177–191.

⁴³ Im RBB-Staatsvertrag werden Drittsenderechte über die Kirchen hinaus auch „anderen für die Bevölkerung im Sendengebiet bedeutsamen Religionsgemeinschaften“ eingeräumt (§ 8 Abs. 3, RBB-Staatsvertrag v. 25.06.2002).

⁴⁴ § 4 Abs. 2 Nr. 3, BR-Gesetz v. 22.10.2003.

findet sich im Programm des Senders das Format *Positionen*, welches im wöchentlichen Wechsel Beiträge unter anderem der Freikirchen, der Altkatholiken, der Zeugen Jehovas und des Bundes für Geistesfreiheit Bayern enthält. Im Staatsvertrag zum Deutschlandfunk findet sich eine Formulierung, wonach Religionen im Programm die Gelegenheit zur Aussprache gegeben werden soll. Dies schlägt sich in der Sendung *Wort zum Tage* nieder, worin neben katholischer und evangelischer Kirche verschiedene muslimische Gruppierungen, aber beispielsweise auch Sikh, Bahai, Mormonen, Buddhisten und die neue religiöse Bewegung Eckanbar zu Wort kommen, wenn auch zumeist nur mit einer gesamt-jährlichen Sendezeit von circa 15 Minuten.

Der offensichtliche Mangel insbesondere an muslimischen Sendungen hat bei einigen Sendern zu Formaten geführt, die Muslimen eine Stimme geben sollen. Diese Sendungen fußen aber eben nicht auf einer gesetzlichen Grundlage, das heißt sie könnten jederzeit aufgrund redaktioneller Entscheidungen wieder eingestellt werden. Dazu zählen die Sendung *Islam in Deutschland*, vormals *Islamisches Wort*, im SWR oder die Sendung *Koran erklärt* im Deutschlandfunk.⁴⁵ Im BR wurde im Sommer 2015 ein Themenschwerpunkt Ramadan ausgerufen, der unter anderem die erste Übertragung eines Freitagsgebets überhaupt im deutschen Rundfunk mit sich brachte. Auf die Einblendung eines Halbmondsymbols im Rahmen der Sendereihe wurde allerdings nach einigen Zuschauerprotesten verzichtet.⁴⁶

Das prominenteste Beispiel ist wohl die ZDF-Sendung *Forum am Freitag*. Diese geht auf eine Initiative des damaligen ZDF-Chefredakteurs Nikolaus Brender zurück, der 2007 den Plan vorstellte, in Anlehnung an *Das Wort zum Sonntag* ein *Wort zum Freitag* einzurichten.⁴⁷ Dies brachte ihm Kritik unter anderem seitens des CSU-Politikers Markus Söder ein, der in der *Bild am Sonntag* verlauten ließ: „Deutschland braucht keinen Moschee-Sender. Dafür sind Gebührengelder nun wirklich nicht da. Ein ‚Wort zum Freitag‘ fördert nicht die Integration, sondern bestärkt Parallelgesellschaften. [...] Statt über Islamkunde zu re-

⁴⁵ Die Texte der Sendung sind kürzlich in einem Sammelband veröffentlicht worden (Steuil (Hg.) 2017). Vgl. darin auch den exzellenten Überblick zu islamischen Formaten im Rundfunk insgesamt von Sebastian Engelbrecht, der selbst die Debatte um den Mangel an solchen schon 1999 eröffnete.

⁴⁶ Vgl. Engelbrecht 2017, 274/275.

⁴⁷ Vgl. zum Überblick Rauch 2013a.

den, sollte mehr über unsere Werte und unsere Alltagskultur berichtet werden.“⁴⁸

Das *Forum am Freitag* ist eine professionell gemachte, informative Sendung, die jedoch nicht wie *Das Wort zum Sonntag* der religiösen Erbauung dient, sondern eher der Information über muslimisches Leben für Muslime und vor allem auch für Nicht-Muslime. Der Kontrast zwischen *Forum am Freitag* und *Wort zum Sonntag* zeigt sich am deutlichsten im Sendeplatz. Das *Wort zum Sonntag* läuft, wenn nicht Fußball oder der *Eurovision Song Contest* anstehen, samstags im ARD-Hauptprogramm nach den *Tagesthemen*. Das bedeutet circa 1,6 Millionen Zuschauer pro Woche. Das *Forum am Freitag* hat hingegen nur circa vierzigtausend Zuschauer. Es läuft freitagmorgens um acht Uhr im ZDF infokanal.⁴⁹ Wie Engelbrecht treffend formuliert, darf man hier von „den Hinterhöfen des Programms“⁵⁰ sprechen.

Die jüdisch-christlich-großkirchliche Schlagseite des Drittsenderechts ist damit sehr deutlich. Darüber hinaus ist aber auch die allgemein *religiöse* Schlagseite des Drittsenderechts zu betrachten. Denn während etwa in den Rundfunkräten neben religiösen Gruppen auch eine Vielzahl nicht-religiöser gesellschaftlicher Gruppen vertreten ist, genießen Religionsgemeinschaften das Drittsenderecht exklusiv. Der TV-Moderator Jörg Thadeusz hat dies in einer Festrede zum 60. Geburtstag des *Worts zum Sonntag* wie folgt kommentiert:

„Sie, die katholische und die evangelische Kirche, haben eine etablierte Verkündigungssendung. Ich möchte Ihnen also auch im Namen derjenigen gratulieren, die Sie darum glühend beneiden. Weil es selbstverständlich viele gibt, die der Meinung sind, dass auch sie etwas Allgemeingültiges zu verkündigen haben. Wenn ich mir nur die Parallelgesellschaft überlege, zu der ich gehören darf. Was hätten wir nicht alles zu verkündigen. Als passionierte Fleischesser würden wir den Vegetariern verkündigen, warum zu viel Tofu zwangsläufig in die sexuelle Frustration führt. Als Mullahs einer unverfälschten Schriftsprache würden wir verkündigen, warum in überhaupt kein Anschreiben ein wie auch immer geartetes Grinsegesicht gehört. Und natürlich: Als Mitglieder der schwarz-gelben Bruderschaft würden wir verkündigen, dass der Teufel königsblau trägt und in Gelsenkirchen im Schwefel badet.“⁵¹

⁴⁸ Söder: ZDF kein Moschee-Sender, in: Bild am Sonntag, 25.02.2007, <http://www.bild.de/news/2007/moschee-sender-1452614.bild.html> (23.03.2017).

⁴⁹ Vgl. Rauch 2013a, 469. Ein ähnliches Format existiert auch im NDR-Hörfunk unter dem Namen *Freitagsforum*.

⁵⁰ Engelbrecht 2017, 269.

⁵¹ Jörg Thadeusz zitiert nach Funkkorrespondenz, Nr. 4, 24.01.2014, 3.

Befürworter des Drittsenderechts für Kirchen, zu denen auch Thadeusz zählt, argumentieren mit Blick auf den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und die staatliche Aufgabe, dem Prinzip der Religionsfreiheit zur Entfaltung zu verhelfen.⁵² Wenn etwa alte und kranke Menschen den Gottesdienst nicht besuchen können, so verhilft der Staat per öffentlichem Rundfunk diesen Menschen dazu, ihre Religion dennoch zu leben. Andere dagegen sehen in diesem Zusammenhang den Gleichheitsgrundsatz verletzt, wenn nur alte und kranke *Christen* profitieren, nicht aber alte und kranke Muslime. Sie argumentieren zudem, dass spätestens mit Einführung des privaten Rundfunks ausreichend Möglichkeiten für die Kirchen gegeben seien, sich selbst auch medial um ihre Alten und Kranken zu kümmern. So steht es den Kirchen frei, eigene Privatsender zu gründen und dort Gottesdienstübertragungen anzubieten. Dass sie dies bisher nicht getan haben, hat wohl auch mit der Sorge um den Bestand ihrer privilegierten Stellung im öffentlichen Rundfunk zu tun. Umso bemerkenswerter ist es, dass mit Einführung des Privatrundfunks 1984 nicht etwa das Drittsenderecht im öffentlichen Rundfunk abgeschafft wurde; vielmehr wurde es in Teilen auf die Privatsender übertragen. So sind nicht nur die öffentlichen, sondern auch die privaten Vollprogramme wie RTL, Sat1 und Pro7 ihrerseits laut Rundfunkstaatsvertrag verpflichtet, kirchliche Programme auszustrahlen, wenn auch unter Erstattung der Selbstkosten.⁵³ Die Regelung entspricht dabei der exklusiven Variante des Drittsenderechts im öffentlichen Rundfunk, das heißt andere Religionsgemeinschaften als christliche und jüdische haben keinerlei Möglichkeiten, zum Zuge zu kommen. Beispiele sind die Talksendung *So gesehen* in SAT1, die von den Kirchen produzierte Variante des Pro 7 Filmtipps sowie, als vielleicht bekanntestes Beispiel, der *RTL Bibelclip*, bei dem aktuelle Ereignisse mit atmosphärischen Klängen und Bibel-Zitaten untermalt werden. Das Format erreicht gut drei Millionen Zuschauer.⁵⁴

Weder bezogen auf den privaten noch auf den öffentlichen Rundfunk ist erkennbar, dass die Politik eine Änderung der bestehenden Rechtslage mit Blick auf die gestiegene religiöse Vielfalt im Zuge der jüngsten Novellierungen der Rundfunkgesetze und -staatsverträge auch nur erwogen hätte. Die Gründe dafür dürften vielzählig sein: So haben einzelne Kir-

⁵² Vgl. dazu kritisch Renck 2000.

⁵³ § 42 Abs. 1, Rundfunkstaatsvertrag v. 01.01.2016.

⁵⁴ Vgl. Heeg 2013 (o. S.).

chenvertreter sich zwar gelegentlich für eine Ausweitung der Senderechte auf andere Religionen ausgesprochen, doch überwiegt der Eindruck, dass man das Thema aus Sorge um die eigene Position klein halten will.⁵⁵ Gleichzeitig dürfte fehlende Kenntnis der rechtlichen Situation auf Seiten der kleineren religiösen Gruppen ebenso eine Rolle spielen wie fehlende Ressourcen, um einem eigenen Anspruch Gehör zu verschaffen. Und schließlich bestehen inzwischen immer mehr Alternativen, die eigenen Themen und Glaubenssätze medial zu präsentieren, in erster Linie natürlich auf selbstbetriebenen Internetplattformen.

5. Anstelle eines Fazits: Ein Vergleich mit den Niederlanden

Wie sich gezeigt hat, kann der Gesetzgeber weder in den Rundfunkräten noch in Bezug auf die Drittsenderechte der religiösen Vielfalt vollständig gerecht werden – dafür ist diese Vielfalt auch innerhalb der großen Traditionen schlicht zu groß. Dennoch sind Systeme denkbar, die erheblich pluralitätsfreundlicher sind als das deutsche. Dies zeigt der vergleichende Blick auf den niederländischen Fall.

Während das deutsche Rundfunksystem sich regional gliedert, waren es in den Niederlanden traditionell gesellschaftliche Gruppen, die Rundfunkvereine gründeten und Sendelizenzen beantragten. Bis vor wenigen Jahren gab es diesem Prinzip gemäß bis zu zwanzig Sendeanstalten innerhalb des öffentlichen Systems. Um eine Sendelizenz zu erhalten, mussten die entsprechenden Gruppen verschiedene Auflagen erfüllen, aber insbesondere eine Zahl von mindestens siebzigtausend Mitgliedern in ihrem Rundfunkverein vorweisen. Von dieser zahlenmäßigen Vorgabe ausgenommen waren nach einer Regelung in Art. 2.42 des Mediengesetzes allein religiöse und weltanschauliche Gruppen. Dort hieß es in der bis 2014 gültigen Fassung:

„Die Medienregulierungsbehörde kann einmal in fünf Jahren kirchlichen und weltanschaulichen Vereinigungen [...] entsprechend der Bestimmungen in diesem Abschnitt [eine Lizenz] für die Bereitstellung von Medienangeboten auf kirchlichem oder spirituellem Gebiet im Rahmen des landesweiten Rundfunks zuweisen.“⁵⁶

⁵⁵ So unterstützte etwa der damalige EKD-Vorsitzende Wolfgang Huber 2007 die Einrichtung eines Wortes zum Freitag für Muslime (vgl. Rauch 2013a). Seither sind ähnliche Vorstöße allerdings soweit erkennbar ausgeblieben.

⁵⁶ Art. 2.42 Abs. 1, Mediawet v. 2008, eig. Übers.

Die auf Grundlage des Artikels 2.42 von den Religionsgemeinschaften gegründeten Sendeanstalten nannte man entsprechend 2.42-*omroepen* oder 2.42-Sender. Bis Ende 2014 existierten in den Niederlanden die folgenden acht religiösen und weltanschaulichen Sender innerhalb des öffentlichen Systems: der jüdische Sender Joodse Omroep (JO), der buddhistische Sender Boeddhistische Omroep Stichting (BOS), der muslimische Sender Nederlandse Moslim Omroep (NMO), der Hindu-Sender Organisatie Hindoe Media (OHM), der humanistische Sender Humanistische Omroep (HUMAN), der römisch-katholische Sender Rooms-katholiek Kerkgenootschap (RKK) sowie zwei Sender für verschiedene protestantische Kirchen, Interkerkelijke Omroep Nederland (IKON) und Zendtijd voor Kerken (ZvK). Zusammengenommen verfügten diese Sender, in etwa verteilt nach der Zahl ihrer Anhänger in der Gesellschaft, über 320 Stunden Sendezeit pro Jahr im Fernsehen und eintausend Stunden Sendezeit im Radio.⁵⁷ Letzteres entspricht in etwa dem Umfang, der in Deutschland allein für christliche Sendungen reserviert ist.

Das 2.42-System, welches in verschiedenen Vorläufern seit den 1960er-Jahren existierte,⁵⁸ hat deutlich mehr religiöse Vielfalt in den öffentlichen Rundfunk transportiert als das deutsche System. Allerdings war auch in den Niederlanden die Vielfalt nicht grenzenlos. So ist im zweiten Absatz des Artikels 2.42 von religiösen und weltanschaulichen „Hauptströmungen“ (*hoofdstromingen*) die Rede, die allein für den Erhalt einer Sendelizenz in Frage kämen. Dies wurde relevant, als beispielsweise Anhänger der Winti-Religion, Pantheisten oder Pfingstler eine Lizenz beantragten, und es kurioserweise Aufgabe der Medienregulierungsbehörde wurde zu prüfen, ob es sich denn bei diesen um religiöse Hauptströmungen handle.⁵⁹ Man entschied pragmatisch, genau jene religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften zu Hauptströmungen zu erklären, die bereits über eine Sendelizenz verfügten. Der Zugang für weitere Religionen zum öffentlichen System war damit versperrt.

Ein weiteres Problem des Systems wurde offenbar, als in einem fast zehn Jahre andauernden Streit verschiedene islamische Organisationen

⁵⁷ Vgl. den Jahresbericht 2014 des Commissariaat voor de Media, 16, <http://www.cvdv.nl/wp-content/uploads/2013/04/Jaarverslag-2013.pdf> (24.03.2017).

⁵⁸ Vgl. zum Überblick Landman 1997.

⁵⁹ Vgl. dazu den Brief des Commissariaat voor de Media an das Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, 19.11.2007, Beilage zu Kamerstukken II, 2007–2008, 31200 VIII Nr. 39.

um den Anspruch auf eine Sendelizenz stritten. In diesem Zusammenhang stand die Regulierungsbehörde nun unversehens vor der Aufgabe festzustellen, welche der verschiedenen islamischen Verbände in den Niederlanden den Islam am besten repräsentierte. Als man sich nicht entscheiden konnte, wurden zwei Sendelizenzen an rivalisierende Vereinigungen vergeben. Doch als eine von diesen klagte, wurde höchst-richterlich entschieden, dass es – jedenfalls im Sinne des Rundfunkrechts – in den Niederlanden nur einen Islam geben darf.⁶⁰ Folge des Streits war unter anderem, dass es für mehrere Jahre gar keinen islamischen Sender in den Niederlanden gab.

Es liegt insofern eine gewisse Ironie in dieser Episode, als kurz nach Beendigung dieses Streits in Form der Einrichtung des von verschiedenen Verbänden gemeinsam getragenen Senders *Moslim Omroep* das gesamte 2.42-System ein Ende fand. Zum 1. Januar 2016 wurde der Art. 2.42 des Mediengesetzes aufgehoben.⁶¹ Es erfolgten Fusionen der kleinen religiösen Sender mit größeren Senderkonglomeraten und Sendeanstalten für besondere Aufgaben wie dem Niederländischen Öffentlichen Rundfunk (NTR). Dies kann in der Praxis unterschiedliche Folgen haben, die derzeit noch nicht vollständig abzusehen sind. Ein Teil der alten 2.42-Sender wird als Redaktion unter dem Dach eines größeren Senders fortbestehen und nicht zuletzt mit eigenen Stiftungsgeldern weiter religiöse Sendungen produzieren. Andere Religionen hingegen werden wohl in Zukunft hauptsächlich als Gegenstand der Berichterstattung erscheinen und weniger als selbstständige Produzenten.

Die Aufgabe des 2.42-Systems erfolgte aus einer Reihe von Gründen: Erstens verfolgte die seit 2010 den Premier stellende wirtschaftsliberale VVD-Partei eine Politik rigoroser Einsparungen im öffentlichen Rundfunk insgesamt. Die 27 Millionen Euro jährlich kostenden 2.42-Sender waren da als Ziel schnell ausgemacht – dies gerade von Seiten der traditionell in kirchenfernen Kreisen starken VVD, aber auch durch Sozial- und Christdemokraten nicht effektiv verteidigt.⁶² Zweitens mehrten sich seit einiger Zeit die Stimmen, welche den Sendeinhalten der 2.42-Sender den religiösen Charakter absprachen. Wäh-

⁶⁰ Urteil des niederländischen Staatsrats vom 10.01.2007 (Uitspraak 200606105/1, 200606108/1, 200606030/1 und 200606096/1).

⁶¹ Vgl. die Erläuterungen zur Novellierung des Mediengesetzes (*Memorie van Toelichting*), Kamerstukken II, 2012–2013, 33541 Nr. 3, vom 14.02.2013.

⁶² Kamerstukken II, 2010–2011, 32500 VIII Nr. 80, 2; Kamerstukken II, 2010–2011, 32827 Nr. 1, 15.

rend eine Sonderbehandlung bei der Lizenzvergabe für Gottesdienstübertragungen und Verkündigungssendungen vielen gerechtfertigt erschien, war man zunehmend nicht mehr bereit, Sendungen zu subventionieren, deren Charakter man als eher peripher religiös empfand.⁶³ Häufig genannt in diesem Zusammenhang wurden die von Polit-Magazinen meist nur schwer zu unterscheidenden Beiträge des Senders IKON, aber etwa auch die jüdische Kochsendung *Go Go Kosher*, in der pro Episode zwei jüdische Familien mit der Maßgabe gegeneinander antraten, innerhalb von dreißig Minuten das schmackhaftere Menü zu kochen – streng bewertet von einem Restaurantkritiker, einem Rabbi und einer, wie es in der Selbstbeschreibung der Sendung hieß, jiddischen Mama.

Der dritte und vielleicht entscheidende Grund für die Aufgabe des 2.42-Systems dürfte allerdings darin liegen, dass das System, welches einst mit dem Ziel der stärkeren Teilhabe am öffentlichen Leben durch eine Vielfalt religiöser Gruppen eingerichtet wurde, mit der zunehmenden religiösen Pluralisierung der Gesellschaft nicht mehr Schritt hielt.⁶⁴ Die Hauptströmungs-Regel versperrte zum einen kleineren Religionsgemeinschaften den Zugang zum Rundfunk, zum anderen wurde sie der innerreligiösen Diversität, etwa im Islam, nicht gerecht. Um dem Vorwurf der Ungleichbehandlung religiöser Gruppen zu entgehen, stand die niederländische Medienpolitik also just vor der Entscheidung, „alle Rechte für alle“ oder „keine Rechte für irgendwen“, also entweder das System auszubauen und noch mehr Vielfalt zuzulassen oder aber das System als Ganzes aufzugeben. Dass letztere Variante nebenbei noch 27 Millionen Euro an Einsparungen brachte, dürfte die Entscheidung für die Politik erleichtert haben.

Der vergleichende Blick in die Niederlande lehrt zweierlei: Erstens sind Arrangements denkbar und erfolgreich erprobt, bei denen Sendezeit wesentlich pluralitätsfreundlicher auf die verschiedenen Religionsgemeinschaften verteilt wird, als dies in Deutschland der Fall ist. Wenn man eine zentrale Aufgabe des öffentlichen Rundfunks darin sieht, Minderheiten eine Stimme zu geben, so wäre die Erweiterung der bestehenden Senderechte auf weitere Religionsgemeinschaften in Deutschland ein naheliegender Schritt, mit dem man sich zudem in der Tradition der Religionsfreundlichkeit des religionspolitischen Arrangements

⁶³ Vgl. etwa Kamerstukken II, 2011–2012, 33000 VIII Nr. 169, 17.

⁶⁴ Vgl. zur Herausforderung der Pluralisierung für den Rundfunk in den Niederlanden allgemein König u. a. 2009.

hierzulande befände. Der niederländische Fall zeigt aber zweitens auch, dass über Jahrzehnte gewachsene Systeme binnen sehr kurzer Zeit fragwürdig erscheinen und schließlich abgeschafft werden können. Insofern ist nicht ausgeschlossen, dass auch in Deutschland, wo Themen wie die Mitgliedschaft von Religionsgemeinschaften in Rundfunkräten und religiöse Drittsenderechte derzeit wenig wahrgenommen werden, über kurz oder lang eine größere öffentliche Debatte um eben diese Phänomene entsteht. Denn wie deutlich geworden sein dürfte, ist die Frage nach der Rolle der Religion im öffentlichen Rundfunk keineswegs nur ein Thema für medienpolitische Spezialdiskurse. Vielmehr handelt es sich bei muslimischen Rundfunkräten und Sendungen wie *Das Wort zum Sonntag* um Orte der Verdichtung genuin religionspolitischer Fragen, auf die alle Antworten noch lange nicht gefunden sind.

Literatur

- Bauer, Michael/Platzek, Arik, Gläserne Wände. Bericht zur Benachteiligung nicht-religiöser Menschen in Deutschland, Berlin: Humanistischer Verband Deutschlands 2015.
- Born, Georgina/Prosser, Tony, Culture and Consumerism: Citizenship, Public Service Broadcasting and the BBC's Fair Trading Obligations, in: *The Modern Law Review* 64,5 (2001), 657–687.
- Davie, Grace, Religion in Modern Europe. A Memory Mutates, Oxford u. a.: Oxford University Press 2000.
- d'Haenens, Leen/Saeyns, Frieda (Hg.), Western Broadcast Models. Structure, Conduct and Performance, Berlin: Mouton de Gruyter 2007.
- Engelbrecht, Sebastian, Die Beteiligung des Islams am Rundfunk in Deutschland, in: Steul, Willi (Hg.), *Koran erklärt. Ein Beitrag zur Aufklärung*, Berlin: Suhrkamp 2017, 253–289.
- Hannig, Nicolai, Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980, Göttingen: Wallstein 2010.
- Heeg, Dietmar, Privates Fernsehen, in: Fürst, Gebhard/Hober, David (Hg.), *Katholisches Medienhandbuch. Fakten – Praxis – Perspektiven*, Kevelaer: Butzon & Bercker 2013 (o. S.).
- Jauert, Per/Lowe, Gregory Ferrell, Public Service Broadcasting for Social and Cultural Citizenship. Renewing the Enlightenment Mission, in: Lowe, Gregory Ferrell/Jauert, Per (Hg.), *Cultural Dilemmas in Public Service Broadcasting*, Göteborg: Nordicom 2005, 13–33.
- Karis, Tim, Mediendiskurs Islam. Narrative in der Berichterstattung der Tagessthemen 1979–2010, Wiesbaden: Springer VS 2013.
- Karis, Tim, Religiöse Pluralität als Herausforderung. Öffentlicher Rundfunk zwischen Krise und Neudefinition, in: Willems, Ulrich/Reuter, Astrid/Gerster,

- Daniel (Hg.), *Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, Frankfurt/New York: Campus 2016, 523–552.
- Karppinen, Kari, *Against Naive Pluralism in Media Politics. On the Implications of the Radical-Pluralist Approach to the Public Sphere*, in: *Media, Culture & Society* 29,3 (2007), 495–508.
- Katsirea, Irini, *Public Broadcasting and European Law. A Comparative Examination of Public Service Obligations in Six Member States*, Alphen aan den Rijn: Kluwer 2008.
- Kelly, Mary J./Mazzoleni, Gianpietro/McQuail, Denis (Hg.), *The Media in Europe*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2004.
- König, Ruben/Bardoel, Jo/Nuijten, Koos/Borger, Saskia, *De schuivende achterban van de Nederlandse publieke omroep*, in: *Tijdschrift voor communicatiewetenschap* 37,2 (2009), 133–154.
- Klenk, Christian, *Zustand und Zukunft katholischer Medien. Prämissen, Probleme, Prognosen*, Berlin: LIT 2013.
- Krüger, Oliver, *Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung*, Bielefeld: transcript 2012.
- Landman, Nico, *The Islamic Broadcasting Foundation in the Netherlands. Platform or Arena?* In: Vertovec, Steven/Peach, Ceri (Hg.), *Islam in Europe, The Politics of Religion and Community*, New York: St. Martin's Press, 224–242.
- McQuail, Denis, *McQuail's Mass Communication Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage 2010.
- Oliva, Anne-Marie, *Emissions religieuses et service public audiovisuel*, in: *Droit et cultures* 51 (2006), 103–112.
- Puppis, Manuel, *Einführung in die Medienpolitik*, Stuttgart: UTB 2010.
- Rauch, Raphael, „*Neues Sendungsbewusstsein*“. *Islamische Verkündigung im öffentlich-rechtlichen Rundfunk*, in: *Communicatio Socialis* 46,3–4 (2013a), 455–478.
- Rauch, Raphael, *Mix aus Information, Musik und Ritus. Jüdische Radiosendungen im öffentlich-rechtlichen Rundfunk*, in: *Communicatio Socialis* 46,2 (2013b), 146–163.
- Renck, Ludwig, *Bekennnisverfassungsrecht und kirchliches Drittsendungsrecht*, in: *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht* 19,8 (2000), 868–874.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) (Hg.), *Viele Götter, ein Staat. Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer*, Berlin: SVR 2016.
- Steul, Willi (Hg.), *Koran erklärt. Ein Beitrag zur Aufklärung*. Berlin: Suhrkamp 2017.
- Willems, Ulrich, *Weltanschaulich neutraler Staat, christlich-abendländische Kultur und Laizismus. Zu Struktur und Konsequenzen aktueller religionspolitischer Konflikte in der Bundesrepublik*, in: Walther, Manfred (Hg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden: Nomos 2004, 303–328.

Willems, Ulrich, Religiöse Pluralität, religiöser Pluralismus und Religionsfreiheit in westlichen politischen Gemeinwesen, in: Gabriel, Karl/Spiess, Christian/Winkler, Katja (Hg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn u. a.: Schöningh 2012, 243–267.

Mehr Religionsvielfalt in den Medien

Eine religions- und medienpolitische Begründung

Viola van Melis

Die Vielfalt der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland ist in den vergangenen Jahrzehnten gewachsen. In der staatlichen Medienregulierung jedoch, die insbesondere in den Bundesländern Regeln für den öffentlich-rechtlichen Rundfunk setzt, schlägt sich die religiöse Pluralität kaum nieder, wie Tim Karis im vorausgehenden Beitrag mit Blick auf die Rundfunkräte und Drittsenderechte historisch, rechtlich und politisch skizziert hat.¹ Die Plätze der Religionsvertreter in den Aufsichtsräten der Rundfunkanstalten und das Recht auf eigenverantwortete Sendezeit in den öffentlich-rechtlichen Programmen sind überwiegend an die christlichen Kirchen und jüdischen Gemeinden vergeben, nur geringfügig an andere Religionsgemeinschaften. Ob sich dies künftig ändern sollte und wie eine Ausweitung zu gestalten und vor allem zu begründen wäre, soll, anknüpfend an Tim Karis, im Folgenden aus Sicht religions- und medienpolitischer Wirkungsweisen erörtert werden.

Gewiss lässt sich ein historisch gewachsenes, stark reguliertes Feld wie die Medienpolitik nicht vollständig umgestalten, sobald Nachholbedarf in Teilbereichen wie bei den religiösen Vertretungen erkannt wird. Die starken Veränderungen der religiösen Landschaft in den vergangenen Jahrzehnten werfen jedoch die Frage auf, ob eine Vielzahl an religiösen Gruppen weiterhin von den Gremien und Drittsendeplätzen ausgeschlossen werden kann. Der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration hat für den staatlichen Umgang mit religiöser Vielfalt in pluralen Gesellschaften zugespitzt zwei Optionen formuliert, die Tim Karis an den Anfang seiner Überlegungen gesetzt hat: „alle Rechte für alle“ oder „keine Rechte für irgendeine“². Wer der ersten Option folgen will, zumal in einem pluralisierten und säkularisierten Umfeld, sollte – für die Medienpolitik genauso wie für

¹ Vgl. hierzu in diesem Band den Beitrag von Karis, 261–283. Er legt dar, wie es zum *Status quo* im Umgang mit Religionsvielfalt in der staatlichen Medienregulierung kam.

² Sachverständigenrat (Hg.) 2016, 16.

andere politische Felder – begründen können, warum der Staat Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften überhaupt solche Rechte erteilen sollte. Denn findet sich keine konsensfähige Begründung (mehr) dafür, sollen aber alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gleiche Religionsfreiheit erhalten, bliebe nur die Option „keine Rechte für irgendeine Religion“.

Ausgangspunkt des Beitrags ist der religionssoziologische Befund, dass die Haltung der Bevölkerung gegenüber Religionsvielfalt mehrheitlich von Sorge und Skepsis geprägt ist (1). Hinzu kommt die politikwissenschaftliche Diagnose, dass Konflikte um öffentliche religiöse Symbole oder Riten regelmäßig abrupt aufbrechen, die dahinterliegenden Grundsatzfragen des Zusammenlebens unterschiedlicher Religionen jedoch wenig politisch debattiert und gestaltet werden.³ Den Medien schreibt der Beitrag in diesem Kontext eine zentrale politische Rolle zu, prägt ihre Berichterstattung doch die Wahrnehmung anderer Religionen so stark wie sonst nur wenige andere Faktoren (2). Eine Betrachtung der bisherigen Religionsberichterstattung zeigt, dass Bürgerinnen und Bürger medial noch unzureichend über die Pluralität an Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften informiert werden (3).

Hier kann die Medienregulierung Weichen umstellen, wie dargelegt werden soll: Verankert der Gesetzgeber religiöse Vielfalt in den Rundfunkräten, könnten unterschiedlichste religiöse Gruppen ihre Sicht in die Programmaufsicht einbringen. Das Programm der Sender gewänne damit voraussichtlich an Vielfalt (4). Welche Lösungsansätze sich zur Verankerung eignen, etwa Körbe- oder Rotationsmodelle, ist zu diskutieren (5). Auch beim Drittsenderecht erscheint eine Ausweitung angeraten, damit mehr Gruppen ihre religiöse Tradition medial präsentieren können – mit dem religionspolitisch angestrebten Effekt, dass Wahrnehmung und Kenntnisse über Religionsvielfalt wachsen (6). Das leistet profunden Religionsdebatten Vorschub, die öffentliche Konflikte um Religionen abmildern (7). Vorweggenommen sei: Der Zusammenhang von Religionsvielfalt und Medienregulierung erweist sich als Exemplum dafür, wie weit religionspolitische Herausforderungen in andere Politikfelder hineinreichen, sich dort verästelnd und anspruchsvolle Gestaltungsaufgaben für die Zukunft stellen.

³ Vgl. hierzu in diesem Band den Beitrag von Willems, 38–69.

1. Haltung der Bevölkerung zu Religionsvielfalt

Die Bevölkerung in Deutschland hat sich noch nicht an die wachsende Pluralität gewöhnt. Das zeigen umfangliche Umfragen der Untersuchung *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Die Mehrheit der Bevölkerung sieht die Religionen der Zugewanderten demnach wenig positiv. Nahezu zwei Drittel der Deutschen betrachten religiöse Pluralität als bedrohliche Ursache von Konflikten, nur knapp die Hälfte sieht darin eine kulturelle Bereicherung.⁴ Regelmäßig brechen Konflikte um öffentliche religiöse Symbole sowie Rechte und Praktiken der Religionsgemeinschaften eruptiv auf. Ob Moscheebau, Kopftuch, Kreuzifix, Schächten oder Beschneidung, ob Feiertage, kirchliches Arbeitsrecht, Kirchensteuer oder Religionsunterricht – Politik und Gesellschaft stolpern immer wieder unvorbereitet in Auseinandersetzungen.⁵ Die Politik reagiert oft nur situativ, ein grundlegender Gestaltungswille für ein verständigeres Miteinander der Anhänger unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen zeichnet sich in den herkömmlichen Parteien erst langsam ab. Vieles blieb und bleibt den Gerichten überlassen. Populistische Gruppen nutzen dies, um gegen religiöse Minderheiten zu polemisieren und zu spalten.

Umso dringender braucht eine weltanschaulich vielfältige Gesellschaft Bürgerinnen und Bürger, die über die Weltanschauungen und Religionen der ‚anderen‘ besser informiert sind als bisher. Nur wer ‚das Fremde‘ kennenlernt, wird Bedrohungsgefühle abbauen und bereit sein, religiöse Interessen konstruktiv und offen auszuhandeln – vom Kreuz im Klassenzimmer über das Gebet auf dem Campus einer Universität bis zum koscheren Kantinenessen. Viele Interessenskonflikte entstehen im Alltag: in Stadtvierteln, Schulen, Hochschulen, Bürgerforen und Vereinen. Sie sind auf der „alltäglichen Ebene von Beruf, Nachbarschaft und Familie“⁶ auszuhandeln und eben dort sind informierte Bürgerinnen und Bürger gefragt.

⁴ Vgl. Pollack 2014, 16–22; zu den Befunden vgl. insbesondere die Tabellen: ebd., 18.

⁵ Vgl. hierzu in diesem Band u. a. die Beiträge von Leggewie, 217–313, und Spohn, 314–330.

⁶ Vgl. Pollack 2014, 221.

2. Religionspolitische Rolle der Medien

Neben einer Bildungs- und Integrationspolitik, die den Wissensstand über Religionen und Weltanschauungen anhebt und Kontakte zwischen einander fremden Gruppen organisatorisch und finanziell fördert,⁷ kommt den Medien hier eine große politische Bedeutung zu. Sie sind neben und nach der Schule die wichtigste Quelle für das lebenslange Lernen und die politische Bildung, kaum etwas hat die Wahrnehmung der Bevölkerung von Religion in den vergangenen Jahrzehnten so stark geprägt wie sie.⁸ Der Effekt dürfte angesichts hoher Mediennutzung zunehmen. Der demokratische Auftrag der Medien, besonders der öffentlich-rechtlichen, liegt im Prozess der politischen Willensbildung darin, gesellschaftliche Vielfalt abzubilden (sei es in der Religions-, Rüstungs- oder Rentenpolitik) und verschiedene Positionen zu Wort kommen zu lassen – um letztlich integrierend zu wirken.

Religionspolitisch betrachtet, sollten öffentlich-rechtliche Medien daher möglichst differenziert über vielfältige religiöse Gruppen, über ihre Glaubenssätze und Praktiken, ihre historischen, regionalen und theologischen Hintergründe informieren sowie Mehr- und Minderheiten eine Plattform bieten, auf der sie ihre religiöse Tradition selbst erklären können. Wer in einer weltanschaulich vielfältigen Gesellschaft auf diese Weise mit anderen Traditionen, Anschauungen und Praktiken vertraut wird, mag Hemmungen abbauen, sich dem Kontakt auch persönlich zu stellen. Das Kennenlernen beginnt in der virtuellen Welt und setzt sich *idealiter* in der realen fort – ein Ausgangspunkt für pluralitätsfreundliche Prozesse.

3. Entwicklung der Religionsberichterstattung

Wie aber sieht Religionsberichterstattung tatsächlich aus, wie pluralitätsoffen ist sie? Die Forschung hat bisher kaum flächendeckend erhoben, wie Religionsvielfalt journalistisch im Programm öffentlich-rechtlicher oder privater Medien erfasst wird.⁹ Themen aus der Kir-

⁷ Vgl. ebd., 224.

⁸ Vgl. Hannig 2010. Der Autor nimmt die komplexen Wechselwirkungen zwischen Medien und Religion in Deutschland seit 1945 unter die Lupe.

⁹ Vgl. Karis 2016, 534.

chenpolitik und dem Leben der beiden großen christlichen Kirchen nahmen meist den größten Raum ein, religiöse Minderheiten spielten fast keine Rolle,¹⁰ allmählich kam eine ausschnittshafte Darstellung des Islams hinzu.¹¹ Chefredakteure messen dem Thema Religion nach der Studie *Religion bei Meinungsmachern* inzwischen mehr Relevanz bei als bis zu Beginn des Jahrtausends: Betrachteten sie etwa die christlichen Kirchen zuvor als Randerscheinung, sehen sie sie nun als wesentliche zivilgesellschaftliche Kraft in einer Situation des Umbruchs. In Abgrenzung zum Islam sprechen sie von einer kulturellen Renaissance des Christentums. Zugleich stellen sie Religion in Zusammenhang mit religiös motivierter Gewalt und politischen Konflikten und leiten daraus einen hohen Nachrichtenwert für die Berichterstattung ab.¹²

Aus langjähriger Beobachtung lässt sich ergänzen: Die Religionsberichterstattung hat seit den 1990er-Jahren über alle Medienkanäle und -formate hinweg quantitativ und qualitativ zugenommen. Jüngst werden Religionsthemen in der tagesaktuellen Berichterstattung, insbesondere angesichts religiös motivierter Gewaltakte, inhaltlich differenzierter betrachtet. Beispielsweise werden, wenn tagesaktuell relevant, verschiedene Strömungen innerhalb einer Religionsgemeinschaft oder regionale Unterschiede aufgezeigt. Auch nimmt die Zahl der Hintergrundberichte und Interviews mit Wissenschaftlern zu. Das gesellschaftliche Grundwissen über Religionen hat in Jahrzehnten des Desinteresses zwar augenscheinlich abgenommen, doch Redaktionen bemühen sich nun sichtlich um eine fachliche Fundierung ihrer Religionsberichterstattung. Auch in den öffentlich-rechtlichen Religions-Fachredaktionen steht Expertise bereit, die zuvor lange Zeit in redaktionellen Nischen blieb.

Die Nachrichtenlogik erfordert allerdings bis heute Zuspitzungen: konservative Piusbrüder hier, politisch links gerichtete ‚Wir sind Kirche‘-Vertreter da, Islamisten hier, vom Glauben abgefallene Muslime da, konservative Evangelikale hier, evangelische ‚Superpazifisten‘ dort, dazwischen vermeintlich nichts – mediale Schwarz-Weiß-Zeichnungen, die nicht der Bandbreite der religiösen Schattierungen gerecht werden.

¹⁰ Vgl. Institut für empirische Medienforschung (IFEM), bei Strack 2013, 60.

¹¹ Am Beispiel der nachrichtlichen TV-Berichterstattung zeigt dies: Karis 2013.

¹² Vgl. Gärtner u. a. 2012, 255–261.

4. Korrigierende Rolle der Rundfunkräte

Den Rundfunkräten kommt in solchen Fällen einer holzschnittartigen Berichterstattung in den verschiedensten politischen und gesellschaftlichen Feldern die Rolle zu, Impulse für eine verfeinerte Darstellung in TV-, Radio- und Online-Beiträgen zu geben. Ihre Mitglieder geben Anstöße für Verschiebungen und Ergänzungen im Programm und Personal der Sender – aus vielfältigen gesellschaftlichen Blickwinkeln und Fachgebieten heraus. Sie bringen Programmbeschwerden der Mediennutzer ein, benennen Einseitigkeiten und zeigen Perspektiven von Minderheiten wider den Mainstream auf. Das lebendige jüdische Leben in Deutschland etwa, das vielen Menschen kaum bekannt ist, wäre ohne Vertreter des Judentums in den Rundfunkräten sicher in der Berichterstattung noch weit unterbelichteter.

Freilich sind in den verantwortlichen Redaktionen Anmerkungen der Räte zum Programm nicht immer beliebt, oft konnten die Gremien aber letztendlich in gewinnbringender Weise korrigierend wirken. Eine Chance aus religionspolitischer Perspektive: Künftig könnten die Räte weit mehr religiöse Perspektiven in die Programmaufsicht einbringen – wenn eben diese Vielstimmigkeit dort zu hören, also strukturell verankert wäre: die Stimmen von Muslimen, Buddhisten oder Hindus, von Humanisten, Freikirchlern, Zeugen Jehovas, Mormonen oder Bahai, auch die Stimmen einzelner Konfessionen und Strömungen.

Angebracht wäre, dass die Mitglieder der Räte auch beim Personal die Stimme erheben und auf *Diversity* drängen: Denn die Redaktionen sind oft sozial und weltanschaulich homogen besetzt. Es fehlen zwar auch hier wissenschaftliche Erhebungen,¹³ doch Branchenkenner bestätigen: Das Programm wird überwiegend von weißen Männern und Frauen, zumeist bürgerlich und kulturchristlich-säkular, gemacht. Viele redaktionelle Entscheidungen können so nicht aus der gesellschaftlichen Vielfalt der Fachkenntnisse, Erfahrungshorizonte und Identitäten gesättigt sein. Sitzen dagegen, wie bisher selten der Fall, eine Muslima, ein Jude oder ein Religionsfachjournalist in einer Redaktion, so wird erfahrungsgemäß mehr und kenntnisreicher, nicht aber einseitiger über Religionen berichtet.

¹³ Vgl. Karis 2016, 529.

5. Körbe- oder Rotationsmodelle für die Rundfunkräte

Wie lässt sich die religiöse Vielfalt in Rundfunkräten strukturell verankern, wo schon jetzt von zähem Ringen um Plätze und Ausschussvorsitze im Hintergrund zu hören ist? Denkbar wären sogenannte Körbe-Modelle, in denen sich Gruppen Vertretungen teilen.¹⁴ Innerhalb der Gruppen könnte es flexible Rotationsmodelle geben, die das angestrebte religionspolitische Aushandeln begünstigen und in den Rundfunk mit hineinverlagern würden. Ebenfalls ließe sich über das Amt eines politisch Beauftragten nachdenken, der religiöse und weltanschauliche Minderheiten gebündelt vertritt, strukturell verwandt etwa der Antidiskriminierungsstelle des Bundes. Doch bevor solche Lösungsansätze politisch und rechtlich genauer erarbeitet und realisiert werden, ist die Option „alle Rechte für alle“ breit zu diskutieren. Ein Debattenbeitrag könnte lauten, dass sich die strukturelle Bündelung der Interessen religiöser Gruppen in den Rundfunkräten insofern positiv auswirkte, als Konkurrenzen zwischen Konfessionen und Strömungen nivelliert würden. In den Vordergrund träte das gemeinsame Anliegen, religiöse Weltanschauungen öffentlich zu erklären.

Bislang wird die hier erörterte Frage nach Religionsvielfalt in der Medienregulierung kaum gesellschaftlich diskutiert. Dass sie bald aber auf die öffentliche Agenda gelangen könnte, lassen religions- und kirchenkritische Gruppen erwarten, etwa Vereinigungen von Konfessionslosen und Atheisten, die sich in jüngster Zeit stärker organisiert zu Wort melden und ‚kirchliche Privilegien‘ in verschiedenen gesellschaftlichen Feldern beklagen. Auf Seiten der Kirchen und Religionsgemeinschaften wiederum dürfte das den Willen stärken, zusammenzurücken und Sichtweisen gemeinsam hörbar zu vertreten.

Ob es tatsächlich zu medienrechtlichen Regulierungen in Richtung mehr Vielfalt kommen wird, dürfte zu einer Frage des (religions-)politischen Willens, vor allem in den Bundesländern, werden. Wer sich gegen die vom Sachverständigenrat formulierte Option „keine Rechte für irgendeine“ entscheidet, wird jedenfalls das Rundfunkurteil des Bundesverfassungsgerichts von 2014 nicht außen vor lassen können. Es hat dem Gesetzgeber aufgegeben, auch gesellschaftliche Minderheiten zu berücksichtigen und dafür zu sorgen, „dass bei der Bestellung der Mitglieder dieser Gremien möglichst unterschiedliche Gruppen und dabei

¹⁴ Vgl. hierzu in diesem Band den Beitrag von Karis, 261–283.

neben großen, das öffentliche Leben bestimmenden Verbänden untereinander wechselnd auch kleinere Gruppierungen, die nicht ohne weiteres Medienzugang haben, Berücksichtigung finden und auch nicht kohärent organisierte Perspektiven abgebildet werden“¹⁵.

6. Drittsenderechte

Das zweite zentrale Feld, in dem sich das deutsche Medienrecht mit Religionen befasst, sind die Drittsenderechte, und auch hier lässt sich ein Mangel an religiöser Vielfalt ausmachen, wie Tim Karis dargelegt hat. Die selbstverantworteten Verkündigungssendungen sind fast ausschließlich auf die Kirchen und das Judentum beschränkt. Um wieviel vielfältiger könnte das Radio-, TV- und Online-Programm jedoch sein, wenn auf diesen Sendeplätzen weiterhin Gottesdienste aus der christlichen Vielfalt zu sehen und zu hören wären, reduziert jedoch zugunsten der Übertragung von Riten und Gottesdiensten aus Orten wie diesen: dem Hindutempel in Hamm, der Merkez-Moschee in Duisburg, der Synagoge in München, der Bistumskirche der Altkatholiken in Bonn, einer säkularen *Sunday Assembly* in Berlin oder einem orthodoxen Gottesdienst von Neuzugewanderten im Ruhrgebiet.

Seit rund zwanzig Jahren laden Muslime zum Tag der offenen Moschee ein, doch 84 Prozent der Deutschen haben hierzulande noch nie eine Moschee von innen gesehen.¹⁶ Auch hier gilt: Wer medial mehr über die religiösen Praktiken anderer erfährt, wird sich trauen, den Kontakt auch persönlich einzugehen – ein religionspolitischer Weg zur Konfliktvermeidung. Ein weiterer Grund, im Sinne der Religionsfreiheit die kostenintensiven Gottesdienstübertragungen auf mehr Gruppen auszuweiten: Gläubige kleinerer Religionsgemeinschaften sollten ebenfalls das Recht auf die medial vermittelte religiöse Grundversorgung haben.

So wirkungsvoll wie die Gottesdienstübertragungen sind die Sendeplätze, auf denen religiöse Vertreter – bisher vor allem christliche und jüdische – in Text- und Filmformaten ihre Traditionen erklären. Könnten

¹⁵ BVerfG, 1 BvF 1/11 vom 25.3.2014, Absatz-Nr. 39, http://www.bverfg.de/entscheidungen/fs20140325_1bvf000111.html (30.08.2017).

¹⁶ Umfrage des Meinungsforschungsinstituts YouGov im Auftrag der Nachrichtenagentur dpa 2016. Vgl. dpa-Meldung, Umfrage: Deutsche wissen wenig über Islam und Muslime, in: Zeit Online, 06.05.2016, www.zeit.de/gesellschaft/2016-05/muslime-islam-deutschland-umfrage (30.08.2017).

künftig mehr Religionsgruppen solche Angebote entwickeln, ebenfalls mit professioneller Unterstützung, erhielten die Vertreter eine Plattform, ihre Religion rational zu begründen, und würden zugleich geschult, sich öffentlich verständlich zu machen und nicht in der eigenen Sprach- und Denkwelt zu verharren. Schließlich lassen sich auf diesen Sendeplätzen auch drängende Zeitfragen beleuchten: eine muslimische Stimme zur Altersarmut, eine jüdische Stimme in bioethischen Debatten, ein Blick von Buddhisten, Zeugen Jehovas oder organisierten Humanisten auf die Schulpolitik. Nicht nur eine Botschaft an die eigenen Anhänger, sondern auch eine Horizonterweiterung für Andersdenkende.

7. Ein Plus für den religionspolitischen Diskurs

Zusammenfassend lässt sich für die Rundfunkräte und Drittsenderechte sagen: Mehr Vielfalt wäre gewinnbringend, da weit mehr Gruppen ihre Religion und ethischen Überzeugungen im öffentlichen Raum verständlich machen könnten – ein Plus für den Diskurs über religiöse Fragen und Konflikte. Religionspolitisch scheint somit das Diktum „alle Rechte für alle“ geboten, mit dem angestrebten Effekt, dass Wahrnehmung und Bewusstsein von Religionsvielfalt wachsen. Weit häufiger würde so die Logik einer Berichterstattung durchbrochen, die Pluralität verdeckt, indem sie sie auf konflikthafte Ereignisse oder extreme Positionen an den Rändern von Religionsgemeinschaften, auf ein Schwarz-Weiß-Schema, reduziert. Käme bei Bürgerinnen und Bürgern, bei Mediennutzerinnen und -nutzern in Zukunft schlicht der Eindruck von Normalität auf statt des mehrheitlich geäußerten Gefühls der Sorge, sobald unterschiedlichste religiöse Gebäude, Riten oder Bekleidungen ins Bild kommen – die Vielfalt des religiösen Alltags –, wäre schon viel gewonnen.

Indes hätte die – mittlerweile in den benachbarten Niederlanden realisierte – Variante „keine Rechte für irgendeine“ zur Folge, dass in deutschen Rundfunkräten zwar viele gesellschaftliche Gruppen vertreten wären, die zivilgesellschaftliche Kraft der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften aber nicht mehr: ein Laizismus, der mit dem deutschen kooperativen Ordnungsmodell¹⁷ schwer vereinbar wäre. Auch hätte das einen Verlust an Reflexions- und Orientierungs-

¹⁷ Vgl. hierzu in diesem Band die Beiträge von Großbölting, 73–95, Wißmann, 177–191, und Reuter, 192–200.

wissen – in den Religionsgemeinschaften in Jahrhunderten geronnen – zur Folge, das einer fachlich fundierten Medienaufsicht erhalten bleiben sollte.

Literatur

- Gärtner, Christel/Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard, Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elite-Journalisten in Deutschland, Wiesbaden: Springer VS 2012.
- Hannig, Nicolai, Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980, Göttingen: Wallstein Verlag 2010.
- Karis, Tim, Mediendiskurs Islam. Narrative in der Berichterstattung der Tagessthemen 1979–2010, Wiesbaden: Springer VS 2013.
- Karis, Tim, Religiöse Pluralität als Herausforderung: Öffentlicher Rundfunk zwischen Krise und Neudefinition, in: Willems, Ulrich/Reuter, Astrid/Gerster, Daniel (Hg.), Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung, Frankfurt/New York: Campus 2016, 523–552.
- Pollack, Detlef/Friedrichs, Nils/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Yendell, Alexander, Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, Wiesbaden: Springer VS 2014.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) (Hg.), Viele Götter, ein Staat. Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer, Berlin: SVR 2016.
- Strack, Christoph, Religionskritik und -offenheit in den Medien, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24 (2013), 58–60.



4. Aktuelle religionspolitische Konflikte



Von der Lösung zum Problem?

Eskalation von Moscheekonflikten und Aussichten eines ‚Islams im Westen‘

Claus Leggewie

Im Sommer 2010 bekannte sich der damalige amerikanische Präsident Barack Obama zu einem brisanten Bauprojekt: Er unterstützte das Vorhaben, ein islamisches Kulturzentrum zu errichten, nur zwei Blocks entfernt von dem Ort, an dem die 2001 von islamistischen Attentätern zerstörten Doppeltürme des World Trade Center gestanden hatten und über dreitausend Menschen zu Tode gekommen waren, am Ort also der Katastrophe, den viele als Symbol eines Kulturkampfes zwischen dem Islam und dem Westen sehen. Ausgegangen war die Initiative *Cordoba House* von Feisal Abdul Rauf, dem langjährigen Imam einer Moschee im benachbarten Tribeca-Viertel, und der American Society for Muslim Advancement, unterstützt wurde sie vom damaligen New Yorker Bürgermeister Michael Bloomberg. Das auf 13 Stockwerke angelegte Hundert-Millionen-Dollar-Projekt sollte außer einem großen Gebetsraum ein Auditorium für Theater-, Film- und Diskussionsveranstaltungen, ein Fitness-Studio plus einen Swimmingpool, einen Basketball Court, einen Kindergarten, einen Buchladen und Restaurants enthalten (Elemente, die durchaus der Multifunktionalität einer Moschee entsprechen), nicht zu vergessen ein Denkmal für die Opfer des 11. September 2001. Im Raum New York leben um die achthunderttausend Muslime, ein Zehntel der islamischen Bevölkerung in den USA, so dass die Dimensionen des Projekts nicht überzogen wirken, auch wenn in der Region bereits rund hundert kleinerer und größerer Moscheen vorhanden waren.

Wie zu erwarten, stieß das Bauvorhaben auf Protest. Wäre es nicht pietätvoller gewesen, eine Kultstätte für Muslime, Angehörige jener Religionsgemeinschaft, zu der sich die Massenmörder von *Nine Eleven* bekannt und in deren Namen sie gemordet hatten, an einem weiter entfernten Platz in Betracht zu ziehen? Laut einer Umfrage von Cable News Network (CNN) sprach sich die große Mehrheit der Amerikaner (68 Prozent) gegen den Moscheebau im Süden Manhattans aus, auch

über die Hälfte der demokratischen Wähler war dagegen.¹ Obama hatte also nichts zu gewinnen, doch erklärte er:

„The 9/11 attacks were a deeply traumatic event for our country. The pain and suffering experienced by those who lost loved ones is unimaginable. So I understand the emotions that this issue engenders. Ground Zero is, indeed, hallowed ground. But let me be clear: as a citizen, and as President, I believe that Muslims have the same right to practise their religion as anyone else in this country. That includes the right to build a place of worship and a community centre on private property in lower Manhattan, in accordance with local laws and ordinances. This is America, and our commitment to religious freedom must be unshakeable.“²

Als liberaler Verfassungsstaat garantiert auch die Bundesrepublik Deutschland Religionsfreiheit, wozu das Recht der Versammlung der Gläubigen an geeigneten Kultstätten gehört, aber stets Erfordernisse der ‚negativen Religionsfreiheit‘ zu berücksichtigen sind, also kein unbotmäßiger Eingriff in andere Grundrechte stattfinden darf und konkurrierende Rechte anderer zu beachten sind. Obama hielt es für seine Pflicht, ein universalistisches Demokratieprinzip in Erinnerung zu rufen, wonach Rechte für alle gelten; träfen sie für bestimmte Gruppen nicht zu, gälten sie am Ende für niemanden. In diesem Sinne haben Muslime das Recht, Moscheen zu bauen, auch wenn die Mehrheit der Bevölkerung abgeneigt ist; die Bauherren müssen sich an übliche Rechtsgrundlagen des Planens und Bauens halten und mit der Nachbarschaft arrangieren, in der eine Moschee entstehen soll. Die öffentliche Politik hat zwei Aufgaben: dieses Recht durchzusetzen und eine Einigung zwischen widerstreitenden Positionen und Interessen auf den Weg zu bringen.

Verlegen wir den New Yorker Fall in die Situation einer europäischen Stadt, dann wird rasch sichtbar, wie schwer sich die (absolut notwendige) Verteidigung der Religionsfreiheit von Fall zu Fall durchhalten lässt. Dann stehen wir mitten in einem Moscheekonflikt, der enorme Leidenschaften wecken kann – die furiose Ablehnung bei Geg-

¹ Vgl. Overwhelming Majority Oppose Mosque near Ground Zero, in: CNN Politics, 11.08.2010, <http://politicalticker.blogs.cnn.com/2010/08/11/overwhelming-majority-oppose-mosque-near-ground-zero/> (14.08.2017).

² White House Press Secretary, Remarks by the President at Iftar Dinner, 13.08.2010, <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2010/08/13/remarks-president-iftar-dinner> (14.08.2017). Man vergleiche diese Rede und die von George W. Bush nach dem Anschlag am 11. September 2001 mit den Begründungen Donald Trumps für das Einreiseverbot von Muslimen in die USA.

nen des Baus und Betriebs einer Moschee genau wie das tiefe Gefühl der Diskriminierung bei bauwilligen Gläubigen. Moscheen (definitionsgemäß sämtliche Plätze, an denen sich gläubige Muslime regelmäßig zum Gebet versammeln) gibt es in Europa seit Jahrhunderten,³ doch erst in letzter Zeit sind sie derart umstritten und seit einigen Jahren geradezu umkämpft.⁴ Wer nach Gründen für diese Konfliktodynamik und -eskalation sucht, darf nicht am Symptom (dem Baukonflikt) verharren und sollte diesen auch nicht als Indikator des wechselseitig problematischen Verhältnisses zwischen ‚dem‘ Islam und ‚dem‘ Westen interpretieren. Vielmehr sollte daran letztlich der Konflikt zwischen sozialen Gruppen und Gemeinschaften mit unterschiedlicher Ressourcen- und Machtausstattung zum Thema gemacht werden.

Die Bandbreite der Konfliktthemen reicht auf der einen Seite von (a) gar nicht so seltenen Religionsübertritten, über (b) die salvatorische Klausel „Der Islam gehört zu Europa“ und (c) dessen pejorative Qualifikation als bedrohlichen Fremdkörper bis zum (d) eliminatorischen Diskurs der radikalen Rechten. Auf der anderen Seite stehen Argumente vom (a) Genuss einer Religionsfreiheit (die in vielen islamischen Ländern fehlt) und (b) der Möglichkeit, dass „jeder nach seiner Fassung werden“ kann, bis (c) zur Entfremdung von und (d) zur aggressiven Feinderklärung an westliche Lebensformen. Die orientalistische Polarisierung wird damit relativiert, wozu gehört, dass auch Muslime Probleme mit Moscheen haben können. Ihre Verbände und Sprecher streiten ebenso über die Ausrichtung und Bedeutung ihrer Kultstätten in der Diaspora und die Art und Weise, wie das religiöse Personal ausgebildet und tätig werden soll. Exemplarisch sind hier die innerislamischen Anfeindungen, denen Ahmadiyya-Moscheen häufig ausgesetzt sind.

In den letzten Jahren sind allerdings mit der Entdifferenzierung in der Betrachtung von Muslimen und der Homogenisierung der vielfältigen islamischen Strömungen gegenläufige Tendenzen zu verzeichnen. Das ist das Resultat einer Verengung der Zuschreibungen von Einwan-

³ Vgl. dazu Beinhauer-Köhler 2009, 9–97, dort auch Definitionen, Funktionen und Alltagsgeschehen von beziehungsweise in Moscheen. Vgl. Limon 2017 und Welzbacher 2017.

⁴ Vgl. zu deutschen und mitteleuropäischen Fällen Hüttermann 2011, 39–81 und ders. 2013, 185–250; Schmitt 2003; ders. 2011, 191–200; Kuppinger 2014, 793–818; Hohage 2013; Bernhardt/Fürlinger (Hg.) 2015; Kruse 2016; Stoop 2017, 319–338 sowie zur internationalen Einordnung Allievi 2009 und Maussen 2009; Cesari 2014; dies. (Hg.) 2015 sowie Göle 2014.

derern mit muslimischem Religionshintergrund, die eine Identitätskarriere konstruiert haben: Seit den 1970er-Jahren wurden ‚Gastarbeiter‘, das heißt sozialstrukturell ausgewiesene Arbeitsmigranten aus überwiegend islamischen Gesellschaften, zunächst in ‚Türken‘ (oder ‚Kurden‘ et cetera) umbenannt, also in ethnische Gruppen, und schließlich in ‚Muslime‘ umgetauft, das heißt, exklusiv als Angehörige einer Religion betrachtet. Parallel dazu schritt die Visibilisierung, die Sichtbarkeit des Islams voran. Das bezieht sich nicht allein auf Moscheen, die sich mit Minarett und Kuppel als solche zu erkennen geben, sondern auch auf andere Symbole wie Gesichts- und Körperverschleierung,⁵ Praktiken wie das Schächten, das Angebot glaubenskonformer Halal-Läden und Orte wie islamische Friedhöfe. Das Hauptaugenmerk liegt freilich auf Moscheen, die zunehmend ihren Weg aus den Hinterhöfen, wo sie als versteckte Gebetsräume improvisiert waren, in öffentliche Bauten, die das Bild einer Stadt und Gemeinde mitbestimmen, finden.

Ein Streitpunkt war die ‚orientalische‘ Form, die ansonsten als willkommenes innenarchitektonisches Ornament geschätzt, neuerdings aber auch als ‚fremde‘ Signatur beargwöhnt wird, wobei Minarett und Kuppel, die als baulich-ästhetische Standards gelten, keineswegs obligatorisch sind. Befremdlicher werden deren Umrisse im Stadtbild, wenn der Adhan, der (zuma! durch Lautsprecher verstärkte) Gebetsruf, noch als ein akustisches Element hinzutritt. Die Visibilität endete in einem Paradox: In dem Maß, wie sich Moscheen als Moscheen zu erkennen gaben, wurde diese Publizierung einerseits begrüßt – nun wusste ‚man‘, also die bis in die 1990er-Jahre desinteressierte Öffentlichkeit, endlich, was da passierte –, aber andererseits als Landnahme und Intrusion in ein vertrautes Stadt- und Landschaftsbild beklagt. Das Pendel schlug um von ‚je unsichtbarer, desto unheimlicher‘ zu ‚je sichtbarer, umso bedrohlicher‘. Auf dem Kontinuum zwischen ‚versteckt‘ und ‚sichtbar‘ liegen jedoch graduelle Abstufungen: von der privaten zur öffentlichen Religionsausübung, von der obskuren zur vertrauten Aktivität, vom orientalischen zum westlichen Stil – und jeweils zurück mit kommunitären Rückwendungen, wenn sich Ungläubige in Moscheen nicht zeigen sollten, Aktivitäten, die als ‚verfassungsfeindlich‘ gelten, verheimlicht wurden, und wenn traditionelle Gestaltungsprinzipien von Stiftern aus Saudi-Arabien, den Golfstaaten und der Türkei präferiert werden.

⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Spohn in diesem Band, 314–330.

Die jüngste Tendenz von ‚umstritten‘ nach ‚umkämpft‘ deutet an, dass – anders als es Hoffnungen auf rationale, zivile Lösungen einer „Integration durch Konflikt“⁶ unterstellten – die antagonistische Konfliktdimension zuletzt gewachsen ist. Der Weg in die sichtbare Stadtöffentlichkeit ging weiter, doch seit bekannt wurde, dass dschihadistische Gruppen vereinzelt Moscheegemeinden – übrigens zumeist in ‚Hinterhöfen‘ – in die Logistik terroristischer Aktivitäten einbezogen haben, wurden sie (a) Objekt der sicherheitsstaatlichen Beobachtung und Ausforschung und (b) zentrales Motiv rechtspopulistischer und rechtsradikaler Gruppen. Damit wirken Moscheen nun weniger als Symbole und materielle Artefakte des Angekommenseins in westlichen Gesellschaften denn als solche der Konfrontation mit westlich-säkularen Werten und Institutionen.

Vor diesem Hintergrund hat die anfangs randständige Befassung mit Moscheekonflikten⁷ als sozialwissenschaftliches wie politisch-theologisches und ästhetisch-urbanistisches Thema an Relevanz und Brisanz gewonnen.⁸ ‚Der‘ Islam ist, ungeachtet seiner historischen, regionalen und konfessionellen Vielschichtigkeit, durch seine radikal-fundamentalistischen und militant-dschihadistischen Ausprägungen zum Kampagnen-Thema geworden, das Wahlen und Abstimmungen beeinflusst und wohl zu *dem* Movens rechtspopulistischer Mobilisierung und Agitation aufgestiegen ist. Das Phantasma des ‚Großen Austausches‘, das rechtsradikale Intellektuelle und politische Unternehmer in ganz Europa in Bewegungen wie Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes (Pegida) inszeniert haben,⁹ bezieht sich namentlich auf die in der westlichen Diaspora lebenden beziehungsweise dorthin strebenden Einwanderer, Flüchtlinge und Asylsuchenden aus der arabisch-islamischen Welt beziehungsweise der Türkei. Und bis dato wurden lokale Konflikte durch weltumspannende geopolitische Entwicklungen und Perzeptionen ‚überdeterminiert‘.

Nachdem die meisten der derzeit circa 2.750 Moscheen in Deutschland¹⁰ anfangs recht geräuschlos entstanden waren, mehren sich fast

⁶ Die konflikttheoretische Prämisse in Leggewie 2009 geht zurück auf soziologische Klassiker wie Georg Simmel, Lewis Alfred Coser, Ralf Dahrendorf und Albert Otto Hirschman; vgl. als Überblick Bonacker 2005 und zur Ausführung Dubiel 1999 sowie Eder 2002.

⁷ Vgl. Leggewie 2009, 117–201 und Leggewie u. a. 2002.

⁸ Vgl. zuletzt Gaudernack 2011 und Tsianos 2015, 55–82.

⁹ Vgl. dazu Fels u. a. (Hg.) 2012.

¹⁰ Die Zahl ist eine grobe Schätzung; vgl. Elisabeth Knoblauch/Hannah Knuth, Mus-

überall, wo ein Moscheeverein bauen will (derzeit etwa zweihundert Fälle), Proteste von Anwohnern und populistischen Gruppierungen, die aus der diffusen Angst vor dem Islam politisches Kapital schlagen wollen. Seit die Moscheen aus unscheinbaren und unansehnlichen Behelfsbauten in Hinterhöfen und Industriegebieten in zentrumsnahe und imposante Repräsentativbauten mit Kuppel und Minarett und von den kleinen und mittleren Gemeinden in die Großstädte gewandert sind, erhält ein lokaler Streit nationale Medienresonanz.

Als positive Ausnahme galt lange das Großprojekt der DİTİB¹¹-Moschee in Duisburg-Marxloh. Ende Oktober 2008 mit ‚großem Bahnhof‘ ihrer Bestimmung übergeben, galt sie doch europaweit als Vorzeigemodell gelungener religiöser Integration. Der Bau kostete 7,7 Millionen Euro und wurde zur Hälfte aus Mitteln des Landes Nordrhein-Westfalen und der Europäischen Union finanziert. Er bietet Platz für 1.500 Betende und eine Begegnungsstätte mit Islam-Bibliothek und -Archiv. Doch ist auch dieser Ort Gegenstand heftiger Kontroversen geworden.¹² Vor allem im Kölner Projekt einer zentralen DİTİB-Moschee hat die belegbare Fremdbestimmung der deutsch-türkischen Diaspora durch die nationalistische und völkisch-autoritäre Politik der Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung (AKP) und des Staatspräsidenten Erdoğan eine Projektionsfläche gefunden.¹³ Zum einen hat die rechtspopulistische ProKöln/ProNRW-Partei die Moschee in Köln-Ehrenfeld zur außer- und kommunalparlamentarischen Mobilisierung genutzt, zum anderen gab es Konflikte innerhalb der Gemeinde sowie zwischen DİTİB und dem Architekten Paul Böhm.¹⁴ Das 2005 begonnene Projekt

lime in Deutschland. Das ist eine Moschee, in: Zeit Online, 25.07.2016, <http://www.zeit.de/2016/30/muslime-in-deutschland-moschee-glauben-staat/seite-2> und Anzahl der Moscheen und Kirchen in Deutschland, in: Statista, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/36948/umfrage/anzahl-der-moscheen-und-kirchen-in-deutschland/> (beide 14.08.2017).

¹¹ Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.

¹² Die Moschee in Marxloh war 2016 Teil der Urban Prayers Ruhr Veranstaltung der Ruhrtriennale; vgl. Stefan Keim, Feier der Gemeinsamkeit, in: Deutschlandfunk, 14.08.2016, http://www.deutschlandfunkkultur.de/urban-prayers-ruhr-in-duisburg-feier-der-gemeinsamkeit.1013.de.html?dram:article_id=363104 (14.08.2017).

¹³ Vgl. Stoop 2014 und Sommerfeld (Hg.) 2008 sowie Kruse 2016, ab 98.

¹⁴ Vgl. Gregor Taxacher, Schrille Töne im Moschee-Streit. In Köln eskaliert der Streit um den Islam, in: WDR Online, 15.06.2007, http://www1.wdr.de/archiv/integration/moscheebau_koeln158.html (14.08.2017); Max Grönert, Protest: ‚Pro-Köln‘ demonstriert vor Moschee, in: Kölner Stadt-Anzeiger Online, 21.09.2013, <http://www.ksta.de/koeln/ehrenfeld/-protest-pro-koeln-demonstriert-vor-moschee-909650> (14.08.2017);

wurde nach zahlreichen Verzögerungen, Konflikten und Protesten erst im Juni 2017 mit fünfjähriger Verzögerung im Rahmen eines ersten Freitagsgebets eröffnet.¹⁵

Moscheen wirken dann wie „Schlagbilder“¹⁶: Schlagartig symbolisieren sie eine Jahrzehnte lange Einwanderungsgeschichte – und deren Versäumnisse. „Wer baut, der bleibt“, heißt es im Volksmund. Und so demonstrieren Moscheeneubauten Präsenz und Selbstbewusstsein der muslimischen Immigration in Europa: Wir bauen, weil wir bleiben wollen. Das fordert Selbstbilder der Mehrheit genau wie Fremdbilder der islamischen Minderheit heraus, zur Debatte stehen der (nicht nur physische) Standort der Muslime in der deutschen Gesellschaft und die Bedeutung, die ihnen die Mehrheitsgesellschaft einräumen will. Das wirkt dann, als ob es letztlich um die kulturelle Hegemonie oder ‚Leitkultur‘ in einer Gesellschaft ginge, die aufgrund ihrer ethnischen und religiösen Vielfalt kein kulturelles Zentrum mehr für selbstverständlich und verbindlich erklären kann,¹⁷ und um die Akzeptanz und Stabilität einer säkularen Mehrheitskultur.

Atteingesessenen, die sich in ihrem Viertel nicht mehr heimisch fühlen, übrigens auch anderen, weniger demonstrativ präsenten Einwanderern, erscheint der Bau einer Moschee wie eine ‚Landnahme‘, was durch eine unvorsichtige, bisweilen auch provokativ wirkende Diktion muslimischer Bauherren unterstützt wird, die ihre Häuser zum Beispiel ‚Eroberer-Moschee‘ (Fatih-Camii)¹⁸ nennen. Seit *Nine Eleven*, vor allem aber seit den Terroranschlägen dschihadistischer Zellen und Einzeltäter in europäischen Großstädten, gilt laut Meinungsumfragen die

Reiner Burger, Kölner Moschee: Der beschädigte Neubau, in: FAZ.net, 02.11.2011, <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/koelner-moschee-der-beschaedigte-neubau-11515644.html> (14.08.2017). Vgl. ferner Bernd Dörries, Der brüchige Friede von Köln, in: Süddeutsche Zeitung Online, 02.03.2012, <http://www.sueddeutsche.de/politik/streit-koelner-moschee-beigelegt-der-bruechige-friede-von-koeln-1.1299164> (14.08.2017); Helmut Frangenberg, Zentral-Moschee in Köln-Ehrenfeld: Offener Streit zwischen Beirat und Ditib ausgebrochen, in: Kölner Stadt-Anzeiger Online, 20.01.2017, <http://www.ksta.de/koeln/ehrenfelder-zentral-moschee-offener-streit-zwischen-beirat-und-ditib-ausgebrochen-25580162> (14.08.2017).

¹⁵ Vgl. Kölner Moschee eröffnet Kuppelsaal, in: WDR Online, 10.06.2017, <http://www1.wdr.de/nachrichten/rheinland/moschee-koeln-eroeffnung-100.html> (14.08.2017).

¹⁶ Vgl. Warburg 1919, 26 und erweitert Diers 1997.

¹⁷ Auch das Magazin *Der Spiegel* betitelte eine Ausgabe mit ‚Mekka Deutschland‘ (13/2007) und machte die vermeintliche ‚Islamisierung‘ Deutschlands zum Thema.

¹⁸ Spuler-Stegemann 2002, 154.

Präsenz des Islams bei der Mehrheit der Bevölkerung als Bedrohung ihrer Sicherheit.¹⁹ Das Bedrohungsgefühl ist am größten, wo die wenigsten Sozialkontakte zu Muslimen bestehen; medial aufgeblähte Ängste vor realem Terror mischen sich da mit einem arroganten ‚Herr im Hause‘-Standpunkt und einer gruppenbezogenen Diskriminierung.

Auf islamische Präsenz reagieren nicht nur selbsternannte christliche Kulturkämpfer wie Pegida oder islamophobe Anhänger von Geert Wilders und Marine Le Pen nervös, konsterniert sind auch säkulare Personen, die angesichts der in Stein gehauenen Demonstration von Glaubensstärke Phantomschmerzen über ihre eigene verblichene Glaubensfähigkeit verspüren. Ein drittes Motiv ist ein islamkritischer Feminismus, der gewiss seine Berechtigung hat, dem aber auch christliche Paschas frönen, wenn sie ‚unsere Frauen‘ vor ‚islamischen Machos‘ schützen. Aus allen Quellen nährt sich eine politische Mobilisierung im ‚Bauch‘ der Gesellschaft, die andere Themen nicht entfernt erreichen, TV-Politainment und die Echoräume sozialer Medien verschärfen diese Aufregung noch.

Wer eine Moschee bauen und unterhalten will, muss sich also klar machen, dass damit weniger abstrakte Prinzipien – das Recht auf freie Religionsausübung und die Existenz einer multireligiösen Gesellschaft – verfochten, als vielmehr reale Bauten errichtet werden sollen. Das heißt, dass Religionsfreiheit eine konkrete Form bekommt, die sich alltagsweltlich durchsetzen und bewähren muss. Die Durchsetzung des Artikel 4 des Grundgesetzes sagt nicht, dass jeder überall alles bauen darf. Eine moderne, gesamteuropäisch angelegte Religionsverfassung, an deren Konstitutionalisierung die Bürgergesellschaften derzeit ebenso scheitern wie die Institutionen und Mitglieder der Europäischen Union, erfordert, dass jeder Bauherr einer Moschee, jede Stadt- und Gemeindeverwaltung, jeder Bürgermeister und jeder Anwohner als Gestalter eines urbanen oder dörflichen Ambientes auftritt – und somit stadtplanerisch wirkt. Eine Moschee muss im umfassenden Sinne ‚ins Bild passen‘.

Was unterscheidet Moscheekonflikte soziologisch dann noch von den üblichen Nachbarschaftskonflikten, die überall dort auszubrechen pflegen, wo in einem Wohngebiet größere Zweckbauten entstehen, die

¹⁹ Vgl. etwa Peter Foster, *Anti-Muslim Sentiment on Rise in Europe Due to Migration and Isil as Continent Rejects Multi-Cultural Society*, in: *Telegraph Online*, 12.07.2016, (14.08.2017); zur Perzeption in Deutschland vgl. jetzt Hafez/Schmidt 2015.

zuerst Baulärm und dann Verkehr, Parkplatznot und andere auch bei Moscheebauten geäußerte Erschwernisse nach sich ziehen? Es herrscht das Sankt-Florians- oder ‚Not-in-my-backyard-‘Prinzip: Natürlich hat kaum einer etwas dagegen, dass ein Supermarkt oder eine Sporthalle (oder eben eine Moschee) gebaut wird, aber nicht ausgerechnet in der eigenen Nachbarschaft. Von den Vorteilen großer Infrastrukturprojekte – einer Braunkohlengrube, Müllverbrennungsanlage, ICE- oder Stromtrasse – profitieren viele, die Nachteile (wie fallende Grundstückspreise und Gesundheitsschäden) müssen wenige tragen. Ihnen kann man wenigstens Entschädigung zahlen oder womöglich den Neustart andernorts ermöglichen, womit auf den ersten Blick unteilbare Konflikte erträglich, teilbar und lösbar werden. Niemand wird von der ‚Moschee um die Ecke‘ so gravierende Nachteile erwarten wie von der Aufhebung eines Nachtflugverbots, aber auch und gerade religiöse Bauten frönen dem Sankt-Florians-Prinzip.²⁰

Doch mittlerweile werden solche Fragen überregional determiniert. Ob ein Minarett ins Stadtbild passt und ob für bestimmte religiöse Gebote wie Schächten Ausnahmen vom allgemein verbindlichen Tierschutz gemacht werden dürfen, ist im Kern eine Auseinandersetzung um das Maß an kultureller Diversität und Differenz, die in Einwanderungsgesellschaften dauernd geführt werden muss, an deren Bemesung Muslime als Partner eines neuen Gesellschaftsvertrags in einer multireligiösen Einwanderungsgesellschaft aber mitwirken dürfen und müssen. Das Problem: Auseinandersetzungen um Moscheen und andere Formen demonstrativer oder latenter Sichtbarkeit des Islams in Einwanderungsgesellschaften münzen teilbare in unteilbare Konflikte um. Tendenziell unlösbar erscheinen Streitigkeiten, bei denen es ‚ums Ganze‘ geht – um hehre Prinzipien und den Identitätskern einer Gruppe. So halten auch Zeitgenossen, die selbst nicht gläubig sind und selten oder nie Gottesdienste besuchen, Religion für eine ‚Gretchenfrage‘.

Moscheekonflikte sind also jenseits der Streitigkeiten um Lärm und Parkplätze und jenseits der konkreten Funktion von Sakralbauten identitär hoch aufladbare symbolische Konflikte um kulturelle Anerkennung. Bei solchen Konflikten – und das ist die ganze Crux religiöser Gefühle und Überzeugungen – gilt nicht das ‚Mehr oder Weniger‘, das einer materiellen Entschädigung oder einem Rechtsurteil beziehungsweise Verwaltungsakts zugrunde liegt, sondern das ‚Entweder Oder‘ einer unbeug-

²⁰ Vgl. dazu Haucap/Heimeshoff 2012 und generell Thomsett 2004.

samen Überzeugung, die besonders aggressiv wird, wenn sie bei strukturell unterlegenen Akteuren von dem Gefühl getragen wird, mit dem Rücken zur Wand zu stehen. Unteilbar scheinen Konflikte, wenn nicht nur ein Dissens in der Sache besteht, der in pluralistischen Gemeinwesen üblich und für die Entwicklungsfähigkeit moderner Gesellschaften und den soziokulturellen Wandel von zentraler Bedeutung ist, sondern wenn sich die Konfliktgegner nicht einmal über die Prozeduren der Streitschlichtung einig werden können, weil sie die gegnerische Position völlig ablehnen und am liebsten, bisweilen wortwörtlich, ausradiert sähen.

Für eine Messlatte des Mehr oder Weniger beziehungsweise eine symbolische Umverteilung, an der womöglich beide Seiten gewinnen, gibt es ironischerweise ein christlich-abendländisches Vorbild: Ältere können sich noch an Beschwerden von Anrainern gegen donnerndes (oder ganz saches) Glockengeläut erinnern, bis der Gesetzgeber die Freiheit der Christenmenschen einschränkte, ihre Botschaft so lautstark zu verkünden, wie sie es gewohnt waren. Daran wurde deutlich: Dieses ist ein Land mit christlicher Tradition und Kultur, aber nicht alle schätzen ihre Ausdrucksformen und manche wollen religiös im Wortsinne in Ruhe gelassen werden. Auch ein Kirchen- oder Synagogenkonflikt ist heute durchaus noch vorstellbar, nur werden christliche Kultstätten kaum noch errichtet, sondern eher geschlossen (und im Extremfall in eine Moschee umgewidmet).²¹

Die Konfliktlinien, die sich hier auftun, sind vielspurig und verzweigt und sie lassen sich auf verschiedene Weise bündeln: Der Bedeutungsgewinn einer religiös geprägten Gemeinschaft wie der Muslime in Europa kann (a) mit Blick auf die Säkularisierung als Gewinn für alle religiös geprägten Gesellschaftsmitglieder aufgefasst werden. So sehen es Anhänger einer interreligiösen Verständigung, die Gemeinsamkeiten zwischen den ‚abrahamitischen‘ Religionen, zumal in einer gottfernen und areligiösen sozialen Umwelt, höher bewertet als theologische Differenzen. Bündnisfähig sind (b) auch Vertreter einer ‚religiösen Rechten‘ –

²¹ In München waren ähnlich umstritten wie das Moscheebauprojekt der Bau des dortigen jüdischen Gemeindezentrums und der katholischen Herz-Jesu-Kirche. Konflikte um Sakralbauten sind zunächst religionsunabhängig, wie die Architekten Rena Wandel-Höfer und Markus Allmann auf der Essener Konferenz *Sakralbauten und Moscheekonflikte* im Mai 2008 dargelegt haben, vgl. den Bericht von Darius Zifonun, *Sakralbauten und Moscheekonflikte. Zur Formgebung religiöser Freiheit*, in: *H-Soz-u-Kult*, 20.05.2008, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=2119> (14.08.2017). Zum Wandel sakraler Orte allgemein Gerhards/de Wildt (Hg.) 2015.

namentlich in den USA –, die Säkularisierung nicht als Errungenschaft werten und das Trennungsgebot moderner Verfassungen revidieren, das heißt, generell den Einfluss der Religion (also nicht einer bestimmten Glaubensgemeinschaft) auf Entscheidungen in der Innen- und Außenpolitik eines Landes oder einer supranationalen Konföderation steigern wollen und sich dazu interkonfessionell verbünden. Dem entgegen steht (c) eine Akzentuierung christlicher Überzeugungen gegenüber Juden, Muslimen und anderen Gemeinschaften (und *vice versa*), die in einer militanten Variante in einen Zustand vor dem Religionsfrieden der Frühen Neuzeit zurückstrebt, also den Kampf um die Seelen durch Missionierung aufnimmt.

Unter diesen Gesichtspunkten ist die Konfliktarena Moschee(bau) im vergangenen Jahrzehnt erheblich problematischer geworden. Dazu hat aber nicht nur das Vordringen islamkritischer und islamophober Bewegungen und Parteien beigetragen, sondern spiegelbildlich das Verhalten von Muslimen in Europa und weltweit, die säkulare Leitprinzipien bestreiten. Das ist kein Pauschalvorwurf, denn zu berücksichtigen ist stets, dass (a) der geringere Teil der (meist aufgrund ihrer Staatsangehörigkeit) als Muslime gezählten Einwohnerschaft religiös aktiv ist und (b) unter den Praktizierenden islamistische, politisch radikale Auffassungen eher schwach vertreten sind. Dennoch haben salafistische und andere Aktivitäten an den Moscheen an Einfluss gewonnen²² und prägen so das mediale (Zerr-)Bild des Islams in Europa und die Gefährlichkeit dieser Positionen, die klar antidemokratisch und antisäkular ausgerichtet sind und in der Rhetorik wie in dschihadistischen Handlungen westliche Lebensweisen militant bekämpfen, wird unter der Mehrheit der Muslime, auch im Blick auf die Mitwirkung an präventiven Programmen gegen die Radikalisierung muslimischer Jugendlicher und Strafgefangener, nicht immer hinreichend reflektiert.²³

²² Vgl. dazu den journalistischen Bericht von Schreiber 2017. Der Verfassungsschutz schätzte die Zahl der salafistischen Muslime 2015 auf 7.500 Personen, nach Auskunft des NRW-Innenministeriums lag die Zahl der „salafistisch beeinflussten Moscheen“ bei 55 (von 850 in ganz NRW), 2016 standen neunzig Moscheegemeinden unter geheimdienstlicher Beobachtung, „meist arabischsprachige ‚Hinterhofmoscheen‘, wo Anhänger mit Hassreden zum Dschihad aufwiegelten und die Imame oder Emire oft selbsternannt seien“. Vgl. Verfassungsschutz beobachtet 90 Moscheen, in: FAZ.net, 02.05.2016, <http://www.faz.net/aktuell/politik/kampf-gegen-den-terror/anschlags-gefahr-in-deutschland-verfassungsschutz-beobachtet-rund-90-moscheen-in-deutschland-14211071.html> (14.08.2017).

²³ Zum Teil wurden Moscheen geschlossen, so 2014 in Bremen und 2017 in Hildes-

Verständlich ist, wenn gemäßigte Muslime sich nicht in ‚Sippenhaft‘ nehmen lassen wollen. Doch der Verweis auf eigene Diskriminierungserfahrung darf nicht dazu führen, vor einem nicht zuletzt in Moscheegemeinden zu bearbeitenden Problem der Radikalisierung junger Muslime die Augen zu verschließen und eine falsch verstandene Opfer-solidarität zu praktizieren. Muslime haben wohl verstanden, dass sie im politisch-kulturellen Westen ihre Religion oft freier ausüben können als in den Kerngebieten des Islams, und dass diese Religionsfreiheit einzig in demokratischen Regimeformen garantiert ist. Und daraus ergibt sich eine Bringschuld, jedenfalls aber die Aufforderung zu einem öffentlichen Diskurs an alle Beteiligten.

Fatal ist, wenn die Tätigkeit von Moscheegemeinden als Aktivität einer ausländischen Macht wahrgenommen werden kann. Dies war der Fall bei den Agenten- und Spitzeltätigkeiten des türkischen Religionsverbands DİTİB und ist durch die Loyalitätsbekundungen von Funktionären und Mitgliedern für die Politik der türkischen AKP und die Akklamation des Staatspräsidenten Erdoğan noch verstärkt worden. Dieses Verhalten verstärkt die bereits seit Langem zu Recht geübte Kritik an der, wie ich meine: Fehlkonstruktion des privilegierten Verhältnisses zwischen der in Ankara ansässigen, weisungsabhängigen Religionsbehörde mit deutschen und europäischen Partnern, und es unterstreicht generell die Kritik an der Macht der religiös-politischen Vereinigungen über ihre Mitglieder, die von den Verbandsspitzen vereinnahmt und manipuliert werden.

heim, in Kassel und die Fussilet-Moschee Berlin, in welcher der Attentäter auf den Weihnachtsmarkt ein und aus ging und sich kurz vor dem Anschlag aufgehalten hatte. Vgl. dazu u. a. Hubert Gude/Fidelius Schmid, Razzia in Bremen. Polizei schließt erstmals IS-Moschee in Deutschland, in: Spiegel Online, 05.12.2014, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/islamischer-staat-moschee-von-is-anhaengern-in-bremen-geschlossen-a-1006869.html>; Razzia in Salafistenszene. Islamkreis Hildesheim war Rekrutierungsort für den IS, in: Hannoversche Allgemeine Zeitung Online, 19.04.2017, [http://www.faz.net/aktuell/politik/kampf-gegen-den-terror/festnahmen-in-hildesheim-das-netz-des-salafisten-abu-walaa-14518965.html](http://www.haz.de/Nachrichten/Politik/Niedersachsen/Deutschsprachiger-Islamkreis-Hildesheim-verboden; Reinhard Bingener/Reiner Burger, Terrorverdächtige festgenommen. Das Netz des Abu Wala, in: FAZ.net, 08.11.2016, http://www.faz.net/aktuell/politik/kampf-gegen-den-terror/festnahmen-in-hildesheim-das-netz-des-salafisten-abu-walaa-14518965.html); Islamischer Verein verboten. Moschee in Kassel geschlossen, in: Hessenschau Online, 23.03.2017, <http://hessenschau.de/panorama/moschee-in-kassel-geschlossen,durchsuchung-moschee-kassel-100.html>; sowie Razzia in Berlin: Moschee-Verein verboten, in: Spiegel Online, 28.02.2017, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/fussilet-razzia-in-berlin-moschee-verein-verboden-a-1136597.html> (alle 14.08.2017).

Beides – die attentistische Reaktion auf die islamistische Radikalisierung wie die anachronistische Loyalitätsbindung an ein Herkunftsland – schwächen die Mitwirkung an Versuchen liberaler Muslime, Radikalisierung als innermuslimisches Problem anzuerkennen und eine Reform des Islams durch die Gründung eigener Moscheegemeinden voranzutreiben, die den weiblichen Muslimen Gleichstellung verschaffen und religiöse Gebote und Verbote aus der Überlieferung an die Lebenswelt des 21. Jahrhunderts anpassen sollen. Die im Juni 2017 in Berlin eröffnete Ibn-Rushd-Goethe-Moschee soll allen Muslimen offenstehen, die Geschlechtertrennung wurde beim Gebet aufgehoben. Das erste Freitagsgebet leiteten ein Mann und eine Frau gemeinsam, letztere trug kein Kopftuch.²⁴ Auch bekennende Schwule können hier als Imame tätig werden. Der Widerstand gegen diese Lockerungen kann als Ausdruck eines Machtkampfes verstanden werden, der die liberale Konkurrenz eines ‚Islams im Westen‘ kleinhalten soll.

Bizarr werden diese Konkurrenzen, wenn man bedenkt, dass derweil in Deutschland im Durchschnitt einmal pro Woche eine Moschee angegriffen wird.²⁵ Der Eindruck mangelnder Kooperations- und Integrationsbereitschaft unter dem Druck eines bewegungsförmigen oder staatlichen Islamismus stärkt die Islamophoben und führt zu einer ab-

²⁴ Exemplarisch ist die geringe und ablehnende Resonanz auf die Gründung dieser Moschee durch die Rechtsanwältin Seyran Ates; vgl. dazu Maximilian Popp/Anna Reimann, Türkische Medien hetzen gegen liberale Moschee von Seyran Ates, in: Spiegel Online, 20.06.2017, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/berlin-tuerkische-medien-hetzen-gegen-liberale-moschee-von-seyran-ates-a-1153071.html> sowie ferner Polizeischutz für Gründerin der liberalen Moschee verstärkt, in: Zeit Online, 05.07.2017, <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2017-07/seyran-ates-liberale-moschee-berlin-personen-schutz-morddrohungen>. Vgl. das Interview mit Ates im Deutschlandfunk: http://www.deutschlandfunk.de/seyran-ates-ueber-konservative-muslime-das-sind-keine.694.de.html?dram:article_id=389490, aber auch die kritische Position bei Loay Mudhoon, Der liberale Islamismus ist eine Schimäre, in: Qantara.de, 28.06.2017, <https://de.qantara.de/inhalt/berlins-neue-ibn-rushd-goethe-moschee-der-liberale-islam-ist-eine-schimaere> (alle 14.08.2017).

²⁵ Laut Mitteilungen des Bundesministeriums des Inneren haben von 2011 bis 2015 416 politisch motivierte Angriffe gegen muslimische Gebetsräume und Moscheen stattgefunden, darunter Brandstiftungen und Sprengstoffanschläge, Sachbeschädigungen und Nazi-Schmierereien. Vgl. Ralf Pauli, Deutscher Terror gegen den Islam. Jede Woche ein Angriff, in: taz.de, 08.05.2016, <http://www.taz.de/!5299037/>, sowie ferner Frank Jansen, Jede Woche ein Angriff auf eine Moschee, in: Tagesspiegel Online, 04.08.2016, <http://www.tagesspiegel.de/politik/bundeskriminalamt-jede-woche-ein-angriff-auf-eine-moschee/13971326.html> (beide 14.08.2017).

surden Kollusion zwischen beiden antidemokratischen und antiwestlichen Positionen.

Angesichts der islamistischen Terroranschläge wird von islamischen Theologen und Wissenschaftlern längst eine kritische Selbstinspektion jener Elemente des Islams angeraten, die aus Sicht einer säkularen Gesellschaft ebenso der Revision bedürfen wie Unvereinbarkeiten des Christen- und Judentums mit der Moderne: die Misogynie und Ablehnung von Homosexuellen, der Dogmatismus einer wörtlichen Textauslegung, das Beharren auf einer religiösen Monopolstellung, die Ablehnung von Meinungs- und Kunstfreiheit. Diese Debatte kann auch in die islamische Hemisphäre hineinwirken und die unheilige Allianz von islamischen Fundamentalisten und Islamophoben aufbrechen, die unisono behaupten, der Islam sei prinzipiell nicht reformierbar und nicht in westlich-säkulare Gesellschaften integrierbar. Dazu muss sich aber insbesondere die ex-christliche Mehrheitsgesellschaft über ihr Verständnis einer säkularen Gesellschaft aufklären. Sie kann nicht als Weisheit der Nicht-Muslime dem vermeintlichen Unwissen der Muslime aufoktroiyert werden, sie muss den eigensinnigen Beitrag der dem Westen und einer westlich geprägten Weltgesellschaft entstammenden Muslime zu einem Gesellschaftsvertrag respektieren und Moscheen zu Orten machen, wo genau dies ausgehandelt wird.

Der ‚geheime‘ Sinn von lokalen Moscheekonflikten, so das Fazit, bestand darin, dass sie unterm Strich zur gesellschaftlichen Integration beitragen konnten, weil es keinen prästabilisierten Konsens gibt und die Konsensfiktion interreligiöser Dialoge nicht weit trägt. Integration durch Konflikt – so lautet auch weiter die schwierige Botschaft der Soziologie, für die interkulturelle Konflikte Normalität sind und interkulturelle Verhältnisse und Probleme nicht mit der Einwanderung fremder Religionen beginnen. Jeder friedlich ausgetragene und glücklich ausgestandene Konflikt kann die Gesellschaft weiterbringen. Doch können extreme Positionen dies in einem frivolen Zusammenspiel zunichtemachen. Damit sich das ‚Alles oder Nichts‘ eines religiös überdramatisierten Territorialkonflikts tatsächlich in einen bescheidenen Gewinn für alle verwandelt, bedarf es neutraler Instanzen, die den inhaltlichen Dissens des ‚Glaubenskampfes‘ durch Formgebung zivilisieren. ‚Form geben‘ neben der Architektur²⁶ das Recht, der politische Kompromiss und die interkulturelle Mediation. Derartige Vermittlungen bewirken

²⁶ Dazu Ceylan 2012, 711–720 und Jakob 2017.

Empathie für die andere Seite, indem sie die Übernahme des gegnerischen Standpunktes einüben und der Radikalität der je eigenen Überzeugung die Spitze nehmen. Europa ist, wie ein Überblick über seine Moscheekonflikte zeigt, religionspolitisch ein Stück vorangekommen, doch jüngste Entwicklungen auf beiden Seiten der religionspolitischen Konfliktlinie könnten diesen Erfolg verspielen und irreversibel zerstören.

Literatur

- Allievi, Stefano, *Conflicts over Mosques in Europe. Policy Issues and Trends* (in Collaboration with Ethnobarometer), London: Alliance Publishing Trust 2009.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel, *Moscheen in Deutschland und im islamischen Orient*, in: dies./Leggewie, Claus, *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München: C. H. Beck 2009, 9–98.
- Bernhardt, Reinhold/Fürlinger, Ernst (Hg.), *Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Zürich: Theologischer Verlag 2015.
- Bonacker, Thorsten, *Konflikttheorien. Eine sozialwissenschaftliche Einführung mit Quellen*, Opladen: Leske + Budrich 2005.
- Cesari, Jocelyne, *The Islamic Awakening: Religion, Democracy and Modernity*, New York: Cambridge University Press 2014.
- Cesari, Jocelyne (Hg.), *Oxford Handbook of European Islam*, Oxford/New York: Cambridge University Press 2015.
- Ceylan, Rauf, *Islam und Stadtgesellschaft*, in: Eckardt, Frank (Hg.), *Handbuch Stadtsoziologie*, Wiesbaden: Springer VS 2012, 711–720.
- Diers, Michael, *Schlagbilder. Zur politischen Ikonographie der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt: Fischer 1997.
- Dubiel, Helmut, *Integration durch Konflikt?*, in: Friedrichs, Jürgen/Jagodzinski, Wolfgang (Hg.), *Soziale Integration. Sonderheft 39 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1999, 132–143.
- Eder, Klaus, *Zur Logik sozialer Kämpfe*, in: *Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung* 13 (2002), 51–68.
- Fels, Patrick/Killguss, Hans-Peter/Puls, Hendrik (Hg.), *Moscheebaukonflikte und ihre Instrumentalisierung durch die extreme Rechte*, Köln: NSDOK 2012.
- Gaudernack, Dorothea, *Muslimische Kultstätten im öffentlichen Baurecht: der Bau von Moscheen im Spannungsfeld von Religionsfreiheit und einfachem Recht*, Berlin: Duncker & Humblot 2011.
- Gerhards, Albert/de Wildt, Kim (Hg.), *Der sakrale Ort im Wandel (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12)*, Würzburg: Ergon 2015.
- Göle, Nilüfer, *Islam and Public Controversy in Europe*, Farnham: Ashgate Publishing 2014.

- Hafez, Kai/Schmidt, Sabrina, Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland, Gürtersloh: Bertelsmann-Stiftung 2015, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/die-wahrnehmung-des-islams-in-deutschland/> (14.08.2017).
- Haucap, Justus/Heimeshoff, Ulrich, Sind Moscheen in Deutschland NIMBY-Güter? (DICE Ordnungspolitische Perspektiven Nr. 23), Düsseldorf: DICE 2012.
- Hohage, Christoph, Moscheekonflikte. Wie überzeugungsbasierte Koalitionen lokale Integrationspolitik bestimmen, Wiesbaden: Springer VS 2013.
- Hüttermann, Jörg, Moscheekonflikte im Figurationsprozess der Einwanderungsgesellschaft: eine soziologische Analyse, in: Schiffauer, Werner (Hg.), Migrationsreport 2010. Fakten – Analysen – Perspektiven, Frankfurt/New York: Campus 2011, 39–81.
- Hüttermann, Jörg, Visuelle Selbstrepräsentation islamischer Identität in Deutschland. Konfliktanlässe und -kontexte im Wandel, in: Lüddeckens, Dorothea/Uehlinger, Christoph/Walthert, Rafael (Hg.), Die Sichtbarkeit religiöser Identität. Repräsentation – Differenz – Konflikt, Zürich: Pano 2013, 185–250.
- Jakob, Maria, Steine des Anstoßes. Zur Bedeutung des Materiellen in Moscheebaukonflikten, in: Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (Hg.), Architekturen und Artefakte. Zur Mentalität des Religiösen, Wiesbaden: Springer VS, 145–162.
- Kruse, Regina, Policy-Diskurse um den Bau von Moscheen in Deutschland, Hamburg: disserta Verlag 2016.
- Kuppinger, Petra, Mosques and Minarets: Conflict, Participation, and Visibility in German Cities, in: *Anthropological Quarterly* 87,3 (2014), 793–818.
- Leggewie, Claus, Warum es Moscheebaukonflikte gibt und wie man sie bearbeiten kann, in: Beinhauer-Köhler, Bärbel/Leggewie, Claus, Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung, München: C. H. Beck 2009, 117–201.
- Leggewie, Claus/Joost, Angela/Krech, Stefan, Der Weg zur Moschee. Eine Handreichung für die Praxis, Bad Homburg: Herbert-Quandt-Stiftung 2002.
- Limon, Ihsan, Zeitgenössische Moscheen in Europa. Kultstätten der Muslime in Deutschland und in Österreich, hg. vom Institut für Kultbautenforschung, Offenbach: Silvia Limon 2017.
- Maussen, Marcel, *Constructing Mosques. The Governance of Islam in France and the Netherlands*, Amsterdam: Amsterdam School for Social Science Research 2009.
- Schmitt, Thomas, Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung, Flensburg: Selbstverlag der Deutschen Akademie für Landeskunde 2003.
- Schmitt, Thomas, Moschee-Debatten als raumbezogene, interkulturelle und interreligiöse Konflikte, in: Botsch, Gideon/Glöckner, Olaf/Kopke, Christoph/Spieker, Michael (Hg.), Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich, Berlin u. a.: De Gruyter 2011, 191–200.

- Schreiber, Constantin, *Inside Islam. Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird*, Berlin: Econ 2017.
- Sommerfeld, Franz (Hg.), *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*, Köln: Kiepenhauser & Witsch 2008.
- Spuler-Stegemann, Ursula, *Muslimen in Deutschland – Information und Klärung*. Freiburg: Herder 2002.
- Stoop, David Christopher, *Agenda-Setting von rechts? Der Kölner Moscheebau im Fokus der Zeitungsberichterstattung und rechter Propaganda*, in: Hafez, Farid (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2014*, Wien: New Academic Press 2014, 107–124.
- Stoop, David Christopher, *Moscheedebatten in Deutschland zwischen Religionsfreiheit und antimuslimischer Propaganda*, in: Fereidooni, Karim/El, Meral (Hg.), *Rassismuskritik und Widerstandsformen*, Wiesbaden: Springer VS 2017, 319–338.
- Thomsett, Michael C., *NIMBYism: Navigating the Politics of Local Opposition*, Arlington: Centerline Media 2004.
- Tsianos, Vassilis S., *Antimuslimischer Urbanismus. Zur Stadtsoziologie des antimuslimischen Rassismus*, in: Hafez, Farid (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2015*, Wien: New Academic Press 2015, 55–82.
- Warburg, Aby, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse (Heidelberg: Winter) [1919].
- Welzbacher, Christian, *Europas Moscheen. Islamische Architektur im Aufbruch*, Berlin/München: Deutscher Kunstverlag 2017.

Die Burka als aktuelle Herausforderung für die Religionspolitik in Europa

Ulrike Spohn

In Frankreich und Belgien existiert inzwischen seit mehreren Jahren ein sogenanntes Burka¹-Verbot, ebenso seit März 2017 in Österreich.² In jüngerer Zeit haben zudem weitere europäische Länder, wie die Niederlande und Bulgarien, Maßnahmen ergriffen, um die Praxis der islamischen Vollverschleierung gesetzlich einzuschränken.³ Und auch an Deutschland ist die Debatte letztlich nicht vorbeigegangen: Im Spätsommer 2016 erlangte sie im Zuge entsprechender Forderungen aus den Reihen der CDU einige mediale Aufmerksamkeit und mündete ein halbes Jahr später, im April 2017, schließlich in ein eingeschränktes Burka-Verbot, das sich auf Beamtinnen im öffentlichen Dienst bezieht.⁴ Bemerkenswert ist, dass die Debatte überhaupt stattfindet – denn fast schon ironisch klingt der Hinweis in einer Bildstrecke der *Tagesschau*, Islamwissenschaftler wiesen „darauf hin, dass die Vollverschleierung kein Massenphänomen in Deutschland sei“⁵. Tatsächlich ist das Tragen einer Burka in Deutschland eine äußerst selten gesehene Praxis. In den

¹ In Anlehnung an den üblichen Sprachgebrauch in Deutschland wird in diesem Beitrag der Begriff ‚Burka‘ verwendet, der im öffentlichen Diskurs stellvertretend für alle Formen der Vollverschleierung steht. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass die Burka im eigentlichen Wortsinn in der Regel nicht die Form der Vollverschleierung ist, die in Deutschland (und Europa) anzutreffen ist. Dies ist vielmehr der Nikab, der die Augen frei lässt, während bei der aus Afghanistan bekannten Burka auch die Augen durch ein Netz aus Stoff verdeckt sind.

² Vgl. Österreich beschließt Burka-Verbot, in: FAZ.net, 28.03.2017, <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/vollverschleierung-oesterreich-beschliesst-burka-verbot-14946661.html> (28.04.2017).

³ Vgl. für einen Überblick Christoph Titz, Wo man sich in Europa nicht verschleiern darf, in: Spiegel Online, 29.11.2016, <http://www.spiegel.de/politik/ausland/„Burka“-verbot-in-europa-wer-sich-wo-nicht-verschleiern-darf-a-1123590.html> (07.03.2017).

⁴ Vgl. Bundestag beschließt Burka-Verbot für Beamte, in: FAZ.net, 28.04.2017, <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/nicht-hinnehmbar-bundestag-beschliesst-burka-verbot-fuer-beamte-14991595.html> (28.04.2017).

⁵ SPD nennt Burka-Pläne ‚Scheindebatte‘, in: tagesschau.de, 19.08.2016, Bild 18, <https://www.tagesschau.de/inland/berliner-erklaerung-111.html> (07.03.2017).

Medien ist die Rede von wenigen hundert Frauen.⁶ Offizielle Zahlen zu Burka-Trägerinnen in Deutschland existieren allerdings nicht, wie sich anhand einer entsprechenden Anfrage des Grünen-Abgeordneten Özcan Mutlu an die Bundesregierung im Dezember 2015 herausstellte. Eine Anfrage des Bayerischen Rundfunks an die Innenministerien von Bund und Ländern anlässlich des neuen Gesetzes macht deutlich, dass dieses nicht auf faktischen Erfahrungen und Problemen mit Burka-Trägerinnen beruht, da den Ministerien gar keine Informationen über verschleierte Frauen im öffentlichen Dienst vorliegen.⁷ Gefragt wurde, wie viele Beamtinnen denn ihren Beruf vollverschleiert ausüben sowie ob das Tragen einer Burka in der Vergangenheit zu Problemen geführt habe. Die Antworten reichen von „Uns ist kein Fall bekannt“ über „[es] liegen uns keine belastbaren Zahlen vor“ und „Eine statistische Erfassung erfolgt nicht“ bis hin zu „Wir melden Fehlanzeige“⁸. Somit muss das neue Burka-Verbot für Beamtinnen im öffentlichen Dienst in Deutschland als Symbolpolitik eingeordnet werden, die der normativen Selbstvergewisserung der Gesellschaft dient. Das Selbstverständnis, das durch diese Politik bekräftigt werden soll, ist das einer offenen, freien Gesellschaft. Dahinter steht erstens die Annahme, dass ein verschleiertes Gesicht eine Ablehnung dieser Werte symbolisiert und zweitens die Überzeugung, dass die Angestellten des Staates eine besondere Pflicht haben, sich zu diesem Selbstverständnis zu bekennen und es symbolisch zu repräsentieren. Diese symbolischen, normativen Implikationen von (Nicht-)Verschleierung werden unten in Abschnitt 3 genauer erläutert.

In der Schweiz, wo im Kanton Tessin seit 2016 ein Burka-Verbot gilt, dessen Ausdehnung auf das ganze Land derzeit in der Diskussion ist, ließ eine Kommission des Ständerats, also der kleinen Kammer des Parlaments, verlauten, dass die Vollverschleierung „in der Schweiz äußerst selten anzutreffen ist und somit kein reelles Problem darstellt, das nach einer gesetzgeberischen Lösung ruft“⁹. Trotzdem könnte ein bundeswei-

⁶ Vgl. Julia Löffelholz, 300, in: Zeit Online, 17.09.2016, <http://www.zeit.de/2016/39/Burka-traegerinnen-deutschland-300-muslime> (07.03.2017).

⁷ Vgl. Janina Lückoff, Das Burkaverbot läuft ins Leere, in: tagesschau.de, 28.04.2017, Abschnitt 3, <https://www.tagesschau.de/inland/burkaverbot-bundestag-103.html> (07.05.2017).

⁸ Zit. nach ebd.

⁹ Zit. nach Schweizer Nationalrat stimmt für Burkaverbot, in: FAZ.net, 27.09.2016, Abschnitt 2, <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/schweizer-nationalrat-stimmt-fuer-burkaverbot-14455639.html> (07.03.2017). Für eine ähnliche Diagnose in Bezug auf Frankreich vgl. Tissot 2011, 40.

tes Gesetz Wirklichkeit werden: Voraussichtlich im Jahr 2019 fällen die Schweizer hierzu per Volksabstimmung eine Entscheidung.¹⁰ Die Wahrscheinlichkeit, dass es in Deutschland zu einem Burka-Verbot kommen wird, das sich auf die gesamte Öffentlichkeit im weiten Sinne¹¹ bezieht, ist eher gering. Der im Sommer 2017 noch amtierende Bundesinnenminister Thomas de Maizière mahnte mit seiner Äußerung, man könne „nicht alles verbieten, was einem nicht gefällt“¹², eine Differenzierung zwischen moralischer Ablehnung und gesetzlichem Verbot an. De Maizière verwies zu Recht auf die Auffassung vieler Verfassungsrechtler, dass ein generelles Burka-Verbot vor dem Bundesverfassungsgericht wohl keinen Bestand haben würde.¹³ Bereits 2010 äußerte der wissenschaftliche Dienst des Bundestages in einer Ausarbeitung die Auffassung: „Das Tragen der Burka im öffentlichen Raum wird von Artikel 4 GG geschützt. Ein generelles Verbot der Burka im öffentlichen Raum verstößt gegen das Neutralitätsgebot des Grundgesetzes und lässt sich verfassungsrechtlich nicht rechtfertigen.“¹⁴

Mit seinen im Frühjahr 2017, im Vorfeld des Bundestagswahlkampfes, aufgestellten zehn Thesen zu einer deutschen ‚Leitkultur‘ und dem darin enthaltenen markigen Satz „Wir sind nicht Burka“¹⁵ hat der damalige Minister schließlich allerdings den Versuch unternommen, die Ablehnung der Burka doch noch in die Form einer niedergeschriebenen Regel zu gießen, sei es auch eine moralische und keine rechtliche. Hierfür hat er ausgiebig Kritik geerntet. Es sei hier exemplarisch nur auf die Kommentare von Jürgen Habermas¹⁶ und Jürgen Kaube¹⁷ verwiesen.

¹⁰ Vgl. Schweizer entscheiden über Burkaverbot, in: FAZ.net, 13.10.2017, <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/schweizer-stimmen-ueber-burkaverbot-ab-15245584.html> (15.10.2017).

¹¹ Zum Begriff der Öffentlichkeit ‚im weiten Sinne‘ vgl. genauer unten Kapitel 3.

¹² Zit. nach Stefan Aust/Manuel Bewarder/Claus Christian Malzahn, De Maizière hat Bedenken gegen Burka-Verbot, in: Welt Online, 12.12.2015, Abschnitt 1, <https://www.welt.de/politik/deutschland/article149889833/De-Maiziere-hat-Bedenken-gegen-Burka-Verbot.html> (07.03.2017).

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Deutscher Bundestag 2010, 10.

¹⁵ Thomas De Maizière, Leitkultur für Deutschland – was ist das eigentlich?, in: Bild am Sonntag, 30.04.2017, <http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Interviews/DE/2017/05/namensartikel-bild.html> (03.05.2017).

¹⁶ Vgl. Jürgen Habermas, „Keine Muslima muss Herrn de Maizière die Hand geben“, in: Rheinische Post Online, 03.05.2017, <http://www.rp-online.de/politik/deutschland/leitkultur-das-sagt-juergen-habermas-zur-debatte-aid-1.6793232> (04.05.2017).

¹⁷ Vgl. Jürgen Kaube, Wenn Leitgedanken kranken, in: FAZ.net, 02.05.2017, <http://>

Habermas stellt klar: „Eine liberale Auslegung des Grundgesetzes ist mit der Propagierung einer deutschen Leitkultur unvereinbar.“¹⁸ Weiter bezeichnet er den Versuch der „Konservierung einer Leitkultur“ als „unrealistisch“¹⁹. Kaube bringt diese Aspekte treffend auf den Punkt mit den Formulierungen: „Indifferenz ist erlaubt“ und „Es muss mit Individualität gerechnet werden“.²⁰ Das bedeutet, ein gesamtgesellschaftlicher Konsens kann bestenfalls in Bezug auf die Inhalte des Grundgesetzes erwartet werden. Die moralische Verpflichtung aller Bürger auf eine darüber hinausgehende Leitkultur wird in einer liberalen Gesellschaft hingegen weder verlangt, noch gilt sie als wünschenswert.

Doch im Mittelpunkt dieses Beitrags steht nicht die Debatte um eine deutsche Leitkultur, sondern es geht um gesetzliche Burka-Verbote im Kontext europäischer Demokratien. Die Kritik an den Argumenten für solche Verbote ist in der Wissenschaft bereits gut ausgearbeitet.²¹ Das zweite Kapitel dieses Beitrags zeigt, warum aus Sicht der Rechts- und Politikwissenschaft ein Burka-Verbot keine überzeugende Grundlage hat. Wie die aktuelle politische Debatte um die Burka und die in einer ganzen Reihe europäischer Länder inzwischen getroffenen Verbotsregelungen deutlich machen, wirkt sich die wissenschaftliche Einschätzung bisher jedoch nicht unbedingt auf die politischen Erfolgchancen entsprechender Verbotsinitiativen aus. Es stellt sich somit die Frage, wie ein aus wissenschaftlicher Sicht so unplausibles Projekt wie das Burka-Verbot trotzdem politisch eine derart große Wirkung zu entfalten vermag. Hierzu werden im dritten Kapitel einige Überlegungen angestellt, die das tiefe Unbehagen europäischer Gesellschaften an der Verschleierung des Gesichts genauer zu ergründen suchen. Im vierten Kapitel wird abschließend eine Einschätzung der Legitimität eines Burka-Verbots als politisches Projekt im Kontext westlicher freiheitlicher Demokratien vorgenommen. Die These lautet, dass ein Burka-Verbot erstens zu dem freiheitlichen Selbstverständnis europäischer Demokratien in Spannung steht und zweitens zur konstruktiven Bearbeitung der

www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/leitkultur-thomas-de-maizieres-entfacht-diskussion-neu-14995718.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 (04.05.2017).

¹⁸ Habermas 2017 (wie Anm. 16), Abschnitt 1.

¹⁹ Ebd., Abschnitt 2.

²⁰ Kaube 2017 (wie Anm. 17), Abschnitt 9.

²¹ Vgl. diesbezüglich v. a. Fateh-Moghadam 2014. Für eine Sammlung von Beiträgen zur Burka-Debatte in verschiedenen europäischen Ländern vgl. Ferrari/Pastorelli (Hg.) 2013.

eigentlichen Herausforderung, vor der europäische Gesellschaften heute stehen – nämlich unter den Bedingungen einer tiefgreifenden Pluralität von Weltanschauungen und Lebensweisen einen Weg zu finden, auch weiterhin friedlich und freiheitlich zusammenzuleben –, letztlich nichts beiträgt.

1. Die Forderung nach einem Burka-Verbot aus rechts- und politikwissenschaftlicher Sicht

Die wichtigsten Argumente, die von Befürwortern eines Burka-Verbots regelmäßig vorgebracht werden, sind die folgenden: Die Burka sei (1.) ein Symbol für die Unterdrückung von Frauen, (2.) eine Gefahr für die öffentliche Sicherheit und/oder (3.) ein Hindernis für das gesellschaftliche Zusammenleben. Diese Argumente sollen nun der Reihe nach aus rechts- und politikwissenschaftlicher Perspektive auf ihre Stichhaltigkeit hin geprüft werden.

1.1 Die Burka als Symbol für die Unterdrückung von Frauen

Ein in der Debatte sehr häufig angeführtes Argument für ein Burka-Verbot ist die Behauptung, die Burka sei ein Symbol für die Unterdrückung von Frauen und daher mit dem in Deutschland geltenden Grundwert der Gleichberechtigung von Mann und Frau nicht vereinbar. Demgegenüber wird in der wissenschaftlichen Literatur zunächst auf die Deutungsoffenheit der Burka – beziehungsweise generell aller Kleidungsweisen – hingewiesen,²² insofern diese mit symbolischer Bedeutung aufgeladen wird. So kann die Vollverschleierung nicht nur als Symbol der Unterwerfung interpretiert werden, sondern gerade im Kontext westlicher Gesellschaften im Gegenteil auch als selbstbestimmte und selbstbewusste Emanzipation von den gesellschaftlich erwünschten, an Frauen herangetragenen Kleidungsnormen. Eine weitere mögliche Deutung ist eine apolitische, die den Schleier schlicht als Ausdruck der Verbundenheit mit einer bestimmten Auslegung der islamischen Religion oder einer kulturellen Tradition versteht. Festzuhalten bleibt also, dass sich die Burka nicht eindeutig auf die Deutung als Sym-

²² Vgl. Fateh-Moghadam, 181–185; Spohn 2013, 150–152.

bol der Unterdrückung festlegen lässt – genauso wenig, wie sich typisch westliche Kleidungsstücke wie Minirock oder Bikini per se als Zeichen für Emanzipation und Freiheit deuten lassen. Ebenso können sie als Ausdruck der Objektivierung von Frauen als Sexobjekte und der Unterwerfung unter männliche Normen interpretiert werden.²³ Sie können aber auch schlicht als ein modisches Statement ohne politische Implikationen gesehen werden.

Vor diesem Hintergrund der Deutungsoffenheit der Burka verliert auch das an die Vorstellung von der Burka als Symbol für weibliche Unterdrückung gekoppelte Argument an Plausibilität, die Frauen, die eine Burka tragen, würden dazu – zum Beispiel von ihren Ehemännern, Vätern oder Brüdern – gezwungen. Denn wenn die Burka auch als Symbol einer emanzipatorischen, einer religiösen, einer traditionsbewussten oder auch einer ästhetischen Haltung verstanden werden kann, schwächt dies die scheinbar so naheliegende Vermutung, das Kleidungsstück werde den Frauen von außen aufgezwungen. Ob eine Zwangsverschleierung vorliegt, kann ohnehin nicht pauschal, sondern stets nur im Einzelfall beurteilt werden – und hier greifen dann bereits bestehende gesetzliche Regelungen zum Straftatbestand der Nötigung, die sich im Übrigen natürlich gegen diejenige Person richten, die die Nötigung ausübt, und gerade nicht gegen die Frau als Opfer der Nötigung. Das heißt, selbst beziehungsweise gerade dann, wenn eine Frau zum Tragen des Schleiers genötigt wird, ist ein Burka-Verbot, das gegen die verschleierte Frau eine Geld- oder Freiheitsstrafe verhängt, völlig verfehlt, denn die Frau würde somit ja quasi doppelt bestraft: „gewissermaßen wegen – unfreiwilliger – Mitwirkung an einer Straftat gegen sich selbst“²⁴.

Weiter wird nicht selten argumentiert, dass Frauen, die von sich selbst sagten, sie trügen die Burka aus freien Stücken, sich etwas vormachten oder über sich selbst täuschten, da ‚wahre‘ Freiheit mit einer Vollverschleierung unvereinbar sei. Hierbei handelt es sich um ein paternalistisches Argument, das einer bestimmten Konzeption von Freiheit eine höhere Autorität zuschreibt als dem eigenen Verständnis der Frauen von ihrer Freiheit. Dies ist mit der von der deutschen Rechtsord-

²³ Vgl. hierzu Martha Nussbaum, *Veiled Threats?*, in: *Opinionator*, 11.07.2010, Abschnitt 12, <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled-threats/> (07.03.2017); vgl. auch Tissot 2011, 43; Dorlin 2010, 432–435.

²⁴ Fateh-Moghadam 2014, 193.

nung zugrunde gelegten Auffassung von Selbstbestimmung schlecht vereinbar, denn diese orientiert sich an dem von der betroffenen Person selbst geäußerten Willen und nicht an einer von außen definierten, vermeintlich höheren Einsicht darüber, was sie ‚wollen sollte‘: „Das Argument, vollverschleierte Frauen handelten [...] aufgrund einer Art religiösen Verblendung nicht ‚wirklich freiwillig‘, ist daher rechtlich unhaltbar.“²⁵ So sind ja auch andere Praktiken wie Fettabsaugung und allgemein sogenannte Schönheitsoperationen, denen sich Frauen in westlichen Gesellschaften aus ihrer Sicht freiwillig unterziehen – während so mancher diese Freiwilligkeit von außen betrachtet anzweifeln mag –, nicht gesetzlich verboten. Denn „banning all such practices [...] would be an intolerable invasion of liberty“²⁶, das heißt, die rechtlich relevante Freiheit zur Selbstbestimmung individueller Frauen würde durch Verbote im Namen einer von Dritten definierten, vermeintlich ‚wahren Freiheit‘ verletzt.

1.2 Die Burka als Gefahr für die öffentliche Sicherheit

Ein weiteres Argument, das in der Debatte um ein Burka-Verbot zum Tragen kommt, bezieht sich auf die Burka als vermeintliche Gefahr für die öffentliche Sicherheit. Der Gedanke dahinter ist, dass die entsprechenden Frauen im Schutze der Verschleierung Straftaten begehen könnten und der Schleier dann die Feststellung ihrer Identität verhindere. Nun ist es allerdings so, dass sich die Burka von anderen potentiellen Arten der Vermummung, etwa durch Sturmhauben, Schals oder Motorradhelme, nicht systematisch unterscheidet. Es besteht aufgrund des Diskurses über islamistischen Terrorismus bloß eine besondere, selektive Aufmerksamkeit für mit dem Islam in Verbindung gebrachte Praktiken und Symbole: „What inspires fear and mistrust in Europe, clearly, is not covering per se, but Muslim covering.“²⁷ Es wird in diesen Fällen auch ein ganz anderer Standard an die Identitätsfeststellung angelegt als ansonsten üblich beziehungsweise rechtlich vorgeschrieben. Abgesehen davon, dass eine Feststellung der Identität einer Person anhand des Gesichts jenseits von inzwischen selten gewordenen Kontexten überschau-

²⁵ Ebd., 195.

²⁶ Nussbaum 2010 (wie Anm. 23), Abschnitt 12.

²⁷ Ebd., Abschnitt 10.

barer (Dorf-)Gemeinschaften, in denen ‚jeder jeden kennt‘, ohnehin praktisch nicht möglich ist, ist dies rechtlich auch gar nicht geboten. Rechtlich betrachtet ist nur relevant, dass die Polizei im Falle eines konkreten Gefahrenverdachts oder zum Beispiel im Zuge der konkreten Sicherung sensibler Gebäude oder Veranstaltungen befugt ist, eine Feststellung der Identität anhand der Ausweispapiere vorzunehmen und zu diesem Zweck gegebenenfalls einen Abgleich des Ausweisfotos mit dem Gesicht der betreffenden Person zu verlangen.²⁸ Allerdings ist dieser Sichtabgleich im Vergleich zu Technologien wie der Fingerabdruckmethode oder der Iriserkennung, wie sie zum Beispiel im Kontext von militärischen oder polizeilichen Hochsicherheitsbereichen oder an großen Flughäfen bereits längst zum Einsatz kommen, höchst unzuverlässig.²⁹ So ist eine sichere Feststellung der Identität einer Person statt auf ein unverschleiertes Gesicht vielmehr auf die Fingerkuppen beziehungsweise lediglich die Augen angewiesen. Da also „nicht ersichtlich ist, welches konkrete Rechtsgut durch das bloße Tragen eines Gesichtschleiers in der Öffentlichkeit gefährdet sein könnte“³⁰, da sich die Burka von anderen potentiellen Formen der Verschleierung oder Vermummung nicht systematisch unterscheidet und da im Falle eines konkreten Gefahrenverdachts sowie an Kontrollstellen zu sicherheits-sensiblen Bereichen ohnehin bereits rechtliche Befugnisse zur Identitätsfeststellung existieren, besteht keine Veranlassung zu einem besonderen Burka-Verbot. Ein solches Verbot würde vor allen Dingen die für alle geltenden Grundrechte selektiv für eine bestimmte Gruppe von Frauen einschränken und so zum allgemeinen Gleichbehandlungsgrundsatz in Spannung stehen.

Eine alternative Argumentationsstrategie zugunsten eines Burka-Verbots unter Sicherheitsaspekten hebt auf ein durch die Begegnung mit einer vollverschleierten Frau hervorgerufenen *Bedrohungsgefühl* ab. Solche Bedrohungsgefühle in Reaktion auf eine bestimmte Art der Bekleidung sind jedoch subjektiv und kontingent und können daher nicht zur Grundlage einer strafrechtlichen Norm gemacht werden.³¹ Auch hier lässt sich wieder eine Analogie zu anderen Arten der Bekleidung herstellen, wie etwa der von Anhängern der Punk- oder Gothic-

²⁸ Vgl. Fateh-Moghadam 2014, 199.

²⁹ Vgl. Nussbaum 2010 (wie Anm. 23), Abschnitt 11.

³⁰ Fateh-Moghadam 2014, 199.

³¹ Vgl. ebd., 200.

Szene, Motorradclubs oder anderen Subkulturen. Bei manchen Menschen mögen diese Kleidungsstile, oder einzelne davon, ebenfalls ein Gefühl von Unbehagen oder gar Bedrohung auslösen, dies ist jedoch sehr individuell und nicht verallgemeinerbar – was gemeinhin auch anerkannt wird. So würde kaum jemand auf die Idee kommen, etwa ein Verbot von Kutten oder vollständig schwarzer Kleidung zu fordern. Während die Berufung auf Bedrohungsgefühle als Grundlage für eine Einstufung der Burka als Gefahr für die öffentliche Sicherheit somit nicht überzeugen kann, verweist sie auf ein weiteres, weniger juristisches als moralisches Argument, das uns nun doch wieder in die Gefilde der Leitkultur-Debatte führt und im Folgenden näher beleuchtet werden soll. Dieses Argument beschreibt die Burka als Hindernis für das Zusammenleben und zielt auf die Ebene der Beziehungen zwischen den Bürgern im öffentlichen Raum ab.

1.3 Die Burka als Hindernis für das Zusammenleben

Das Argument, demzufolge die Burka ein Hindernis für das Zusammenleben darstellt, basiert auf einer Interpretation des Schleiers als Zeichen für Abschottung und Absonderung von der Gesellschaft. Diese Interpretation vertritt etwa die französische Philosophin Elisabeth Badinter: Sie sieht in der Verschleierung eine „Weigerung, mit dem anderen in Kontakt zu treten“ und somit eine „Verweigerung der Reziprozität“³². Aus juristischer Sicht ist diese Argumentation obsolet, da kein Recht (im juristisch relevanten Sinne) auf Interaktion oder Kommunikation mit anderen Gesellschaftsmitgliedern existiert. Interessanterweise hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in der Begründung seines Urteils in Bezug auf den Fall des französischen Burka-Verbots alle gängigen und von der französischen Regierung vorgebrachten Argumente für das Burka-Verbot, wie den Schutz der öffentlichen Sicherheit sowie den Schutz der Würde und die Gleichheit von Frauen, als nicht überzeugend zurückgewiesen. Einzig den vagen Verweis auf vermeintlich notwendige Grundlagen des Zusammenlebens

³² Zitat im Original: „Elle [...] estim[e] que le port du voile [...] symbolise ‚le refus d’entrer en contact avec l’autre, le refus de la réciprocité‘.“ Zit. nach Le voile intégrale, un „nouveau combat féministe“?, in: nouvelobs.com, 10.09.2009, Abschnitt 4, <http://tempsreel.nouvelobs.com/societe/20090909.OBS0570/le-voile-integral-un-nouveau-combat-feministe.html> (10.04.2017).

(*vivre ensemble*) ließ das Gericht als legitime Begründung für das Burka-Verbot gelten. Dies ist allerdings nicht als eine Bestätigung solcher angenommenen Grundlagen des Zusammenlebens seitens des Gerichts misszuverstehen. Denn das Gericht hat hier nicht über diese selbst geurteilt, sondern lediglich den Ermessensspielraum der europäischen Gesellschaften betont, dem öffentlichen Leben bestimmte Vorstellungen vom guten Zusammenleben zugrunde zu legen.³³ Von juristischer Seite wird diese sehr weite Auslegung des nationalen Ermessensspielraums jedoch kritisiert, da sie die Verletzung von Grundrechten im Namen der Beförderung einer bestimmten Konzeption des Zusammenlebens bilige.³⁴ Das Urteil könne in der Konsequenz höchst problematische Implikationen haben: „What is there to stop a European government from clearing the streets from Roma people in a country where people do not like to socially interact with Roma, in the name of the protection of ,the right of others to live in a space of socialisation which makes living together easier‘?“³⁵ Das in dieser Äußerung enthaltene Zitat ist dem Urteil des Gerichts entnommen, wo es in voller Länge heißt:

„The Court takes into account the respondent State’s point that the face plays an important role in social interaction. It can understand the view that individuals who are present in places open to all may not wish to see practices or attitudes developing there which would fundamentally call into question the possibility of open interpersonal relationships, which, by virtue of an established consensus, forms an indispensable element of community life within the society in question. The Court is therefore able to accept that the barrier raised against others by a veil concealing the face is perceived by the respondent State as breaching the right of others to live in a space of socialisation which makes living together easier.“³⁶

Befremdlich ist hier tatsächlich die Rede von einem „Recht“ auf einen bestimmten, wie auch immer genau definierten Raum des sozialen Umgangs miteinander – denn ein solches Recht ist weder der französischen noch irgendeiner anderen europäischen Rechtsordnung be-

³³ Vgl. Saïla Oualid Chaïb/Lourdes Peroni, S.A.S. v. France. Missed Opportunity to Do Full Justice to Women Wearing a Veil, in: Strasbourg Observers, 03.07.2014, Abschnitte 3/4, <https://strasbourgothers.com/2014/07/03/s-a-s-v-france-missed-opportunity-to-do-full-justice-to-women-wearing-a-face-veil/> (10.04.2017).

³⁴ Vgl. Eva Brems, S.A.S. v. France as a problematic precedent, in: Strasbourg Observers, 09.07.2014, Abschnitt 3, <https://strasbourgothers.com/2014/07/09/s-a-s-v-france-as-a-problematic-precedent/> (10.04.2017).

³⁵ Ebd., Abschnitt 5.

³⁶ Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte 2014, Abschnitt 122.

kannt.³⁷ Wenngleich der Begriff eines Rechts hier also unpassend ist, wird die oben zitierte Passage aber doch ein Stück weit verständlich, wenn man sie im Licht der französischen Verfassungstradition betrachtet. Denn diese neigt zum „Rechtsmoralismus“, das heißt „die moralische Erziehung der Gesellschaft wird hier als eine der Religion abgegrenzte und säkularisierte Aufgabe des Staates begriffen“³⁸. Der Bezug auf ein Konzept des *vivre ensemble* als Rechtfertigung für ein Burka-Verbot steht in engem Zusammenhang zu dem moralistischen Staatsverständnis der französischen Republik. Die Tradition des deutschen Grundgesetzes ist demgegenüber viel minimalistischer oder liberaler, insofern hier die negative Freiheit von moralistischen staatlichen Erziehungsinterventionen einen deutlich höheren Stellenwert besitzt. Die Liberalität des Grundgesetzes besteht insbesondere auch darin, dass von den Bürgern hier – anders als im französischen Staatsverständnis – keine Teilnahme an gesellschaftlicher und politischer Kommunikation sowie auch kein Bekenntnis zu den Werten der Republik aktiv eingefordert wird – der Staat unterzieht den Bürger keiner Gesinnungsprüfung. Was zählt, ist allein das Einhalten der Gesetze.³⁹

Abgesehen von diesen juristischen Betrachtungen ist es jedoch ohnehin eine offene und sowieso jeweils nur im Einzelfall zu klärende Frage, ob eine vollverschleierte Frau mit ihrer Kleidung die Verweigerung der Kommunikation mit anderen Gesellschaftsmitgliedern intendiert oder eine Ablehnung der Grundwerte des Staates signalisiert. Dies ist zunächst einmal nur eine Unterstellung auf Basis einer bestimmten Wahrnehmung und Interpretation des Schleiers. Ob sie zutreffend ist, müsste jeweils im Gespräch mit einzelnen verschleierten Frauen festgestellt werden. Wie bereits oben diskutiert, lässt sich die Bedeutung des Schleiers an sich nicht eindeutig und allgemein festlegen. Sie ist kontextuell und individuell variabel und unterliegt permanenten Deutungskämpfen auf einem dynamischen semantischen Spielfeld.

Trotz aller genannten Einwände gegen die Bezugnahme auf ein bestimmtes Konzept des *vivre ensemble* als Rechtfertigung für ein Burka-Verbot, scheint der Rekurs auf die ‚Grundlagen des Zusammenlebens‘ aktuell doch einen Nerv zu treffen und ein tief empfundenes Unbehagen zum Ausdruck zu bringen, mit dem sich westliche Gesellschaften poli-

³⁷ Vgl. Brems 2014 (wie Anm. 34), Abschnitt 3; Fateh-Moghadam 2014, 205.

³⁸ Fateh-Moghadam 2014, 205/206.

³⁹ Vgl. ebd., 205; Dreier 2010, 27–29.

tisch auseinandersetzen müssen: „the fundamental unease of a large majority of people with the idea of an Islamic face veil, and the widespread feeling that this garment is undesirable in ‚our society“.⁴⁰ Dies wird auch an der deutschen Leitkultur-Debatte ersichtlich. Im Folgenden soll zunächst der Frage nachgegangen werden, wie sich dieses ausgeprägte Unbehagen, das die nüchternen wissenschaftlichen Argumentationen schlicht zu überlagern scheint, erklären lässt.

2. Das Unbehagen europäischer Gesellschaften an der Verschleierung des Gesichts

Zunächst kann festgestellt werden, dass das Unbehagen als Reaktion auf eine mehr oder weniger vollständige Verdeckung des Gesichts je nach Art der Gesichtsbedeckung und je nach Kontext äußerst unterschiedlich ausgeprägt ist. Die Verdeckung des Gesichts durch Motorradhelme oder tief ins Gesicht gezogene Mützen und Schals löst bei Menschen in europäischen Gesellschaften in der Regel kein Unbehagen aus, da der Anblick dieser Gegenstände erstens vertraut ist und zweitens mit einem ‚unverdächtigen‘ Zweck assoziiert wird, also dem Schutz vor Verletzungen beziehungsweise dem Schutz vor Kälte. Die Wahrnehmung verändert sich allerdings, sobald der Bezug zu dem mit dem Gegenstand verbundenen Zweck nicht mehr offensichtlich gegeben ist. Schlendert etwa eine Motorradfahrerin längere Zeit durch die Fußgängerzone und betritt womöglich auch Geschäfte, ohne ihren Helm abzusetzen, wird dies früher oder später Irritation auslösen – genauso wie das Vermummen mit Mütze und Schal im Hochsommer. Ein etwas anders gelagerter Fall sind Sturmhauben. Werden sie in sichtbar engem Zusammenhang mit Motorrad-, Ski- oder sonstigen Outdoor-Sportarten getragen, erregen sie zwar auch noch keine besondere Aufmerksamkeit. Ihr Potential, Unbehagen auszulösen, ist jedoch höher als das von Motorradhelmen und Schals, da sie neben den genannten Sportarten auch und vor allem mit Aktivitäten in Verbindung gebracht werden, die mit der Anwendung von Gewalt zu tun haben und somit bedrohlich wirken. So kommen Sturmhauben einerseits bei polizeilichen und militärischen Aktionen zum Einsatz und werden andererseits auch von Kriminellen und Terroristen verwendet. Gleichzeitig trifft man im

⁴⁰ Brems 2014 (wie Anm. 34), Abschnitt 2.

Alltag seltener auf Sturmhauben als auf Motorradhelme und dicke Schals, so dass allein schon die mangelnde Vertrautheit mit dem Anblick von Sturmhauben die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass das Tragen einer Sturmhaube ein Moment der Irritation im Sinne erhöhter Aufmerksamkeit und gegebenenfalls Besorgnis hervorruft. Man kann also festhalten, dass erstens Gewohnheit und zweitens die mit dem Gegenstand assoziierten Zwecke die Wahrnehmung beeinflussen und sich darauf auswirken, ob ein Unbehagen ausgelöst wird oder nicht.

Bei der Burka ist es nun so, dass ihr Anblick in europäischen Gesellschaften erstens ungewohnt ist und als kulturell fremd ins Auge fällt, während sie zweitens zugleich, wie oben aufgezeigt wurde, (ausschließlich) mit als negativ bewerteten Zwecken assoziiert wird: Unterdrückung, Terrorismus, Absonderung vom gesellschaftlichen Zusammenleben. Die Probleme dieser assoziativen Verknüpfung wurden oben ausführlich erörtert. An dieser Stelle kommt es aber nicht darauf an, wie rational zutreffend oder unzutreffend diese Verknüpfung ist, da es nun ja darum geht, das gegenüber Burka tragenden Frauen empfundene Unbehagen zu erklären. Die Wahrnehmung der Burka als zugleich ungewöhnlich und ausschließlich negativ löst das unbehagliche Gefühl aus, dass sich die Gesellschaft zum Schlechteren hin entwickeln wird, wenn dem Tragen der Burka nicht Einhaltung geboten wird. Dies bildet den Hintergrund für die verhältnismäßig große Unterstützung von speziellen Burka-Verboten in europäischen Gesellschaften, während für die anderen genannten Formen der Verdeckung des Gesichts keine besonderen Verbote gefordert werden beziehungsweise die geltenden Regelungen des Vermummungsverbots im Kontext von Demonstrationen für ausreichend empfunden werden.

Für das Verständnis des Unbehagens an der Burka lohnt es, noch einen Moment bei den mit der Verdeckung des Gesichts verbundenen Assoziationen und ihrer normativen Aufladung zu verweilen. Wie oben erörtert, können auch die anderen Formen der Verdeckung des Gesichts wie Motorradhelme, Sturmhauben und Schals Unbehagen auslösen – und zwar vor allem dann, wenn sie in einem Kontext getragen werden, der nicht mit dem als legitim angenommenen Zweck der Gesichtsverdeckung in Verbindung steht. An dieser Stelle ist es hilfreich, zwischen einem weiten und einem engen Begriff von Öffentlichkeit zu unterscheiden.⁴¹ Unter der weiten Öffentlichkeit lassen sich

⁴¹ Vgl. zu dieser Unterscheidung auch Bouchard/Taylor 2008, 142.

sämtliche Orte fassen, die sich jenseits von Privateigentum befinden und für die ‚allgemeine Öffentlichkeit‘ zugänglich sind, wie öffentliche Straßen, Parks, Plätze, Gebäude, Verkehrsmittel und so weiter. Im Kontext dieser weiten Öffentlichkeit wird das Tragen von Motorradhelmen und dicken Schals, die das Gesicht verdecken, in einem gewissen Rahmen als unproblematisch hingenommen. Sturmhauben sind im Kontext dieser Öffentlichkeit, abgesehen von einigen spezifischen Situationen, schon weniger akzeptiert, und die Burka wird ganz besonders misstrauisch beäugt. Von dieser weiten Öffentlichkeit lässt sich nun wiederum ein engeres Verständnis von Öffentlichkeit abgrenzen, unter das staatliche Institutionen wie etwa öffentliche Schulen, Behörden, Gerichte, Ministerien oder das Parlament zu fassen sind. Im Kontext dieser engen Öffentlichkeit werden *alle* hier diskutierten Arten der Gesichtsverdeckung gemeinhin als inakzeptabel angesehen, und zwar egal, ob jemand in diesem Kontext eine passive oder eine aktive öffentliche Rolle einnimmt, also als ‚einfache Bürgerin‘ oder als Staatsbedienstete agiert. In der engen Öffentlichkeit treten die Bürger in irgendeiner Form in direkte Kommunikation zueinander, was im Kontext der weiten Öffentlichkeit nicht oder jedenfalls nicht zwingend der Fall ist. Eine Verdeckung des Gesichts wird in diesem Zusammenhang der engen Öffentlichkeit in europäischen Gesellschaften als ein ernstes Kommunikationshindernis wahrgenommen. Dies liegt jedoch, wie ich hier argumentieren möchte, weniger an einem ‚technischen‘ Verständigungsproblem – Motorradhelme, Schals oder Burkas mögen die verbale Verständigung ein wenig einschränken, aber sicherlich nicht in einem Ausmaß, das die Kommunikation unmöglich machen würde. Dass der Gesichtsausdruck nicht oder schlechter erkennbar ist, kann auch nicht als inakzeptables Kommunikationshindernis gewertet werden, da dieser etwa bei Telefongesprächen ja auch nicht verfügbar ist und dies gemeinhin nicht als unüberwindbare Kommunikationsbarriere angesehen wird. Richtig verständlich wird die Ablehnung der Verdeckung des Gesichts im Kontext der engen Öffentlichkeit erst, wenn über den rein technischen Kommunikationsbegriff hinaus das in europäischen Gesellschaften etablierte *normative* Kommunikationsverständnis genauer ins Visier genommen wird. Die enge Öffentlichkeit wird in stärkerem Maße als die weite Öffentlichkeit als *politischer Raum* aufgefasst, in dem sich die Menschen als Bürger des Gemeinwesens begegnen. Im Kontext dieser demokratischen Öffentlichkeit gelten Transparenz und Offenheit als zentrale

Normen der Kommunikation. Ein unverdecktes Gesicht wird als symbolischer Ausdruck dieser Kommunikationsnormen gewertet, wohingegen die Verdeckung des Gesichts als Ablehnung dieser Normen interpretiert wird. Diese symbolische Verknüpfung von demokratischen Werten wie Offenheit und Transparenz mit der Anforderung eines unverhüllten Gesichts ist an sich zwar eine kontingente semantische Festlegung, die jedoch im symbolischen Repertoire liberaler Demokratien westlicher Prägung tief verankert ist. Dies bildet eine wichtige Facette der Erklärung dafür, warum der Anblick der Burka in europäischen Gesellschaften weithin ein Unbehagen auslöst. Es ist nun abschließend zu erörtern, inwiefern das normative Kommunikationsverständnis westlicher Demokratien als legitime Begründung eines Burka-Verbots in Betracht gezogen werden kann.

3. Fazit und Ausblick

Die Umstrittenheit eines Burka-Verbots ist Ausdruck eines Wertekonflikts oder jedenfalls eines Spannungsverhältnisses zwischen zentralen Werten europäischer Demokratien. Auf der einen Seite steht der elementare Wert der Freiheit. Ihn hochzuhalten bedeutet, dass Gesetze, die wie im Fall eines Burka-Verbots darauf zielen, die Handlungsfreiheit individueller Bürgerinnen einzuschränken, zunächst einmal problematisch sind und einer guten Begründung bedürfen. Wie wir gesehen haben, beruht die liberale deutsche Verfassungstradition auf einem nicht-paternalistischen Freiheitsverständnis, das dem von der betroffenen Person geäußerten Willen Vorrang einräumt vor den Freiheitskonzeptionen sonstiger Akteure oder Autoritäten, die es vermeintlich besser wissen als die Betroffenen selbst. Auf der anderen Seite stehen dem Wert der Freiheit und den damit verbundenen Rechten bestimmte Anforderungen an die Rolle des Bürgers gegenüber: Da der Kern demokratischer Gemeinwesen die kollektive Selbstbestimmung ist, können die Bürger nicht völlig aneinander vorbei und nebeneinander her leben, sondern müssen sich diskursiv miteinander auseinandersetzen. Kernbestandteil der *politischen Kultur* freiheitlicher Demokratien – die es klar von einer gesellschaftlichen *Leitkultur* zu unterscheiden gilt⁴² – ist ein öffentlicher Raum, in dem die Bürger miteinander in Kontakt treten

⁴² Vgl. hierzu in aller Kürze Habermas 2017 (wie Anm. 16).

und ihre gleiche Freiheit wechselseitig anerkennen, indem sie sich auf einen kommunikativen Austausch einlassen, der von Transparenz und Offenheit geprägt ist. Eben darauf spielt die französische Formel des *vivre ensemble* an, die allerdings – aus Sicht der deutschen Verfassungstradition betrachtet – diesen Aspekt durch die Ausdehnung auf den gesamten öffentlichen Raum auf Kosten der Freiheit überbetont und sich so zu einer Leitkultur auswächst. Vom deutschen Standpunkt aus betrachtet können sich die Anforderungen eines *vivre ensemble*, zu denen im Kontext europäischer Demokratien ein unbedecktes Gesicht gezählt werden mag, bestenfalls auf den oben beschriebenen öffentlichen Raum im engen Sinne beziehungsweise die *politische* Kultur beziehen.

Allerdings gilt es in der Betrachtung des geschilderten Spannungsverhältnisses zwischen dem Grundwert der Freiheit einerseits und den für liberale Demokratien ebenfalls zentralen normativen Anforderungen an das Zusammenleben andererseits einen wichtigen Aspekt zu berücksichtigen: Die beiden Werte liegen nicht auf derselben Ebene, sondern sind durch eine bedeutende Asymmetrie gekennzeichnet, die sich mit der Gegenüberstellung von Recht und Moral auf den Punkt bringen lässt. Denn die Freiheit der Bürger ist in Gestalt individueller Grundrechte rechtlich festgeschrieben, während man im Hinblick auf die Anforderungen des Zusammenlebens lediglich von moralischen Pflichten sprechen kann, deren Ausübung im Rahmen einer freiheitlichen politischen Ordnung nicht erzwungen werden kann. Das sogenannte Böckenförde-Diktum, wonach „[d]er freiheitliche, säkularisierte Staat [...] von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“⁴³, hat nichts an Aktualität verloren. Der Staat kann die mit der Idee des *vivre ensemble* verbundenen „inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben [...]“⁴⁴. Von daher ist auch ein eingeschränktes Burka-Verbot, das sich wie die neue Regelung in der Bundesrepublik lediglich auf eine enge Definition von Öffentlichkeit bezieht, Ausdruck des prinzipiell problematischen Versuchs, die Grundlagen des Zusammenlebens und der demokratischen öffentlichen Auseinandersetzung autoritativ zu erzwingen, wo diese eigentlich aus der Gesellschaft selbst erwachsen sollten. Die Herausforderung, vor der europäische Gesellschaften heute ste-

⁴³ Böckenförde 1991, 112, Hervorh. i. O.; vgl. auch Habermas 2017 (wie Anm. 16).

⁴⁴ Böckenförde 1991, 112/113.

hen, liegt darin, unter der Bedingung einer tiefgreifenden Pluralität von Weltanschauungen und Lebensweisen zu einem praktikablen und für die Zukunft tragfähigen Verständnis eines inklusiven *vivre ensemble* zu finden. Dieser Selbstverständigungsprozess kann unter der Prämisse der Freiheitlichkeit des Gemeinwesens jedoch nicht nachhaltig vom Staat diktiert und gesteuert werden, sondern muss sich langfristig aus der pluralistischen Gesellschaft selbst heraus vollziehen.

Literatur

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp 1991, 92–114.
- Bouchard, Gérard/Taylor, Charles, *Building the Future. A Time for Reconciliation*, Québec: Gouvernement du Québec 2008.
- Deutscher Bundestag 2010, Das Tragen einer Burka im öffentlichen Raum, 10.3.2010, <https://www.bundestag.de/blob/437528/52e0f2a403e5688fc7310915bb4d8fbc/wd-3-046-10-pdf-data.pdf> (07.05.2017).
- Dorlin, Elsa, Le grand strip-tease: féminisme, nationalisme et *burqa* en France, in: Bancel, Nicolas/Bernaut, Florence/Blanchard, Pascal/Boubeker, Ahmed/Mbembe, Achille/Vergès, Françoise (Hg.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris: La Découverte 2010, 429–442.
- Dreier, Horst, Der freiheitliche Verfassungsstaat als riskante Ordnung, in: *Rechtswissenschaft 1* (2010), 11–38.
- Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, Urteil im Fall S.A.S. v. France, 01.07.2014, [http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"itemid":\["001-145466"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{) (10.04.2017).
- Fateh-Moghadam, Bijan, Religiös-weltanschauliche Neutralität und Geschlechterordnung. Strafrechtliche Burka-Verbote zwischen Paternalismus und Moralismus, in: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.), „Als Mann und Frau schuf er sie“. *Religion und Geschlecht*, Würzburg: Ergon-Verlag 2016, 181–213.
- Ferrari, Alessandro/Pastorelli, Sabrina (Hg.), *The Burqa Affair across Europe. Between Public and Private Space*, Farnham: Ashgate 2013.
- Spohn, Ulrike, Sisters in Disagreement: The Dispute Among French Feminists About the „Burqa Ban“ and the Causes of Their Disunity, in: *Journal of Human Rights* 12,2 (2013), 145–164.
- Tissot, Sylvie, Excluding Muslim Women: From *Hijab* to *Niqab*, from School to Public Space, in: *Public Culture* 32,1 (2011), 39–46.

Schutz der Religion versus Meinungsfreiheit **Das Blasphemieverbot als religionspolitischer Grundrechtskonflikt¹**

Klaus von Beyme

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Aus rechtlichen Gründen kann dieser Beitrag leider nicht open access zur Verfügung gestellt werden.

Mehr als nur Beschneidung

Ein debattenkritischer und islamjuristischer Beitrag zur Zirkumzision von Jungen

Çefli Ademi

Die Debatte über die Beschneidung von Jungen wird nach wie vor mit Vehemenz geführt, trotz der Verabschiedung des § 1631d BGB im Jahre 2012. Die Regelung sieht im Kern vor, dass eine fachgerechte Beschneidung von Jungen grundsätzlich zulässig ist. Der Gesetzgeber sah sich damals kurzfristig zum Handeln veranlasst, nachdem eine kleine Strafkammer des Landgerichts Köln mit rechtskräftigem Urteil vom 7. Mai 2012 Geschichte geschrieben hatte. Historisch ohne Vorbild hatte es die Knabenbeschneidung, die *lege artis*, also entsprechend den geltenden (ärztlichen) Regeln, und mit elterlicher Einwilligung durchgeführt wird, als strafbare rechtswidrige Körperverletzung gewertet. Die öffentlichen Reaktionen auf das Urteil kamen prompt und waren gewaltig. Sie reichten von einer bedingungslosen und lautstarken Zustimmung, dass dieser überkommene ‚barbarische‘ Akt dem Kindeswohl zu weichen habe, bis hin zu einer entschiedenen Ablehnung, weil das Urteil das Existenzrecht von Juden und Muslimen in Frage stelle und religiöse Gefahrenabwehr mit Religionsabwehr verwechsle.¹ Beide Seiten stützten sich in ihren Argumenten mithin auf die juristische Methode der Güterabwägung, die aus Gründen etwa des Kinderschutzes zweifellos zur Kriminalisierung oder aus Gründen der Religionsfreiheit als Menschenrecht zur Akzeptanz der Knabenbeschneidung führen müsse.²

Charakteristisch für diese Debatte ist, dass darin die Knabenbeschneidung im Speziellen als rein religiöser Akt und Religion im Allgemeinen dichotomisch als das ‚Andere‘ des ‚Säkularen‘ essenzialisiert wird.³ Damit wird die Debatte Teil der allgemeinen Diskussion über die Präsenz und die Rolle von Religion im öffentlichen Raum säkularer Demokratien. Die ursprüngliche Säkularisierungsthese, die einen Rückgang von Religion mit zunehmendem technischen Fortschritt und In-

¹ Zum Beschneidungsurteil vgl. Çefli Ademi, Kulturalisierung des Strafrechts, in: islam.de, 04.07.2012, <http://islam.de/20640> (20.09.2017); vgl. ferner Saliger 2012.

² Vgl. Dobbernack 2016, 34.

³ Vgl. Sadjed 2013.

dustrialisierung prognostizierte, hat sich bekanntlich nicht bewahrt. Vielmehr hat die wachsende Aufmerksamkeit um religiös-plurale Lebensweisen und im Zuge dessen um den Islam die Diskussionen um die Säkularität westlicher Demokratien erneut entfacht und in den letzten Jahren intensiviert.⁴ Religion ist also wieder ein wichtiges Thema geworden, und zwar eines, das polarisiert, vor allem in Kreisen, in denen ein „Gottesgebot nicht mehr als Hokuspokus ist“⁵.

Der vorliegende Beitrag wird sich dem weltanschaulichen Streitklima der Beschneidungsdebatte widmen und das fragliche Beschneidungsurteil vor diesem Hintergrund kommentieren. Sodann wird die Genese von Paragraph 1631d BGB nachgezeichnet, bevor die Kompatibilität einer islamjuristischen Perspektive auf die Jungenbeschneidung mit den Anforderungen von Paragraph 1631d BGB erörtert wird.

1. Beschneidungskritik als Zivilisierungsauftrag

Zahlreiche Kritikerinnen und Kritiker der religiös begründeten Jungenbeschneidung begreifen sich in ihrer vehementen und in Teilen sogar aggressiven Ablehnung als Maßstab eines liberalen Modernisierungs- und Zivilisierungsprozesses.⁶ Exemplarisch ist in diesem Zusammenhang die ‚Prophezeiung‘ des Strafrechtlers Holm Putzke, der die Beschneidungsdiskussion mit angestoßen und auf dessen Rechtsansicht die Kölner Strafkammer in ihrem Beschneidungsurteil unter anderem verwiesen hat. Obgleich seiner fehlenden theologischen Kompetenz bekräftigt er, „dass Religionsvertreter, die Genitalverletzungen von Kindern trotz religionskompatibler Alternativen zum nicht verhandelbaren Ritual erklären, [...] diesen Zivilisierungsprozess nicht aufhalten“⁷ könnten.

Der Sammelband, dem das Zitat entnommen ist und der sich zumindest für einen bruchstückhaften Einblick in beschneidungsablehnende Motive eignet, trägt den vielsagenden Titel *Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis*.⁸ Die Beiträge lassen keinen Zweifel da-

⁴ Vgl. Rau 2014, 31.

⁵ Navid Kermani, Triumph des Vulgärrationalismus, in: Süddeutsche Zeitung, 02.08.2012, <http://www.sueddeutsche.de/kultur/debatte-ueber-beschneidungen-triumpht-des-vulgarrationalismus-1.1397713> (11.10.2017).

⁶ Vgl. Dobbernack 2016, 34 und 36–38.

⁷ Putzke 2014, 354.

⁸ In diesem Zusammenhang empfiehlt sich m. E. die Interpretation von beschnei-

ran, dass sich die Autorinnen und Autoren in einem Zivilisierungsauftrag verstanden wissen wollen, in dem sich ihre Weltanschauung als Maßstab und die Beschneidung als Zivilisationsbruch darstellt. Man bezwecke, so heißt es zum Beispiel, „einzig und allein eine Anpassung der archaischen Riten an die aufgeklärte, auf den Menschenrechten beruhende Zeit“⁹. Diese „steinzeitliche[n]“ oder [...] „archaische[n] Verletzungsrituale“¹⁰ und „blutigen Riten“¹¹ – so wird in einer blutigen Bilderwelt vermittelt – seien inkompatibel mit „dem zivilisatorischen Großtrend der Ächtung von Gewalt“¹². Die Autorinnen und Autoren stören sich dabei allerdings nicht an der Diskrepanz, den behaupteten zivilisatorischen Fortschrittsprozess, der sich ja als unvollendeter Lernprozess darstellt, als absoluten normativen Maßstab zu setzen, um so zugleich die Beschneidung als blutig und barbarisch und damit als fern jeglicher zivilisatorischer Übereinkunft verurteilen zu können.¹³ Zwar äußert man an anderer Stelle die Hoffnung, dass „überkommene Rituale und Bräuche mit zunehmend kritischem Bewusstsein auf ihre heutige Angemessenheit reflektiert werden können“¹⁴, zugleich wird aber mit Blick auf vermeintlich muslimische Lebenswelten suggeriert, den Muslimen fehle grundsätzlich die Eignung für diesen als *absolut* notwendig formulierten Reflektionsprozess.¹⁵ Augenscheinlich zu kulturalistischen Abgrenzungszwecken nimmt man den Gang in die selbstgesetzte Sackgasse in Kauf: ein selbsterteilter Zivilisierungsauftrag, der sogleich selbst von vornherein zum Scheitern verurteilt wird; ein schlicht untauglicher Zivilisierungsversuch.

Hinsichtlich des jüdischen Lebens in Deutschland zeigen sich die Autoren, wohl wegen der besonderen deutschen Schuld, etwas sensibler in den Formulierungen. Aber auch hier führe, so wird argumentiert, eine kritische Betrachtung des historischen Bezugsrahmens letztlich nicht dazu, dass die besondere deutsche Pflicht gegenüber allen jüdischen Belangen eine besondere Gewichtung in der Güterabwägung zwischen Religionsfreiheit und

dungskritischen Beiträgen, wie sie von Jan Dobbernack in dem besagten Sammelband vorgenommen wird (vgl. Dobbernack 2016).

⁹ Rupprecht 2014, 430.

¹⁰ Franz 2014b, 8/9.

¹¹ Tutsch 2014, 22.

¹² Franz 2014a, 148.

¹³ Vgl. Dobbernack 2016, 40.

¹⁴ Franz 2014a, 184.

¹⁵ Kritisch auch Dobbernack 2016, 37/38.

Kindeswohl einnehmen könne.¹⁶ In einem paternalistischen Wohlmein-Duktus fühlt man sich überdies berufen, theologische Verbesserungsvorschläge zu formulieren, wie man sie auch aus der Kopftuchdebatte kennt.¹⁷ So sieht Putzke „viele Juden, die nichts mehr zu tun haben wollen mit diesem blutigen Eingriff, die ihn verschieben oder nur noch symbolisch andeuten. Keiner dieser Juden sieht sich in seiner religiösen Identität bedroht“.¹⁸ Kulturimperialistisch mutet es an, wenn die ‚Überwindung‘ der Beschneidung im Christentum als Normalzustand und Vorbild für den Islam und das Judentum präsentiert wird: Hier das Christentum als Religion der Gnade – und dort Islam und Judentum als reformbedürftige Religionen des Befehls. Besonders anschaulich wird eine solche kulturalistische Arroganz in den Worten von Rolf Dietrich Herzberg, dem Lehrer Putzkes, der „einen Gott, dem ich Ehrfurcht schulde, nicht zu erkennen [vermag] in jenem archaischen Wüstengott, der befiehlt, dass man Sodomiten tötet und Kindern die Vorhaut abschneidet“¹⁹. Man maßt sich sogar an, (Beschneiden und) Beschnittenen ein konstitutives Trauma zu attestieren, das sogar die vermeintliche muslimische Desintegration in Deutschland, samt „Tätermodus“²⁰ und „resultierende[m] Frauenbild“²¹, erkläre und bekräftige.²² Die erstaunlich primitive Bilderwelt und Fremdzuschreibung, die in einer quasi-psychologischen Ferndiagnose mündet, bestätigen Einschätzungen des Soziologen Claus Leggewie, die meisten Europäer hätten (noch immer) ein eher schematisches Bild vom Islam.²³ Es erstaune umso mehr, dass gerade Europäer, von denen viele weit gereist seien und die Welt gut kennen würden, die in anderen Fragen sorgfältig und sachorientiert seien, im Hinblick auf den Islam oberflächlich und vorschnell urteilten.²⁴

¹⁶ Vgl. Rupprecht 2014, 354.

¹⁷ Zur Diskussion um die ‚Burka‘ vgl. den Beitrag von Spohn, 314–330.

¹⁸ Claudia Keller, „Beschneidung ist Körperverletzung“. Ein Interview mit Holm Putzke, in: Der Tagesspiegel, 25.07.2012, <http://www.tagesspiegel.de/politik/interview-mit-strafrechtler-beschneidung-ist-koerpverletzung/6916598.html> (14.10.2017).

¹⁹ Herzberg 2014, 301.

²⁰ Franz 2014a, 161.

²¹ Ebd., 162.

²² Kritisch dazu Dobbernack 2016, 40.

²³ Durchweg verdränge man, so betont Leggewie ebenfalls wiederholt, dass die mehrheitlich muslimischen Bevölkerungen Bosniens und Albaniens seit jeher ‚europäisch‘ sind. Vgl. in diesem Band auch Leggewie, 297–313.

²⁴ Vgl. Kersten Knipp, Islamdebatte in Deutschland. Hysterie statt Sachlichkeit, in: Qantara.de, 18.10.2010, <https://de.qantara.de/inhalt/islamdebatte-in-deutschland-hysterie-statt-sachlichkeit> (04.10.2017). Vgl. hier auch den Beitrag von Leggewie über ‚Moscheekonflikte‘ in diesem Band, 297–313.

Der Antisemitismusforscher Wolfgang Benz veranschaulicht in diesem Zusammenhang in seinem Buch *Wir oder Scharia – Islamfeindliche Kampagnen im Rechtsextremismus* besorgniserregende Parallelen zu Argumentationslinien, wie sie uns im Antisemitismus des 19. Jahrhunderts begegneten.²⁵

2. Das Kölner Beschneidungsurteil – Ein weltanschauliches Konkurrenzurteil?

In den geschilderten beschneidungskritischen Positionen, deren Vertreter sie als exklusiv ‚liberal‘ und ‚menschenrechtlich‘ bezeichnen,²⁶ wird eine Diskrepanz deutlich: Einerseits wird ein Zivilisierungsauftrag vor dem Hintergrund einer universellen Menschheitsgeschichte beansprucht und formuliert. Andererseits bleibt man dem deutschen Erfahrungshorizont verhaftet, insofern sich der *unbeschnittene Normalzustand* als deutsch-christliche Normalität darstellt. Die in diesem Zusammenhang erwartete oder sogar eingeforderte Reform(ation) von Islam und Judentum, für die bisweilen auch Kronzeugen der beiden Religionen selbst bemüht werden, „ist somit in einer liberalen Neutralität angelegt, die sich als Verallgemeinerung der historischen Mehrheitspraxis entpuppt.“²⁷ Diese Verallgemeinerung im Gewande einer rhetorisch geschickten Kontrastierung von Menschenrechten, Kindeswohl und körperlicher Unversehrtheit auf der einen Seite mit der als steinzeitliches Verletzungsritual beschriebenen Jungenbeschneidung im Islam und Judentum auf der anderen hat ihre gesellschaftliche Wirkung indes nicht verfehlt. So ergab eine Umfrage, dass die Mehrheit der Deutschen dem Beschneidungsurteil zustimmten.²⁸ In einer Linie mit dieser Erkenntnis zeigte eine qualitative Studie²⁹ zur Debatte um das Beschnei-

²⁵ Zur schnellen Übersicht vgl. Wolfgang Benz, Quellentext: Islamfeindlichkeit und Antisemitismus ähneln einander, in: Bundeszentrale für politische Bildung, Dossier Rechtsextremismus, 17.03.2014, <http://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/180775/quellentext-islamfeindlichkeit-und-antisemitismus-ae-hneln-einander#fr-footmode3> (04.10.2017).

²⁶ Vgl. z. B. Franz 2014b, 8.

²⁷ Dobbarnack 2016, 40.

²⁸ Vgl. Verbot der Beschneidung. Juden und Muslime fordern Korrektur des Urteils, in: Focus Online, 30.06.2012, http://www.focus.de/politik/deutschland/verbot-der-beschneidung-juden-und-muslime-fordern-korrektur-des-urteils_aid_775212.html (05.10.2017).

²⁹ Vgl. Rau 2013.

dungsurteil und das Verständnis von gesellschaftlicher Säkularität, dass es nicht nur ein grundsätzliches gesellschaftliches Unbehagen mit Religion an sich gebe, sondern vor allem einen steten Argwohn gegenüber semitischen Religionen und ihren Traditionen. Dabei macht die genannte Untersuchung selbst erneut einen divergierenden Umgang mit dem Begriff der Säkularität und der Forderung nach säkularen Prinzipien sichtbar.³⁰ Denn die vehemente Forderung nach einem säkularen beziehungsweise neutralen Staatsgebilde zum Schutze des Menschen vor irrationalen Übergriffen der Religion äußert sich auch in der weltanschaulichen Abwertung der religiös *Anderen*. So schlägt das menschenrechtliche *pro humanum* in ein *anti-humanum* um, „wenn es ein zentrales Identitätsmerkmal einer religiösen Minderheit angreift“³¹. Wegen des didaktischen Rückgriffs auf Menschenrechte bleibt diese Abwertung gesellschaftlich oftmals unhinterfragt.³² Niemand wird ernsthaft die Zentralität des Menschenrechts auf körperliche Unversehrtheit in Frage stellen können. Vorausgesetzt wird jedoch ein *gemeinsames* Verständnis des „Menschen“. Aber wer oder was legt den Begriff des Menschen eigentlich fest, auf welchen die Menschenrechte sich gründen, so kann man wie bei Rau mit Hannah Arendt kritisch fragen.³³ Die Antwort kann jedenfalls nicht in der historischen Mehrheitspraxis beziehungsweise ihrer Verallgemeinerung liegen, wenn man die Universalität der Menschenrechtsidee ernst nehmen will.

2.1 Kritische Urteilsanmerkung

Das Kölner Beschneidungsurteil wirkt in diesem Kontext wie eine spruchpraktische Manifestation der sich entwickelten deutschen weltanschaulichen Mehrheitspraxis.

Ausgangspunkt des gerichtlichen Beschneidungsurteils im Jahre 2012³⁴ war der Fall eines vierjährigen Jungen, der fachgerecht beschnitten worden war, dessen Beschneidung aber zu Komplikationen führte. Der behandelnde Arzt wurde wegen gefährlicher Körperverletzung an-

³⁰ Vgl. Rau 2014, 36.

³¹ Ebd. 33.

³² Vgl. ebd.

³³ Vgl. Arendt 1949, 756, 762; Rau 2014, 33.

³⁴ LG Köln, 07.05.2012 – 151, Ns 169/11.

geklagt und in erster Instanz freigesprochen. Im Berufungsverfahren verwarf das Kölner Landgericht die Anklage und sprach den Arzt wiederum frei wegen eines „vermeidbaren Verbotsirrtums“.³⁵ Das Gericht urteilte, dass die Beschneidung in diesem und ähnlich gelagerten Fällen durchaus strafbar sei. Indes biete der religiöse Hintergrund des Rituals – und hier ist der gerichtliche Verweis etwa auf Herzbergs und Putzkes Beschneidungsansichten bezeichnend – keine schützende Rechtfertigung: „Die Beschneidung des nicht einwilligungsfähigen Knaben entspricht weder unter dem Blickwinkel der Vermeidung einer Ausgrenzung innerhalb des jeweils religiös gesellschaftlichen Umfeldes noch unter dem des elterlichen Erziehungsrechts dem Wohl des Kindes.“³⁶ Der juristische Argumentationsstrang auf der Basis des Verbotsirrtums stützt sich auf die nachvollziehbare, das heißt schuldfreie, aber dennoch grundsätzlich falsche Annahme des Arztes, als „frommer Muslim und fachkundiger Arzt“³⁷ in zulässiger Weise gehandelt zu haben.

Die Urteilsbegründung offenbarte jedoch von Anfang an säkularistische Tendenzen. Denn, anders als der Staatsanwaltschaft, war es der zuständigen Strafkammer ein Grundanliegen zu ergänzen und festzustellen, dass die Familie des Kindes islamischen Glaubens und die Beschneidung religiös motiviert gewesen sei. Das wäre nicht zu beanstanden, wenn die sorgerechtliche Dispositionskomponente in der Kindeswohl-Abwägung nicht ausschließlich auf religiöse Motive reduziert worden wäre – und dies wiederum durch eine unangemessene Berücksichtigung der Religionsfreiheit.³⁸ Vor diesem Hintergrund hat der ehemalige UN-Sonderberichterstatter für Menschenrechte Heiner Bielefeldt das Beschneidungsurteil als „groben Unsinn“ bezeichnet.³⁹ Die reduktionistische Sicht des Kölner Landgerichts förderte die verstärkt wahrzunehmende dichotomische Essenzialisierung des Religiösen und

³⁵ Ein Irrtum des Täters über die Widerrechtlichkeit seiner Handlung wird als Verbotirrtum bezeichnet. Bei dem vermeidbaren Verbotsirrtum geht es strafrechtlich um eine mittelbare Täterschaft und somit um einen Erlaubnisirrtum.

³⁶ LG Köln 2012, § 15.

³⁷ Ebd., § 18.

³⁸ Vgl. Ademi 2012 (wie Anm. 1); so im Ergebnis auch Saliger 2012.

³⁹ Historiker nennt Beschneidungsurteil „groben Unsinn“. Heiner Bielefeldt im Gespräch mit Liane von Billerbeck, in: Deutschlandfunk Kultur, 28.06.2012, http://www.deutschlandfunkkultur.de/historiker-nennt-beschneidungsurteil-groben-unsinn.954.de.html?dram:article_id=210674 (09.01.2018).

Säkularen, in der die Forderung nach säkularen Prinzipien beziehungsweise Zivilisierung im Sinne des aktuellen *Common sense* durchscheint.⁴⁰

Zu Recht weist Jan Dobbernack darauf hin, dass das Gericht zumindest implizit auf einen moralischen Fortschritt durch das Urteil verwiesen hat, der nunmehr bei „näherer Erörterung der wesentlichen Fragen“⁴¹ zur Tabuisierung von Beschneidungen führen müsse, zumal nach der gerichtlichen „Aufklärung“ ein Verbotsirrtum nicht länger „unvermeidbar“⁴² sei. Dieser moralische Bevormundungsduktus zeigt sich über die gesamte Urteilsbegründung in dem Bemühen des Gerichts um abstrakten Knabenschutz, und zwar in eigener beziehungsweise mehrheitspraktischer Lesart des Kindeswohls, die bloß medizinisch indizierte Beschneidungen erlauben will. Das Gericht überspannt seine Rolle als staatliches Wächteramt über das elterliche Erziehungsrecht, wenn es gegen den Willen der Eltern für die nach eigener Ansicht bestmögliche Erziehung der Kinder sorgen will. Nicht von ungefähr räumt der Gesetzgeber den Eltern in der Kindeswohl-Abwägung einen elternperspektivischen Auslegungsvorrang ein, zumal es im Regelfall die Eltern sind, denen das Wohl ihres Kindes mehr am Herzen liegen dürfte als außenstehenden Dritten. Lediglich im Falle eines evidenten Missbrauchs darf beziehungsweise muss der Staat eingreifen. Ein solcher Missbrauch läge beispielsweise bei körperlichen Bestrafungen, seelischen Verletzungen oder anderen entwürdigenden Maßnahmen vor, wie sie in Paragraph 1631 Absatz 2 Satz 2 Bürgerliches Gesetzbuch (BGB) formuliert sind. Das kann bei einer kulturell, sozial und religiös verankerten sowie fachgerecht durchgeführten Beschneidung nicht angenommen werden. Elternperspektivisch machen die geringen Komplikationsrisiken und der fehlende Nachweis von Traumatagefahren die Beschneidung nicht völlig unvertretbar. Daneben verkürzt das Kölner Landgericht den Erziehungsvorrang der Eltern auch in religiöser Hinsicht und offenbart eine gewisse Religionsabwehr.⁴³

⁴⁰ Vgl. Ademi 2012 (wie Anm. 1); vgl. auch Rau 2014, 32.

⁴¹ Ebd., § 17.

⁴² Dobbernack 2016, 37.

⁴³ Ausführlicher zur Urteilsbegründung Ademi 2012 (wie Anm. 1); vgl. ferner Saliger 2012.

2.2 Recht als Schutz gegen einen Absolutismus der Mehrheit

In der Zeit vor dem Beschneidungsurteil „bewegten wir uns im Raum der Meinungen und Ansichten“, so Navid Kermanis Urteilsanmerkung. „Da steht es jedem frei, zu denken, was er will, und gerade die muslimische Welt bot und bietet ja auch immer wieder Anlass, den Islam skeptisch zu sehen. Aber das Recht blieb in Deutschland und weiten Teilen Europas das Bollwerk gegen einen Absolutismus der Mehrheit. Darum müssen Minderheiten in dem Augenblick nervös werden, in dem sie vom Recht nicht mehr gegen die Urteile und Vorurteile der Mehrheit geschützt werden.“⁴⁴ Das Kölner Beschneidungsurteil sei ein solcher Augenblick und bedeute gerade deshalb eine neue Qualität, weil es diesen Schutz nicht gewährleistet.⁴⁵

Zudem zeigt sich darin ein Problem, auf das etwa der Anthropologe Talal Asad schon lange aufmerksam macht. In weiten Teilen Europas habe die historische Entwicklung der Säkularität dazu geführt, so Asad, dass der Staat die Religion definiere, gegebenenfalls in Kooperation mit Religionsgemeinschaften, denen der Staat faktische oder rechtliche Privilegien verleiht. Mit den Regulierungsformen moderner, säkularer Gesellschaften sei es aber auch zu einer Essenzialisierung des Religiösen gekommen, die zu einer irreführenden Dichotomie gegenüber dem Säkularen geführt habe, statt das Religiöse in einem fließenden Zusammenhang mit anderen gesellschaftlichen Faktoren zu verstehen.⁴⁶ Asad plädiert daher dafür, die Genese und Funktionsmechanismen des Säkularen zur Diskussion zu stellen, statt sich der populären Beschäftigung mit dem Religiösen zu widmen. Skeptisch zeigt er sich etwa über die Wahrnehmung der säkularen Öffentlichkeit als neutralen Raum an sich. Die Artikulation des Religiösen werde in der Öffentlichkeit westeuropäischer Gesellschaften kaum geduldet, so Asad, weil dieser Raum in erster Linie vom Säkularen besetzt sei. Nicht also werde das Säkulare als zivilisierte Form des Religiösen verstanden. Vielmehr stelle es sich als ein mit der Religion konkurrierendes [weltanschauliches] Set von Mechanismen der Ordnung und Regulierung von Gesellschaften dar.⁴⁷

⁴⁴ Joachim Frank, „Aufs Diesseits fixierte Weltsicht“. Ein Interview mit Navid Kermani, in: Frankfurter Rundschau, 04.07.2012, <http://www.fr.de/politik/navid-kermani-aufs-diesseits-fixierte-weltsicht-a-822347> (20.09.2017).

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ Vgl. Sadjed 2013, 18.

⁴⁷ Vgl. Asad 1993 und Sadjed 2013, 17/18.

Natürlich „darf das säkulare Recht des modernen Verfassungsstaats seinen Anspruch nicht aufgeben, die vielfältigen religiösen, traditionellen, kulturellen oder sozialen Praktiken seiner Bürger von Zeit zu Zeit einer normativen Überprüfung zu unterziehen“,⁴⁸ wie der Strafrechtler Frank Saliger zu Recht formuliert. Dem Anspruch unserer Verfassungsordnung auf eine positive, pluralitätsfreundliche Säkularität wird eine Spruchpraxis allerdings nicht gerecht, die – wie im Kölner Beschneidungsurteil – in ihrer Gesetzeslesart die historische Mehrheitspraxis ‚normativiert‘ und sich das gesprochene Recht als weltanschauliche Konkurrenz zur Religion vorstellt. Sie duldet letztlich bloß diejenige religiöse Praxis, die sich innerhalb der weltanschaulichen ‚Schmerzgrenze‘ der Bevölkerungsmehrheit bewegt.⁴⁹

3. Genese und Normierung der Beschneidungsregelung

Weil der angeklagte Arzt vom Kölner Landgericht im Ergebnis freigesprochen wurde, die Entscheidung mithin die Beschwer⁵⁰ des Betroffenen beseitigte und die Staatsanwaltschaft die grundsätzliche Strafbarkeit der Jungenbeschneidung als Spruchpraxis wohl begrüßte, war das Urteil rechtskräftig. Eine Überprüfung und Korrektur durch eine höhere Gerichtsstanz schied aus. Der Gesetzgeber sah sich nun veranlasst – nicht zuletzt aufgrund intensiver öffentlicher Debatten über das Urteil –, Rechtssicherheit zu schaffen und richtungsweisend zu signalisieren, dass weltanschauliche Lebenswirklichkeiten nicht mit Empfindungen der Bevölkerungsmehrheit korrespondieren müssen, um erlaubt zu sein.

⁴⁸ Saliger 2012.

⁴⁹ Vgl. hierzu Kermani 2012 (wie Anm. 5): „Natürlich: Wenn man die Wirklichkeit des Glaubens, der Tradition, der für heilig gehaltenen Schriften, des vorgeschichtlichen Rituals und des religiösen Gesetzes einmal außer Acht lässt, die Angelegenheit also rein vom Hier und Jetzt, mit der Ratio jenes Menschenverstandes betrachtet, der sich selbst für gesund hält und dabei auch die Geschichte des Antisemitismus nicht kennt, für die das Verbot der Beschneidung zentral ist, kann man, muss man vielleicht sogar in dem hochheiligen Akt nur eine Körperverletzung und einen unzulässigen Eingriff in die Autonomie eines Kindes sehen.“

⁵⁰ Einschlägiger Terminus aus dem Prozessrecht, demnach die Beschwer die Voraussetzung für die Zulässigkeit eines Rechtsmittels ist.

3.1 Gesetzesentwurf und Abstimmung

Der Deutsche Bundestag forderte daher die Bundesregierung in einem fraktionsübergreifenden Antrag auf, tätig zu werden. Das Ergebnis dieses Antrags war der Gesetzesvorschlag zur Einführung eines Paragraphen 1631d BGB, der eine medizinisch fachgerechte Beschneidung von Jungen zulässt.⁵¹ Angesichts der Brisanz der Thematik wurde ein weiterer Gesetzesentwurf von einigen Abgeordneten aus der Mitte des Bundestages vorgelegt, der die Jungenbeschneidung vor dem 14. Lebensjahr verbieten und danach ausschließlich mit Zustimmung des Jungen erlauben sollte,⁵² der aber keine Mehrheit fand. Bei 46 Enthaltungen stimmten 434 Abgeordnete für den Antrag der Bundesregierung, 100 Abgeordnete stimmten dagegen.⁵³

Das vom Deutschen Bundestag beschlossene Gesetz stellt im ersten Absatz des Paragraphen 1631d BGB klar, dass die Personensorge der Eltern grundsätzlich auch das Recht umfasse, in eine medizinisch nicht indizierte Beschneidung ihres nicht einsichts- und urteilsfähigen männlichen Kindes einzuwilligen, wenn sie arztgerecht durchgeführt werden soll. Einzelfallabhängig gilt dies nicht, wenn durch die Beschneidung – auch unter Berücksichtigung ihres Zwecks – das Kindeswohl gefährdet werde. Der zweite Absatz bestimmt, dass Beschneidungen in den ersten sechs Monaten nach der Geburt des Kindes auch von Personen durchgeführt werden dürfen, die von der jeweiligen Religionsgemeinschaft dafür vorgesehen sind, sofern sie über eine entsprechend medizinische Befähigung verfügen. Mit diesen Bestimmungen wurde die deutsche Kontroverse um die Jungenbeschneidung zumindest parlamentarisch beendet.

3.2 Gesetzgeberisches Signal für eine positive Neutralität

Bemerkenswerterweise zeichnet sich die bundesdeutsche Verfassungsordnung gerade durch Regulierungsmechanismen aus, die eine positive, religions- und weltanschauungsfördernde Neutralität gewährleisten sollen. Zwar basiert auch diese religiöse Neutralität des Staates auf einem

⁵¹ Vgl. BT-Dr 17/11295.

⁵² Vgl. BT-Dr 17/11430.

⁵³ Vgl. BGBl I 2012, 2749.

vielschichtigen, diskursiven und institutionellen Ordnungsapparat, der die Religionsfreiheit garantieren und zugleich beschränken soll.⁵⁴ Gleichzeitig wirkt sie aber in ihrer positiven Ausrichtung der historisch gewachsenen Schieflage entgegen, in der, wie oben beschrieben, die säkulare Öffentlichkeit als weltanschauliche Konkurrenz und gerade nicht als neutraler Entfaltungsraum in Erscheinung tritt. Mit anderen Worten kann – und muss – es unserer Verfassungsordnung also auch darum gehen, die historisch bedingt ‚konkurrierende‘ Säkularität möglichst zu ‚neutralisieren‘. Die Einführung des Paragraphen 1631d BGB hat in diesem Sinne Signalwirkung.

4. Beschneidung in der islamischen Normverständnislehre

4.1 Rechtsdogmatische Einordnung des Beschneidungskonflikts

Bevor die männliche Beschneidung aus islamjuristischer Perspektive erörtert wird, bedarf es der Klarstellung, dass der Jungenbeschneidung unterschiedliche Motive zugrunde liegen können,⁵⁵ wie hygienische und medizinische. Beispielsweise scheint das Risiko von Harnwegsentzündungen, einigen durch Geschlechtsverkehr übertragenen Krankheiten, Hautkrankheiten und der Erkrankung an Peniskrebs geringer zu sein.⁵⁶ Auch ergab eine Studie von WHO und UNAIDS für beschnittene Männer ein um bis zu 60 Prozent geringeres Risiko einer HIV-Infektion.⁵⁷ Eine Beschneidung ist etwa wegen Vorhautverengungen (Phimose), Problemen beim Wasserlassen oder Infektionen der Vorhaut bei ungefähr 4 Prozent der Jungen und Männer medizinisch indiziert. Im Erwachsenenalter erfolgen Beschneidungen überwiegend aus ästhetischen und sexuellen Gründen. Die Jungenbeschneidung wird häufig auch wegen soziokultureller und/oder – die Grenze ist fließend – religiöser Motive

⁵⁴ Vgl. Sadjed 2013, 18.

⁵⁵ Eine kurze Übersicht findet sich bei: Deutsche Gesellschaft für internationale Zusammenarbeit (GIZ), Männliche Beschneidung, Themenfactsheet – Überwindung der weiblichen Genitalverstümmelung, Januar 2011, <https://www.giz.de/expertise/downloads/giz2011-de-fgm-maennl-beschneidung.pdf> (06.10.2017).

⁵⁶ Vgl. WHO, UNAIDS, JH-PIEGO, Manual for Male Circumcision under Local Anaesthesia, Draft, Version 2.5C, January 2007.

⁵⁷ Vgl. WHO, UNAIDS, New Data on Male Circumcision and HIV Prevention: Policy and Program Implications, 2007, http://data.unaids.org/pub/report/2007/mc_recommendations_en.pdf 810.01.2018).

durchgeführt,⁵⁸ worauf sich die Beschneidungsdiskussion nahezu ausschließlich gestützt hat. Dies verdeutlicht die eingangs erwähnte Essenzialisierung der Beschneidung im Speziellen als ausschließlich religiösen Akt sowie des Religiösen im Allgemeinen als das gänzlich ‚Andere‘ des Säkularen, mit der die Beschneidungsdebatte vielfach überschattet wird. Weil der ‚Beschneidungsparagraf‘ 1631d BGB, wie gezeigt wurde, vor dem Hintergrund dieser vermeintlichen Dichotomie verabschiedet wurde, lohnt es sich abschließend, religiöse Motive für die Jungenbeschneidung im Islam in den Blick zu nehmen.

Ungeachtet dessen ist der Verfasser der Überzeugung, dass der Streit um die Beschneidung in rechtsdogmatischer Hinsicht nicht ein Konflikt ist zwischen Religionsfreiheit im Sinne von Art. 4 Absatz 1 und 2 GG auf der einen und der körperlichen Unversehrtheit im Sinne von Art. 2 Absatz 2 Satz 1 GG auf der anderen Seite. Die Beschneidungsproblematik bewegt sich vielmehr im Kollisionsfeld zwischen elterlichem Erziehungsrecht gemäß Art. 6 Absatz 2 GG und körperlicher Unversehrtheit.⁵⁹ Die Religionsfreiheit dient hier als flankierende Ergänzung und verleiht der körperlichen Einwirkung einen Zweck, der anders als etwa rein ästhetische Erwägungen seinerseits von der Verfassung gedeckt ist.⁶⁰

4.2 Islamjuristische Bewertung der Zirkumzision

Die islamische Rechtswissenschaft zeichnet sich durch einen Wettlauf um Plausibilität und damit Meinungspluralität aus, zumal sie von der epistemologisch begründeten Einsicht getrieben wird, dass Absolutheit einzig Gott vorbehalten sei. In ihr folgt die normative Souveränität Gottes zwar aus seinem Schöpfertum heraus. Was aber göttliches Recht ist, weiß in absoluter Hinsicht Gott allein. Dem in vielerlei Hinsicht limitierten, aber juristisch geschulten Menschen obliegt danach bloß die aufrichtige Suche nach dem Normwahrscheinlichsten, die nicht willkürlich, sondern methodologisch auf der Basis göttlicher Mitteilungen erfolgt, in denen Normhinweise (*adilla al-ahkām*) und keine Gesetze enthalten sind. Das Ergebnis seines Bemühens ist menschlich und relativ

⁵⁸ Vgl. GIZ 2011 nach Ademi 2012 (wie Anm. 1).

⁵⁹ Vgl. Fateh-Moghadam 2010, ab 115 und 138/139; Wittreck 2014, 78/79; vgl. ders. 2016, 99/100.

⁶⁰ Vgl. Wittreck 2016, 99/100.

und darf nicht in Form göttlicher Absolutheit formuliert werden, über die der Mensch gerade nicht verfügt.⁶¹ Bezeichnenderweise wird diese Disziplin der rechtswissenschaftlichen Normergründung *al-fiqh* genannt, also ‚das Verständnis‘, welches per se relativ ist. Dies ist auch der Grund für die Existenz von vielen Rechtsschulen (*madāhib*) in der islamischen Tradition, die methodologisch konkurrieren und koexistieren. Die mit Abstand beliebteste Einsicht in der islamtraditionellen Literatur lautet: *Wa Allahu a‘lam* (‚Gott weiß es besser‘). Es gibt kaum ein islamtheologisches Werk, das nicht mit diesem Satz endet.

Wenig überraschend erscheint daher, dass auch die Frage der fachgerechten Jungenbeschneidung in der Islamrechtsliteratur unterschiedlich beantwortet wird. Das Meinungsspektrum reicht von zwingend geboten (*wāğib*) über bloß empfohlen (*mustahabb*) bis hin zu verboten (*haram*), wenn im Einzelfall durch die Beschneidung erhebliche gesundheitliche Gefahren zu befürchten wären.⁶² Anders als die Vehemenz der Beschneidungsdiskussion vermuten lässt, nimmt die islamnormative Beschäftigung mit der Zirkumzision allerdings keine zentrale Rolle in der Islamrechtsliteratur ein. Sie wird meist unter dem Begriff *ḥitān* behandelt. Wenngleich dieser Terminus gelegentlich für beide Geschlechter gebraucht wird, meint er in erster Linie die Jungenbeschneidung. Die Mädchenbeschneidung ist terminologisch unter *ḥifāḍ* bekannt, die als weibliche Genitalverstümmelung nach geltender Rechtslage unter keinen Umständen zulässig ist und von den meisten Musliminnen und Muslimen abgelehnt wird. Sie ist aus traditionellen Gründen etwa im westlichen und nordöstlichen Afrika verbreitet und wird von dortigen Muslimen, Christen und Andersgläubigen gleichermaßen praktiziert.

Die meisten Juristen der schafiitischen Rechtsschule⁶³ halten die Beschneidung für verpflichtend (*wāğib*). Diese Pflicht leiten sie beispielsweise aus der koranischen Stelle ab, in der es sinngemäß heißt: „Dann gaben Wir Dir ein: ‚Folge der Glaubensweise Abrahams als eines wahren Gläubigen. Und er war keiner der Beigeseller.‘“⁶⁴ Die konkrete

⁶¹ Vgl. Ademi 2014, 71–94.

⁶² Eine übersichtliche Zusammenfassung über die unterschiedlichen Rechtsmeinungen findet sich in der kuwaitischen Enzyklopädie für Islamisches Recht (*al-mausū‘a al-fiqhiyya*), hg. vom Kuwaitischen Ministerium für religiöse Stiftungen und islamische Angelegenheiten. Besonders möchte ich auf den Begriff *ḥitān* hinweisen. Den Quellenhinweis verdanke ich Mathias Rohe.

⁶³ Benannt nach Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī, gest. 820 in Alt-Kairo.

⁶⁴ Entnommen aus der Koranübersetzung von Bobzin 2010.

Nachahmung Abrahams in der Beschneidung ergibt sich für diese Ansicht neben Zitaten aus der Bibel (Buch Genesis 17:9–14) vor allem aus prophetischen Überlieferungen, aus denen hervorgeht, dass Abraham die Beschneidung (im Alter von 80 Jahren) vorgeschrieben wurde. Die meisten Juristen der hanbalitischen Rechtsschule,⁶⁵ schiitische Juristen sowie vereinzelte Juristen der malikitischen Rechtsschule,⁶⁶ wie etwa Sahnūn (gest. um 854), pflichten dieser Ansicht bei.⁶⁷ Das kann jedoch nicht bedeuten, dass derjenige, der nicht beschnitten ist, die Zugehörigkeit zum Islam verliert. Ohnehin beginnt die eigene religiöse Verantwortlichkeit (*taklif*), und damit auch die nach dieser Ansicht vorgesehene Beschneidungspflicht, mit der Geschlechtsreife und der Einsichtsfähigkeit des Rechtssubjekts, die wiederum den Beginn des rituellen Reinheitserfordernisses markieren.⁶⁸

Hanafitische⁶⁹ Rechtsgelehrte sehen die Jungenbeschneidung als *sunna* im Sinne einer starken Empfehlung (*mustahabb*), die zur natürlichen Veranlagung (*fitra*) gehöre. Die meisten malikitischen Juristen, einige wenige Schafiiten sowie der Gründer der hanbalitischen Rechtsschule, Ibn Hanbal (gest. 855), vertreten dieselbe Position. Für die Mehrheit der islamischen Rechtslehrer ist die Jungenbeschneidung folglich nicht zwingend vorgeschrieben und mithin nicht konstitutiv für die Zugehörigkeit zum Islam. Dennoch hat sie nicht bloß in der muslimischen Lebenswirklichkeit einen hohen Stellenwert. In der islamischen Rechtsliteratur findet sich zur Bekräftigung dieses Stellenwerts der Beschneidung folgender hypothetischer Fall: Sollten sich die Leute eines [muslimischen] Ortes gemeinschaftlich darauf einigen, die Beschneidung zu unterlassen, obliege es der Staatsautorität dagegen vorzugehen, und zwar analog zu einer etwaigen Vereinbarung vom Gebetsruf (*al-adān*) Abstand nehmen zu wollen.⁷⁰

Die islamische Rechtswissenschaft, der mehrere Rechtsrationalitäten zur Normfindung zugrunde liegen, ist geprägt durch die Einsicht,

⁶⁵ Benannt nach Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, gest. 855 in Bagdad.

⁶⁶ Benannt nach Mālik bin Anas, gest. 795 in Madina.

⁶⁷ Kuwaitische Enzyklopädie für Islamisches Recht (*al-mausū'a al-fiqhiyya*), vgl. Ausführungen zu *ḥitan*: ebd., 27.

⁶⁸ Vgl. ebd., 28.

⁶⁹ Benannt nach Abū Ḥanīfa an-Nu'mān ibn Ṭābit, gest. 767 in Kufa. Die hanafitische Rechtsschule ist die unter Muslimen am stärksten verbreitetste.

⁷⁰ Kuwaitische Enzyklopädie für Islamisches Recht (*al-mausū'a al-fiqhiyya*), vgl. Ausführungen zu *ḥitan*: ebd., 27.

dass die islamjuristischen Normen nicht Selbstzweck sind, sondern dem Bedürfnis und dem Nutzen des Menschen dienen sollen. Der Schutz des Lebens sowie der körperlichen Unversehrtheit gehört zu den höheren Zielen der islamischen Normenlehre. Religiöse Gebote können etwa entfallen, wenn das Leben oder die Gesundheit gefährdet ist. Dieser allgemeine Islamrechtsgrundsatz findet auch in der islamjuristischen Beschneidungsbewertung eine Konkretisierung.

Sollte die Vorhaut von Geburt an bereits verkürzt sein, so kann beziehungsweise soll von einer Beschneidung abgesehen werden. Einzelfallabhängig kann die Beschneidung islamrechtlich sogar verboten sein, wenn durch sie erhebliche gesundheitliche Schäden befürchtet werden.⁷¹ Dies entspricht den Vorgaben des Paragraphen 1631d Absatz 1 Satz 2 BGB. In zeitlicher Hinsicht halten die meisten Islamjuristen die Zeitspanne bis zur beschränkten Geschäftsfähigkeit für die Durchführung der Beschneidung für wünschenswert (*tamyīz*). Manche empfehlen die Beschneidung mit dem siebten Tag nach der Geburt, zumal prophetische Überlieferungen (*ḥadīth*) darauf hinweisen beziehungsweise der Eingriff einfacher durchzuführen sei. Wiederum andere bevorzugen den Zeitraum zwischen dem siebten und zehnten Lebensjahr.⁷² Einigkeit herrscht jedoch hinsichtlich des Erfordernisses der fachlichen Eignung des Beschneiders. Seine Religionszugehörigkeit ist islamrechtlich irrelevant. Eine nicht *lege artis* vorgenommene Beschneidung führt islamnormativ zu Ersatzansprüchen. Dies könnte auch erklären, warum „die Beschneidung muslimischer Jungen in Deutschland wohl ausschließlich von Ärzten ausgeführt wird, oft übrigens von jüdischen“⁷³.

5. Schlussworte

Bedeutet Aufklärung nicht, sich selbst nicht als Mittelpunkt des Universums zu begreifen, seine „eigene Weltanschauung zu relativieren und also im eigenen Handeln und Reden immer in Rechnung zu stellen, dass andere die Welt ganz anders sehen“, uns schließlich die Eignung

⁷¹ Vgl. ebd., 29.

⁷² Vgl. ebd., 28/29.

⁷³ Mathias Rohe, Zur religiös motivierten Beschneidung von Jungen und Männern im Islam, in: Deutsche Islam Konferenz, 29.10.2012, <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/Recht/Beschneidung-Grundlagen/beschneidung-grundlagen-node.html> (10.10.2017).

fehlt, „letztgültig zu beurteilen, wer im Recht ist? Aufklärung ist nicht bloß Herrschaft der Vernunft, sondern zugleich das Einsehen in deren Begrenztheit“.⁷⁴ Der Gesetzgeber hat mit der Normierung des Paragraphen 1631d BGB an genau diesen Aufklärungsgedanken erinnert, der durch einen immer stärker um sich greifenden „Vulgärrationalismus [...], [der] den eigenen, also heutigen Verstand absolut [setzt]“⁷⁵, verdrängt zu werden droht. Die kurzen islamnormativen Ausführungen sollten deutlich machen, dass die islamreligiösen Beschneidungsnormen kompatibel sind mit den Anforderungen des Paragraphen 1631d BGB. Wenngleich nicht lebenswirklich, so aber islamnormativ wäre für Muslime sogar der alternative Gesetzesentwurf zur Jungenbeschneidung auszuhalten gewesen, nicht jedoch so für Juden nach klassischem jüdischem Recht. Aber nicht erst seit der ‚aufgeklärten‘ Neuzeit sollten Muslime wissen, dass sie zwar von der Richtigkeit ihrer und der Falschheit anderer Meinungen überzeugt sein mögen, sie jedoch niemals ausschließen sollten, dass ihre Meinung falsch und die der anderen richtig sei, wie es in der Islamrechtsliteratur seit jeher so pointiert und allgemeintauglich formuliert wird.

Literatur

- Ademi, Çefli, Säkularitätsmomente im Rechtsdenken As-Sarāḥsīs, in: Karimi, Milad/Khorchide, Mouhanad (Hg.), *Jahrbuch für islamische Theologie und Religionspädagogik*, Freiburg: Kalam Verlag für islamische Theologie und Religionspädagogik 2014, 71–94.
- Arendt, Hannah, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: *Die Wandlung* 4 (1949), 754–770.
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: John Hopkins University Press 1993.
- Bobzin, Hartmut, *Der Koran: Mit Erläuterungen*, München: C. H. Beck 2010.
- Dobbernack, Jan, Zivilisation und Politik. Positionen in der Beschneidungsdebatte, in: *Forschungsjournal Soziale Bewegung* 2 (2016), 34–43.
- Fateh-Moghadam, Bijan, Religiöse Rechtfertigung? Die Beschneidung von Knaben zwischen Strafrecht, Religionsfreiheit und elterlichem Sorgerecht, in: *Rechtswissenschaft* 1 (2010), 115–142.
- Franz, Matthias, Beschneidung ohne Ende?, in: ders. (Hg.), *Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014a, 130–189.

⁷⁴ Kermani 2012 (wie Anm. 5).

⁷⁵ Ebd.

- Franz, Matthias, Einführung, in: ders. (Hg.), Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014b, 7–19.
- Herzberg, Rolf Dietrich, Ethische und rechtliche Aspekte der Genitalbeschneidung, in: Franz, Matthias (Hg.), Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 267–318.
- Kuwaitische Enzyklopädie für Islamisches Recht (al-mausū‘a al-fiqhiyya), hg. vom Kuwaitischen Ministerium für religiöse Stiftungen und islamische Anlegenheiten. Bd. 19, 2. Auflage, Kuwait 1983.
- Putzke, Holm, Die Beschneidungsdebatte aus Sicht eines Protagonisten, in: Franz, Matthias (Hg.), Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 319–357.
- Rau, Vanessa, Revisiting (inter-)national Secularism – The Politics of Secularism and the German Controversy on Ritual Circumcision, Masterarbeit Freie Universität Berlin 2013.
- Rau, Vanessa, Vehementer Säkularismus als Antisemitismus?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 28–30 (2014), 31–38.
- Rupprecht, Marlene, Das Recht zu glauben – nicht aber, alles zu tun. Zum schwierigen Verhältnis von Kinderrechten und Religionsfreiheit, in: Franz, Matthias (Hg.), Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 421–445.
- Sadjed, Ariane, Fallstricke der Säkularisierung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24 (2013), 17–20.
- Saliger, Frank, Recht gegen Religion? Die deutsche Beschneidungsdebatte zwischen abstraktem Knabenschutz und konkretem Religionsrespekt, in: Bucerius Law Journal 90 (2012), <http://law-journal.de/archiv/jahrgang-2012/heft-3/gastbeitrag-recht-gegen-religion-die-deutsche-beschneidungsdebatte-zwischen-abstraktem-knabenschutz-und-konkretem-religionsrespekt-2/> (20.09.2017).
- Tutsch, Josef, Heilige Körperverletzungen. Die Beschneidung im Kreis der Geburts- und Pubertätsriten der Völker, Kulturen und Religionen, in: Franz, Matthias (Hg.), Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 20–51.
- Wittreck, Fabian, Perspektiven der Religionsfreiheit in Deutschland, in: Ebner, Katharina/Kraneis, Tosan/Minkner, Martin/Neuefeind, Yvonne/Wolff, Daniel, Staat und Religion. Neue Anfragen an eine vermeintlich eingespielte Beziehung, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 73–103.
- Wittreck, Fabian, Der gegenwärtige Konflikt zwischen Menschenrechten und religiösen Geboten. Vom Burkaverbot bis zur Zirkumzision, in: Gunnarsson, Logi/Weiß, Norman (Hg.), Menschenrechte und Religion – Kongruenz oder Konflikt?, Berlin: BWV 2016, 95–132.

5. Religionspolitische Akteure und ihre Positionen

5.1 Religionspolitische Positionen aus Parteien



Religion, Staat und Gesellschaft im Konflikt? Bündnisgrüne Religionspolitik als Antwort auf Säkularisierung und religiöse Pluralität

Volker Beck

1. Säkularisierung und religiöse Pluralität als gesellschaftliche Realität

Ob Beschneidungsdebatte, der Streit über Kopftuch, Burka und Burkini, Femen auf dem Altar im Kölner Dom, die Empörung über die Entlassung einer geschiedenen Erzieherin eines katholischen Kindergartens, der Streit zwischen Papst und dem Satiremagazin Titanic vor Gericht oder Lob und Tadel für die Veröffentlichung der Mohammed-Karikaturen – das Unverständnis zwischen Gläubigen und überzeugten Atheisten wächst. Im Namen der Aufklärung wird die Freiheit zur Religion und die gesellschaftliche Einmischung von Gläubigen und ihren Gemeinschaften zunehmend als störend artikuliert. Unterschiedliche Vorstellungen von dem Platz von Religion in Gesellschaft und Staat prallen aufeinander.

Die Fragen, die mit diesen Konflikten einhergehen, muss die Gesellschaft diskutieren und die Politik klären. Vergessen wurde scheinbar, dass „Aufklärung also im Wesentlichen eine Relativierung der Absolutheitsansprüche von Glaube und Religion – und nicht deren Negation“¹ bedeutet. Selbst Gesetzgeber verwechseln die Verbannung religiöser Lebensäußerungen aus dem öffentlichen Raum mit weltanschaulicher Neutralität des Staates.² Wir brauchen angesichts gewachsener weltanschaulicher und religiöser Pluralität eine Verständigung oder Neuvergewisserung über das gesellschaftliche Miteinander. Welche Stellung ha-

¹ Beck 2015, 142.

² Das Berliner ‚Neutralitätsgesetz‘ (Gesetz zu Artikel 29 der Verfassung von Berlin vom 27. Januar 2005 GVBl. 2005, 92) verbietet Beamten und Beschäftigten des Landes Berlin nicht nur das Tragen von „sichtbaren religiösen oder weltanschaulichen Symbolen“ (Kreuz, Davidstern, Schahada), sondern ordnet ausdrücklich an, „keine auffallenden religiös oder weltanschaulich geprägten Kleidungsstücke“ (Ordens-tracht, Kopftuch, Kippa) zu tragen und verbietet ihnen damit religiöse Bekleidungs-vorschriften im Dienst zu befolgen. Es schränkt damit die individuelle Glaubensfrei-heit seiner Bediensteten – meiner Ansicht nach – in verfassungswidriger Weise ein beziehungsweise tangiert die Berufsfreiheit von Gläubigen.

ben Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in unserer Gesellschaft? Ist unser Religionsverfassungsrecht noch zeitgemäß? Wo gibt es Reformbedarf und wo muss die religiöse Freiheit vor Einschränkungsversuchen durch Andersdenkende verteidigt werden?

Karl Popper sah in den Totalitarismen, aber nicht so sehr in den Religionen, die Hauptfeinde der offenen Gesellschaft, da sie in jedem Menschen „einen potentiellen Konvertiten“³ sähen. Heute ist die säkulare Haltung dominant, und bestimmte radikale Formen des Atheismus drohen die Lebensäußerung ‚Religion‘ und damit die Freiheit zur Religion als Rückfall in Zeiten der Voraufklärung oder des Aberglaubens zu delegitimieren. Das Paradigma hat sich verändert: Bestand die Herausforderung demokratischer Religionspolitik früher in der Verteidigung, Sicherstellung und Stärkung der liberalen, rechtsstaatlich gesicherten gesellschaftlichen Freiheiten gegen die Machtansprüche von Kirchen und Klerikern, so ist sie heute geprägt von der Diskussion über das Abschneiden alter Zöpfe: Wie weit kann und darf individuelle und kollektive Religionsfreiheit in einer freiheitlichen Gesellschaft angesichts der religiösen und weltanschaulichen Pluralität ihrer Bürgerinnen und Bürger gehen?

2. Eine ‚Weltanschauungs- und Religionskommission‘ als Bündnisgrüne Antwort auf religiöse Pluralität

Auch innerhalb von Bündnis 90/Die Grünen gab und gibt es diese religionspolitischen Auseinandersetzungen: zwischen Vertretern einer strikten Trennung von Kirche und Staat und Vertretern eines weltanschaulich neutralen, kooperativen Verhältnisses zwischen Religionsgemeinschaften und Staat, zwischen den Angehörigen verschiedener Glaubensüberzeugungen und Religionsfreien. Auf Parteitag wiederholt gestellte Anträge und eine Zuspitzung der Diskussion um die Beschneidungsdebatte führten dazu, dass der Bundesvorstand von Bündnis 90/Die Grünen zur Bearbeitung dieses Grundkonflikts die Kommission *Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat* eingesetzt hat. Deren im März 2016 vorgelegter Abschlussbericht⁴ diente als Grundlage des Leitetrags zur Religions- und Weltanschau-

³ Popper 2003 (urspr. 1945/58), 284.

⁴ Vgl. Bündnis 90/Die Grünen (Hg.) 2016a.

ungspolitik des Münsteraner Parteitags im November 2016, der ihn im Wesentlichen unverändert – wenn auch nach kontroverser Debatte – verabschiedete.⁵

Diese Debatte hat die Partei exemplarisch und auch stellvertretend für die ganze Gesellschaft geführt.⁶ Man kann die verabschiedeten Dokumente als eine Art Waffenstillstandsabkommen bezeichnen: Sie stellen die Einigung auf bestimmte gemeinsame Leitsätze und Grundwerte dar und bemühen sich um gemeinsame religionspolitische Antworten auf der Grundlage von Nichtdiskriminierung und Gleichberechtigung aller Menschen mit unterschiedlichen religiösen oder weltanschaulichen Anschauungen und ihrer Gemeinschaften. Eine systematische Ableitung der religionspolitischen Positionen aus den drei Dimensionen der Religionsfreiheit (individuell, kollektiv und negativ)⁷ und eine Auseinandersetzung mit den institutionellen religionsverfassungsrechtlichen Grundlagen des Art. 140 GG ist gleichwohl nicht gelungen. Es ist eben zuallererst ein Papier des politischen Kompromisses. Die Grünen reagieren damit produktiv auf den gesellschaftlichen Wandel, der unter anderem in einer zunehmenden Säkularisierung der Bevölkerung und dem Auftreten von Millionen Gläubigen einer Weltreligion, die zuvor in unserem Land nicht in relevantem Maße vertreten waren, zum Ausdruck kommt.

3. Rahmenbedingungen des geltenden Religionsverfassungsrechts

Hätte man die Gelegenheit, quasi unter Laborbedingungen eine Verfassung für eine Gesellschaft ohne Geschichte am Reißbrett zu entwerfen, käme das kooperative deutsche Modell des Religionsverfassungsrechts sehr wahrscheinlich nicht zum Zuge. Es ist doch in hohem Maße Ergebnis des geschichtlichen Gewordenseins und der über Jahrhunderte für Deutschland religiös prägenden christlichen Bikonfessionalität.⁸ Aber

⁵ Vgl. Bündnis 90/Die Grünen 2016b.

⁶ Dies erkennen auch die beiden Kirchen grundsätzlich an, vgl. Gemeinsame Stellungnahme 2016, 1.

⁷ Als individuelle Freiheit gilt, einen Glauben oder eine Weltanschauung zu bilden, zu haben (*forum internum*), zu äußern und entsprechend zu handeln (*forum externum*). Kollektiv gibt es die Freiheit zu einer religiösen oder weltanschaulichen Vereinigung und negativ die Freiheit, keinen Glauben zu bilden, zu haben, zu bekennen und danach zu leben, vgl. Beck 2015, 143/144.

⁸ Jüdische Gemeinden sind auf ‚deutschem Boden‘ zwar bereits seit dem Jahr 321 urkundlich erwähnt. Das Judentum lebte dabei lange unter einem kargen und kümmer-

vieles ist auch geronnener historischer Kompromiss oder erscheint gegenüber anderen Verfassungsgütern systemfremd. Man darf die staatskirchenrechtlichen Normen des Artikels 140 GG nicht in Fraktur schreiben, sondern muss sie im Lichte der ersten vier Artikel des Grundgesetzes (Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit, Glaubensfreiheit) neu lesen. Die Normen des Staatskirchenrechts haben in der Vergangenheit viel zur Integration von Religionen und Gesellschaft beigetragen und können das auch für die Zukunft leisten. Dies ist religiösen Integristen ein Dorn im Auge. Sie denunzieren die integrative Funktion dieses kooperativen Verhältnisses als „Zähmen von Religionen“⁹ und träumen von der Entweltlichung ihrer Kirchen.

Angesichts der beschriebenen historischen Leistungen müssen meines Erachtens gute Gründe vorgebracht werden, wenn Reformwünsche geäußert werden. Dies ist der Fall, wenn das geltende Recht durch bestimmte Regelungen Beschwerden für Einzelne oder sogar ganze Gruppen enthält, die angesichts der Gleichberechtigung aller Bürger und des Diskriminierungsverbotes aufgrund von Religion oder Weltanschauung nicht gerechtfertigt werden können. Hier gilt es, Rechte auch denen zugänglich zu machen, die bisher nicht oder nicht ausreichend berücksichtigt worden sind. Beispielhaft ist die Berücksichtigung der Belange von Konfessionslosen in Rundfunk- und Fernsehärten hier zu nennen,¹⁰ aber auch der respektvolle Umgang mit ihrer Sichtweise bei staatlich organisierten Trauerfeiern. Beim Umgang mit religiösen Minderheiten und der Integration der religiös-gebundenen Zugewanderten wie Aleviten, Jesiden und Muslimen hat das Religionsverfassungsrecht seine Bewährungsprobe. Richtig erkannt haben zumindest die integristischen Kritiker, dass die Einführung islamischer Theologie an den Universitäten ebenso wie der Religionsunterricht an den staatlichen Schulen ein integratives Potential hat.¹¹

Im 21. Jahrhundert reden wir über unser Religionsverfassungsrecht. Das deutsche Staatskirchenrecht ist sein Fundament. Aber angesichts von Säkularisierung und Pluralisierung taugt es unverändert nicht in je-

lichen ‚Fremdenrecht‘. Erst im 19. Jahrhundert wurde der „Antisemitismus des positiven Rechts“ (Anschütz 1932, 678) allmählich überwunden. Prägend für die Entwicklung der religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen war das Vorhandensein des Judentums insofern nicht.

⁹ Imkamp 2013, 72.

¹⁰ Vgl. dazu in diesem Band die Beiträge von Karis, 261–283, und van Melis, 284–293.

¹¹ Vgl. Imkamp 2013, 72.

dem Fall als Blaupause für heutige Regelungen von Konflikten. Die Kirchen müssen lernen, dass nicht immer von ihnen die Rede ist, wenn über Konflikte zwischen säkularer Gesellschaft und Religion gesprochen wird.

4. Religionspolitik für eine offene Gesellschaft

Säkularisierung und religiöse Pluralisierung durch Migrations- und Fluchtbewegungen stellen die Religionspolitik vor neue Aufgaben. Das religionspolitische und -rechtliche Minimum ist die religiöse Neutralität des Staates, also keine Bevorzugung oder Benachteiligung von Angehörigen oder Gruppen bestimmter Religionen oder Weltanschauungen gegenüber anderen und die Gewährung der Freiheit der Entfaltung für Gläubige wie Religionsfreie und ihrer Gemeinschaften. Insbesondere vier Aspekte sind hierbei nach grüner Sichtweise zu nennen:

(1) Im *kirchlichen Arbeitsrecht* melden die Grünen Veränderungsbedarf an.¹² Trägerlandschaft und religiöse Zusammensetzung der Bevölkerung haben sich in den letzten Jahrzehnten auseinanderentwickelt. Historisch gewachsen haben die kirchlichen Verbände Caritas und Diakonie eine starke Vormachtstellung bei der Erbringung von Sozial- und Gesundheitsdienstleistungen. Parallel dazu sind die ortskirchlichen Gemeinden oft bei Bildungseinrichtungen involviert. Was heißt eine solche starke Stellung, die mancherorts Monopolcharakter aufweist, für die Freiheit der religiösen Überzeugung Anders- oder Nichtgläubiger?

Die Kirchen und ihre Einrichtungen sind keine ‚normalen‘ Arbeitgeber, insofern soll ihnen das Recht auf Tendenzschutz – das im Religionsverfassungsrecht religiöses Selbstbestimmungsrecht heißt und verfassungsunmittelbar aus Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung hergeleitet wird¹³ – zustehen. Außerdienstliches und privates Verhalten

¹² Vgl. dazu die Beiträge in diesem Band von Kreß, 231–252, und Moos, 253–258.

¹³ Dabei ist uns bewusst, dass Ursprung und Charakter des Selbstbestimmungsrechts sich von dem des Tendenzschutzes nicht unerheblich unterscheidet: „Tendenzschutz ist an einen funktionalen Zusammenhang des Dienstes mit einem bestimmten, sektoralen Handlungsinteresse im Schutzbereich z. B. des Art. 5 oder Art. 9 Abs. 3 [Grundgesetz] gebunden, während die Selbstbestimmung der korporativen Religionsfreiheit dient, deren Interesse die gesamten dienstlichen und außerdienstlichen Bezüge der kirchlichen Mitarbeit umfasst.“ (Germann 2017, Rn. 52) Für uns ist zentral, dass das Selbstbestimmungsrecht, das wir rechtlich nicht verändern wollen, funktional wie der Tendenzschutz wirkt.

der Beschäftigten in kirchlichen Einrichtungen soll künftig anders als heute außerhalb des Verkündigungsbereichs keine arbeitsrechtlichen Konsequenzen mehr haben. Dazu sollen die EU-Antidiskriminierungs-Richtlinie 2000/78¹⁴ sowie der darauf beruhende § 9 des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes¹⁵ geändert werden. Die Grünen sind ferner der Meinung, dass das Streikrecht mit dem kirchlichen Arbeitsrecht vereinbar ist, weshalb die diesbezüglichen Regelungen im Personalvertretungs- und Betriebsverfassungsgesetz angepasst werden sollen.

Dass das Bundesverfassungsgericht den *Status quo* bislang nicht angetastet hat, sollte die Kirchen politisch nicht in falscher Sicherheit wiegen und dazu verleiten, sich gegen jede Veränderung zu stemmen.¹⁶ Zunächst obliegt es dem Gesetzgeber, Grundrechtskollisionen und Konflikte zwischen Grundrechten und anderen Verfassungsgütern in einen schonenden Ausgleich zu bringen. Die individuelle Religionsfreiheit der Beschäftigten, ihr Anspruch auf Handlungsfreiheit und Diskriminierungsschutz kommen angesichts der herausragenden Stellung kirchlicher Arbeitgeber¹⁷ – drei Viertel der Stellen in der freien Wohlfahrtspflege bei nur 55 Prozent Kirchenmitgliedern an der Gesamtbevölkerung – in ein Spannungsverhältnis mit grundrechtlicher Dimension. Hinzu tritt, dass nach meiner Wahrnehmung die Interpretationen der kirchlichen Lehre zu Sexual- und Familienleben zwischen katholischem Lehramt und katholischen Laien – und hier liegt in der Regel das Problem bei den persönlichen Loyalitätspflichten kirchlicher Arbeitnehmer – immer häufiger auseinanderfallen, was arbeitsrechtlich zu einem Spannungsverhältnis zwischen individueller Glaubensfreiheit und staatskirchenrechtlichen Rechten der Kirche führt. Die neue Grundordnung der katholischen Kirche¹⁸ hat dieses Problem entschärft, aber nicht gelöst. Zudem muss das religiöse Arbeitsrecht eben nicht nur den Konflikt zwischen den Rechten der Beschäftigten und Arbeitgeber der beiden großen Kirchen lösen, sondern auch in anderen Konstellationen zu befriedigenden Lösungen führen: bei kleinen religiösen Gemeinschaften etwa, und künftig auch bei einem isla-

¹⁴ Vgl. Richtlinie 2000/78/EG.

¹⁵ Vgl. Deutscher Bundestag 2013, Drucksache 17/13569.

¹⁶ Vgl. Gemeinsame Stellungnahme 2016, 6–8.

¹⁷ Über 600.000 Beschäftigte arbeiten bei der Caritas und über 460.000 Beschäftigte bei der Diakonie von insgesamt 1,4 Millionen Beschäftigten der gesamten freien Wohlfahrtspflege.

¹⁸ Vgl. Grundordnung 2015.

mischen Wohlfahrtsverband, der zumindest schon Thema der Deutschen Islam Konferenz war.¹⁹

(2) Auf dem Gebiet *der kirchlichen Finanzen* soll nach grüner Sichtweise der seit 1919 nicht umgesetzte Verfassungsauftrag zur Ablösung der historischen Staatsleistungen an die großen christlichen Kirchen in Angriff genommen werden. Aber die Existenz und der grundsätzliche Charakter der Kirchensteuer wird – auch wenn es hier weitergehende Diskussionen in der Partei gibt – nicht in Frage gestellt, ist sie doch auch nichts anderes als ein öffentlich-rechtlich erhobener und eingezogener Mitgliedsbeitrag.²⁰ Sie wirkt sich im Wesentlichen nur auf das Verhältnis eines Mitgliedes zu seiner kirchensteuererhebenden Religionsgemeinschaft aus. Dritte und der Staat werden hierdurch nicht belastet. Vielmehr zahlen die Religionsgemeinschaften für den Einzug eine auskömmliche Gebühr an den Staat.

Nötig sind aus grüner Sicht deshalb auch nur Veränderungen an einigen Stellschrauben, um dem Gedanken der Gleichbehandlung und des Datenschutzes²¹ gerecht(er) zu werden. So wirken die Kirchensteuerzahlungen über die Einkommensteuererklärung zusätzlich zur Abzugsfähigkeit von Spenden, die bei 20 Prozent des Einkommens liegt, steuermindernd. Daher sollen künftig nicht kirchen- oder gemeindesteuerpflichtige Steuerzahler einen zusätzlichen, zur Kirchensteuer analogen Spendenfreibetrag für religiöse, mildtätige oder gemeinnützige Zwecke erhalten, sofern sie diese Spenden auch tatsächlich leisten. Das stärkt unserer Ansicht nach die Zivilgesellschaft als Ganze, beeinträchtigt nicht die Handlungsfähigkeit der Religionsgemeinschaften und stellt Gleichheit zwischen Kirchensteuerpflichtigen und Nichtkirchensteuerpflichtigen her.

(3) Angesichts von geschätzt über vier Millionen Musliminnen und Muslimen in Deutschland²² besteht Handlungsbedarf hinsichtlich der *Gleichstellung und rechtlichen Integration ‚des Islams‘*.²³ Dieser Befund

¹⁹ Vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2016.

²⁰ Vgl. Kirchhof 2013, 23.

²¹ Weitere Forderungen beziehen sich auf die Datenübermittlungspraxis, das Kirchengeld und den pauschalen Einzug von Kirchensteuer bei geringfügigen Beschäftigungsverhältnissen.

²² Die neueste Studie für das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge schreibt die 2009 ermittelte Zahl von 3,8 bis 4,3 Millionen Muslime (vgl. Haug u. a. 2009) durch Zahlen aus dem Zensus 2011 und aus dem Ausländerzentralregister fort und kommt auf 4,4 bis 4,7 Millionen Musliminnen und Muslime, die dauerhaft in Deutschland leben (vgl. Stichs 2016).

²³ Vgl. dazu Bundestagsfraktion Bündnis 90/Die Grünen (Hg.) 2012.

ist eigentlich nicht mehr zu leugnen. Der Handlungsbedarf ist allerdings nicht durch den Staat allein zu lösen, denn er ist bei den sogenannten *res mixtae* wie dem bekenntnisorientierten Religionsunterricht, islamischer Theologie an staatlichen Hochschulen und der Anstaltsseelsorge auf Religionsgemeinschaften im Sinne des Grundgesetzes angewiesen. Das Problem dabei ist Folgendes: „Die [muslimische] Vereins- und Verbändelandschaft ist strukturell allerdings weniger von religiösen Identitäten geprägt, sondern vielmehr von politischen, sprachlichen und ethnischen Differenzen aus den Herkunftsländern oftmals der Eltern oder Großeltern der heutigen Muslime in Deutschland.“²⁴ Deshalb ist es den existierenden Verbänden in ihrer jetzigen Verfasstheit unmöglich, den Status einer Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes (Art. 7 und 140 GG) zu erlangen, dessen Hauptmerkmale die Bekenntnisorientierung und die „allseitige Religionspflege“²⁵ darstellen. Es kann nicht sein, dass es ausreicht, „dass sich Gläubige ‚irgendwie‘ zusammenschließen“²⁶. Solange sich auf der Seite des organisierten Islams²⁷ nichts ändert²⁸ – Stichworte sind hier

²⁴ Beck/Özdemir 2015, 135.

²⁵ Nach der Definition von Anschütz ist eine Religionsgesellschaft (nach der Terminologie der Weimarer Reichsverfassung) ein „Verband zu allseitiger Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben“ (Anschütz 1960, 633/Anm. 2 zu Art. 137). Der vom Grundgesetz verwendete Begriff der ‚Religionsgemeinschaft‘ ist dazu synonym.

²⁶ Hense 2016, 208. Vgl. auch die kritische Anmerkung zum unkritischen Umgang der Politik mit den Gutachten zu dieser Frage vgl. ebd., 207.

²⁷ „Die vier großen muslimischen Verbände (DİTİB, Islamrat, Zentralrat der Muslime, Verband der islamischen Kulturzentren) erfüllen aber aus grüner Sicht zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht die vom Grundgesetz geforderten Voraussetzungen für eine Religionsgemeinschaft im Sinne des Religionsverfassungsrechts. Ihre Identität und Abgrenzung untereinander ist nicht durch Unterschiede im religiösen Bekenntnis begründet, sondern politischen und sprachlichen Identitäten aus den Herkunftsländern und der Migrationsgeschichte geschuldet. Die DİTİB ist zudem eine Tochterorganisation des Präsidiums für Religionsangelegenheiten (Diyamet İşleri Başkanlığı) in Ankara. Die strukturelle Abhängigkeit von einem Staat und dessen jeweiliger Regierungspolitik entspricht nicht der grundgesetzlich geforderten Trennung von Religion und Staat. Eine bekenntnisförmige Neuorganisation der Muslim*innen würde aus ihren Organisationen keine Kirchen, aber islamische Glaubensgemeinschaften in Deutschland machen. Sie hätten einen Anspruch auf rechtliche Gleichstellung. Damit würde der Islam in Deutschland tatsächlich ankommen.“ (Bündnis 90/Die Grünen NRW 2017, 218). Vgl. ähnlich auch Bündnis 90/Die Grünen 2016b.

²⁸ Vgl. Volker Beck, Über den Umgang mit DİTİB und den anderen Islamverbänden, in: Tagesspiegel Online, 12.08.2016, <http://www.tagesspiegel.de/politik/islam-in-deutschland-ueber-den-umgang-mit-ditib-und-anderen-islamverbaenden/14002014>.

die Reorganisation nach religiösen Kriterien beziehungsweise die Neugründung –, ist der Staat auf Übergangslösungen wie die Beiratslösungen nach dem nordrhein-westfälischen Schulgesetz verwiesen, die sich zwar zumeist als praktikabel erwiesen haben, aber eben nur Provisorien sind.²⁹

(4) *Zunehmende religiöse und weltanschauliche Pluralisierung muss zu einer Fortentwicklung von Recht und Traditionen führen.* Die Reste des alten Gotteslästerungsparagrafen § 166 StGB wollen Bündnis90/Die Grünen streichen, da ausreichender und gleicher Schutz für alle sozialen Gruppen durch den Volksverhetzungsparagrafen gewährleistet ist.³⁰ Die Feiertagsgesetze der Länder will die Partei liberalisieren. Maßstab für die individuelle Freiheit einschränkende Regeln soll an religiös begründeten ‚Stillen Tagen‘ nur die Rücksichtnahme auf die religiöse Praxis anderer sein. Die Tanzverbote sollen entsprechend eingeschränkt werden.

5. Fazit

Die Arbeit der grünen Parteikommission ist zwar mit dem Abschlussbericht zu Ende gegangen, die gesellschaftlichen und politischen Diskussionen um das Verhältnis von Religion und Staat sind aber nicht beendet. Dabei ist der Kommissionsbericht eine gute Diskussions- und Handlungsgrundlage für die nächsten Jahre. Denn eines ist klar: Die religiös-weltanschauliche Pluralität der Bevölkerung nimmt weiter zu, und damit nimmt die Akzeptanz staatlich akzeptierter Eigenrechte von Kirchen und Religionsgemeinschaften höchstwahrscheinlich ab. Debat-

html (20.06.2017) und ders., Krise als Chance – Die deutsche Islampolitik braucht einen Neustart, in: Tagesspiegel Causa, 14.06.2017, <https://causa.tagesspiegel.de/politik/muslimische-organisationen-wie-stark-ist-der-einfluss-von-aussen/krise-als-chance-die-deutsche-islampolitik-braucht-einen-neustart.html> (20.06.2017).

²⁹ Die strukturell begründeten Probleme bei der Integration islamischer Organisationen dürfen nicht zur Zurücksetzung anderer Religionen wie Aleviten, Jesiden, Sikhs, Buddhisten oder Hindus führen. Häufig müssen Alevitische Gemeinden wegen der Probleme bei den islamischen Verbänden auf Entscheidungen warten. Dies lässt sich aus der Sache heraus nicht begründen.

³⁰ Mit weiterem Reformbedarf bei den §§ 46 (2), 130 StGB beschäftigt sich der Bericht und Beschluss nicht. Zu wünschen wäre bei den Strafschärfungsgründen des § 46 StGB das Kriterium der ‚Religion‘ durch Anpassung beider Vorschriften an den Kriterienkatalog des § 1 AGG und die Beseitigung der Beschränkung des § 130 StGB auf den inländischen ‚Teil der Bevölkerung‘. Vgl. dazu Beck/Tometten 2017.

ten über die zukünftige religionspolitische Ausrichtung Deutschlands werden zahlreicher und auch härter werden. Aber sie sind unausweichlich. Dabei kann der von Bündnis 90/Die Grünen aufgezeigte Weg vielleicht zukunftsweisend sein und deeskalierend wirken: Durch das Stärken der Gleichheit von Religionsfreien und den Gläubigen der unterschiedlichen Richtungen kann die Kritik am kooperativen Modell an Schärfe verlieren. Das Staatskirchenrecht muss zu einem Religions- und Weltanschauungsrecht nicht nur dem Namen nach weiterentwickelt werden. Damit lässt sich das kooperative deutsche Modell zukunftsfest machen.

Literatur

- Anschütz, Gerhard, Die Religionsfreiheit, in: ders./Thoma, Richard (Hg.), Handbuch des Deutschen Staatsrechts. Band 2, Tübingen: Mohr 1932, 675–689.
- Anschütz, Gerhard, Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919. Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 14. Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.
- Beck, Volker, Freiheit zur und von Religion. Ein religionspolitischer Zwischenruf, in: Herpich, Roland/Schnabel, Patrick Roger/Goetze, Andreas (Hg.), Religion. Macht. Politik. Wie viel Religion verträgt der Staat?, Berlin: Wichern 2015, 139–155.
- Beck, Volker/Özdemir, Cem, Den Islam und andere Religionen der Einwanderer ins deutsche Religionsverfassungsrecht integrieren – Gleiche Rechte für Muslime, Aleviten und Jeziden, in: Kirche und Recht 2 (2015), 129–141.
- Beck, Volker/Tometten, Christoph, „Glühende Antisemiten“ und „arabische Jugendliche“. Zum unzureichenden Umgang des Rechts mit gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, in: Zeitschrift für Rechtspolitik 8 (2017) 244–246.
- Bündnis 90/Die Grünen (Hg.), Abschlussbericht der Kommission ‚Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat‘, 17.03.2016a, https://www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/160317_Abschlussbericht_Religionskommission_Gruene.pdf (26.01.2017).
- Bündnis 90/Die Grünen, Beschluss ‚Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der offenen Gesellschaft‘, 13.11.2016b, http://www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/BDK_2016_Muenster/RW-01_Religions-_und_Weltanschauungsfreiheit.pdf (16.04.2017).
- Bündnis 90/Die Grünen Nordrhein-Westfalen, Landtagswahlprogramm 2017, <https://gruene-nrw.de/dateien/wahlprogramm2017.pdf> (19.06.2017).
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Auf dem Weg zum islamischen Wohlfahrtsverband, Nürnberg 2016, <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/Lebenswelten/Wohlfahrtspflege/islamischer-wohlfahrtsverband-node.html> (05.06.2017).

- Bundestagsfraktion Bündnis 90/Die Grünen (Hg.), Roadmap zur Gleichstellung und rechtlichen Integration des Islam in Deutschland, 2012, https://www.gruene-bundestag.de/fileadmin/media/gruenebundestag_de/fraktion/beschluesse/islam.pdf (26.01.2017).
- Deutscher Bundestag: Gesetzentwurf der Abgeordneten Volker Beck (Köln), Beate Müller-Gemmeke, weiterer Abgeordneter und der Fraktion BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN. Entwurf eines Gesetzes zur Änderung des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes vom 16.05.2013, Drucksache 17/13569.
- Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse, 4., völlig überarbeitete Neuauflage, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015.
- Gemeinsame Stellungnahme des Rates der EKD bei der Bundesrepublik Deutschland und der Europäischen Union und des Kommissariats der deutschen Bischöfe – Katholisches Büro in Berlin – zum Abschlussbericht der Kommission ‚Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat‘ von Bündnis 90/Die Grünen, Berlin 2016.
- Germann, Michael, Kommentar zu Art. 140 GG, in: Beck'scher Online-Kommentar zum Grundgesetz, hg. von Volker Epping und Christian Hillgruber, München 2017, https://beck-online.beck.de/?vpath=bibdata/komm/BECKOK_32_BandVerfR/cont/BECKOK%2Ehtm (19.06.2017).
- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja, Muslimisches Leben in Deutschland, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009.
- Hense, Ansgar, Staatliche Verträge mit muslimischen Akteuren – ein längerer, religionsverfassungsrechtlicher Zwischenruf zur Lage, in: Thümler, Björn (Hg.), Wofür braucht Niedersachsen einen Vertrag mit islamischen Verbänden?, Vechta: Geest Verlag 2016, 187–246.
- Imkamp, Wilhelm, Sei kein Spießler, sei katholisch!, 2. Auflage, München: Kösel-Verlag 2013.
- Kirchhof, Ferdinand, Grundlagen und Legitimation der deutschen Kirchenfinanzierung, in: Essener Gespräche zwischen Staat und Kirche 47 (2013), 7–33.
- Popper, Karl, Die Feinde der offenen Gesellschaft. Bd. II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, 8. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2003 (urspr. 1945/1958).
- Richtlinie 2000/78/EG des Rates zur Festlegung eines allgemeinen Rahmens für die Verwirklichung der Gleichbehandlung in Beschäftigung und Beruf Artikel 4 Absatz 2, 27.11.2000.
- Stichs, Anja, Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015 (Working Paper 71 des Forschungszentrums des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge), 2016, https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/WorkingPapers/wp71-zahl-muslime-deutschland.pdf?__blob=publicationFile (05.06.2017).

Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche DIE LINKE entwickelt ihre Positionen

Christine Buchholz

In der Partei DIE LINKE gibt es Angehörige verschiedener Religionen ebenso wie Vertreterinnen und Vertreter religionskritischer Positionen inner- und außerhalb der Kirchen sowie Menschen mit atheistischen und laizistischen Weltanschauungen. DIE LINKE selbst ist keine Weltanschauungspartei. In ihr haben alle Menschen Platz, die den kapitalistischen Primat des Profits kritisieren, sich für Frieden, soziale und globale Gerechtigkeit, Demokratie und Umweltschutz einsetzen – Ziele, die sich aus unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen begründen lassen.¹ DIE LINKE versteht sich als macht- und herrschaftskritisch, weil sie Politik nicht für Profitinteressen, sondern mit Menschen und für alle machen will. Sie kritisiert beispielsweise Kirchen, wenn sie als Staatskirchen an Unterdrückung mitbeteiligt waren und sind. Und sie kritisiert, wenn Religionen beziehungsweise Weltanschauungen zur Rechtfertigung von Unterdrückung missbraucht werden. Es gibt eine starke Tradition christlicher und jüdischer Sozialistinnen und Sozialisten.

DIE LINKE gründet ihre Position zu Religionen und Weltanschauungen auf zwei Säulen, wie in ihrem Erfurter Grundsatzprogramm aus dem Jahre 2011 ersichtlich wird: zum einen auf der Verteidigung der Religionsfreiheit. Konkret bedeutet das, sich für den unbedingten Schutz weltanschaulicher und religiöser Minderheiten einzusetzen. Zum anderen gründet die Position der Partei auf der grundgesetzlich festgeschriebenen Trennung von Staat und Kirche beziehungsweise Religionsgemeinschaften.² Aufbauend auf dieser Grundposition finden sich ganz unterschiedliche Auffassungen von der Rolle der Religion in der Gesellschaft. Auf der einen Seite steht idealtypisch für eine der Auffassungen ein Antrag der sächsischen Partei DIE LINKE aus dem Jahr 2016, der stark auf dem französischen Laizismus-Verständnis beruht.

¹ Vgl. Für Solidarität und gegen antimuslimischen Rassismus. Beschluss der 1. Tagung des 2. Parteitag der Partei DIE LINKE in Rostock am 15. und 16. Mai 2010, <https://archiv2017.die-linke.de/partei/organe/parteitage/archiv/rostocker-parteitag-2010/beschluss/fuer-solidaritaet-und-gegen-antimuslimischen-rassismus/> (13.06.2017).

² Vgl. Programm der Partei DIE LINKE 2011, 56/57.

Dort heißt es unter anderem: „Wir wollen vielmehr, dass der Staat und seine Strukturen eine eindeutige bewusste Distanz zu Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften wahren und somit nicht nur eine weitgehende Religionsfreiheit, sondern auch eine umfassende ‚Freiheit der Religionslosigkeit‘ garantieren.“³ Auf der anderen Seite findet sich eine Positionierung in der Partei, die von dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit als Freiheit zur Religion, Freiheit von der Religion und als Freiheit, Religion öffentlich zu praktizieren, her denkt. Dieser Ansatz wird pointiert von Christinnen und Christen in der Partei DIE LINKE wie Bodo Ramelow oder auch dem emeritierten Professor für Sozialethik an der Universität Marburg, Franz Segbers, vertreten. Er schreibt beispielsweise:

„Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ist ein Freiheitsrecht. Es ist kein Recht für die Frommen, die geschützt werden möchten. Religionsfreiheit ist ein Freiheitsrecht aller: der LaizistInnen und der Frommen, der AtheistInnen und der KonvertitInnen, der SkeptikerInnen und der AgnostikerInnen. Religionsfreiheit soll einen Raum eröffnen, in dem alle nach ihren Überzeugungen gleichberechtigt existieren können.“⁴

Dieser Ansatz ist auch der Ausgangspunkt eines von mir und anderen eingebrachten Antrages zum Bundesparteitag in Magdeburg im Juni 2016.⁵ Ich gehe in meiner Positionierung von der Erkenntnis aus, dass Deutschland in den letzten Jahren säkularer und religiös pluraler geworden ist. Nicht nur, aber auch durch die Migrationsbewegung der letzten Jahrzehnte hat sich die religiöse Landschaft Deutschlands verändert. Zugleich machen rechte Organisationen mobil gegen Muslime.

³ DIE LINKE Sachsen, Sachanträge an den 12. Landesparteitag. Liberté, Egalité, Laïcité, https://www.dielinke-sachsen.de/fileadmin/sachsen/dokumente/parteitage/12lpt/sachantraege/C_4_Liberte_Egalite_Laicite_diverse.pdf (13.06.2017). Dieser Antrag lag auch auf dem Magdeburger Parteitag vor, wurde wie G3 (vgl. unten) nicht behandelt und wurde dann in der Folge vom Landesverband Sachsen zurückgezogen.

⁴ Segbers 2016, 2.

⁵ Vgl. Antrag an den Bundesparteitag in Magdeburg: Zum Verhältnis der LINKEN zu Religionsgemeinschaften – Einsetzung einer religionspolitischen Kommission des Parteivorstandes, <http://christinebuchholz.de/2016/05/28/antrag-an-den-bundesparteitag-in-magdeburg-zum-verhaeltnis-der-linken-zu-religionsgemeinschaften-einsetzung-einer-religionspolitischen-kommission-des-parteevorstandes/> (14.06.2017). Dieser Antrag wurde am 20. Januar 2017 im Vorstand der Partei DIE LINKE beraten, aber nicht abgestimmt. Stattdessen wurde die Einsetzung einer Kommission *Religion, Weltanschauungsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft* beschlossen, vgl. <https://www.die-linke.de/partei/partei-struktur/parteevorstand/2016-2018/beschluesse/news/einsetzung-einer-kommission-religionsgemeinschaften-weltanschauungsgemeinschaften-staat-und-gesell/> (13.06.2017).

Mit der AfD ist erstmalig eine Partei mit bundesweiter Bedeutung im deutschen Parteienspektrum vertreten, die offen einer Religionsgemeinschaft das Recht auf freie Religionsausübung abspricht. „Der Islam gehört nicht zu Deutschland“⁶ heißt die Devise in Umkehrung des Ausspruchs des ehemaligen Bundespräsidenten Christian Wulff. AfD-Vize Alexander Gauland bezeichnet den Islam als einen „Fremdkörper“⁷, den man nicht in Deutschland haben wolle. Die AfD-Politikerin Beatrix von Storch behauptet: „Der Islam ist an sich eine politische Ideologie, die mit dem Grundgesetz nicht vereinbar ist.“⁸ Diese Auffassung findet sich auch im Wahlprogramm der AfD zur Bundestagswahl 2017 wieder. Konkret fordert die AfD, Minarette, Kopftücher und Muezzin-Rufe zu verbieten.⁹ Die AfD kann auf jahrelang beförderte rassistische Ressentiments gegen Muslime aufbauen. Auch Politiker der Union wollen die Rechte von muslimischen Gemeinden einschränken. So sagte der damalige Innenminister Hans-Peter Friedrich von der CSU im Jahr 2011: „Der Islam gehört nicht zu Deutschland.“¹⁰ CSU-Generalsekretär Scheuer forderte zwei Wochen vor dem AfD-Programmparteitag im April 2016 ein Islam-Gesetz.¹¹

Anstatt die Ausgrenzung zu verschärfen, ist meines Erachtens die rechtliche Anerkennung des Islams in Deutschland eine wichtige Forderung, die sich auch gegen Ausgrenzung und alltägliche Diskriminierung wendet. Damit lässt sich das wichtige Ziel der Gleichberechtigung des Islams im Rahmen des Grundgesetzes und des Religionsverfassungsrechtes erreichen. Dabei muss den spezifischen Organisationsformen der muslimischen Gemeinden in Deutschland Rechnung getragen werden, die in ihrer Geschichte stark durch die Migrationsbewegungen der vergangenen Jahrzehnte geprägt wurden.

⁶ Programm für Deutschland 2016, 49.

⁷ AfD-Programmdebatte, von Storch: „Islam nicht mit Grundgesetz vereinbar“, in: FAZ.net, 17.04.2016, <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/von-storch-islam-nicht-mit-grundgesetz-vereinbar-14182472.html> (13.06.2017).

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. Programm für Deutschland 2017, insbes. 33–35 und 47.

¹⁰ Neuer Innenminister, Friedrich startet mit Islam-Kontroverse ins Amt, in: Spiegel Online, 03.03.2011, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/neuer-innenminister-friedrich-startet-mit-islam-kontroverse-ins-amt-a-748929.html> (13.06.2017).

¹¹ Vgl. Integration von Flüchtlingen. CSU fordert Islam-Gesetz für Deutschland, in: Handelsblatt Online, 13.04.2016, <http://www.handelsblatt.com/politik/deutschland/integration-von-fluechtlingen-csu-fordert-islam-gesetz-fuer-deutschland/13439856.html> (13.06.2017).

Kritik am Verhalten einzelner Religionsgemeinschaften, zum Beispiel Vorwürfe gegen die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DİTİB) unter anderem wegen des Umgangs mit Bespitzelungen durch Imame, muss auf die konkreten Fälle bezogen werden. Sie darf nicht auf eine grundsätzliche Aberkennung ihrer Rechte zielen.

Die Rolle von Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft hat sich insgesamt gewandelt. Mit der Forderung nach der Trennung von Staat und Kirche beziehungsweise Religion allein wird man den zentralen gesellschaftlichen Diskursen in Kirchen- und Religionsgemeinschaften nicht gerecht. Sie sind – bei allen Widersprüchlichkeiten – zu einer zivilgesellschaftlichen Einspruchsmacht gegen die Ökonomisierung des Alltags, globale Armut, den unmenschlichen Umgang mit Geflüchteten sowie die gängige Praxis der Waffenexporte geworden. Hier ergeben sich bereits jetzt verschiedene Möglichkeiten der Zusammenarbeit von Kirchen und der Partei DIE LINKE.

Zugleich verpflichtet die weltanschauliche Neutralität des Staates dazu, das Staatskirchenrecht konsequent so weiterzuentwickeln, dass es nicht ein Privileg der Kirchen ist, sondern ein gleiches Recht für alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Warum zum Beispiel in einem kirchlichen Krankenhaus ein geschiedener Krankenpfleger oder eine zum Islam konvertierte Krankenpflegerin Probleme bekommen kann, kann ich nicht nachvollziehen. Und auch wenn es positiv ist, dass inzwischen zum Beispiel in der Diakonie Erzieherinnen und Erzieher, Krankenpflegerinnen und Krankenpfleger anderer Bekenntnisse angestellt werden können, außer im Leitungsbereich, muss ich sagen: Das reicht nicht! So sehr der Tendenzschutz für den verkündigungs-nahen Bereich verständlich und zu akzeptieren ist, so wenig ist ein kirchliches Sonderarbeitsrecht für Beschäftigte in Kirche, Caritas und Diakonie hinzunehmen, die in verkündigungsfernen Bereichen tätig sind.

Schließlich müssten auch die Verhandlungen über die Ablösung von Staatsleistungen vorangebracht werden. Hier ist ja weniger die grundsätzliche Frage der Ablösung strittig, als die Frage, wie sie zu bewerkstelligen ist und finanziert werden soll. DIE LINKE hat dazu im Bundestag mehrere Initiativen gestartet, um den Prozess in Gang zu bringen, so in der 18. Wahlperiode einen Gesetzentwurf, zuletzt im März 2017 eine Initiative zur Einrichtung einer Kommission, die konsensual darüber befinden sollte, wie der Verfassungsauftrag zur

Ablösung der Staatsleistungen umgesetzt werden kann. Leider scheitern diese Initiativen an der schwarz-roten Koalition, vor allem an der CDU/CSU, und das, obwohl die großen Kirchen dialogbereit sind.¹²

Für mich ergeben sich aus dem Gesagten folgende Schwerpunkte einer religionspolitischen Positionierung der Partei DIE LINKE:

- *Ausgangspunkt der Religionsfreiheit in einer säkularen und religions-pluralen Gesellschaft ist es, Pluralität zu ermöglichen.* Deshalb ist der weltanschaulich neutrale Staat gefordert, der Pluralität gleichberechtigten Raum zu geben.
- *Stellung zu beziehen gegen jeden Versuch, Religionsfreiheit einzuschränken.* Das betrifft einerseits die pauschale Infragestellung von Religionsfreiheit durch die AfD und andere. Das heißt aber auch, staatliche Beschränkung individueller Religionsfreiheit wie Kopftuchverbote zu beenden. Denn im Kontext gesellschaftlicher Diskriminierung von Religionsgemeinschaften verstärkt vorgebliche staatliche Neutralität diese bisweilen.
- *Einsatz für die Gleichberechtigung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.* Das heißt im Konkreten, Wege zu finden, wie religiöse, weltanschauliche und humanistische Organisationen und Verbände als Körperschaft öffentlichen Rechts anerkannt werden.
- *Das kirchliche Sonderarbeitsrecht zu reformieren und kirchlichen Beschäftigten Streikrecht einzuräumen und sie gegen Diskriminierung zu schützen.*
- *Endlich den Verfassungsauftrag zur Ablösung der Staatsleistung einzulösen, indem zum Beispiel der Bund ein Grundsatzgesetz dazu verabschiedet.*

Das Wahlprogramm 2017, das DIE LINKE im Juni 2017 auf ihrem Parteitag in Hannover beschlossen hat, zeigt eine wichtige Entwicklung.¹³

¹² Vgl. Deutscher Bundestag Online Dienst (Hg.), Kommission zu den Entschädigungszahlungen an die Kirchen abgelehnt, 09.03.2017, <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2017/kw10-de-staatsleistungen-seit-1803/493916> (14.06.2017). Der Antrag der Fraktion DIE LINKE zur Einrichtung einer Kommission beim Bundesministerium der Finanzen zur Evaluierung der Staatsleistungen seit 1803 wurde mit den Stimmen von CDU/CSU und SPD abgelehnt, <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/18/048/1804842.pdf> (14.06.2017).

¹³ Vgl. Wahlprogramm der Partei DIE LINKE 2017. Die religionspolitischen Forderungen stehen im Kapitel XVII *Für eine Demokratie, in der es etwas zu entscheiden gibt*, 108–126.

Während das Bundestagswahlprogramm 2009 noch keine religionspolitischen Forderungen enthielt und das Bundestagswahlprogramm 2013 Forderungen nach der Trennung von Kirche/Religion und Staat in den Vordergrund gestellt hat, sind im aktuellen Wahlprogramm sowohl die Trennung von Staat und Kirche als auch Fragen der Religionsfreiheit gleichermaßen ausgearbeitet. So wird in dem Programm erstmalig gegen Bekleidungs- und Bauverbote Stellung bezogen und werden gleiche Rechte für alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in der Seelsorge oder beim bekenntnisorientierten Religionsunterricht gefordert. Zudem gibt es einen stärkeren Bezug zu innerkirchlichen Auseinandersetzungen und Reformprozessen, indem zum Beispiel die Forderungen von militärkritischen Initiativen in der Militärseelsorge aufgegriffen werden und zu gewerkschaftlichen Auseinandersetzungen innerhalb der Kirchen genauso Stellung bezogen wird wie zum gemeinsamen Einsatz von Kirchen, Gewerkschaften und anderen für den erwerbsarbeitsfreien Sonntag.

Aufmerksamkeit verdient auch eine Auseinandersetzung um die vom Bezirksverband Hamburg-Nord, Stadtteilgruppe Barmbek eingebrachte Forderung nach der Aufkündigung der Staatsverträge mit den Kirchen.¹⁴ Dieser Antrag wurde am 10. Juni 2017 zu später Stunde von einer knappen Mehrheit des Parteitages angenommen. Am 11. Juni 2017 meldeten sich mehrere Personen mit persönlichen Erklärungen zu Wort, darunter die damalige Bundestagsvizepräsidentin Petra Pau, der Berliner Kultursenator Klaus Lederer, der Chef der Thüringer Staatskanzlei, Benjamin Hoff, sowie Claudia Haydt, Mitglied im Vorstand der Partei DIE LINKE und der Europäischen Linken, mehrere Aktive aus Basisstrukturen sowie ich als Vorstandsmitglied und religionspolitische Sprecherin der Linksfraktion im Bundestag.¹⁵ Alle waren sich einig, dass – auch wenn der angenommene Antrag zur Aufkündigung der Staatsverträge keine praktische Konsequenz gehabt hätte – eine solche Positionierung eine fatale politische Wirkung gehabt hätte. Nach einer begrenzten Debatte beschloss der Parteitag, den am Vortag herbei-

¹⁴ Vgl. Anträge an die 2. Tagung des 5. Parteitages der Partei DIE LINKE, Antrag XVI-4411, 392, https://www.die-linke.de/fileadmin/download/parteitage/hannoveraner_parteitag_2017/antragshefte/hannover2017_antragsheft3.pdf (14.06.2017).

¹⁵ Vgl. Persönliche Erklärung zum Beschluss über die Aufkündigung von Staatsleistungen auf dem Hannoveraner Parteitag, <http://christinebuchholz.de/2017/06/11/persoeliche-erklaerung/> (14.06.2017).

geführten Beschluss zu revidieren und lehnte den Antrag aus Hamburg-Barmbek mit einer deutlichen Mehrheit ab.

Zehn Jahre nach ihrer Gründung im Jahr 2007 diskutiert DIE LINKE intensiver als je zuvor über ihr Verhältnis zu Religion und Religionsgemeinschaften und kommt damit ihrem selbstgesteckten Ziel, sich sowohl für umfassende Religionsfreiheit einzusetzen, als auch für die Trennung von Staat und Kirchen, einen wichtigen Schritt näher. So heißt es im Grundsatzprogramm der Partei DIE LINKE:

„Heute engagieren sich in der LINKEN Christinnen und Christen neben Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften, aber auch Atheistinnen und Atheisten für gemeinsame Ziele und Werte, die in den großen Religionen genauso ihre Wurzeln haben wie in den Ideen der Aufklärung und des Humanismus: soziale Gerechtigkeit, Frieden, Nächstenliebe und Toleranz.“¹⁶

Deswegen sind neben der Positionsbildung in wichtigen Fragen der Religionspolitik vor allem der Dialog mit Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sowie die Kooperation im Kampf gegen Armut, Ausgrenzung, Rassismus und Krieg Aufgaben, die schon an einigen Stellen angegangen werden, aber noch viel bewusster ins Werk gesetzt werden müssen.

Literatur

- Programm für Deutschland. Das Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland. Beschlossen auf dem Bundesparteitag in Stuttgart am 30. April/01. Mai 2016, https://www.alternativefuer.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/01/2016-06-27_afd-grundsatzprogramm_web-version.pdf (13.06.2017).
- Programm für Deutschland. Wahlprogramm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum Deutschen Bundestag am 24. September 2017. Beschluss des Bundesparteitags am 22. April/23. April 2017, https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/06/2017-06-01_AfD-Bundestagswahlprogramm_Onlinefassung.pdf (27.10.2017).
- Programm der Partei DIE LINKE. Beschluss des Parteitages der Partei DIE LINKE vom 21. bis 23. Oktober 2011 in Erfurt, https://www.die-linke.de/fileadmin/download/grundsatzdokumente/programm_format/programm_der_partei_die_linke_erfurt2011.pdf (13.06.2017).
- Segbers, Franz, Religion nur Privatsache? Die Linke, der Laizismus und das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, in: Standpunkte 39 (2016), https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Standpunkte/Standpunkte_39-2016.pdf (13.06.2017).

¹⁶ Programm der Partei DIE LINKE 2011, 56/57.

Wahlprogramm der Partei DIE LINKE zur Bundestagswahl 2017. Beschlossen auf dem Bundesparteitag, Hannover, 9. bis 11. Juni 2017, https://www.die-linke.de/fileadmin/download/wahlen2017/wahlprogramm2017/die_linke_wahlprogramm_2017.pdf (27.10.2017).

Religiöse Vielfalt ist ein Gewinn! Eine sozialdemokratische Positionierung

Kerstin Griese

Wenn man das Verhältnis von SPD und Kirchen beziehungsweise Religionen betrachtet, lohnt es sich, in die Geschichte zu blicken. Unverkennbar steht am Beginn der Parteigeschichte eine dezidierte Kirchenfeindlichkeit. Innerweltlich sollte die Lebenswelt der Menschen verbessert werden, damit sie nicht mehr aufgrund einer himmlischen Heilshoffnung ausgebeutet werden konnten. Und so wurde am Anfang das Verhältnis zwischen Christentum und Sozialismus als eines von Feuer und Wasser beschrieben.¹ Die Kirchen standen im 19. Jahrhundert allerdings, anders als heute, fest an der Seite der Herrschenden. Die alte Verbindung von Thron und Altar begann erst am Ende desselben zu bröckeln. Nach dem Zweiten Weltkrieg bildete sich eine für Christinnen und Christen offenere SPD heraus. Kurt Schumacher richtete in den ersten Nachkriegsjahren die religiös-weltanschauliche Programmatik der SPD grundlegend neu aus. „Unsere Partei“, so appellierte der damalige Parteivorsitzende, „muss viele Wohnungen für viele Arten von Menschen kennen. [...] Mag der Geist des Kommunistischen Manifestes oder der Geist der Bergpredigt, mögen die Erkenntnisse rationalistischen oder sonst irgendwelchen philosophischen Denkens ihn bestimmt haben, oder mögen es Motive der Moral sein, für jeden [...] ist Platz in unserer Partei.“² Diese wegweisenden Gedanken bleiben bis heute Basis sozialdemokratischen Engagements. Im Grundsatzprogramm von 1959, dem *Godesberger Programm*, bestätigte die SPD diese dort vorgedachte Ausrichtung als eine pluralistische, linke, wertorientierte Volkspartei. Zum Thema Religion und Kirche ist im Godesberger Programm festgehalten:

„Nur eine gegenseitige Toleranz, die im Andersglaubenden und Andersdenkenden den Mitmenschen gleicher Würde achtet, bietet eine tragfähige Grundlage für das menschlich und politisch fruchtbare Zusammenleben. Der Sozialismus ist kein Religionsersatz. Die Sozialdemokratische Partei achtet die Kirchen und die Religionsgemeinschaften, ihren besonderen Auftrag und ihre Eigenständigkeit. Sie bejaht ihren öffentlich-rechtlichen Schutz. Zur

¹ Vgl. Maget 2014, 7.

² Schumacher 1945.

Zusammenarbeit mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften im Sinne einer freien Partnerschaft ist sie stets bereit. Sie begrüßt es, daß Menschen aus ihrer religiösen Bindung heraus eine Verpflichtung zum sozialen Handeln und zur Verantwortung in der Gesellschaft bejahen. Freiheit des Denkens, des Glaubens und des Gewissens und Freiheit der Verkündigung sind zu sichern. Eine religiöse oder weltanschauliche Verkündigung darf nicht parteipolitisch oder zu antidemokratischen Zwecken mißbraucht werden.“³

Mit seiner Öffnung zu den Kirchen markiert das *Godesberger Programm* den wichtigen Schritt der SPD zur Volkspartei. Auf der Basis der Grundwerte von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität konnten fortan Menschen unterschiedlicher Wertehintergründe, Wurzeln und Bekenntnisse in der SPD miteinander für sozialdemokratische Ziele kämpfen. Im aktuellen Grundsatzprogramm, dem *Hamburger Programm* von 2007, erkennt die SPD das Engagement der Kirchen und Religionsgemeinschaften an: „Für uns ist das Wirken der Kirchen, der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften durch nichts zu ersetzen, insbesondere wo sie zur Verantwortung für die Mitmenschen und das Gemeinwohl ermutigen und Tugenden und Werte vermitteln, von denen die Demokratie lebt.“⁴

Trotz dieser historischen Öffnung wird das Verhältnis der SPD zur Religion auch heute bisweilen noch mit der Bemerkung „freundliches Desinteresse“⁵ gekennzeichnet. Dieser Begriff ist aus meiner Sicht unpassend. Denn die Programmatik zeigt das Gegenteil: Innere Pluralität wird auch in der SPD als Ressource begriffen, die es zu nutzen gilt. Diversität wird als eine Bereicherung empfunden, die zeigt, dass die Partei nicht nur in ihrer politischen Ausrichtung, sondern auch durch ihre Mitglieder die gesamte Bandbreite der Gesellschaft repräsentiert. So nimmt die SPD ihre Verantwortung als Volkspartei wahr und versucht die Gesellschaft zu verbessern, damit allen Menschen Chancengleichheit und soziale Teilhabe ermöglicht wird, unabhängig von ihren Glaubensbekenntnissen. Die SPD verdankt ihr Engagement in religionspolitischen Fragestellungen auch der Erkenntnis aus den unterschiedlichen politischen Arbeitsbereichen und der Erfahrung, dass sozialverantwortliches Miteinander nur in Zusammenarbeit mit Kirchen und Religionsgemeinschaften zu entwickeln ist. Nur gemeinsam sind wir stark! Das zeigt sich in der Entwicklungs- und Umweltpolitik, beim sozialpoliti-

³ Godesberger Programm 1959, 15.

⁴ Hamburger Programm 2007, 39.

⁵ Willems 2016, 35.

schen Engagement, im Einsatz für Arbeitslose und im Diskurs über die weltweite Friedensverantwortung.

Die SPD hat vielfältige Kooperationen zwischen den Kirchen und Religionsgemeinschaften und der Politik entwickelt. Sie hält an dem vertrauensvollen Dialog fest, der mit der evangelischen und der katholischen Kirche seit den Jahrzehnten des *Godesberger Programms* gewachsen ist. Dieser Dialog findet auf allen Ebenen statt, von jährlichen Spitzengesprächen des Präsidiums der SPD mit dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Deutschen Bischofskonferenz bis zur Zusammenarbeit von Ortsvereinen der SPD mit Kirchengemeinden. Innerhalb der Partei gibt es politische Arbeitskreise von Mitgliedern der Kirchen beziehungsweise Religionsgemeinschaften: den Arbeitskreis Christinnen und Christen in der SPD, den Arbeitskreis muslimischer Sozialdemokratinnen und Sozialdemokraten sowie den Arbeitskreis jüdischer Sozialdemokratinnen und Sozialdemokraten. Die SPD-Bundestagsfraktion und deren Beauftragte für Kirchen und Religionsgemeinschaften organisiert jährliche Tagungen mit politischen Schwerpunktthemen aus dem Themenfeld von Religionen, Kirchen und Politik. Auf den Kirchentagen engagieren sich die Politikerinnen und Politiker der SPD. Die Beauftragte für Kirchen und Religionsgemeinschaften steht mit allen großen und etablierten Religionen in institutionalisiertem Austausch, wird aber auch von kleineren Gemeinschaften wie den Bahai und anderen regelmäßig kontaktiert.

Unser Grundgesetz bildet im Grundrechtsartikel zur Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit eine ausgezeichnete Grundlage. Denn die gleichberechtigte Teilhabe am öffentlichen Leben von Menschen unterschiedlicher Bekenntnisse wird ebenso gefördert wie die negative Religionsfreiheit, sich zu keinem Glauben zu bekennen. Gleichzeitig ist die Neutralität des demokratischen Staates gewahrt. Unser Staatsverständnis, das Möglichkeiten positiver Religionsausübung im öffentlichen Raum bietet, hat meiner Meinung nach gegenüber einem strikt laizistischen System, wie es Frankreich hat, enorme Vorteile für eine gelingende Integration.

Auch das Jahrgutachten des Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration von 2016 bescheinigt unserem religionsfreundlichen System integrationsfördernde Kraft.⁶ Nur in einer offenen Gesellschaft kann in einem demokratischen Diskurs gemeinsam

⁶ Vgl. Sachverständigenrat (Hg.) 2016, 17.

entschieden gegen Extremismus und Ungleichbehandlung vorgegangen werden. Dies erfordert ein gesamtgesellschaftliches Engagement, das in kirchlichen Kreisen und anderen religiösen Gemeinschaften besonders gepflegt wird. Interreligiöse Begegnungen sind für das Zusammenwachsen aller unerlässlich. Unser Religionsverfassungsrecht bildet dazu die Grundlage. Grundgesetzliche Offenheit für alle Religionsgemeinschaften bedeutet auch für nicht-christliche Religionsgemeinschaften eine große Entwicklungschance.

Muslimische Verbände und Moscheegemeinden können und sollten sich transparente und demokratische Organisationsstrukturen geben, um als Körperschaft öffentlichen Rechts in ein besonderes Kooperationsverhältnis mit dem Staat treten zu können. Obwohl insbesondere der türkische Islam die Tradition einer behördlichen Struktur kennt, wird er sich nicht nach den Regeln von Bistümern oder Landeskirchen organisieren. Denn der Islam ist eine Religion, aber keine Kirche. Dies ist aber kein Hinderungsgrund, eine Anerkennung im Rahmen unseres Religionsverfassungsrechtes zu finden. Voraussetzung ist allerdings, dass die einzelnen theologischen Richtungen und Gruppierungen diesen Schritt gehen wollen.

Größter Dachverband von Moscheegemeinden in Deutschland ist die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DİTİB), die zunächst ihre Abhängigkeit vom türkischen Staat überwinden müsste. Im Raum stehende Vorwürfe der Spitzelei gegen Kritiker des autoritär regierenden Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan sowie antisemitischer und antichristlicher Aktivitäten müssen geklärt werden. Der deutsche Staat hat ein Interesse daran, gemeinsam mit der DİTİB die Integration des türkischen Islams in unsere Gesellschaft voranzubringen und Konzepte für die Finanzierung der über neunhundert Imame zu entwickeln, die in deutschen Moscheen arbeiten und bislang vom türkischen Staat bezahlt und entsandt werden.

Neben diesen konkreten Schritten aber braucht es vor allem Zeit und Kreativität, um alle mit ins Boot unseres Religionsverfassungsrechtes holen zu können, die nicht – wie das Judentum in Verbänden und das Christentum als Kirchen – bereits als Körperschaften öffentlichen Rechtes anerkannt sind. Modelle wie der Beirat für den islamischen Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen sind dabei als Brücken zu verstehen, die es ermöglichen, Chancengleichheit und soziale Teilhabe für alle zu verankern. Von solchen Brücken brauchen wir viele! Eine besonders wichtige Rolle spielt die islamisch-theologische Aus-

bildung an deutschen Hochschulen, die ausgebaut werden muss. Denn Deutschland ist längst zu einem multireligiösen Land geworden, in dem Christen, Juden und Muslime verschiedenster Glaubensrichtungen gemeinsam mit konfessionslosen Menschen und Menschen anderer religiöser Überzeugungen in den allermeisten Fällen friedlich zusammenleben. Das ist gut, denn aus Sicht der SPD soll weder die individuelle Religionsfreiheit noch die Trennung von Staat und Kirche angetastet werden.

Meine Überzeugung lautet daher: Glaubensinhalte müssen so gelebt werden, dass sie Gläubigen die Teilhabe am multireligiösen und pluralen Deutschland ermöglichen. Um dieses Deutschland voranzubringen und Extremismus und Gewalt vorzubeugen, braucht es auch mehr religiöse Bildung, und zwar für alle. Denn wir müssen einerseits kompetent Auskunft über die eigenen Wurzeln geben können. Und andererseits brauchen wir diese Bildung, um mit dem Judentum, dem Christentum, dem Islam und anderen Religionsgemeinschaften, deren Mitglieder zum Teil bereits seit Jahrzehnten beziehungsweise Jahrhunderten zur deutschen Gesellschaft gehören, zusammenzuleben und voneinander zu lernen. „Dieser Austausch und Wissenstransfer über verschiedene Religionen und Kulturen ist die beste Grundlage für einen respektvollen und toleranten Umgang und ein friedliches Miteinander“⁷, heißt es in einem Beschluss der SPD-Bundestagsfraktion. Denn Religion soll dem Wohle aller dienen und einen sichtbaren Mehrwert für die Gesellschaft schaffen, damit für den Einzelnen wie die Gesellschaft gelten kann: Religiöse Vielfalt ist ein Gewinn!

Literatur

Beschluss der SPD-Bundestagsfraktion vom 18. Oktober 2016, ‚Projekt Zukunft #NeueGerechtigkeit: NeuesMiteinander – Einwanderungsland Deutschland‘, <http://www.spdfraktion.de/system/files/documents/beschluss-neuesmiteinander-vielfalt-20161018.pdf> (22.06.2017).

Godesberger Programm. Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Beschlossen vom Außerordentlichen Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands in Bad Godesberg vom 13. bis 15. November 1959.

Hamburger Programm. Das Grundsatzprogramm der SPD, 2007.

⁷ Beschluss der SPD-Bundestagsfraktion vom 18. Oktober 2016, 5.

- Maget, Franz, Kirche und SPD: Von Gegnerschaft zu Gemeinsamkeiten, in: ders. (Hg.). Kirche und SPD. Von Gegnerschaft zu Gemeinsamkeiten, München: Volk 2014.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) (Hg.), Viele Götter, ein Staat. Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer, Berlin 2016.
- Schumacher, Kurt, Rede des Genossen Dr. Schumacher, zur Zeit Hannover: gehalten auf der Konferenz der Sozialdemokratischen Partei in der britischen Kontrollzone am 5. Oktober 1945 und vor den Vertretern der amerikanischen und französischen Zone am 6. Oktober 1945, [Hannover: SPD] 1945.
- Willems, Ulrich, Einführung in Fragen der Religionspolitik, in: Exzellenzcluster ‚Religion und Politik‘ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Newsletter, September 2016.

Vom richtigen Verhältnis zwischen Politik und Kirche Ein christozentraler Diskussionsbeitrag

Johannes Singhammer

Schauen wir zurück auf das letzte Jahrhundert mit seinen großen Kriegen und Diktaturen der Spaltung der Welt, die in der Berliner Mauer ihre Manifestation fand, so können wir in der Bundesrepublik Deutschland heute stolz sein auf die austarierte Balance zwischen Kirche und Politik. Vom Investiturstreit des Mittelalters über den Kulturkampf zwischen Staat und Katholiken im 19. Jahrhundert haben Kirche und Staat zu einem fein justierten, segensreichen Verhältnis der Kooperation in Deutschland gefunden. Anders als in den Vereinigten Staaten oder Frankreich mit ihrer strikten Trennung regeln hierzulande etwa Konkordate die Zusammenarbeit zum Wohl aller. Sie schaffen ein Gleichgewicht im Verhältnis von Kirche und Staat, mit einem wechselseitigen Durchdringen, einem vereinbarten Neben- und Miteinander. Weder bestimmt die Kirche autonom, welche Rechte sie und ihre Glieder im Staat haben sollen, noch herrscht purer Laizismus. Stattdessen gibt es eine bilaterale Kooperation. „Der Staat lebt nicht von den Weisungen der Kirche, sondern von den Früchten ihrer geistigen Existenz“¹, stellte der erste Präsident des deutschen Bundestages, Hermann Ehlers, 1953 grundlegend fest. Zu Recht hat zuletzt Papst Benedikt XVI. dieses Ehlers-Zitat in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22. September 2011 seinen Zuhörern in Erinnerung gebracht.

„Die Würde des Menschen ist unantastbar, sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Dieser königliche Artikel des Grundgesetzes ist nicht vom Himmel gefallen. Er gründet auf der Kenntnis, dass etwas vorgegeben ist, was in der Bibel mit Namen genannt wird. Die Grundregeln unseres Zusammenlebens sind Ordnung aus geborgter Kraft oder wie es Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde formuliert hat: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren

¹ Zit. nach Andreas Püttmann, Trennung von Staat und Religion? – Warum wir die Kirchen brauchen, in: Cicero. Magazin für politische Kultur, 29.06.2015, <http://cicero.de/kultur/trennung-von-staat-und-religion-warum-wir-die-kirchen-brauchen/59445> (28.07.2017).

kann.“² Es liegt im ureigenen Interesse des Staates, dass seine Ordnung, die Freiheit und der Wertekonsens Bestand haben. Deswegen hatte schon die Weimarer Verfassung von 1919 die positive Religionsfreiheit in Deutschland begründet. Die Kirchen haben hiermit das Privileg erhalten, ihrem Verkündigungsdienst nachkommen zu dürfen, selbstverständlich auch in Einrichtungen wie Kindergärten, Schulen und Krankenhäusern. Gleichwohl gilt: Je mehr in der öffentlichen Wahrnehmung Kirche als Kombattant in der politischen Meinungsbildung wahrgenommen wird, desto mehr wächst das Risiko, dass sich die einzigartige Position der Kirchen in den Augen mancher verunklart.

„In Transitzonen müssten sich Flüchtlinge ‚wie in Konzentrationslagern‘ vorkommen“³, schaltete sich der Essener Bischof Franz-Josef Overbeck Anfang November 2015 in den Streit innerhalb der damaligen Großen Koalition zu diesem Thema ein. Mit solchen machtvollen Worten begeben sich die großen christlichen Kirchen immer wieder in die politische Arena. Kaum eine Entscheidung in Berlin, des Bundestages oder der Regierung, bleibt unkommentiert. Mit verlässlicher Regelmäßigkeit sehen sich die Kirchen in der Autoritätsposition und in der Pflicht, zu fundamentalen Fragen der Gerechtigkeit und des sozialen Zusammenhalts politisch Position zu nehmen. „Es wäre völlig undenkbar, dass man beim Thema Flüchtlinge schweigt als Kirche“⁴, erklärte zum Beispiel Bischof Heinrich Bedford-Strohm, der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Aber auch zu – nicht ganz so fundamentalen – Themen wie der Energiewende und dem Mindestlohn äußern sich die Kirchen prominent und oft detailliert.

Je nach politischer Ausrichtung erfreut das politische Parteien oder beschwert sie. Teile der Unionsparteien, zumal die CSU, gerieten in der Zuwanderungsfrage in einen schmerzlichen Konflikt mit den christlichen Kirchen. Wenn die christlichen Kirchen dagegen in Fragen der Familie oder der Abtreibung ihre Stimme erheben, reagieren etwa Bündnis 90/Die Grünen mit distanzierendem Achselzucken. Die Religionsfreiheit

² Ernst-Wolfgang Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt: Suhrkamp 1976, 60.

³ Bischof vergleicht Transitzonen mit Konzentrationslagern, in: Welt Online, 04.11.2015, <https://www.welt.de/politik/deutschland/article148418858/Bischof-vergleicht-Transitzonen-mit-Konzentrationslagern.html> (28.07.2017).

⁴ Ratsvorsitzender fordert von Muslimen deutliche Zeichen gegen Terror, in: Pressemitteilung der EKD, 29.03.2016, https://www.ekd.de/news_2016_03_29_03_bs_muslime.htm (28.07.2017).

erlaubt die Kritik der Kirchen nicht nur, sondern verlangt nach dem öffentlichen Wort und der Tat der Kirchen. Unser Grundgesetz garantiert die Religionsfreiheit, und folglich die Einmischung der Kirchen – ob es dem einen oder anderen gefällt oder nicht. Politisch Verantwortliche haben das zu respektieren und in diesem Zusammenhang jeden versteckten Hinweis auf Kirchensteuer oder staatliche Zuschüsse für von Kirchen übernommene öffentliche Aufgaben zu unterlassen, weil diese Spitzen auch geeignet sein können, die Unabhängigkeit und Freiheit der Kirchen zu tangieren.

Dennoch wächst bei nicht wenigen ein Unbehagen über die immer häufigere Bewertung kirchlicher Vertreter von dem, was gut oder schlecht in der Tagespolitik sei. Weil dadurch in der politischen Arena ein zusätzlicher Meinungsbildner auftritt, der nie beabsichtigt, sich freien, gleichen und geheimen Wahlen zu stellen und seine Autorität auch in politischen Fragen stattdessen von einer höheren Macht ableitet. Denn die Kirchen befinden sich in einer herausragenden einzigartigen Position. Sie können fordern, ohne daran gemessen werden zu müssen, was am Ende unter den Zwängen zu notwendigen Kompromissen in der Tagespolitik tatsächlich machbar und möglich ist. Die gesinnungsethische Maximalforderung fordert die Realität heraus und muss sich nicht daran messen lassen, was aus der Perspektive einer Verantwortungsethik möglich ist. In Anlehnung an Max Weber, der 1919 in seinem Vortrag über *Politik als Beruf* Gesinnungsethik und Verantwortungsethik einander gegenüberstellte, müssen wir feststellen: Auch in der Politik gehen notwendigerweise manchmal Gesinnungsethik und die Anforderungen politischer Realitäten auseinander. Die gute Botschaft ist eine Botschaft des Friedens; dennoch kann Deutschland nicht auf Bundeswehr und Militärbündnisse verzichten – gerade um des Friedens willen.

Die großen Kirchen, aber auch kleinere Religionsgemeinschaften müssen selbst entscheiden, wie weit sie sich in die politische Arena hineinbegeben wollen und damit auch in die politische Nahauseinandersetzung. Das beschämende Schweigen vieler in den Kirchen in der Zeit des Nationalsozialismus empfinden die Kirchen zu Recht als ein auf Dauer angelegtes Mandat, Angriffe auf die Würde jedes Menschen rechtzeitig anzumahnen und abzuwehren. Damit erfüllen die Kirchen eine gesellschaftliche und moralische Funktion von zentraler Bedeutung. So waren es jahrhundertlang die Kirchen, die sich für die sozial Schwachen eingesetzt haben, nicht nur durch Wohltätigkeit, sondern auch durch Politik, etwa als der ‚Arbeiterbischof‘ Wilhelm Emmanuel

von Ketteler im 19. Jahrhundert katholische Arbeiter aufrief, sich zu organisieren. Man denke auch an so kluge Köpfe wie Oswald von Nell-Breuning, den ‚Nestor der katholischen Soziallehre‘. Nicht zu vergessen sind vor allem die vielen Priester und Pfarrer, die wie Dietrich Bonhoeffer ihr Leben gaben, um für ihre christlichen Überzeugungen gegen das nationalsozialistische politische Regime aufzubegehren. In der DDR leisteten unzählige Gemeinden wichtige Widerstandsarbeit und legten mit den Montagsdemonstrationen 1989 einen Grundstein für die Friedliche Revolution. Auch in Westdeutschland wirkte christlicher Pazifismus maßgeblich an Friedensbewegungen mit und setzten sich die katholische und evangelische Kirche kritisch mit Themen wie Militärdienst und Wiederaufrüstung auseinander.

Aber nicht für jeden ist es geboten, dass die Kirchen manche tagespolitische Einlassungen durch ihren Beitrag aufwerten. Viele in der Politik wissen, dass politische Entscheidungen, auch wenn sie vorher einer eigenen ernsthaften Gewissensprüfung unterzogen worden sind, irrtumsbehaftet bleiben – eine oft schmerzliche Erfahrung, wie sich manchmal erst mit der Verzögerung von einigen Jahren herausstellt, und die dann etliche Kolleginnen und Kollegen im Parlament belastet. Ich bleibe dabei: Die Politik kann nur die vorletzten Wahrheiten und Erkenntnisse verkünden. Deshalb hatte Franz Josef Strauß recht, wenn er für die CSU meinte: „Wir dürfen nie den Anspruch erheben, christliche Politik zu machen, sondern nur Politik aus christlicher Verantwortung zu gestalten.“

Es ist zu begrüßen, wenn die sich Kirchen in der öffentlichen Diskussion einbringen. Welche Intensität die Befassung mit kleinteiliger Tagespolitik haben soll, muss jede Kirche für sich selbst prüfen. Auf der anderen Seite gilt: Auch jeder verantwortungsbewusste Politiker muss sich hüten, quasireligiöse Programme aufzulegen und für den eigenen politischen Standpunkt höhere Mächte zu bemühen. Denn auch wenn viele in der professionellen Politik spüren, dass immer mehr Menschen nach dem letzten Sinn des Lebens suchen, können den weder Politik noch Staat vermitteln.

Als Christ glaube ich, dass gerade jetzt die Zeit für die frohe Botschaft besonders fruchtbar ist. Keine auch noch so gelungene politische Rede kann der ewiggültigen Kraft des Evangeliums nahekomen. Auch das wortmächtigste Parteiprogramm vermag nicht, Menschen existenziell über Zeit und Raum hinweg zu berühren, zu erschüttern und zu befreien wie die frohe Botschaft. Die Botschaften aus der Bibel entstam-

men einer anderen Dimension. Deshalb: Deutschland braucht die christlichen Kirchen, braucht die politischen Parteien, aber ein dynamisch wachsender Bedarf an politisierten Kirchen oder religiösen Parteien ist noch nicht stichhaltig nachgewiesen worden.

Das bewährte religionspolitische Modell subsidiär weiterentwickeln

Anmerkungen eines CDU-Politikers und engagierten Katholiken

Thomas Sternberg

Im Koalitionsvertrag der von 2013 bis 2017 amtierenden Bundesregierung werden Kirchen und Religionsgemeinschaften lediglich auf einer von gut 180 Seiten behandelt. Die Regierungsparteien CDU, CSU und SPD geben dort vor allem ihrer Wertschätzung für und ihrem Respekt vor Kirchen und Religionsgemeinschaften Ausdruck. Grundlegender religionspolitischer Reformbedarf wird hier nicht artikuliert. So heißt es im Wortlaut:

„Wir bekennen uns zum Respekt vor jeder Glaubensüberzeugung. Auf der Basis der christlichen Prägung unseres Landes setzen wir uns für ein gleichberechtigtes gesellschaftliches Miteinander in Vielfalt ein. [...] Die christlichen Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände sind in vielen Bereichen unserer Gesellschaft unverzichtbar [...]. Wir halten daher auch am System der Kirchensteuern fest, damit die Kirchen Planungssicherheit haben. [...] Das bewährte Staatskirchenrecht in unserem Land ist eine geeignete Grundlage für eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften.“¹

Andere Parteien setzen sich weitaus kritischer mit dem religionspolitischen *Status quo* auseinander. Zwei seien hier exemplarisch genannt: Die Bundespartei von Bündnis 90/Die Grünen hat 2016 nach einem mehrjährigen Diskussionsprozess ein grundlegendes Positionspapier beschlossen, das auch einige kirchenkritische Spitzen aufweist. Wenn auch die Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften im Grundsatz befürwortet wird, so sehen Bündnis 90/Die Grünen doch deutlichen Reformbedarf.² Von ganz anderer Qualität sind die religionspolitischen Töne, die von der AfD zu vernehmen sind. Sie bestreitet, dass die Kirchen gesellschaftlichen Zusammenhalt stiften, und hielt ihnen anlässlich ihres Bundesparteitags im April 2017 vor, „durch ihre einseitigen, demokratiefeindlichen Stellungnahmen und Handlungen gegen die legitimen Positionen der AfD“³ jegliches Anrecht auf Unterstützung durch ein demo-

¹ Deutschlands Zukunft gestalten 2013, 113.

² Vgl. Bündnis 90/Die Grünen 2016.

³ Zit. nach: AfD will Kirchenfinanzierung ändern, in: Kirche + Leben Netz, 23.04.2017,

kratisch organisiertes Gemeinwesen verwirkt zu haben. Der AfD geht es also nicht um Reformen, sondern um eine religionspolitische Kehrtwende. Dies lässt sich im Wahlprogramm der Partei zu den Bundestagswahlen 2017 am Umgang mit dem Islam aufzeigen. So will die AfD den nach dem Vorbild des christlich-konfessionellen Religionsunterrichts erst im Aufbau befindlichen bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht als ordentliches Schulfach abschaffen.⁴ Auch die notwendige Voraussetzung für diesen Unterricht, die Ausbildung von Religionslehrern an islamisch-theologischen Lehrstühlen staatlicher Universitäten, soll es nach Auffassung der AfD nicht mehr geben.⁵ Hier ist insbesondere die Diktion aufschlussreich: „Da die islamischen Gemeinschaften in Deutschland keine kirchenähnliche Struktur aufweisen, kann ihnen das Privileg eines ‚bekenntnisgebundenen‘ Religionsunterrichts an staatlichen Schulen nicht zugestanden werden.“⁶ Denn um ein Privileg der Kirchen und Religionsgemeinschaften handelt es sich bei dem im Grundgesetz verbrieften Recht gerade nicht. Und es gehört nicht viel Phantasie zu der Folgerung, dass die AfD bei nächster Gelegenheit auch den christlichen Kirchen dieses Recht streitig machen würde.

Auch die Partei Die Linke verfolgt eine gegenüber dem geltenden Religionsverfassungsrecht dezidiert kritische Agenda. In SPD und FDP gab und gibt es immer wieder kritische Stimmen, die sich in den Bundesparteien aber noch nicht zu konkreten Reformkonzepten verdichtet haben.⁷ In der CDU hingegen ist ein vergleichbar kritischer Diskurs bislang nicht festzustellen. Dabei ist die CDU alles andere als unkritisch und sorglos, was den gesellschaftlichen und politischen Stellenwert der Religionen betrifft. Aber eine religionspolitische Prämisse, die in der CDU anders als in allen anderen genannten Parteien unanfechtbar ist, fasst ein Satz des ehemaligen Bundesinnenministers Thomas de Maizière prägnant zusammen: „In unserem Land ist Religion Kitt und nicht Keil der Gesellschaft.“⁸

<https://www.kirche-und-leben.de/artikel/afd-will-kirchenfinanzierung-aendern/> (16.05.2017). Vgl. ferner: Andreas Öhler, Ich dich auch nicht, in: *Zeit Online*, 28.04.2017, <http://www.zeit.de/2017/18/afd-kirche-religion-parteitag-joerg-meuthen> (16.05.2017).

⁴ Vgl. Programm für Deutschland 2017, 45.

⁵ Vgl. ebd., 35.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. hierzu auch die Stellungnahmen der anderen Parteivertreter in diesem Band.

⁸ ‚Wir sind nicht Burka‘. Innenminister will deutsche Leitkultur, in: *Zeit Online*, 30.04.2017, <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2017-04/thomas-demaiziere-innenminister-leitkultur/komplettansicht> (16.05.2017).

Darum sehe ich im Religionsverfassungsrecht keinen Reformbedarf und würde, wo in den religionspolitischen Anwendungsfeldern Änderungen und neue Akzente angezeigt erscheinen, vielmehr von der Weiterentwicklung des bestehenden kooperativen Verhältnisses von Staat und Kirchen im Rahmen der bewährten religionspolitischen Ordnung reden.

Bei der kooperativen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften handelt es sich um eine religionsfreundliche Ordnung, die den Religionsgemeinschaften Freiräume zur Religionsausübung bietet und die den Beitrag der Religionen zum Gemeinwohl anerkennt und fördert. Exemplarisch steht dafür eine Aussage der nordrhein-westfälischen CDU in ihrem Programm zur Landtagswahl 2017. Unter Verweis auf die wertvolle Arbeit der Kirchen im Sozialbereich oder in Schulen wendet sich die Partei „gegen alle Bestrebungen, Religion aus dem Alltag von Staat und Gesellschaft vollständig oder auch nur weitestgehend hinauszudrängen. Starke christliche Kirchen sind fester Bestandteil unseres Landes und wichtiger Partner für Politik und Gesellschaft“. ⁹ Ein lebendiger Ausdruck dieses Verhältnisses und einer weltzugewandten Religiosität und Frömmigkeit ist nicht zuletzt das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), der repräsentative und überparteiliche Zusammenschluss der in Staat, Gesellschaft und Kirche engagierten katholischen Frauen und Männer.

In den vergangenen Jahren haben die Kirchen an Stellen, an denen die ihnen verfassungsrechtlich zustehenden Freiräume Probleme aufwarfen und gesellschaftlich immer schwieriger zu vermitteln waren, aus eigenen Kräften bewiesen, dass sie angesichts zunehmender gesellschaftlicher Pluralisierung zu Anpassungsleistungen in der Lage sind. So haben zum Beispiel die katholischen Bischöfe nach einem längeren und auch mühsamen Diskussionsprozess bundesweit die sogenannten Loyalitätsobligationen im kirchlichen Arbeitsrecht gelockert. ¹⁰ Das begrüße ich angesichts eines wachsenden Unverständnisses in Gesellschaft und Politik für die arbeitsrechtliche Sanktionierung persönlicher Lebensumstände sowohl als Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken als auch als CDU-Mitglied ausdrücklich und bestätige diese Einschätzung auch vor dem Erfahrungshintergrund als langjähriger Leiter des Franz-Hitze-Hauses in Münster, einer großen kirchlichen Bildungseinrichtung.

⁹ Zuhören. Entscheiden. Handeln. Regierungsprogramm 2017, 104.

¹⁰ Vgl. Grundordnung 2015. Vgl. dazu auch in diesem Band die Beiträge von Krefß, 231–252, und Moos, 253–258.

Indem die Kirchen diesen Weg gehen, können Sie ihr Eigenes bewahren – und sie müssen dies auch, wenn sie nicht zu gesellschaftlichen ‚Gemeinwohlagenturen‘ werden wollen. Die Bewegungen zu Veränderung und Weiterentwicklung müssen von innen kommen und von den kirchlichen Akteuren selbst getragen werden. Sie dürfen den Kirchen nicht von außen, zum Beispiel durch staatliche Politik, aufoktroiert werden. Es geht hier um nichts Anderes als praktizierte Subsidiarität, eines der Leitprinzipien der katholischen Soziallehre.

An einer anderen Stelle waren es gerade Impulse aus der CDU, die – mit Unterstützung der christlichen Kirchen – für eine eminent wichtige Weiterentwicklung sorgten. Dass wir heute auf einem mühsamen, aber meiner Überzeugung nach unbedingt notwendigen und unumkehrbaren Weg zur Etablierung des islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Fach an staatlichen Schulen und zur Etablierung der islamischen Theologie an staatlichen Universitäten sind, ist maßgeblich mit dem Namen der früheren Bundesbildungsministerin Annette Schavan verbunden. Hier wurden erhebliche politische Anstrengungen und finanzielle Investitionen unternommen, um den bestehenden rechtlichen Rahmen für Religionsunterricht und universitäre Theologien auch für den Islam als wachsende Religionsgemeinschaft fruchtbar zu machen.

Dabei sollen und dürfen die Schwierigkeiten nicht verschwiegen werden. In eine sehr schwierige Lage ist durch die Entwicklung der letzten Jahre in der Türkei die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DİTİB) gekommen. Die DİTİB, die mit Abstand größte Vereinigung von Moscheegemeinden in Deutschland, war über viele Jahre für Staat und Politik und im christlich-muslimischen Dialog ein verlässlicher Ansprechpartner. Nun wurde aber offenkundig, dass eine von Weisungen der staatlichen Religionsbehörde in der Türkei abhängige Organisation nur schwerlich als Religionsgemeinschaft anerkannt werden kann und jedenfalls nicht ohne Weiteres in das deutsche Religionsverfassungsrecht passt. Aber dennoch bin ich überzeugt, dass der Gesprächsfaden zwischen organisierten Muslimen und organisierten Christen nicht reißen darf. Die Zielsetzung muss dabei sein, dass die Moscheegemeinden finanziell, inhaltlich und organisatorisch selbstständig werden. Auch für die Integrationspolitik in Deutschland ist die gesellschaftliche und religionspolitische Integration der Muslime von entscheidender Bedeutung. Nicht die Abschaffung des staatlich organisierten islamischen Religionsunterrichts und der Universitätsinstitute für islamische Theologie in Deutschland, wie sie der AfD vorschwebt,

sondern deren Förderung ist das Gebot der Stunde. Denn Bildung ist das beste Mittel der Gewaltprävention.

Dreh- und Angelpunkt einer christdemokratischen Religionspolitik ist jedoch nicht der Beitrag der Religionen zum Gemeinwohl und zur gesellschaftlichen Integration, sondern das Recht auf Religionsfreiheit. Das gilt für unser Land, aber auch weltweit. In den letzten Jahren waren es in der Bundespolitik gerade Unionspolitiker, an vorderster Stelle der Vorsitzende der Bundestagsfraktion Volker Kauder, die immer wieder zur Solidarität mit benachteiligten und unterdrückten religiösen Minderheiten gemahnt haben und die verheerende Situation nicht zuletzt der Christen in vielen Ländern der Welt in Erinnerung gerufen haben. In Deutschland haben die Kirchen und Religionsgemeinschaften ein sehr gutes rechtliches Fundament für die Glaubensausübung, das weltweit seinesgleichen sucht. Wir alle – gläubige und nicht-gläubige Bürger, Fromme und Fernstehende – tun gut daran, uns dafür zu engagieren, dass es bei diesen Möglichkeiten zur Entfaltung bleibt!

Literatur

- Bündnis 90/Die Grünen, Beschluss ‚Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der offenen Gesellschaft‘, 13.11.2016, http://www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/BDK_2016_Muenster/RW-01_Religions-_und_Weltanschauungsfreiheit.pdf (16.05.2017).
- Deutschlands Zukunft gestalten. Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD. 18. Legislaturperiode, (2013), https://www.bundesregierung.de/Content/DE/_Anlagen/2013/2013-12-17-koalitionsvertrag.pdf?__blob=publicationFile (16.05.2017).
- Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse, in der Fassung des Beschlusses der Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands vom 27. April 2015, http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/VDD/Grundordnung_GO-30-04-2015_final.pdf (16.05.2017).
- Programm für Deutschland. Wahlprogramm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum Deutschen Bundestag am 24. September 2017. Beschluss des Bundesparteitags am 22./23. April 2017, https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/06/2017-06-01_AfD-Bundestagswahlprogramm_Onlinefassung.pdf (22.06.2017).
- Zuhören. Entscheiden. Handeln. Regierungsprogramm der CDU Nordrhein-Westfalen. 2017–2022. Beschluss des 29. Landesparteitages, 1. April 2017, https://www.cdu-nrw.de/sites/default/files/media/docs/2017-04-01_regierungsprogramm_cdu_fuer_nrw_2017-2022.pdf (16.05.2017).



5.2 Religionspolitische Positionen aus Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften



Lebe und lass leben!

Ein jüdischer Beitrag zur aktuellen religionspolitischen Situation in Deutschland

Avichai Apel

Wer Religionspolitik betreibt, kommt dem Wunsch eines jeden religiösen Bürgers nach, seine religiösen Bedürfnisse gesetzlich geregelt zu sehen. Dem steht in der Regel der Wunsch des nicht-religiösen Bürgers gegenüber, dass es zwischen Religion und Politik keine Verbindung gebe; er möchte seine Unabhängigkeit von der Religion behalten. Letztlich geht es bei der Religionspolitik also um bürgerliche Rechte, aber auch um Interessen. Dabei agiert jeder Staat nach bestimmten eigenen, nationalen, historisch gewachsenen Maßstäben. Wie sie die Wirtschafts- und Wissenschaftsinteressen, das Bildungs- und Gesundheitswesen und so weiter eines Landes prägen, so formen sie auch das Verhältnis von Politik und Religion. Religion bezieht sich in erster Linie auf die Beziehung zwischen einzelnen Menschen und/oder Gruppen und Gott, aber sie greift auch immer wieder in die Bereiche des Staates ein. Religion richtet sich nach eigenen Regeln und Werten und der Gläubige versucht, die Regeln und Werte im Alltag soweit zu leben, wie er es kann. Die Aufgabe der Religionspolitik besteht darin, in diesem Zusammenhang aufzuzeigen, was zu akzeptieren und was abzulehnen ist, wobei die Beschränkungen selbstverständlich beide Seiten – die Religion und den Staat – betreffen können.

Wie in anderen Bereichen unterscheidet sich die Situation zwischen der Mehrheit und Minderheit auch in der Religionspolitik. Auch wenn in Deutschland die religiösen Minderheiten im Prinzip dieselben Rechte genießen wie die Mehrheit, hat letztere doch den Vorteil, dass ihre Traditionen und Bräuche schon lange verbreitet und verwurzelt sind und auch von den nicht-religiösen Menschen eher akzeptiert werden. Folglich wird an ihnen weniger gezweifelt, als es bei den Bräuchen religiöser Minderheiten der Fall ist. Selbst wenn der religiöse Ursprung mancher Bräuche der Mehrheit inzwischen vergessen oder ignoriert ist und man sie nicht mehr unbedingt mit der Religion selbst verbindet, so sind sie doch durch Gewöhnung bisweilen tief in der Gesellschaft verankert. Eine religiöse Minderheit muss dagegen meist erst umfassende Öffentlichkeitsarbeit leisten, um sicherzustellen, dass man ihre Traditionen

und Bräuche nicht als fremd und für die Gesellschaft gefährlich wahrnimmt.

Das Ziel von Religionsvertretern in der Religionspolitik ist es in der Regel, die Werte der eigenen Religion in allen Lebensbereichen des Staates und seiner Bürger für ihre Gläubigen zu behaupten. Das betrifft zum Beispiel die ethischen Normen und Regeln des Familienlebens, der Erziehung, in der Armee und Medizin, denen die Religionen und ihre Anhänger aufgrund des ‚göttlichen Ursprungs‘ der Normen eine höhere Bedeutung beimessen als dem Willen des Menschen, der sich häufig nach Bequemlichkeit und nicht nach Werten richtet.

Die größte Herausforderung, der sich Religionen und ihre Anhänger ausgesetzt sehen, ist in der Regel, ob sie bereit sind, in den Fragen von ethischen Normen und Regeln auch die Sichtweisen und Meinungen anderer Religionen – und nicht-religiöser Menschen – zu akzeptieren, oder ob sie die absolute Wahrheit nur bei sich alleine sehen und sich entsprechend bemühen, ihren Einfluss auch über die eigene religiöse Sache hinaus auf andere (nicht-religiöse) Bereiche auszudehnen. Die Demokratie, in der wir leben, und ihre Regeln erlauben uns nicht, nur einen Weg als die absolute Wahrheit zu sehen und ihn mit allen Mitteln (zwanghaft) durchzusetzen. Wir sind aufgefordert zu diskutieren und zu streiten, andere Sichtweisen sind zu respektieren oder akzeptieren. Wir dürfen andere Menschen nicht zwingen, nach unserer religiösen Wahrheit und unserem Verständnis zu leben!

Wir leben heute in Deutschland und Europa weitgehend mit offenen Grenzen. Die Menschen können sich frei bewegen, und immer wieder wandern Menschen aus anderen Teilen der Welt zu. Sie bringen ihre Traditionen und Bräuche mit und versuchen, nach ihren Werten hier zu leben. Die Zuwanderung stellt die Menschen, die bereits hier leben, und die hiesigen Gesellschaften vor enorme Herausforderungen. Sie sehen sich verpflichtet, auch den neuen Zuwanderern religiöse Offenheit zu ermöglichen und ihnen die vollen religionspolitischen Rechte zu gewährleisten, damit sie ihre Religion hier weiterleben können. Dabei darf und kann Integration nicht einseitig verstanden werden: Integration bedeutet zwar, auf die Bedürfnisse der anderen zuzugehen, gleichzeitig wird aber zu Recht erwartet, dass diese sich an bestehende gesellschaftliche Regeln anpassen.

Das Judentum hat über die Jahrhunderte, in denen es meist in einer religiösen Diasporasituation leben musste, sein ganz eigenes System entwickelt, um als religiöse Minderheit zu leben. Die Situation hat sich

heute zum Teil geändert, weil mit Israel ein jüdischer Staat existiert, indem die jüdische Religion nun die Mehrheit bildet. Dass damit eine neue religionspolitische Diskussion innerhalb des Judentums aufgekommen ist, die vor allem von der antireligiösen Rhetorik mancher jüdischen Gruppen und Parteien geprägt ist, sei hier nur am Rande erwähnt. Vielmehr sollen im Folgenden einige wesentliche Punkte herausgestellt werden, die für das jüdische Leben als religiöse Minderheit von zentraler Bedeutung sind.

(1) Es gibt einige Bereiche des religiösen Lebens, die unter keinen Umständen zur Diskussion gestellt werden können. Dazu zählen nach meinem Dafürhalten die zentralen Glaubensprinzipien: Mein Gottesbild, mein Glaube an bestimmte Heilige Schriften sollten überhaupt nicht in Frage gestellt werden. Dass es doch getan wurde, kam nur in den dunkelsten Zeiten diktatorischer Herrschaft vor, zum Beispiel in der Sowjetunion, als man Menschen zum Atheismus erzogen und ihnen das Lesen der Heiligen Schriften untersagt hat. Dem Einzelnen diese Glaubensprinzipien zu erlauben, erscheint umso einfacher, als das Judentum keine missionarische Religion ist. Es ist nicht unsere Aufgabe, so lautet unsere tiefste Überzeugung, andere Menschen von unserer Wahrheit zu überzeugen. Jeder Mensch ist in seiner Religion geboren und darin erzogen worden; er darf sie in Frage stellen und kann, falls er selbst es möchte, auch konvertieren. Konversion und Mission gehören aber nicht zu unseren Zielen. Das Judentum ist daher auch nicht darauf angelegt, seine Religion nach außen zu repräsentieren, sondern dem Einzelnen seinen Glauben zu ermöglichen.

(2) Daher darf das eigene religiöse Leben auch auf keinen Fall gestört werden. Eine Synagoge als ein Haus Gottes soll für das Beten da sein. Alles soll dahingehend geregelt werden, dass der einzelne Mensch sein eigenes und das gemeinschaftliche religiöse Leben und die religiösen Bedürfnisse erfüllen kann. So sollte es für religiöse Juden jederzeit Möglichkeiten geben, koscheres Essen zu erstehen und am Schabbat oder an jüdischen Feiertagen von der Arbeit befreit zu werden. In diesem Zusammenhang gibt es in Deutschland durchaus noch Verbesserungsbedarf. So können sich Schüler zwar für den Schabbat und die Feiertage beurlauben lassen, nicht selten stößt das aber auf Unverständnis bei den Lehrern. Arbeitgeber halten es bisweilen sogar für unnötig, jüdischen Mitarbeitern an Feiertagen freizugeben. Gerade wenn die Bitte um Befreiung auf das Monatsende fällt oder wenn dringende Aufgaben anstehen, wird es einem jüdischen Mitarbeiter meist schwer ge-

macht, seine Religionsfreiheit zu bewahren. Auch Studenten leiden bisweilen unter dieser Situation, wenn beispielsweise Examen gerade am Schabbat geschrieben werden, was oft der Fall ist.

(3) Der jüdische Glaube versteht Heirat und Scheidung als religiöse Akte. Sie sollten daher auch als solche möglich sein, wie dies in Deutschland heutzutage schon weitgehend der Fall ist. Klärungsbedarf gibt es in diesem Zusammenhang aus unserer Sicht vor allem noch in Fragen des Scheidungsprozesses. Das deutsche Rechtssystem sollte ermöglichen, dass ein jüdischer Mann im Rahmen des gesamten Scheidungsprozesses auch verpflichtet werden kann, sich von seiner Frau auch ‚jüdisch scheiden‘ zu lassen. Da dies bis heute leider nicht der Fall ist, erleben wir noch immer den Fall, dass der eine Partner dem anderen keine jüdische Scheidung gewährt, so dass der entsprechende Partner im religiösen Verständnis weiterhin gebunden bleibt und keinen neuen Lebensabschnitt beginnen kann.

(4) Das geschilderte Beispiel macht deutlich, dass wir uns in allen Rechtsfragen letztinstanzlich den staatlichen Gesetzen unterordnen. Für uns bedeutet das: Wenn ein Problem von einem jüdischen Schieds-/rabbinischen Gericht geklärt werden kann, so ist dies als gültige Schlichtinstanz zu betrachten. Falls das jedoch nicht der Fall ist, sollte man vor dem staatlichen Gericht erscheinen, um es zu klären. Die allgemeine Regel hier lautet „Dina deMalchuta Dina“, das heißt „die Regel des Königreichs ist ein Gesetz und hat Gültigkeit und Anerkennung“. Dieser Grundsatz betrifft viele Rechtsgebiete wie Steuern, Schadensforderungen und so weiter. Entscheidend ist hierbei aber, dass die grundlegenden Glaubensprinzipien nicht beschränkt werden. Denn es ist selbstverständlich nicht akzeptabel, wenn man von uns verlangt, gegen die Verbote der Torah zu verstoßen. Kein Jude darf gezwungen werden, den Schabbat zu brechen oder nicht-koscher zu essen.

(5) Es sollte jedem Gläubigen möglich sein, äußere religiöse Symbole frei zu tragen. Sie sind nicht dazu gedacht, jemanden zu verärgern. Vielmehr bieten religiöse Symbole und Kleidung die Möglichkeit, dem eigenen Glauben und der eigenen Religion Ausdruck zu verleihen. Die Kippa, die Kopfbedeckung, der Davidstern dienen daher eigenen religiösen Zwecken. Sie sollten gerade nicht dazu gedacht sein, mehr Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. So wie neue Kleidungsmoden sollten religiöse Symbole und Kleidungsstücke bei den Menschen in der Umgebung Interesse und Neugierde wecken, aber keine Ablehnung hervor-

rufen, oder wie im Fall jüdischer Symbole bisweilen sogar antisemitische Reaktionen.

(6) Mit den Themen Beschneidung und Schächten kommen wir schließlich auf zwei religiöse Elemente zu sprechen, die in den letzten Jahren verstärkt unter die Lupe von Juristen, Medizinern und Tierchutz-Organisationen geraten sind. Ich sehe an dieser Stelle keine Notwendigkeit, in die Details dieser umfangreichen Diskussion einzusteigen. Es sei lediglich festgehalten, dass beides jahrtausendalte Traditionen und wichtige Bestandteile unserer Religion sind, die nicht abgeschafft werden können und die für jüdisches Leben hier in Deutschland und Europa nicht zur Diskussion stehen. Es handelt sich geradezu um eine Existenzfrage für das hiesige Judentum!

(7) Die aufgeführten Punkte sind nach meiner Ansicht zentral, damit die jüdische Religion und jüdisches Leben in der Minderheit gelingen kann. Wichtig bleibt aber auch der interreligiöse Dialog, denn es ist entscheidend, dass wir miteinander diskutieren und voneinander lernen. Dabei geht es dem Judentum, wie oben betont, nicht um das Missionieren, sondern um ein besseres Verständnis der Religionen und Menschen voneinander. Auch wenn man etwas nicht akzeptiert, sollte man sich doch bemühen, den anderen zu respektieren und so Fremdenhass, Religionsfeindlichkeit und Antisemitismus zu vermeiden.

Eine gelungene Religionspolitik ist entscheidend, um auch religiösen Minderheiten einen Platz in der Gesellschaft zu bieten. Ein Staat, der gerade die religiöse Offenheit hochhält, muss dabei versuchen, ständig mit allen Religionen im Gespräch zu bleiben, damit der richtige gesetzliche Rahmen für ihre Existenz und das gesellschaftliche Engagement gefunden werden kann. Zugleich sind alle Religionen aufgerufen, ihre Grenzen zu kennen und zwischen dem, was für sie wichtig und zentral ist, und dem, was nebensächlich ist, zu unterscheiden. Man sollte sich darüber im Klaren sein, auf welche Rechte man besteht und wann man auch zu Abweichungen bereit ist.

Gerade uns Juden hat die Geschichte gelehrt, dass man immer versuchen muss, ein treuer Bürger in seiner Heimat zu sein, zugleich aber keine Beschränkungen der existentiellen Religionsfreiheiten akzeptieren muss und darf. War dies in der Geschichte des Judentums doch der Fall, so blieb häufig nur die Möglichkeit, in andere Länder auszuwandern. Entscheidend bleibt die Einsicht, dass eine (Religions-)Politik, die darüber informiert ist, was dem Gemeinwohl und den religiösen Gemeinschaften gleichermaßen nutzt, ein friedliches Zusammenleben aller

für eine lange Zeit ermöglicht und das gesellschaftliche Leben allgemein bereichert. – Lebe und lass leben! Das ist der Grundsatz unserer gemeinsamen Existenz!

Grundlinien einer modernen Religions- und Weltanschauungs- politik

Eine humanistische Perspektive

Michael C. Bauer

1. Befunde

Die religiösen und weltanschaulichen Orientierungen in der Gesellschaft haben sich in den vergangenen Jahrzehnten stark verändert. Der Anteil nicht-religiöser Menschen ist bedeutend angestiegen, und er steigt weiterhin. Nicht nur in Ostdeutschland, auch in vielen Regionen Westdeutschlands – insbesondere in den großen Städten – stellen sie in absehbarer Zeit die Mehrheit der Bevölkerung. Angesichts dieser Veränderungen benötigt auch die Religions- und Weltanschauungspolitik eine Neuausrichtung. Sie muss dabei diesen permanent steigenden Anteil der nicht-religiösen Menschen an der Bevölkerung besser ins Blickfeld nehmen. Dazu braucht sie aber keine neuen Grundlagen, sondern sie kann diesem Anspruch bereits mit einer Weiterentwicklung des grundsätzlich bewährten Modells der Kooperation zwischen Staat und weltanschaulichen Körperschaften genügen. Dieses Modell hat – bei den nötigen Anpassungen und Öffnungen – durchaus das Potential, die Realisierung der Gleichberechtigung der nicht-religiösen Menschen im staatlichen Wirkungsbereich zu ermöglichen. Angesichts der spezifischen Möglichkeiten, die es bietet, mag es zudem besonders geeignet sein, zur Integration in der Einwanderungsgesellschaft und zur Milderung ihrer religiösen und kulturellen Konflikte beizutragen.

Derzeit jedoch krankt das Politikfeld an der einseitigen Berücksichtigung nur des religiösen Bevölkerungsteils, und dabei einer besonderen Privilegierung der evangelischen und katholischen Großformationen. Erforderlich wäre aber eine wirkliche Äquidistanz des Staates zu den religiösen und weltanschaulichen Bekenntnissen seiner Bürger, um eine alle Bürgerinnen und Bürger gleichermaßen umfassende ‚kooperative Laizität‘ ausprägen zu können. Aus humanistischer Perspektive ergibt sich somit ein Reformbedarf an zwei Achsen: Zum einen bei der mangelnden Mithereinnahme der Interessen der nicht-religiösen Menschen in das *policy making*, zum anderen bei den diskriminierenden Sonder-

rechten und Privilegierungen mancher Religionsgemeinschaften und der ihnen Zugehörigen. Der Begriff der Diskriminierung ist hier bewusst gewählt, denn die vielen Sonderrechte der Kirchen und Religionsgemeinschaften und die mangelnde Gleichstellung der Nichtreligiösen sind zwei Seiten derselben Medaille.

2. Mitgliedschaftsbegriff

Ein wesentlicher Hinderungsgrund für die vollständige Gleichbehandlung der humanistischen Organisationen, ihrer Mitglieder und derer, für die sie Angebote weltanschaulich passend entwickeln und vorhalten, ist auf grundlegende Paradigmen des etablierten Religionsrechts selbst zurückzuführen. Es geht noch immer von öffentlich-rechtlich verfassten gesellschaftlichen Großverbänden aus, in denen Mitglied zu sein quasi selbstverständlich für alle Staatsbürger ist. Dieses Verständnis entspricht bekanntlich seit Längerem nicht mehr der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Der ideologisch geronnene Mitgliedschaftsbegriff ist zu einem der wesentlichen Hemmschuhe für eine Gleichbehandlung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und ihrer Klientel geworden.

Mit der etablierten Figur einer institutionellen Mitgliedschaft wird ein Denken perpetuiert, das als ‚kirchenförmig‘ bezeichnet werden kann, aber für andere weltanschauliche Zugehörigkeiten unpassend ist. Bedeutsam dabei ist es zu erkennen, dass es für die weltanschaulichen Individualrechte unerheblich ist, ob diese mit einer Mitgliedschaft in einer weltanschaulichen Gemeinschaft institutionalisiert worden sind. Erst in der Folge sind diese Gemeinschaften nötig, um diesen Rechten auch organisierte Praxis gegenüberstellen zu können. Aber auch dann ist eine Mitgliedschaft nicht zur Teilhabe an dieser Praxis erforderlich. Es ist schlicht falsch, die Wahrnehmung der individuellen Rechte der Bürgerinnen und Bürger von der Mitgliedschaft in einer besonderen Organisation abhängig machen zu wollen. Die Bevölkerungsgruppe der Nichtreligiösen realisiert ihre Rechte auf anderem Wege, wie über eine situative Nachfrage nach weltanschaulichen Angeboten oder aber durch den Ausdruck ideeller Zustimmung. Mitgliederzahlen sind für humanistische Organisationen also eine unpassende Messgröße, um ihre gesellschaftliche Relevanz abzubilden.

3. Weltanschauliche Ordnungspolitik

Wie kann nun mehr Gleichbehandlung in der Religions- und Weltanschauungspolitik erreicht werden? Hier mag eine Analogie aus einem anderen Politikfeld helfen. Im wirtschaftspolitischen Zusammenhang spricht man von ‚Ordnungspolitik‘, um faire Verhältnisse auf Märkten zu sichern und übermächtige, privilegierte Marktteilnehmer zu beschränken.

Wenn man sich auf dieses Paradigma einlässt, so findet man einige Parallelen zur Religionspolitik. Denn auch hier haben wir es in gewisser Weise mit ‚Wettbewerbsverzerrungen‘ zu tun, die

- auf einem privilegierten Marktzugang für manche Marktteilnehmer,
- auf Asymmetrien in der Regelsetzung
- und auf verborgenen Subventionierungen bestimmter Anbieter beruhen. Aufgabe und Ziel einer wohlverstandenen ‚weltanschaulichen Ordnungspolitik‘ müsste es sein, auf gleiche und faire Chancen der Marktteilnehmer – also Anbieter und Nachfragende! – zu achten und die sich aus einer überragenden Stellung einzelner Akteure – hier vor allem der großen Kirchen – ergebenden Ungleichgewichte auszugleichen.

Leider ist in Bezug auf nicht-religiöse Bürger das Gegenteil zu beobachten: Den traditionellen und auch den weiteren Religionsgemeinschaften werden immer mehr Privilegien und Möglichkeiten zur Einflussnahme auf die sie betreffende Politik zugestanden (zum Beispiel Präsenz in Ethikräten und Beratergremien, Institutionalisierung kirchlichen Lobbyings und so weiter). Damit wird die ohnehin schon bestehende marktverzerrende Dynamik noch verstärkt, während religionsfrei lebende Bürgerinnen und nicht-religiöse Weltanschauungsgemeinschaften ausgeschlossen werden. Durch solche unvollständigen religionspolitischen Konzepte wird das Ideal des Staats als ‚Heimstatt aller Bürgerinnen‘ konterkariert.

Es sei jedoch betont, dass eine ‚Ordnungspolitik‘, wie sie hier eingefordert wird, sich nicht in der bloßen Abschaffung von bestimmten Rechten und Aktionsmöglichkeiten religiöser Bürger und ihrer Vereinigungen erschöpft. Die Herausforderung besteht vielmehr darin, die weltanschauliche Pluralität der Bundesrepublik im Rahmen des bestehenden Kooperationsmodells auf zeitgemäße, gleichberechtigende Weise auszudrücken, und nicht darin, sie durch einen ideologischen Säkularismus zu verdrängen.

4. Subsidiarität

Von besonderer Relevanz ist diese Ordnungspolitik im Bereich der subsidiären Leistungen des Sozial- und Bildungsbereichs, von Kitas über Beratungsstellen bis zu Pflegediensten und Hospizen. Die an sich gute Idee der Subsidiarität hat sich dort nicht selten in ihr Gegenteil verkehrt. Denn im Zuge des Ausbaus des Sozialstaates sind mancherorts kirchliche Träger für Ratsuchende, Kunden und Klienten zu Quasi-Monopolisten aufgestiegen. Solche Träger transportieren aber in aller Regel auch ein religiöses Menschenbild und entsprechende moralische Verhaltensregeln, die sie als Leistungsanbieter und Arbeitgeber auch denjenigen aufnötigen, die einer anderen Weltanschauung angehören oder mit diesen religiösen Ausformungen lieber nichts zu tun hätten. Hierbei handelt es sich zudem immer seltener um kleingliedrig-demokratische kirchliche Sozialvereine, sondern es agieren auf diesem Feld oft große kirchliche Sozialkonzerne und Verbände mit vielen tausend, teils gar zehntausenden Mitarbeitenden in marktbeherrschender Weise. Diese Situation hat mit der ursprünglichen Idee der subsidiären Vielfalt nichts mehr zu tun. An die Stelle eines staatlichen Monopols ist in diesen Fällen ein kirchliches getreten, das nicht-religiöse Menschen vor vielfältige Probleme stellt. Aufgrund der besonderen arbeitsrechtlichen Privilegien der Religionsgemeinschaften (kirchliches Arbeitsrecht) gehören dazu nicht selten auch existenzielle Schwierigkeiten für die Beschäftigten.

Es ist hier nicht der Ort, die Spielarten des oben skizzierten Befundes weiter vorzustellen. Dies ist etwas ausführlicher bereits an anderer Stelle erfolgt.¹ Man sieht jedoch bereits hier, dass die Aufgabe der emanzipatorischen Umgestaltung der Religionspolitik nicht nur eine Angelegenheit des abstrakten Verfassungsdiskurses ist, sondern sehr konkret zum Beispiel bis in die Kommunalpolitik hineinreicht. Denn dort wird zu einem guten Teil über die Trägerschaft von sozialen Einrichtungen und Diensten entschieden beziehungsweise darauf Einfluss genommen. Eine kirchliche Dominanz in diesen Bereichen ist nie vom Himmel gefallen, sondern nahezu immer das Ergebnis aus dem dialekt-

¹ Vgl. Bauer, Michael/Platzek, Arik, Gläserne Wände. Bericht zur Diskriminierung nichtreligiöser Menschen in Deutschland, Berlin 2015, oder Bauer, Michael, Kooperative Laizität. Herausforderungen der deutschen Religionspolitik aus Sicht des Humanistischen Verbandes Deutschlands, in: Thörner, Katja/Thurner, Martin (Hg.), Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, Freiburg: Herder 2016, 224–246.

tischen Wirken von unternehmerischem Trägerinteresse und der politischen Ermöglichung dieser Betätigung. In aller Regel sind solche Dienstleistungen in irgendeiner Form staatlich zumindest zum Teil refinanziert, was die Genehmigung durch öffentliche Stellen voraussetzt. Nur wenige soziale Dienstleistungen beruhen ausschließlich auf der privaten Bezahlung der Nachfragenden, also einem ‚freien Markt‘.

5. Beispiel: Schulische Wertebildung

An einem einzelnen Bereich soll kurz deutlicher werden, wie sich aus humanistischer Sicht die Problemlage darstellt: dem Bereich der schulischen Wertebildung. Hier sind regelmäßig bereits die staatlich vorgegebenen Bildungsziele mit religiösen Konnotationen angereichert. In Baden-Württemberg, Bayern, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz und im Saarland werden ‚Ehrfurcht vor Gott‘ oder ‚Gottesfurcht‘ in den Schulgesetzen gar als oberste Bildungsziele des gesamten Unterrichts fixiert, und auch das Schulleben ist religiös geladen – etwa durch Schulkreuze, Schulgottesdienste und so weiter. Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass solche gesetzlichen Vorgaben im Gegensatz zum Modell eines weltanschaulich neutralen Staates stehen. Dieser religiöse Bias wird im Bereich der wertebildenden Fächer fortgeführt. Obwohl ein humanistisch-weltanschaulicher Unterricht im Grundgesetz angelegt ist, wird ein wertebildender und Orientierung bietender Unterricht für Schüler ohne religiöses Bekenntnis, der als voll gleichberechtigtes Fach in einer Reihe mit den Religionsunterrichten funktioniert, in den meisten Bundesländern nicht angeboten. An den wenigen Orten, wo er ansatzweise existiert (etwa in Gestalt eines freireligiösen Unterrichts), wird er staatlicherseits nicht im gleichen Maß wie der Religionsunterricht unterstützt und weiterentwickelt.

Häufiger als ein dezidiert humanistischer, ‚bekenntnishafter‘ Unterricht sind nicht-weltanschauliche Alternativen zu den Religionsunterrichten anzutreffen. Sie werden allerdings oft erst ab höheren Klassenstufen angeboten, etwa in Niedersachsen das Fach ‚Werte und Normen‘ und in Brandenburg das Fach ‚Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde‘ (LER), jeweils ab Klassenstufe 5. In acht der 16 Bundesländer besitzen diese religiös-weltanschaulich neutralen Unterrichtsfächer nur den Status eines Ersatzfaches. Aufgrund dessen fehlt es Fächern wie Ethik oder praktische Philosophie regelmäßig an einer gleichberechtig-

ten Ausstattung, die für eine selbstständige Alternative wichtig sind, und zwar in finanzieller, personeller und organisatorischer Hinsicht.

Nun ist es von einem nicht-religiösen Blickpunkt aus vielleicht besser, einen solchen neutralen Unterricht zu haben als gar keinen. Doch ist gerade diese Neutralität auch ein Problem. Denn ein ‚neutraler Wert‘ ist schwer vorstellbar. Unter anderem deshalb sind jene Fächer für die Wertebildung konzeptionell grundsätzlich defizitär: Sie bieten keine Möglichkeit für die standpunktbezogene Bildung. Auch fehlt bei ihnen der kulturierende Mehrwert für die Pflege und Weitergabe der Geschichte, Tradition und Philosophie des Humanismus, den der Religionsunterricht für die jeweiligen Bekenntnisangehörigen unangezweifelt bietet und der für die umfassende Bildung der Kinder und Jugendlichen auch zu begrüßen ist. Dies kann nur ein bekenntnisgeprägtes nicht-religiöses Fach leisten, wie es zum Beispiel mit dem im Jahr 1982 in Berlin (wieder) eingeführten und seit dem Schuljahr 2007/2008 auch in Brandenburg zugelassenen Schulfach Humanistische Lebenskunde vorliegt. Idealerweise tritt zu diesem bekenntnisorientierten Unterricht auch ein religionskundliches und in der Methode philosophisches Schulfach, in dem alle Schülerinnen und Schüler zusammenkommen und miteinander die wertbezogenen Grundlagen ihres Zusammenlebens reflektieren.

Dieser weitere Umgriff der Wertebildung ist aus humanistischer Sicht dringend erforderlich. Denn zur Wertebildung reicht es nicht aus, zum Beispiel Normen wie das Grundgesetz, auch in seinen ersten Artikeln, zu lehren. Normen beruhen auf Werten, sie sind aber keine. Das bildungspolitische Ziel muss es sein, eine Wertebildung zu forcieren, die nicht nur diese wertengebundenen Grundlagen unserer Staatsordnung verständlich macht, sondern dazu befähigt, sie zu teilen. Hier besteht ein wichtiger Schnittpunkt zur Religionspolitik. Denn es steht wohl außer Frage, dass Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften die geeigneten gesellschaftlichen Akteure sind, diese Aufgabe wahrzunehmen. Es ist daher unverständlich, warum die Politik aus diesem offen zutage liegenden Umstand nicht die Konsequenzen zieht und die öffentliche Schule, auch durch die Einführung der entsprechenden Fächer, dazu befähigt, diese Wertebildung in angemessener Form durchführen zu können.

6. Schluss

Die religionspolitischen Herausforderungen, die sich aus der wachsenden religiösen und weltanschaulichen Pluralität der deutschen Gesellschaft ergeben, stehen aus einem humanistischen Blickpunkt vor allem unter dem Vorzeichen der Gleichberechtigung aller Bürgerinnen und Bürger, also auch der nicht-religiösen Menschen. Diese Gleichberechtigung ist in vielen Feldern noch nicht gegeben; dieses Problem konnte hier nur angerissen werden. In den meisten Fällen kann sie durch die Anwendung oder geringfügige Erweiterung des bestehenden Rechtsrahmens erreicht werden, ist also vor allem eine Frage des politischen Willens. In anderen Fällen, wie dem für nicht-religiöse Menschen problematischen kirchlichen Sonderarbeitsrecht, ist aber eine Änderung des Rechtsrahmens angezeigt. Ebenso vielschichtig wie das Politikfeld sind auch die Lösungsansätze für die festzustellenden Ungleichgewichte. Einen wesentlichen Beitrag dazu kann eine ‚weltanschauliche Ordnungspolitik‘ leisten, wie sie hier skizziert worden ist.

Der Körperschaftsstatus als entscheidender Schritt für die Gleichstellung des Islams

Religionspolitik aus der Sicht der Ahmadiyya Muslim Jamaat

Mohammad Dawood Majoka

1. Muslimische Selbstorganisation in Deutschland

Die Zahl der Muslime in Deutschland kann mangels einer genauen Erfassung von Religionszugehörigkeiten nur als eine grobe Schätzung angegeben werden. Entsprechend weichen die Angaben zum Teil erheblich voneinander ab, gemeinhin ist von vier Millionen Muslimen die Rede. Die mangelnde Erfassung muslimischer Gläubiger in Deutschland hat verschiedene Gründe, nicht zuletzt die Art der muslimischen Selbstorganisation. So kennt der Islam keinen Klerus. Jeder Muslim, der die entsprechenden Gebete und Handlungsweisen gelernt hat, darf prinzipiell das Gebet leiten, das Totengebet sprechen und Ehen schließen. All das stellt im Allgemeinen keine größere Hürde für gebildete Muslime dar. Eine formelle Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft, wie beim Christentum üblich, ist also nicht nötig. Es ist daher kein Wunder, dass die überwiegende Mehrheit der Muslime nicht in Verbänden organisiert ist, weder in mehrheitlich muslimischen Ländern noch in Deutschland.

Erschwerend kommt hinzu, dass muslimische Organisationen häufig nicht eindeutig entlang von theologischen Unterschieden getrennt sind. So kann ein Muslim in der Regel als Nicht-Mitglied eine Moscheegemeinde besuchen und umgekehrt kann ein Muslim gleichzeitig Mitglied mehrerer Organisationen sein. Das gilt insbesondere mit Blick auf die Mehrheit der muslimischen Organisationen in Deutschland, die der hannafitischen Rechtsschule des sunnitischen Islams angehören. Bekannte Ausnahmen von dieser Regel sind die Ahmadiyya Muslim Jamaat und die Schiiten. Wobei die Schiiten ihrerseits in mehreren Vereinen organisiert sind.

Obwohl die Beziehungen Deutschlands zu den muslimischen Staaten mehrere hundert Jahre alt sind und die ersten muslimischen Vereine bereits im 19. und frühen 20. Jahrhundert gegründet wurden, stieg erst mit der einsetzenden Arbeitsmigration in den 1960er-Jahren die Zahl von Muslimen in verschiedenen Städten Westdeutschlands signifikant

an. Der Bedarf an Gebetsstätten zur Religionsausübung sowie die Schaffung von Räumlichkeiten für kulturelle Zwecke bedingten in der Folge die Bildung erster Vereine für den Erwerb und Unterhalt, die Finanzierung und Instandhaltung dieser Objekte. Bei den türkischen Migranten half auch die staatliche türkische Religionsbehörde bei der Organisation und Finanzierung mit.

Weil deutsche Organisationen eine größere Freiheit genießen, gründete die türkische staatliche Behörde 1984 die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DİTİB) in Deutschland. Dies geschah auch als Reaktion auf den 1976 gegründeten und von den türkischen Oppositionellen geprägten Verband Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG). Bereits drei Jahre zuvor, 1973, hatte eine weitere oppositionelle Gruppe den Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) ins Leben gerufen. Die immer größer werdende Zahl muslimischer Organisationen in Deutschland veranlasste schließlich auch die Bildung größerer Dachverbände, die es ermöglichen sollten, mit einer gemeinsamen Stimme zu sprechen. So formierten sich unter Beteiligung des VIKZ zuerst der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IR) und dann der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD). Wegen anhaltender Differenzen unter den Mitgliedern blieben beide aber eher lose Zusammenschlüsse als wirkliche, schlagkräftige Organisationen. Der Verband VIKZ verließ wenige Jahre später beide Dachverbände und Milli Görüş trat aus dem ZMD aus. Die DİTİB, der größte Einzelverband, wurde nie Mitglied in beiden Dachorganisationen. Es ist folglich kein Wunder, dass unter den türkischstämmigen Muslimen in Deutschland gerade einmal 30 Prozent in Verbänden organisiert sind.

Neben den türkisch geprägten Verbänden gibt es Vereine von Muslimen arabischer Herkunft. Unter den Ahmadi-Muslimen gründete die Lahore-Ahmadiyya-Bewegung (AAIIL) 1922 die islamische Gemeinde Berlin.¹ Die Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) gründete 1923 ihren Verband und kaufte ein Grundstück für den Bau einer Moschee.² Diese beide gelten somit als die ältesten muslimischen Verbände in Deutschland.

Vier Verbände – DİTİB, IR, ZMD und VIKZ – schlossen sich 2007 zu einem Koordinierungsrat der Muslime (KRM) zusammen, der allerdings in der Praxis nur punktuell in Erscheinung tritt. Selbst unter den

¹ Vgl. Backhausen (Hg.) 2008, 55.

² Vgl. Majoka 2016, 28.

in Deutschland organisierten Muslimen gehören im Endeffekt somit weniger als ein Viertel den im KRM vertretenen Verbänden an.³ Ein weiteres Phänomen in Deutschland sind die sogenannten Schura-Verbände auf Länderebene. In diesen schließen sich oft mehrere Verbände zwecks spezieller Aufgaben zusammen, beispielsweise um Islamunterricht an Schulen anzubieten. Die Zusammenarbeit bleibt letztlich auf diese spezifischen Felder beschränkt. Auf der Bundesebene gibt es keinen Schura-Verband.

Der summarische Überblick verdeutlicht, dass die muslimischen Verbände eher organisch aus örtlichen Notwendigkeiten heraus entstanden sind. Sie spiegeln entsprechend auch die Vielfalt der muslimischen Bürger bezüglich ihrer Herkunft, Sprache und sogar politischen Einstellungen wider. Bemühungen, mehrere Verbände zu vereinen oder mit einer Stimme zu sprechen, waren bisher nur teilweise erfolgreich. Die größeren Verbände arbeiten oft eigenständig und unabhängig voneinander, selbst dann, wenn sie am Koordinierungsrat oder an einem Schura-Verband beteiligt sind.

2. Religionspolitik in Deutschland

Die Religionspolitik ist in Deutschland durch das Staatskirchenrecht bestimmt. Es gibt hier also weder eine Staatskirche (wie in Großbritannien) noch eine strikte Trennung zwischen dem Staat und der Kirche (wie in Frankreich). Der deutsche Staat ist zwar neutral und handelt nach den Grundsätzen der Parität und Toleranz, sein Verhältnis zur Religion ist dennoch rechtlich geregelt. Dafür stehen unterschiedliche Rechtsformen bereit, durch die der Staat seine Beziehungen mit den Religionsgemeinschaften regeln kann: Einerseits können diese als privatrechtliche Vereine organisiert und eingeordnet sein, andererseits aber besteht grundsätzlich die Möglichkeit, den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erlangen. Diejenigen Religionsgemeinschaften, die diesen Körperschaftsstatus innehaben, genießen im Grunde ‚Privilegien‘, indem sie zum Beispiel Mitgliedsbeiträge durch den Staat einziehen lassen können und Friedhöfe betreiben dürfen.

Bereits früh wurde offenbar, dass vereinsrechtliche Organisationen für die religiösen Bedürfnisse der Nachkommen der eingewanderten

³ Vgl. Halm/Sauer 2012, 75/76.

und der konvertierten Muslime in Deutschland nicht ausreichen. So benötigten die muslimischen Kinder zum Beispiel einen Religionsunterricht an den Schulen. Um diesen Unterricht zu erteilen, ist es aber nötig, den Status einer Religionsgemeinschaft zu haben. Ein weiteres Beispiel in diesem Zusammenhang sind die Überführungen der Toten in die Ursprungsländer, die in der dritten und vierten Generation der hier lebenden Muslime oft nicht mehr erwünscht sind, weshalb muslimische Friedhöfe mit ihrer theoretisch ewigen Grabesruhe benötigt werden. Diese können aber nur der Staat und anerkannte Körperschaften des öffentlichen Rechts betreiben.

Es besteht daher die dringende Notwendigkeit, so ist meine feste Überzeugung, dass der Staat eine formelle und geregelte Form der Organisation der hier lebenden Muslime anerkennt. Das ist letztlich nur möglich, wenn ihre Organisationen als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt werden. Das kommt meines Erachtens auch staatlichen Interessen entgegen, denn es gilt: Ein Islamunterricht an staatlichen Schulen mit einem vom Kultusministerium genehmigten Curriculum und erteilt durch staatlich geprüfte Lehrer ist einem unregelmäßigen und unbeaufsichtigten Unterricht an sogenannten Koranschulen vorzuziehen. Ähnliches gilt für viele andere Bereiche wie für die Seelsorge, Altenpflege und so weiter.

3. Zukunft der muslimischen Organisationen in Deutschland

Aber nicht nur der Staat müsste seine Beziehungen zu den muslimischen Religionsgemeinschaften überdenken, auch die muslimischen Organisationen in Deutschland selbst sollten sich weiterentwickeln. Zwei Dimensionen lassen sich hierbei herausstellen. Erstens sollten sich die Muslime von der Idee und den Zwängen ihrer Herkunft, Ethnie, Sprache lösen und sich als deutsche Gemeinden verstehen. Wo die geografische Herkunft an Bedeutung verliert, ist diese Entwicklung schon jetzt sichtbar.⁴ Mit den nachfolgenden, hier geborenen und aufgewachsenen Generationen wird dies, so meine Überzeugung, auch immer mehr der Fall sein. Diese Entwicklung wird auch den Muslimen helfen, sich immer mehr entlang theologischer Linien statt nach Ethnien zu organisie-

⁴ Vgl. Halm/Sauer 2012, 77.

ren und ihnen dadurch größere und stimmungsgewichtigere Verbände ermöglichen.

Wichtig ist zweitens, dass die Verbände sich umorganisieren und den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts anstreben. Bisher scheiterte dieses Vorhaben für viele Verbände meist an fehlenden Organisationsstrukturen wie einem Mitgliederregister, formalisierten Ein- und Austrittsmöglichkeiten sowie an der ‚Gewähr der Dauer‘. Dass dies jedoch auch unter den Muslimen möglich ist, hat zuletzt die Ahmadiyya Muslim Jamaat hinreichend bewiesen. Die Ahmadiyya-Gemeinden in Hamburg und Hessen haben den Körperschaftsstatus erlangt, weil sie nicht national, ethnisch und sprachlich ausgerichtet sind, sondern eine religiöse Gemeinschaft sind und nach religiösem Bekenntnis organisiert. Hier zeigt sich, dass es sowohl für den Staat als auch für die Verbände vorteilhaft ist, dass letztere die Voraussetzungen erfüllen, um als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt zu werden. Abgesehen von der Aufwertung ihrer rechtlichen Stellung und den mit diesem Status verbundenen Privilegien ist diese Anerkennung ein entscheidender Schritt für die Gleichstellung des Islams mit anderen Religionen in Deutschland.

Literatur

- Backhausen, Manfred (Hg.), Die Lahore-Ahmadiyya-Bewegung in Europa, Wembley: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications 2008.
- Halm, Dirk/Sauer, Martina, Islamische Gemeinden in Deutschland: Strukturen und Angebote, in: *Leviathan* 40,1 (2012), 71–108.
- Majoka, Mohammad Luqman, Berliner Moscheebauprojekt von 1923, in: *Revue der Religionen* 6,1 (September 2016), 26–37.

Eine Stimme für die Würde jedes Menschen Ein katholischer Blick auf die aktuelle deutsche Religionspolitik

Antonius Hamers

Im November 2016 haben die Äußerungen gleich zweier Christdemokraten eine Debatte darüber angefacht, welche Rolle die Kirchen – und damit die Religion – im öffentlichen Diskurs haben. Der damalige bayerische Finanzminister Markus Söder äußerte in einem Interview in *Christ und Welt*, es wäre besser für die Kirchen, sie konzentrierten sich stärker auf den Glauben und machten weniger Politik. Zudem solle sich der Staat um seine, die Kirche um ihre Aufgaben kümmern. Als Aufgabe des Staates machte Söder die Gerechtigkeit aus, die in Konflikt mit der Barmherzigkeit stehe.¹ In ähnlicher Weise ließ sich der damalige Bundesfinanzminister Wolfgang Schäuble in einem Grußwort bei der zwölften Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ein. Auch er bemühte die Gegenüberstellung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und folgerte daraus, dass der Staat Gerechtigkeit üben müsse, damit der Einzelne barmherzig sein könne.² Als Katholik möchte man da an das Wort von Thomas von Aquin erinnern, wonach Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit Grausamkeit und Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit die Mutter der Auflösung ist. Aber das führte an dieser Stelle zu weit.

An den Einlassungen der beiden Protestanten hat sich eine Diskussion über die Rolle der Religion in und gegenüber der Politik entzündet. Auf einmal wurde wieder um die Frage gerungen, wie politisch Religion (und ihre Vertreter) sein dürfen. Letztlich geht es dabei auch darum, welches Staatsverständnis die Religionen und Konfessionen haben. Auch wenn Schäuble und Söder nicht weit von Luthers Verständnis vom Verhältnis der Kirche zum Staat entfernt sind, mussten sie auch von ihrer eigenen evangelischen Kirche beziehungsweise von deren Vertretern viel Kritik einstecken. Politisch zu sein und sich einzumischen, wollen sich die Amtsträger der evangelischen Kirche nicht absprechen lassen. Und auch von katholischer Seite wurde dagegenggehalten. So ar-

¹ Vgl. Christina Rietz/Merle Schmalenbach, Kirchen sollten keine Ersatzpartei sein. Ein Interview mit Markus Söder, in: *Christ und Welt*, 24.11.2016, 3.

² Vgl. Geschäftsstelle der EKD-Synode, 12. Synode, 06.–09.11.2016, Grußwort des Bundesministers der Finanzen, Dr. Wolfgang Schäuble, 2/3.

gumentierte der Münchner Erzbischof Reinhard Kardinal Marx ganz auf der Linie des Zweiten Vatikanums: Christen sollen sich politisch engagieren, um sich an der Gestaltung der Welt und der Gesellschaft zu beteiligen.³ Zugleich räumte er ein, Bischöfe seien keine Politiker.⁴ Das betonen bereits die einschlägigen Rechtsgrundlagen: Nach dem *Codex Iuris Canonici* (CIC) und dem Reichskonkordat ist katholischen – im Gegensatz zu evangelischen – Geistlichen die Übernahme politischer Ämter verboten.

Die kurz angerissene Diskussion ist ein Beispiel dafür, wie die Frage nach dem Stellenwert der Religionsgemeinschaften in unserer Gesellschaft derzeit diskutiert wird. Dabei ist die rechtliche Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Deutschland nach meinem Eindruck recht komfortabel ausgestaltet. So normieren die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung, die über Art. 140 GG geltendes Verfassungsrecht sind, dass den Religionsgemeinschaften der Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts zukommt und dass die Religionsgemeinschaften ein weitgehendes Selbstverwaltungsrecht haben. Zudem eröffnet der Staat in mehreren Bereichen die Möglichkeit der Zusammenarbeit, wie in der Schule, den Hochschulen, der Kinderbetreuung, in der Anstaltsseelsorge oder in vielen sozialen Bereichen, so dass man nicht von einer strikten, sondern einer modifizierten Trennung von Kirche und Staat in Deutschland spricht.

Dieses Religionsverfassungsrecht hat sich meines Erachtens bewährt. Auch wenn es ursprünglich Maß genommen hat an den Kirchen, ist es zugleich so angelegt, dass es auch anderen Religionsgemeinschaften offensteht. Während die Anwendung auf die jüdischen Gemeinden unproblematisch gelungen ist, wird derzeit – auch vor dem Hintergrund der aktuellen Entwicklungen in der Türkei – um die Anwendung auf muslimische Gemeinschaften gerungen. Davon bleibt auch die Rechtsstellung der Kirchen nicht unberührt. Je komplexer sich das Verhältnis zu einer Religionsgemeinschaft gestaltet, umso lauter werden die Stimmen, die das Verhältnis von Staat und Religion insgesamt in Frage stellen.

So hat Bündnis 90/Die Grünen 2016 einen Abschlussbericht *Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat* vorgelegt, der sich

³ Vgl. Gaudium et Spes, Abschnitt 76.

⁴ Vgl. Kardinal Marx kontert Söders Kritik, in: Süddeutsche Zeitung Online, 10.11.2016, <http://www.sueddeutsche.de/bayern/bischofskonferenz-kardinal-marx-kontert-soeders-kritik-1.3244434> (13.02.2017).

kontrovers mit Themenbereichen wie religiöse und weltanschauliche Pluralität, Arbeitsrecht oder kirchliche Finanzen auseinandersetzt.⁵ In der Folge haben die Grünen auf ihrem Bundesparteitag im November 2016 einen Leitantrag verabschiedet, der Änderungen im kirchlichen Arbeitsrecht und bei der Kirchensteuer fordert, am Grundsatz des kooperativen Verhältnisses von Kirchen und Staat aber festhält.⁶ Insbesondere die Tatsache, dass sich im kirchlichen Arbeitsrecht auch kirchliche Moralvorstellungen niederschlagen und unter Umständen sanktionsbewehrt sind, trifft nicht nur bei Bündnis 90/Die Grünen auf Kritik. In diesem Bereich haben die Bischöfe bereits 2015 eine neue Grundordnung des kirchlichen Dienstes verabschiedet, die einigen Kritikpunkten abgeholfen hat.⁷ Zu erwarten ist, dass die kircheneigenen Regeln im Arbeitsrecht auch zukünftig unter genauer und kritischer Beobachtung stehen werden. Dabei besteht die kircheninterne Herausforderung darin, auch in Zukunft eine einheitliche Anwendung des Arbeitsrechtes in allen Diözesen zu gewährleisten.

Ebenfalls eine nicht geringe politische Bedeutung haben die kirchlichen Finanzen. Stein des Anstoßes sind dabei vor allem die sogenannten Staatsleistungen. Das sind finanzielle Leistungen des Staates an die katholischen Bistümer und die evangelischen Landeskirchen, die auf altrechtlichen Grundlagen und auf Verträgen zwischen Staat und Kirche beruhen. Dazu besteht seit der Weimarer Reichsverfassung der Auftrag, diese Leistungen abzulösen. Das heißt die wiederkehrenden Leistungen werden eingestellt und die Kirchen werden dafür entschädigt. Trotz dieser Vorgabe haben mehrere Länder in der Bundesrepublik mit den Bistümern beziehungsweise dem Heiligen Stuhl und den Landeskirchen vertragliche Vereinbarungen über derartige Staatsleistungen getroffen. Die kircheninterne Herausforderung auf diesem Feld liegt nicht zuletzt darin, dass die Höhe der Finanzmittel, die von Bundesland zu Bundes-

⁵ Vgl. Bündnis 90/Die Grünen, Abschlussbericht der Kommission ‚Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat‘, 2016, https://www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/160317_Abschlussbericht_Religionskommission_Gruene.pdf (13.02.2017).

⁶ Vgl. Bündnis 90/Die Grünen, Beschluss ‚Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der offenen Gesellschaft‘, https://www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/BDK_2016_Muenster/RW-01_Religions-_und_Weltanschauungsfreiheit.pdf (13.02.2017).

⁷ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse, 27.04.2015, http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/VDD/Grundordnung_GO-30-04-2015_final.pdf (13.02.2017).

land als Staatsleistung gezahlt werden, sehr unterschiedlich ist und es dementsprechend nicht einfach ist, eine einheitliche Position und ein gemeinsames Vorgehen aller Bistümer beziehungsweise aller Landeskirchen zu vereinbaren. Es ist davon auszugehen, dass dieses Thema beide Kirchen als Herausforderung auch in Zukunft begleiten wird und es daher angeraten sein könnte, beizeiten eine Lösung zu finden.

Eine weitere Fragestellung, die uns als Kirche beschäftigt, ist die Präsenz der katholischen Theologie an staatlichen Hochschulen. Auf der rechtlichen Grundlage von Verträgen der Bundesländer mit dem Heiligem Stuhl bestehen an mehreren staatlichen Hochschulen katholisch-theologische Fakultäten oder Institute. Anknüpfungspunkt für die Fakultäten ist die Priesterausbildung. Wird diese an einem Ort eingestellt, steht der Bestand der Fakultät in Frage. Hier besteht die – auch politische – Herausforderung darin, mit den staatlich und kirchlich Verantwortlichen Lösungen zu finden, die eine wahrnehmbare und fundierte Präsenz der katholischen Theologie an den Hochschulen garantieren. Gerade zurzeit, da in unserer Gesellschaft auch um unsere kulturelle Identität und unseren gesellschaftlichen Zusammenhalt diskutiert und gerungen wird, ist es unverzichtbar, darauf hinzuweisen, was die katholische Theologie (ebenso wie die evangelische Theologie) dazu beitragen kann. Neben ethischen und sozialwissenschaftlichen Diskursen geht es dabei auch um den breiten kulturellen Beitrag der Theologie, ohne die unsere Geschichte, unsere Kunst, unsere Literatur, unser Denken und Philosophieren nicht zu verstehen sind. Und nicht zuletzt geht es darum, Zeugnis vom Glauben an Jesus Christus abzulegen.

Die große politische wie gesellschaftliche Herausforderung der Kirche bleibt die Frage, wie sich ihre Rolle in Staat und Gesellschaft weiter entwickeln wird. Bei abnehmender Zahl von Gläubigen bleibt der Stellenwert der Kirche in Staat und Gesellschaft begründungspflichtig. Dass das gesamte soziale Engagement der Kirche – nicht zuletzt durch die Caritas – in dem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielt, hat das Engagement der Kirchen und der Christen bei der Flüchtlingshilfe gezeigt. Zugleich kann sich unsere Relevanz nicht darauf beschränken, weil eine solche Betrachtung eindimensional wäre und die Bereiche der Verkündigung und der Liturgie außer Acht ließe. So bleibt es mehr denn je Aufgabe der Kirche, für ihren umfassenden Beitrag zur Gesellschaft zu werben und dadurch der zunehmenden Skepsis den Religionen und dem Religiösen gegenüber zu wehren. Zugleich ist ihr in besonderer

Weise die Aufgabe eingestiftet, gesellschaftliche Fehlentwicklungen auszumachen, zu mahnen und sich dagegen zu stellen – und die Stimme zu erheben für jeden Menschen und dessen Würde!

Gleichbehandlung erfolgt über Körperschaftsrechtliche Anerkennung!

Religionspolitisches Plädoyer organisierter Muslime in Deutschland

Mohammed Khallouk

Das deutsche Religionsverfassungsrecht erscheint mir hervorragend geeignet, den islamischen Gemeinschaftsgedanken in einer von religiöser Pluralität geprägten Gesellschaft zu realisieren. Das gegenwärtige Deutschland kennt keine Staatskirche. Sie ist als Prinzip im Zuge der Weimarer Reichsverfassung von 1919 ausgeschlossen worden (Art. 137 Abs. 1 WRV). Der deutsche Staat versteht sich zwar als säkular, jedoch nicht als laizistisch, das heißt, Religionsgemeinschaften sind nicht nur berechtigt, ihre internen Angelegenheiten in Eigenregie zu regeln. Sie erhalten auch Möglichkeiten zur Kooperation mit dem Staat sowie Angebote, innerhalb staatlicher Institutionen ihre gemeinschaftliche Aktivität zu entfalten.

Zugleich fordert das deutsche Grundgesetz eine religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates, die mit einer Gleichbehandlung der verschiedenen Konfessionen und Glaubensrichtungen einhergeht. Die Muslime können folglich nicht erwarten, dass sich staatliche Verantwortungsträger öffentlich ihren theologischen Positionen anschließen oder in Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Konfessionen für muslimische Organisationen Partei ergreifen – weder gegenüber anderen Religionen noch gegenüber divergenten Auffassungen innerhalb des Islams. Eine den Buchstaben wie dem Geist des Grundgesetzes entsprechende Religionspolitik, für die der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) eintritt, verlangt, allen Religionsgemeinschaften, die sich nicht eindeutig gegen die freiheitlich demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland stellen, gleichermaßen die maximalen Entfaltungsmöglichkeiten zuzugestehen. Dieser Gleichbehandlungsgrundsatz beginnt mit der Zuerkennung des gleichen rechtlichen Status und beinhaltet hierauf aufbauend die gleichberechtigte Einbeziehung in das institutionelle Arrangement zwischen Staat und Religionsgemeinschaften.

Die Weimarer Reichsverfassung hat mit der Einführung der Kategorie ‚Religionsgesellschaft‘ (Art. 137 Abs. 5 WRV) einen geeigneten

rechtlichen Rahmen für die Gleichwertigkeit der maximalen Autonomie von Religionsgemeinschaften bei der Regelung interner Angelegenheiten (Art. 137 Abs. 3 WRV) und ihrer Einbindung in öffentliche Aufgabenbereiche vorgegeben. Da das Grundgesetz die Weimarer Verfassungsartikel 136 bis 139 und 141 übernommen hat, können sich Religionsgemeinschaften auch in der Bundesrepublik Deutschland an diesem Rechtsbegriff orientieren. Bei einer Religionsgesellschaft handelt es sich demnach um eine religiöse Körperschaft öffentlichen Rechts, verbunden mit der Berechtigung, von Mitgliedern Beiträge und sogar Steuern einzuziehen. Ebenso steht religiösen Körperschaften zu, Repräsentanten in staatliche Institutionen zu entsenden, Mitglieder zur Aufgabenwahrnehmung im Sinne ihrer Religion innerhalb staatlicher Einrichtungen auszubilden, hierfür den Beamtenstatus zu erlangen und finanzielle Unterstützung des Staates für als gemeinnützig anerkannte Aufgaben zu erhalten. Wurde den beiden großen Kirchen dieser Status unmittelbar mit der Einführung 1919 zugestanden, erlangten in den Folgejahren, zuerst in der Weimarer Republik und nach Einführung des Grundgesetzes 1949 in der Bundesrepublik Deutschland, auf Antrag hin zahlreiche kleinere innerchristliche Konfessionen ebenso wie mehrere jüdische Organisationen die Anerkennung als Religionsgesellschaften. Muslimischen Vereinen und Verbänden bleibt dieser Rechtsstatus trotz mittlerweile jahrzehntelanger Registrierung im Vereinsregister und mehrfacher Antragstellung jedoch bislang weitgehend vorenthalten.

Die Muslime beklagen deshalb zu Recht, die Politik erkenne die Existenz ihrer Religion als Bestandteil der deutschen Gesellschaft zwar öffentlich weitgehend an, eine Gleichbehandlung gegenüber Juden- und Christentum sei dem Islam bislang jedoch nicht zugestanden worden. Die Forderung nach körperschaftsrechtlicher Anerkennung der großen Islamverbände erhält aber zunehmend dadurch Berechtigung, dass sie in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen mit staatlichen Institutionen kooperieren. Ihr Engagement, gemeinsam mit Repräsentanten aus der Politik, Vertretern anderer Religionen sowie den verschiedensten Initiativen aus der deutschen Zivilgesellschaft, ist dabei auf die allgemeine, besonders auch innermuslimische Wertschätzung der Normen des deutschen Grundgesetzes ausgerichtet.

Ließ die deutsche Politik bis zur Jahrtausendwende so gut wie überhaupt kein Interesse an staatlicher Kooperation mit organisierten Muslimen erkennen, dominierte seit den Anschlägen vom 11. September

2001 bezogen auf den Islam und somit auch auf deutsche Islamverbände ein Diskurs um Sicherheitsbelange sowie die Forderung nach ‚Integration‘ in die deutsche Gesellschafts- und Rechtsordnung. Kopftuchverbote im öffentlichen Dienst, mit Tierschutzgesichtspunkten begründete Schächterverbote und sogar mit dem Kinderschutz gerechtfertigte Bestrebungen zur Untersagung der Beschneidung von Jungen ließen den Versuch erkennen, den Islam in Deutschland in eine bestimmte Form hineinzupressen und einen spezifischen ‚deutschen Islam‘ zu kreieren. Dass die meisten Gesetze dieser Kategorie von Gerichten wieder aufgehoben wurden, signalisierte einerseits den Muslimen, dass gerade die staatliche Gewaltenteilung in Deutschland eine Basis für die Einlösung ihrer Ansprüche darstellt. Andererseits offenbarten die Gerichte den politisch Verantwortlichen die Diskrepanz zwischen ihrer Vorstellung von positiver Religionsfreiheit und dem staatlichen Neutralitäts- und Nichteinmischungsgebot des Grundgesetzes. Eine ‚christlich-jüdische Leitkultur‘ ist mit letzterem ebenso wenig vereinbar wie die gesetzliche Untersagung von religiösen Verhaltensweisen, die in der Mehrheitsgesellschaft unüblich sind.

Mit der erstmaligen Einberufung der Deutschen Islam Konferenz (DIK) 2006 nahm endlich auch die Bundesregierung offiziell zur Kenntnis, dass der Islam eine in Deutschland dauerhaft existierende Religion mit eigenen Ansprüchen an die öffentlichen Institutionen darstellt. Die Politik strebte nun an, mit verschiedenen Repräsentanten von in Deutschland lebenden Muslimen in einen Dialog zu treten, um auszuloten, in welchen Bereichen eine Kooperation des Staates mit organisierten Muslimen erfolgversprechend sein könne, welche Rechte ihnen dafür zugebilligt und welche Pflichten ihnen auferlegt werden könnten. Die Tatsache, dass neben den mitgliederstärksten, auf eine jahrelange Existenz zurückblickenden Islamverbänden auch muslimische Personen, die nicht verbandlich organisiert sind, und sogar exponierte Islamkritiker zur DIK eingeladen wurden, ließ erkennen, dass die Zubilligung von Rechten für Muslime seitens der Initiatoren allerdings nach wie vor nicht im Mittelpunkt des politischen Interesses stand. Stattdessen zielte die Politik darauf, einem bestimmten Islamverständnis das Etikett ‚zeitgemäß‘ oder ‚liberal‘ anzuhaften und dieses zu fördern. Verstärkt wurde diese innerislamische Parteinahme dadurch, dass einer der mitgliederstärksten muslimischen Dachverbände von der Konferenz lange Zeit ausgeschlossen wurde, weil sein größter Mitgliedsverband, als ‚extremistisch‘ titulierte und vom Verfassungsschutz beobachtet wurde.

Vor diesem Hintergrund erschien es wenig verwunderlich, dass die DIK unter in Deutschland lebenden Muslimen lange Zeit entweder unbekannt blieb oder als unbedeutend eingestuft wurde. Zu einer Aufhellung des Islambildes in der Mehrheitsgesellschaft, einhergehend mit einer breiten gesellschaftlichen Debatte, wie den Muslimen und ihren Ansprüchen entgegenzukommen sei, konnte sie erst recht nicht beitragen. Diese Öffentlichkeit erreichten die Muslime erst 2010, als der damalige Bundespräsident Christian Wulff in seiner Rede zum zwanzigjährigen Bestehen der deutschen Einheit die Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland öffentlich als Credo heraushob. Eine Position, der sich Bundeskanzlerin Angela Merkel kurze Zeit später anschloss. Spätestens mit dieser Erkenntnis hätte die vollständige rechtliche Gleichstellung der islamischen Religionsgemeinschaften mit jüdischen und christlichen Gemeinschaften eigentlich beginnen müssen. Sie hätte zudem die bereits eingegangenen Kooperationen zwischen staatlichen Institutionen und einzelnen Islamverbänden auf eine eindeutige rechtliche Grundlage gestellt. Die Gesprächsrunden zwischen den Verbänden und dem Bundesinnenminister im Rahmen der DIK wären damit zu einem ‚Dialog auf Augenhöhe‘ aufgewertet worden. Immerhin wurde die DIK schließlich im Jahre 2013 mit der Neuauflage der Großen Koalition im Sinne der Islamverbände umgestaltet. Man beschränkte sich fortan auf die Teilnahme des Bundesinnenministers und der großen Islamverbände und gesellschaftliche Ansprüche der Muslime wie auf einen islamischen Wohlfahrtsverband oder islamische Seelsorger in öffentlichen Einrichtungen bestimmten fortan die Tagesordnung. Körperschaften öffentlichen Rechts stellen die Islamverbände in den meisten Bundesländern aber noch immer nicht dar.

Die gesetzlichen Grundbedingungen für eine Körperschaftsrechtliche Anerkennung, bestehend aus einer ausreichenden Mitgliederzahl, der Gewähr von Dauerhaftigkeit sowie einem offiziellen Antrag, erfüllen zahlreiche islamische Vereine und Verbände bereits seit Jahren. Die ersten Anträge wurden bereits in den 1970er-Jahren gestellt. Die Mitgliederzahlen der entsprechenden Verbände sind seither mindestens konstant geblieben, haben sich in den meisten Fällen sogar noch weiter erhöht. Ihr Interesse an Kooperation mit staatlichen Institutionen bei der Wahrnehmung ihrer gemeinschaftlichen Dienstleistungen ist eher noch gestiegen. Mit dem Nachzug der Familien der bereits in den 1960er-Jahren aus der Türkei, dem damaligen Jugoslawien und den Maghrebstaaten als Arbeitsmigranten nach Deutschland gelangten jun-

gen muslimischen Männer und erst recht mit dem Eintritt der sogenannten dritten Einwanderergeneration ins Berufsleben stellte auch die geforderte Dauerhaftigkeit der muslimischen Gemeinden in diesem Land eine nicht mehr zu bestreitende Tatsache dar.

Wenn Islamverbänden der Körperschaftsstatus dennoch bis in die Gegenwart vorenthalten wird, können diese formalen Kriterien hierfür meiner Auffassung nach nicht angeführt werden. Häufig wird deshalb auch ihre Einstufung als ‚Religionsgemeinschaften‘ von der Exekutive in Zweifel gezogen, welche die Vorbedingung für die Zuerkennung des Status als Religionsgesellschaft nach Art. 137 Abs. 5 WRV darstellt. Verwiesen wird hierbei nicht selten auf die lose Verbandsstruktur und argumentiert wird damit, dass die Islamverbände nicht in gleichem Maße ein theologisch-inhaltliches Grundgerüst wie die christlichen Kirchen hätten. Würde man einzelne Verbände körperschaftsrechtlich anerkennen, könnten diese nicht zuletzt aufgrund ihrer Vielzahl kaum für sich beanspruchen, die Muslime in Deutschland zu vertreten. Sie könnten aber, aufgrund ihrer internen Heterogenität vielfach auch nicht den Anspruch erheben, eine innerislamische Konfession zu sein. Ein Nebeneinander mehrerer konkurrierender Verbände, die gleichermaßen Vertretungsanspruch für die Muslime besitzen, schaffe Unübersichtlichkeit und erschwere es, für staatliche Stellen geeignete Ansprechpartner zu finden. Eine Vereinigung der verschiedenen Verbände zu einem einzigen bundesweiten muslimischen Dachverband ist in absehbarer Zeit in der Tat ausgeschlossen. Deshalb bemühen sich die größten Dachverbände, eigenständig als öffentlich-rechtliche Körperschaften anerkannt zu werden. Ihre Berechtigung, als Religionsgemeinschaften eingestuft zu werden, bleibt dennoch umstritten.

In einem diesbezüglichen Urteil stellte das Bundesverwaltungsgericht Leipzig am 23. Februar 2005 fest, dass ein Dachverband von Moscheegemeinden kein automatisches Recht besitze, als Religionsgemeinschaft anerkannt zu sein. Als entscheidend erweise sich, dass nicht nur die einzelnen Mitglieder, sondern auch die Bundesvertretung dieses Dachverbands Aufgaben in Vertretung der Muslime als Religionsgemeinschaft wahrnehme. Letztere Bedingung erfüllt der ZMD allerdings ebenfalls. Der Dachverband versucht nicht nur durch die Interessenvertretung seiner heterogenen Mitglieder – Sunniten und Schiiten der unterschiedlichsten islamischen Rechtsschulen – in der DIK, sondern auch in zahlreichen Bereichen wie der Begutachtung von Schulunterrichtsmaterial, das den Islam zum Gegenstand hat, oder

Stellungnahmen zu Bundesgesetzen, eine zumindest von einem breiten innermuslimischen Spektrum geteilte Konsensposition in bundesweiten Angelegenheiten zu vertreten. Wenn auch unter diesen Umständen die Berechtigung, als Religionsgemeinschaften aufzutreten und hierfür körperschaftsrechtliche Anerkennung zu erfahren, bestritten wird, muss davon ausgegangen werden, dass andere Motive hinter diesen Entscheidungen stehen, von denen die Entscheidungsträger wissen, dass sie vor der Judikative kaum Bestand hätten. Offensichtlich besteht in Teilen der Politik nach wie vor ein Misstrauen hinsichtlich der Verfassungstreue zahlreicher muslimischer Vereine, denen man unterschwellig immer noch ein zwiespältiges Verhältnis zur säkularen Demokratie unterstellt und deren Aktivitäten man unter Kontrolle halten zu müssen glaubt. Letzteres ist bei Religionsgesellschaften im Sinne Art. 137 Abs. 5 WRV so gut wie nicht mehr möglich.

Gelegentlich taucht das Argument auf, selbst wenn alle Verbandsmitglieder hinter den Positionen ihres Bundesvorstandes stünden, würden die großen Verbände gerade mal ein Drittel aller Muslime in Deutschland vertreten. Die Muslime blieben auch bei ihrer körperschaftsrechtlichen Anerkennung in ihrer Gesamtheit unrepräsentiert. Die Mehrheit gehöre nämlich keinem Verband an. Liberal-progressive theologische Positionen seien in den großen Islamverbänden nahezu überhaupt nicht vertreten. In dieser Sichtweise wird jedoch unterschlagen, dass im Islam keine Kirchen existieren, in denen man von der Taufe an Mitglied ist. Würde man nur diejenigen als Mitglieder zur katholischen oder evangelischen Kirche zählen, die sich aktiv kirchlich engagieren, stellten die Großkirchen unter Christen in Deutschland ebenfalls eine Minderheit dar. Die Tatsache, dass neben den Großkirchen zahlreiche innerchristliche, vor allem protestantische Gemeinschaften den Körperschaftsstatus besitzen, demonstriert vielmehr, dass das deutsche Religionsverfassungsrecht sich gerade für eine Situation konfessioneller Heterogenität, die im Protestantismus mindestens ebenso besteht wie im Islam, als geeignet erweist. Sowohl verschiedene Gemeinschaften einer Konfession als auch ein übergeordneter Dachverband (im deutschen Protestantismus die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)) können darin die ihnen zustehenden Rechte angemessen zur Geltung bringen.

Insbesondere aber, dass den Islamverbänden eine ‚extremistische Tendenz‘ unterstellt wird, weil diese Gesellschaftsauffassungen vertreten, welche dem einen oder anderen als ‚antimodern‘ gelten, darf kein

Hindernis für die Zuerkennung einer vom Religionsverfassungsrecht gedeckten Rechtskategorie darstellen. Das staatliche Neutralitätsgebot beinhaltet schließlich, sich theologisch-inhaltlicher Bewertung von Religionsgemeinschaften zu enthalten. Demnach konnten zuletzt sogar die Zeugen Jehovas den Körperschaftsstatus erhalten, wenngleich sie das aktive Engagement für den säkularen Staat und seine Institutionen aus ihrem Religionsverständnis heraus weiterhin ablehnen und sich an keinen Wahlen beteiligen. Die Politik besitzt an einer Kooperation mit islamischen Religionsgemeinschaften ein elementares Interesse und hat erkannt, dass eine befürchtete Radikalisierung von Muslimen sowie die Ausbreitung einer demokratiefeindlichen Haltung erfolgversprechend nur durch die Anerkennung von muslimischen Repräsentanten und ihre Einbindung in die Radikalisierungsprävention verhindert werden kann. Diese Repräsentanten werden von Muslimen, die als ‚gefährdet‘ gelten, als Autoritäten anerkannt und sind bereit, deren Ratschlägen zu folgen. Nicht zuletzt unter diesem Gesichtspunkt ist in mehreren Bundesländern mittlerweile islamischer Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an staatlichen Schulen sowie islamische Theologie als Wissenschaftszweig an staatlichen Universitäten in Kooperation mit Islamverbänden eingerichtet worden.

Hiermit beschreitet man zwar einen Schritt hin zur Gleichberechtigung des Islams gegenüber dem Judentum und Christentum in Deutschland, man sorgt jedoch zugleich dafür, dass die islamische Religionsvermittlung in einem öffentlichen Raum stattfindet, zu dem die Politik und Verwaltung Zugang haben. Offensichtlich ist bei dem einen oder anderen politischen Entscheidungsträger damit auch die unterschwellige Absicht verbunden, auf die Inhalte dieser Religionsvermittlung ein Auge zu werfen. Die verschiedenen, für die Islamverbände oft schwer zu durchschauenden, bei Ministerien oder Hochschulen angesiedelten Beiratsmodelle dienen nicht nur der grundgesetzlich verlangten Eigenverantwortung von Religionsgemeinschaften für ihren Bereich. Ebenso scheinen derlei Konstrukte dazu geeignet, Repräsentanten in die deutsche islamtheologische Forschung und Lehre einzubinden, die ein den Vorstellungen der Mehrheitsgesellschaft stärker entgegenkommendes Islamverständnis demonstrieren. Hierunter leidet aber sowohl die wissenschaftliche Qualität der islamischen Theologie als auch die Reputation ihrer Vertreter in den muslimischen Gemeinden.

Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund ist die Anerkennung der islamischen Religionsgemeinschaften als Körperschaften öffentlichen

Rechts auch für eine theologisch-seelsorgliche Betreuung der Moscheegemeinden und die islamische Religionsvermittlung an staatlichen Schulen langfristig unerlässlich. Auf dieser Basis ließen sich unzweideutige Verträge abschließen, die den entsprechenden Staatsverträgen mit den christlichen Kirchen und jüdischen Organisationen gleichkämen. Der Geruch eines ‚Staatsislams‘, der dem deutschen Religionsverfassungsrecht ohnehin entgegenstünde, wäre damit auch im Sinne der bestehenden innerislamischen Pluralität in Deutschland ausgeräumt.

Eine Religionspolitik, die den Vorstellungen des ZMD entgegenkommt, sollte deshalb sämtlichen islamischen Verbänden, die einen Antrag gestellt haben und ein bestimmtes Mindestquantum an Mitgliedern nicht unterschreiten, den Körperschaftsstatus zugestehen. Inwieweit diese neu entstehenden Körperschaften sich anschließend zu größeren Einheiten zusammenschließen und vergleichbar der EKD, in die neben den evangelischen Landeskirchen auch diverse Freikirchen integriert sind, eine bundesweit einheitliche Struktur bilden, muss den islamischen Religionsgemeinschaften selbst überlassen bleiben. Mit der Vereinigung von Sunniten und Schiiten der unterschiedlichsten islamischen Rechtsschulen unter dem gemeinsamen Dach hat der ZMD bereits bewiesen, dass im Islam aus theologischer Vielfalt durchaus eine verbandsstrukturelle Einheit hervorgehen kann, wenn sie auf eine gemeinsame Interessenvertretung gegenüber dem multireligiösen, säkularen Staat ausgerichtet ist. Die in Teilen der Politik bestehende Befürchtung, angesichts einer mutmaßlichen Vielzahl an muslimischen Ansprechpartnern niemanden zu finden, der die Mehrheit der Muslime angemessen zu vertreten in der Lage sei, wird deshalb anhand der gegenwärtigen Alltagspraxis in Deutschland bereits widerlegt.

Die Anerkennung der Islamverbände als Körperschaften öffentlichen Rechts ist aber nur ein weiterer, wenngleich entscheidender Schritt zur Gleichbehandlung des Islams in Deutschland. Diesem muss die flächendeckende Gewährleistung aller religionsspezifischen Ansprüche von Muslimen von der Wiege bis zur Bahre folgen. Angesichts der Tatsache, dass Juden bereits seit Jahrhunderten eine kulturprägende Minorität in Deutschland darstellen, jedoch erst in den letzten Jahrzehnten die gleichen rechtlichen Bedingungen wie das institutionalisierte Christentum vorfanden, sind die Muslime durchaus auf einen langwierigen Prozess eingestellt, bis sie sämtliche Eigenansprüche ihrer Religion von staatlichen Institutionen gewährleistet bekommen. Das erst seit knapp einhundert Jahren in dieser Form be-

stehende deutsche Religionsverfassungsrecht mit dem Kooperationsmodell als gelungenem Mittelweg zwischen einer privilegierten Staatskirche nach britischem Vorbild und dem Laizismus französischer Prägung bietet jedoch gerade für eine minoritäre Religion wie den Islam ausgezeichneten Entfaltungsspielraum. Wenn die Politik sich ihren Anliegen nicht länger abweisend gegenüber zeigt, sind die Muslime in Deutschland durchaus in der Lage, in autonomer Eigenverantwortung ihren Glauben zu praktizieren. Zugleich aber können sie im Miteinander mit Vertretern anderer Religionen sowie staatlichen und zivilgesellschaftlichen Akteuren der deutschen Gesellschaft als Ganzer dienlich sein.

Platz für religiöse Minderheiten!

Erfahrungen von Jehovas Zeugen beim Erwerb des Körperschaftsstatus

Armin Piki

Dieser Beitrag soll einen kurzen Überblick geben über die Erfahrungen, die Jehovas Zeugen in den letzten drei Jahrzehnten bei ihren Bestrebungen, den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erwerben, gemacht haben sowie über die Auswirkungen, die diese für die Mitglieder der Religionsgemeinschaft im persönlichen Bereich hatten. Dies mag Einblick geben in die Probleme, die sich aus der engen Verquickung von Politik und den beiden Großkirchen für religiöse Minderheiten ergeben.

Dabei dürften sich Jehovas Zeugen aufgrund mancher Besonderheit besonders als Prüfstein eignen, inwieweit die Religionspolitik in Deutschland gewillt ist, die verfassungsrechtlich vorgegebenen Rahmenbedingungen wie Neutralität und Gleichbehandlung auch gegenüber religiösen Minderheiten verwirklichen zu wollen. Zum einen folgen Jehovas Zeugen einem apolitischen Lebensentwurf „auf ein Leben jenseits des politischen Gemeinwesens in christlicher Neutralität“¹. Zum anderen waren Jehovas Zeugen in den letzten Jahrzehnten bevorzugtes Ziel kirchlicher Agitation, insbesondere durch kirchliche Sektenbeauftragte. Als Ergebnis dieser Faktoren kann man konstatieren, dass es aus Sicht der Politik durch ein Eintreten für die Rechte der – von der Mehrheit häufig kritisch gesehenen – Zeugen Jehovas nichts zu gewinnen gab und gibt. Ist Religionspolitik in Deutschland dennoch gewillt, auch gegenüber einer religiösen Minderheit wie Jehovas Zeugen den verfassungsrechtlich vorgegebenen Rahmen wie Neutralität und Gleichbehandlung umzusetzen?

¹ BVerfG Beschl. v. 19.12.2000, 2 BvR 1500/97, Rn. 102.

1. Verfahren auf Verleihung der Körperschaftsrechte

Blickt man im Fall der Jehovas Zeugen auf das Verfahren zur Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts liegt der Schluss nahe, dass sich insbesondere Politiker auf Landes- und Gemeindeebene immer dann als Sachwalter und Verteidiger kirchlicher Sonderrechte betrachten, wenn religiöse Minderheiten mehr als einen Kernbereich an Religionsausübungsfreiheit begehren. Anders ist die Vehemenz und Irrationalität, mit der das Erstverleihungsverfahren seitens der staatlichen Behördenvertreter geführt wurde, kaum erklärbar. Dabei griff die staatliche Behörde jedes der Argumente auf, die kirchliche Sektenbeauftragte und der Religionsgemeinschaft gegenüber negativ eingestellte Kreise gegen Jehovas Zeugen vorgebracht hatten – ungeprüft der Frage, ob dies einer sachlichen Tatsachenüberprüfung standhalten könnte. Als Beispiel mag hier die Stellungnahme von Christoph Link, inzwischen emeritierter Professor für Staats-, Verwaltungs- und Kirchenrecht, dienen, die deutlich macht, dass selbst ein mit wissenschaftlichem Anspruch erstelltes Gutachten allein auf der Basis kirchlicher Agitation erstellt wurde – einschließlich bereits vor Gericht abgemahnter unwahrer Tatsachenbehauptungen.²

Wie das Urteil des Oberverwaltungsgerichts (OVG) Berlin aus dem Jahre 2005 und das Bundesverwaltungsgericht in seiner abschließenden Revisionsentscheidung 2006 deutlich machten, konnten für all diese Behauptungen keine Beweise gefunden werden. Im Gegenteil macht die Entscheidung des OVG Berlin unter Hinweis auf die familiengerichtlichen Entscheidungen der Oberlandesgerichte deutlich, dass es für das Gericht keine greifbaren Anhaltspunkte für ein Vorliegen all dieser Behauptungen gäbe. Auch die von den Bundesländern im Rahmen der Zweitverleihungsanträge angestellten umfangreichen Ressortabfragen bei allen Jugendämtern, Schulen, Kindergärten, Sozialbehörden, Gerichten und mehr bestätigten dieses Ergebnis. In keinem der Bundesländer wurden irgendwelche Hinweise auf eine systematische Verletzung der Rechtstreue gefunden, auch nicht im Hinblick auf die Vorwürfe be-

² Vgl. hierzu die Replik von Pökl/Glockentin auf <https://www.jehovaszeugen.de/Literatur/62.0.html#c281> (03.07.2017). Vgl. ebenfalls die Aussage im Urteil des OVG Berlin, Urteil v. 24.03.2005, Az. 2 B 12.01, 22/23: die Vorgehensweise des Landes Berlin wurde hier als dem Stand der Wissenschaft widersprechend deklariert – dies besonders unter Hinweis auf die Gutachten des Enquête-Berichts des Bundestages *Sogenannte Sekten und Psychogruppen*.

züglich der Kindererziehung, einer unterlassenen medizinischen Versorgung von Kindern oder im Hinblick auf die Zerstörung von Familien.

2. Der direkte Einfluss der Politik auf das Verleihungsverfahren

Trotz dieser Faktenlage verweigerten die Bundesländer Baden-Württemberg, Bremen und Rheinland-Pfalz auf politische Intervention die Zweitverleihung der Körperschaftsrechte, obwohl dies von der jeweiligen zuständigen Fachbehörde des Landes mit dem Hinweis, dass ein Anspruch seitens der Zeugen Jehovas auf Verleihung bestehe, empfohlen worden war. In Rheinland-Pfalz wurde die Ablehnung auf Geheiß des damaligen Ministerpräsidenten als politische Entscheidung – ungeachtet der für einen Verleihungsanspruch sprechenden juristischen Faktenlage – veranlasst.³ In Baden-Württemberg wurde das Verleihungsthema genutzt, um den damaligen Ministerpräsidenten, der entsprechend des Ermittlungsergebnisses seines Fachministeriums zunächst keine andere Möglichkeit sah, als die Verleihung auszusprechen, zu Fall zu bringen.⁴ In Bremen wurde eine – nach damaligen Vorgaben der Landesverfassung notwendige – Verleihung durch Gesetz durch das Landesparlament abgelehnt, trotz eindeutiger Aussage der Bremer Senatsverwaltung, dass ein Anspruch auf Verleihung bestünde.⁵ Der

³ Die Verwaltungsakte spricht Bände: Nach Mitteilung der Verleihungsabsicht unter Hinweis auf die eindeutige Sach- und Rechtslage des Fachreferats an die Staatskanzlei wurde dieses gegen die rechtlichen Bedenken des Fachreferats angewiesen, die beiden Großkirchen sowie die jüdische Gemeinde in das Verleihungsverfahren einzubeziehen. Das Verleihungskriterium der ‚Gemeinwohldienlichkeit‘, auf das im Ablehnungsbescheid – trotz Hinweis des Fachreferats, dass dieses gegen die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts verstoßen würde (vgl. hierzu auch Urteil VG Mainz, v. 26.01.2012, Az. 1 K 144/11.MZ, S. 12) –, Bezug genommen wurde, entstammt der Stellungnahme des Katholischen Büros. Zuvor hatte der Ministerpräsident bereits öffentlich verkündet, dass er die Verleihung verhindern wolle (SWR Druckversion v. 27.03.2009, Jehovas Zeugen vor der Anerkennung – Rheinland-Pfalz hat Vorbehalte). Zum Ganzen vgl. Gleichstellung für Glaube?, in: Wiesbadener Kurier (Onlineausgabe), 25.06.2009.

⁴ Vgl. Dagmar Sponsel, Meuterei gegen Käpt'n Oettinger, in: Bild.de, 12.05.2009, <http://www.bild.de/regional/stuttgart/noch-steuert-er-durch-die-krise-8325840.bild.html> (31.10.2017); Oettinger: Argumente gegen Zeugen Jehovas willkommen, in: Stimme.de, 12.01.2011, <http://www.stimme.de/suedwesten/nachrichten/pl/Oettinger-Argumente-gegen-Zeugen-Jehovas-willkommen;art19070,1579434> (31.10.2017).

⁵ Klaus Wolschner, Rechtsstaat: Zeugen Jehovas haben Recht, in: taz.de, 17.09.2010, <http://www.taz.de/RECHTSSTAAT/!5135511/> (31.10.2017); bezeichnend ist die Aussage des Abgeordneten Frehe der Partei Bündnis 90/Die Grünen: „Einen Abgeord-

Rechtsausschuss ließ während einer fünfstündigen öffentlichen Anhörung im Wesentlichen nur ehemalige, der Religionsgemeinschaft gegenüber feindlich eingestellte Mitglieder als ‚Experten‘ zu Wort kommen, in Ergänzung dazu noch den Sektenbeauftragten der Bremischen Evangelischen Kirche. Dies, obwohl sowohl die Enquête-Kommission des Bundestages *Sogenannte Sekten und Psychogruppen* in Gutachten und die Gerichte im Verleihungsverfahren festgestellt hatten, dass eine objektive Sicht auf eine Religionsgemeinschaft auf diese Weise nicht gewonnen werden könne. Ins Bild passt übrigens, dass der Vertreter von Jehovas Zeugen nach den fünf Stunden voll von Vorwürfen und Entstellungen am Ende gerade einmal volle fünf Minuten (!) Zeit hatte, um dazu Stellung zu nehmen! Es versteht sich von selbst, dass aus Sicht der Religionsgemeinschaft diese Veranstaltung nur den Zweck hatte, an den Pranger gestellt zu werden.⁶

3. Die Folgen des Verleihungsverfahrens für die Mitglieder

Da die staatlichen Behörden sowie die Großkirchen ihre ganze Medienmacht einsetzten, um den Prozess entsprechend ihrer Sicht zu begleiten, wurden alle Anschuldigungen auch der Öffentlichkeit bekannt gemacht. Für den einzelnen Zeugen Jehovas bedeutete dies, dass er sich über mehr als zwölf Jahre beschimpfen lassen musste als jemand, der sein Kind misshandelt, ihm seine Bildungschancen raubt, ihm nicht die notwendige medizinische Versorgung zukommen lässt und es in seiner Selbstbestimmung beschneidet. Ihm wurde nachgesagt, er würde sich seinem Arbeitgeber gegenüber nicht loyal verhalten, weil er Daten an die Religionsgemeinschaft weitergebe. Außerdem sei er dem Staat gegenüber feindlich und ablehnend eingestellt.

Nicht wenige Mitglieder der Zeugen Jehovas berichteten über Anfeindungen und Ausgrenzung am Arbeitsplatz, einige von Kündigung, weil die Kundschaft es ablehnen würde, dann noch zu kaufen. Im öffentlichen Dienst wurden Fragebögen eingeführt, die nach einer Mit-

neten kann niemand zwingen, entsprechend der Rechtslage abzustimmen“, in: Klaus Wolschner, Religionsfreiheit: Zeugen Jehovas Klagen, in: taz.de, 13.09.2010, <http://www.taz.de/!5135769/> (31.10.2017).

⁶ Vgl. Benjamin Best, Viele Zeugen gegen Zeugen Jehovas, in: taz.de, 17.02.2011, <http://www.taz.de/!325691/> (31.10.2017).

gliedschaft bei den Zeugen Jehovas fragten. In einem Fall wurde die Einstellung einer jungen Frau, die ihr Abitur mit einer Eins abgeschlossen hatte, für die höhere Beamtenlaufbahn widerrufen, als bekannt wurde, dass sie eine Zeugin Jehovas sei. Frauen, die Mitglied der Religionsgemeinschaft sind, wurde die Ausbildung zu Tagesmüttern verwehrt mit dem Hinweis darauf, dass man ihnen keine Kinder anvertrauen könne – obwohl sie als Mütter bereits eigene Kinder erfolgreich erzogen hatten. Ihnen wurde dadurch auch die Chance zum Broterwerb genommen. Nicht selten wurden Kinder, die vorher in ihrer Klasse gut integriert waren, von Mitschülern angefeindet und ausgegrenzt, nachdem im Religionsunterricht ein negativer Filmbeitrag über Jehovas Zeugen gezeigt worden war.⁷

4. Resümee und Ausblick

Mittlerweile sind alle Verfahren um die Verleihung der Körperschaftsrechte erledigt. Als letztes Bundesland hat Nordrhein-Westfalen am 27. Januar 2017 die Zweitverleihung der Körperschaftsrechte vorgenommen.⁸

Das Bundesverfassungsgericht hatte wiederholt geäußert, dass der Staat eine Heimstatt für alle seine Bürger sein müsse und der Staat den religiösen Frieden nicht von sich aus gefährden dürfe. Auch wenn Jehovas Zeugen für die weitgehende Freiheit in ihrer Religionsausübung in Deutschland sehr dankbar sind, gibt es im Einzelfall – mit steigender Tendenz – immer wieder Fälle von Diskriminierung oder unzulässigen Eingriffen in die Religionsfreiheit. Häufig betroffen sind dabei die Schulen. Das beginnt schon damit, dass die Darstellung von Jehovas Zeugen in Schulmaterialien für den Ethikunterricht, der dem Neutralitätsgebot

⁷ Alle hier genannten Beispiele sind dem Verfasser aus seiner anwaltlichen Praxis persönlich bekannt.

⁸ Die meisten Bundesländer hatten absprachegemäß die Zweitverleihung der Körperschaftsrechte 2009/2010 ausgesprochen. Rheinland-Pfalz folgte am 5. Mai 2012 nach entsprechendem Urteil des VG Mainz. Bremen (am 16. Dezember 2015) und Baden-Württemberg (am 10. November 2015) verliehen die Rechte nach der Entscheidung des BVerfG v. 30.06.2015, 2 BvR 1282/11; das BVerfG hatte darin die Pflicht der Bundesländer zu bundesfreundlichem Verhalten sowie die alleinige Zuständigkeit der Verwaltung zur Entscheidung über derartige Anträge festgestellt.

unterliegt, in der Regel aus kirchlicher Quelle stammt und entsprechend durchsetzt ist mit Falschdarstellungen und unwahren Behauptungen.

Lehrer wurden zum Teil in Ausbildungslehrgängen über die Erziehungsmethoden bei Jehovas Zeugen ‚aufgeklärt‘. Dort wurde es als erstrebenswertes Ziel ausgegeben, solche Kinder aus dem ‚Sektenverbund‘ herauszulösen, notfalls sogar aus dem Familienverbund. Jedenfalls sollten diese Kinder ‚integriert‘ werden, wobei darunter zu verstehen war, abweichende Verhaltensweisen dieser Kinder nicht mehr zu dulden. Die Folge war, dass Kinder von Zeugen Jehovas den Religionsunterricht (!) und den Schulgottesdienst besuchen sollten, beim Morgengebet anwesend sein mussten, Geburtstage gegen ihre Überzeugung mitfeiern sollten und vieles mehr. Die Tendenz an den Schulen, auf die religiösen Gefühle von Minderheiten keine Rücksicht mehr nehmen zu wollen,⁹ ist aus Sicht des Verfassers eine der größten Gefahren für die Religionsfreiheit. Die Akzeptanz von Vielfalt und Pluralität ist eine der wesentlichen Grundlagen von Demokratie. Der Versuch von ‚Gleichschaltung‘ bewirkt im Gegenteil nur die Ausgrenzung von – wie im Fall von Jehovas Zeugen – bereits integrierten Minderheiten. Religionsfreiheit bedeutet immer auch, dass Platz sein muss für ein von der Mehrheit abweichendes Verhalten.

⁹ Vgl. BVerwG Urt. v. 11.09.2013, 6 C 12.12.

Plädoyer für einen weltanschaulich neutralen Staat Weltanschauungspolitik aus säkularer Sicht

Michael Schmidt-Salomon

Niemals zuvor gab es in Deutschland eine solche weltanschauliche Vielfalt. Die Zeiten, in denen neunzig Prozent der Deutschen einer der beiden christlichen Großkirchen angehörten, sind lange vorbei. Inzwischen leben hierzulande mehr konfessionsfreie Bürgerinnen und Bürger als Katholiken oder Protestanten, in vielen Großstädten stellen sie die absolute Mehrheit. Von dieser weltanschaulichen Pluralität ist in der Rechtspolitik jedoch wenig zu spüren. Im Gegenteil: Je genauer man hinschaut, desto klarer zeigt sich, dass viele Gesetze noch immer auf christlichen Überzeugungen beruhen. Noch immer bestimmen sie das Leben der Bürgerinnen und Bürger von der Wiege bis zur Bahre, ja sogar darüber hinaus, nämlich vom Embryonenschutzgesetz (Einschränkung der Präimplantationsdiagnostik aufgrund einer vermeintlichen ‚Simultanbeseelung‘) bis hin zum Friedhofszwang („Auferstehung der Toten“ in ‚geweihter Erde‘).

Rechtsphilosophisch betrachtet ist dies ein unhaltbarer Zustand. Denn er verstößt gegen das für die offene Gesellschaft konstitutive Gebot der ‚weltanschaulichen Neutralität‘ des Staates, das vom Bundesverfassungsgericht bereits 1965 in lobenswerter Klarheit herausgestellt wurde: „Das Grundgesetz legt dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf. Es verwehrt die Einführung staatskirchlicher Rechtsformen und untersagt auch die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse.“¹

Dabei gab es durchaus Bemühungen, dem Neutralitätsgebot größeres Gewicht beizumessen. So wurden im Rahmen der ‚Großen Strafrechtsreform‘ der 1960er- und 1970er-Jahre – teils gegen den erbitterten Widerstand der Kirchen – die alten christlichen ‚Sittlichkeitsparagrafen‘ abgeschafft oder zumindest revidiert. Fortan wurde beispielsweise der Tatbestand der ‚Kuppelei‘, etwa das Überlassen eines Zimmers an ein unverheiratetes Pärchen (theologischer Hintergrund: Ehesakrament), nicht mehr bestraft. Auch die massive Verfolgung von Schwulen (basierend auf Passagen im Alten und Neuen Testament), die in Westdeutsch-

¹ BVerfGE 19, 206.

land zu rund hunderttausend Verfahren führte und die Existenz vieler Männer bedrohte, wenn nicht gar vernichtete, wurde gestoppt. Zweifellos ein wichtiger gesellschaftlicher Fortschritt, der dazu führte, dass der unruhmlische ‚Anti-Schwulen-Paragraf‘ (§ 175 StGB) 1994 gänzlich aus dem Strafgesetzbuch gestrichen wurde.

Trotz solcher Erfolge muss man feststellen, dass die Reformbemühungen auf halbem Wege stehen geblieben sind. Schlimmer noch: Seit dem Karlsruher Urteil von 1965 ist es immer wieder zu Rückschritten gekommen, das heißt zur Verabschiedung von Gesetzen, die neutralere Regelungen außer Kraft setzten und religiöse Normen zum verbindlichen Verhaltenskodex auch für nicht-religiöse Bürgerinnen und Bürger erhoben. Ein markantes Beispiel hierfür ist das sogenannte *Gesetz zur Strafbarkeit der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung* (§ 217 StGB), das im November 2015 vom Deutschen Bundestag beschlossen wurde.

1. § 217 StGB als Verstoß gegen das Gebot der weltanschaulichen Neutralität

Es ist nicht zuletzt dem Einfluss christlicher Lobbyisten geschuldet, dass dieses paternalistische ‚Sterbehilfeverhinderungsgesetz‘ gegen den Willen von achtzig Prozent der Bürgerinnen und Bürger sowie gegen das Votum der deutschen Strafrechtslehrer auf den Weg gebracht wurde. Dank der Hilfe christlich-konservativer Politiker ist es den Kirchen gelungen, mit § 217 StGB *de jure* einen Teil der Deutungshoheit über den Sterbeprozess wiederzugewinnen, den sie *de facto* längst verloren hatten. Sie instrumentalisierten das Parlament, um der Bevölkerung eine religiös begründete Verhaltensnorm aufzuzwingen (basierend auf der Vorstellung, das Leben sei ein ‚Geschenk Gottes‘, über das der einzelne Mensch nicht verfügen dürfe), die nur noch eine gesellschaftliche Minderheit akzeptiert.

Dabei ist es nicht verwerflich, wenn sich Politikerinnen und Politiker für ihren Glauben engagieren und ihre persönliche Lebensführung an den Vorgaben ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft ausrichten. Verwerflich ist es aber sehr wohl, wenn sie die Einrichtungen des weltanschaulich neutralen Staates missbrauchen, um weltanschaulich geprägte Überzeugungen zur Strafnorm zu erheben. Denn es ist dem Staat zwingend verwehrt, sich mit religiösen Symbolen oder Ansichten zu identifizieren oder diese zu bevorzugen. Das Neutralitätsgebot ist ein

objektives Verfassungsgebot, das auch für Gesetzgebungsverfahren im Bundestag gilt. Der Jurist Gerhard Czermak schreibt dazu: „Staatliche Regulierungen sind nur auf der Grundlage solcher Argumente zulässig, die keine besonderen religiösen oder philosophischen Lehren voraussetzen. Sie dürfen nur aufgrund solcher Rechtsgüter erfolgen, deren Vorrang im konkreten Fall unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit neutral (rational) begründet werden kann. Neutralität ist daher kein abwägungsfähiges Rechtsgut, sondern eine absolute Grenze staatlichen Handelns.“²

Diese absolute Neutralitätsverpflichtung des Staates basiert insbesondere auf dem einzigen unabwägbaren Gebot der Verfassung, nämlich der Achtung der unantastbaren Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG). Weil die Würde des Einzelnen maßgeblich dadurch bestimmt ist, dass er selbst derjenige ist, der seine Würde bestimmt, muss der Rechtsstaat peinlich genau darauf achten, dass seine Gesetze die Pluralität der Würdedefinitionen seiner Bürgerinnen und Bürger hinreichend berücksichtigen. Bezogen auf die Sterbehilfe heißt dies, dass der Staat es einem strenggläubigen Katholiken ermöglichen muss, den Überzeugungen von Papst Johannes Paul II. zu folgen, der Schmerzen als „Teilhabe an den Leiden des gekreuzigten Christus“ pries und meinte, dass „Selbstmord ebenso sittlich unannehmbar ist wie Mord“³. Er muss es aber auch einem Anhänger der Philosophie Friedrich Nietzsches erlauben, „frei zum Tode und frei im Tode“ zu sein, denn aus dieser Perspektive gilt allein der selbstbestimmte, wohlüberlegte „Freitod“ als „vernünftig“, der „natürliche Tod“ hingegen als „unvernünftig“ und „würdelos“⁴.

Zwischen der Ächtung des Suizids bei Johannes Paul II. und der Ächtung des natürlichen Todes bei Nietzsche gibt es ein breites Spektrum an unterschiedlichen weltanschaulich geprägten Werthaltungen, über die seit Jahrhunderten gestritten wird. An diesem Streit darf sich jedes Mitglied der Zivilgesellschaft beteiligen, der liberale Rechtsstaat muss sich hierbei jedoch zurückhalten. Auf keinen Fall darf er sich – wie dies bei der Verabschiedung von § 217 StGB in verhüllender Weise geschehen ist – zum Anwalt einer spezifischen Weltanschauung machen und deren Werte zur allgemeinverbindlichen Norm erheben, denn dies ist unweigerlich mit einem Verstoß gegen das Prinzip der weltanschau-

² Czermak 2016, 31.

³ Enzyklika ‚Evangelium vitae‘ 2009 (urspr. 1995), Kapitel 66/67.

⁴ Nietzsche 1954, 949 und ders. 1955, 333–336.

lichen Neutralität und das Diskriminierungsverbot der Verfassung (Art. 3 Abs. 3, Art. 4 Abs. 1, Art. 140 GG) verbunden.

2. Der Rechtsstaat auf dem Prüfstand

§ 217 StGB ist nur ein Beispiel unter vielen. Schon allein die Nennung der unzähligen Gesetze und Verordnungen im Strafrecht, Steuerrecht, Medienrecht, Medizinrecht, in den Landesverfassungen, Feiertagsgesetzen, Schulordnungen und so weiter, die gegen das Gebot der weltanschaulichen Neutralität verstoßen, würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

Ich meine, dass eine solche Missachtung oberster Verfassungsprinzipien nicht länger hingenommen werden darf. Es ist an der Zeit, den Rechtsstaat unter dem Blickwinkel des Neutralitätsgebots grundlegend auf den Prüfstand zu stellen. Denn so viel ist sicher: Nur ein weltanschaulich neutraler Staat kann eine ‚Heimstatt aller Staatsbürger‘ sein. Nur er kann allen Bürgerinnen und Bürgern Weltanschauungsfreiheit garantieren. Nur er besitzt die Glaubwürdigkeit, in Konfliktfällen als unparteiischer Schiedsrichter aufzutreten und für die Einhaltung verbindlicher Regeln zu sorgen, da er sich von keinem Akteur auf dem weltanschaulich-religiösen Spielfeld vereinnahmen lässt.

Bislang haben sich die Vertreter der Kirchen fast durchgängig gegen eine Stärkung des Gebots der weltanschaulichen Neutralität ausgesprochen, da dies unweigerlich mit einem Verlust kirchlicher Privilegien einhergehen würde. Doch es gibt Ausnahmen. Der Kölner Theologieprofessor Hans-Joachim Höhn beispielsweise trat nicht nur für das Neutralitätsgebot ein, er wagte es sogar, das in religiösen Kreisen zur Verteidigung der eigenen Privilegien strapazierte ‚Böckenförde-Diktum‘ vom Kopf auf die Füße zu stellen: „In weltanschaulich pluralen Gesellschaften leben Religionen von Voraussetzungen, die sie selbst nicht sichern können.“⁵

In der Tat ist es so, dass der weltanschaulich neutrale Staat zwar die Voraussetzungen für eine freie Religionsausübung schafft, seinerseits

⁵ Höhn 2014, 126. Ich selbst modifiziere das ‚Böckenförde-Diktum‘ in etwas anderer Weise, mein ‚alternatives Diktum‘ lautet: „Die Gesetze des säkularen Rechtsstaates sollten nicht auf Voraussetzungen beruhen, die er nicht selbst geschaffen hat – insbesondere dann nicht, wenn dies zur Beschneidung legitimer Freiheiten der Bürgerinnen und Bürger führt.“

aber keinerlei religiöser Legitimation bedarf. Derartige Legitimationen stehen sogar im Widerspruch zu der für den Rechtsstaat zentralen Idee des Gesellschaftsvertrags, die besagt, dass die Werte des Zusammenlebens nicht durch ‚höhere‘ (religiöse) Instanzen vorgegeben sind, sondern unter den Gesellschaftsmitgliedern rational, fair und demokratisch ausgehandelt werden.

Auch aus diesem Grund sollten die Repräsentanten des Rechtsstaats auf religiöse Begründungsmuster tunlichst verzichten, Abstand zu Glaubensvertretern halten und unter gar keinen Umständen den Eindruck erwecken, dass die Religionen in irgendeiner Weise über dem Gesetz stünden. In dieser Hinsicht sind in Deutschland leider schwere Fehler gemacht worden. Gelänge es, sie zu korrigieren, wäre es deutlich einfacher, die offene Gesellschaft gegen ihre Feinde zu verteidigen.⁶

Literatur

- Czermak, Gerhard, *Weltanschauung in Grundgesetz und Verfassungswirklichkeit*, Aschaffenburg: Alibri 2016.
- Höhn, Hans-Joachim, *Wer braucht eigentlich wen? Über die Rücksicht auf religiöse Belange im liberalen Verfassungsstaat*, in: Kretschmann, Winfried/Wodtke-Werner, Verena (Hg.), *Wie viel Religion verträgt der Staat?*, Ostfildern: Matthias 2014, 125–140.
- Enzyklika ‚*Evangelium vitae*‘ von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (25. März 1995), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 6. Auflage, Bonn 2009.
- Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches*, in: ders., *Werke in drei Bänden*. Band 1, hg. von Karl Schlechta, München: Hanser 1954, 435–1008.
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in: ders., *Werke in drei Bänden*. Band 2, hg. von Karl Schlechta, München: Hanser 1955, 275–561.
- Schmidt-Salomon, Michael, *Die Grenzen der Toleranz – Warum wir die offene Gesellschaft verteidigen müssen*, München: Piper 2016.

⁶ Weiterführende Argumente und Quellenangaben finden sich in den Veröffentlichungen des Verfassers, vgl. u. a. Schmidt-Salomon 2016, sowie in der beim BVerfG eingereichten Stellungnahme zu den Verfassungsbeschwerden gegen § 217 StGB ‚*Frei-toedhilfe im liberalen Rechtsstaat*‘, online abrufbar über die Website der Giordano-Bruno-Stiftung, vgl. https://www.giordano-bruno-stiftung.de/sites/gbs/files/stellungnahme_217stgb.pdf, (01.06.2017).

Auftrag und Form politischen Engagements der Evangelischen Kirche in Deutschland – aktuelle Fragen

Irmgard Schwaetzer

1. Auftrag des politischen Engagements der Kirche

„Weil der Gott, an den Christenmenschen glauben, sich von der Welt nicht ab-, sondern ihr zuwendet, hat das Evangelium stets politische Bedeutung.“¹ So formulierte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 2008 in seiner Denkschrift *Das rechte Wort zur rechten Zeit*, und darum versteht die Kirche ihren Auftrag, das Evangelium zu verkündigen – im Sinne dessen, wozu Jesus seine Jünger berufen hat: „Geht aber und predigt und spricht: Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ (Mt 10,7) – *auch* im engeren Sinne als öffentlichen Auftrag: als ein Mandat, zu Grundfragen des politischen und gesellschaftlichen Lebens öffentlich Stellung zu nehmen. Diese Aufgabenbeschreibung ist in der evangelischen Kirche verhältnismäßig jung. Zur 500-jährigen Geschichte der Reformation gehört auch die Einsicht, dass sich die evangelischen (insbesondere die lutherischen) Kirchen lange mit modernen Staatsformen sehr schwer getan haben und nationalistische und demokratiefeindliche Schwerpunkte gesetzt haben. Erst in den 1980er-Jahren hat die EKD in ihrer Demokratiedenkschrift die Demokratie als Staatsform ausdrücklich befürwortet.² Die grundsätzliche Debatte über *Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen*³ lag da in der EKD gerade einmal 15 Jahre zurück.

Im Februar 2016 mahnte der damalige Bundesfinanzminister Wolfgang Schäuble die protestantische Kirche in einer theologischen Fachzeitschrift vor dem Verlust des religiösen Kerns ihrer Botschaft, wenn sie in politisch motivierten Stellungnahmen über das Ziel hinausschieße: „Manchmal [...] entsteht der Eindruck, es gehe in der evangelischen Kirche primär um Politik, als seien politische Überzeugungen ein feste-

¹ Rat der Evangelischen Kirche (Hg.) 2008, Ziff. 94.

² Vgl. Kirchenamt (Hg.) 1985.

³ Rat der Evangelischen Kirche (Hg.) 1970.

res Band als der gemeinsame Glaube.“⁴ Schäubles Kritik bezieht sich auf eine kirchliche Praxis, die eng mit dem Konzept der ‚Öffentlichen Theologie‘ verbunden ist. Es entstand vor etwa dreißig Jahren. In den USA und Großbritannien wurden unter der Bezeichnung *public theology* verschiedene Themen der Sozialethik diskutiert. In Südafrika hat die Öffentliche Theologie der ‚Option für die Armen‘ Stimme und Gewicht verliehen und wurde zu einer wichtigen Form einer Post-Apartheid-Ethik. In Deutschland kam ein weiterer Akzent hinzu: Aus dem Versagen der Kirchen während des Nationalsozialismus sollte die Verpflichtung zur Einmischung der Kirchen in die öffentliche Auseinandersetzung um die moralisch-ethische Orientierung der Politik abgeleitet werden. Als Grundlage diente vor allem die zweite These der *Barmer Theologischen Erklärung* von 1934, die den göttlichen Anspruch auf das ganze Leben in der Welt formuliert: „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem dankbaren Dienst an seinen Geschöpfen.“⁵

DiETRICH Bonhoeffer lehnte ein Leben, welches sich aus einer Ethik „in zwei Räumen“ ableitet, ab. In den Manuskripten zu seiner Ethik schrieb er: „Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor. Das ist das Geheimnis der Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus Christus.“⁶ Kirche muss darum immer Kirche für die Welt sein (‚Kirche für andere‘) und darf sich nicht auf sich selbst zurückziehen. Der Vorwurf von Wolfgang Schäuble, zuweilen scheine die Kirche ihren Auftrag eher in einem politischen als in einem geistlichen Mandat zu sehen, zielt auf ein anderes Verständnis evangelischen Wirkens in der Welt, gegen das mit Bonhoeffer gute Gründe anzuführen sind.

⁴ Schäuble 2016, 46. Dort weiter: „Das führt jedoch nicht nur dazu, dass sich Christen mit abweichenden politischen Auffassungen schnell ausgeschlossen fühlen, sondern auch – und weitaus bedenklicher – dazu, dass das Ziel politischer Einflussnahme letztlich verfehlt wird. Denn die besondere Überzeugungskraft, die von religiös motiviertem politischem Handeln ausgeht, liegt in dessen geistlicher, spiritueller Basis.“

⁵ Barmer Theologische Erklärung 1934.

⁶ Bonhoeffer 1998, 40.

Kritisch, mitunter auch polemisch, hat sich auch der Theologe Friedrich Wilhelm Graf in den vergangenen Jahren immer wieder mit politischen Äußerungen evangelischer kirchenleitender Persönlichkeiten auseinandergesetzt. Es geht ihm nicht darum, dass Kirche sich aus der Politik heraushalten soll. Wichtig ist ihm vielmehr, dass Kirchenvertreter sich die Tatsache bewusstmachen, dass theologische Begriffe und die Lebenswirklichkeit ambivalent sind und dass sich daher einfache Antworten auf politische Fragen verbieten.⁷ Der Soziologe Hans Joas hat Grafts Kritik aufgenommen und zugespitzt: Wer es sich zur Aufgabe mache, in den Verantwortungskontexten der Politik moralische Orientierung zu geben, bringe die Kirche in die ungute Rolle einer „Moralagentur“. Denn „wer ausschließlich mit moralischen Argumenten in politische Debatten eingreift, wird hilflos oder arrogant erscheinen.“ Hilflos, weil er die Komplexität des Problems und die absehbaren Wirkungen einer aus moralischen Gründen befürworteten Politik unterschätzt. Und arrogant, weil er nicht anerkennt, „dass andere aus nicht weniger moralischen Impulsen heraus zu einer ganz anderen politischen Schlussfolgerung gelangen“⁸.

Trifft diese Kritik die Öffentliche Theologie? Wichtig ist festzuhalten, dass Öffentliche Theologie in erster Linie *Theologie* ist. Wolfgang Huber, einer der Wegbereiter der Öffentlichen Theologie in Deutschland, hat ihren Auftrag so zusammengefasst: Es geht zuerst um die öffentliche Entfaltung des Glaubens, seiner Traditionen und Plausibilitäten.⁹ Ethische Konsequenzen sind Folgen dieser Entfaltung. Sie lassen sich nicht auf einzelne konkrete Politikfragen beziehen. Sie geben Orientierung und ermöglichen so die Aufnahme einer Gesinnung, einer Haltung und einen Korridor von Möglichkeiten. Eine Öffentliche Theologie, die ethische Orientierung gibt und damit einen Handlungsrahmen setzt, der unterschiedliche Entscheidungen zulässt, können die oben genannten Vorwürfe also nicht treffen. – Allerdings bleibt die Frage, wie weit jeweils der Handlungsrahmen gesetzt ist. Dass dieser Handlungsrahmen sehr eng ist, was die unmissverständliche Abgrenzung gegenüber Ungleichwertigkeiten, Menschenfeindlichkeit und Abwertungen anbelangt, versteht sich von selbst. Zugleich ist deutlich, dass eine unterschiedliche Positionierung innerhalb der komplexen Wirklichkeit der

⁷ Vgl. Graf 2011.

⁸ Joas 2016, 64.

⁹ Vgl. Huber 1973; ders. 1998, 97–162.

Gesellschaft möglich sein muss. Insofern verbietet sich jeder moralische Ton, der seinerseits realpolitische Positionen ausgrenzt.

2. Form des politischen Engagements der Kirche

Damit ist der *Auftrag* des politischen Engagements der Kirche aus evangelischer Sicht hinreichend beschrieben. Zur *Form* des politischen Engagements ist zu fragen, welche Faktoren im Jahr 2018 bei unserem Bemühen zu berücksichtigen sind, als evangelische Kirche Politik „möglich zu machen“¹⁰ – also nicht selbst Politik zu machen, sondern an der Wertebasis, aus der heraus Politik gestaltet wird, mitzuarbeiten. Ich möchte einige Aspekte markieren und beziehe mich dabei auf aktuelle Überlegungen aus der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD.

Unsere Gesellschaft ist einem hohen Veränderungs- und Anpassungsdruck ausgesetzt, der unter anderem mit der Globalisierung, der Digitalisierung und der weltweiten Migration zusammenhängt. Durch diese Veränderungen wachsen Unübersichtlichkeit, Schnelligkeit und Vielfalt der Themen, inhaltlichen Positionen und der Debatten in unserer Gesellschaft. Alte Gewissheiten nehmen ab, Kriterien der Zusammengehörigkeit werden unsicher, das Verlangen nach Identität wächst.

Als Reaktion auf diese Entwicklung konstatieren wir Zeichen von Überforderung und Hilflosigkeit, die Tendenzen der Abgrenzung fördern, um alte Gewissheiten zurückzugewinnen. Der Eindruck, in politischen Prozessen nicht vertreten zu sein, wird lautstark artikuliert. Der Soziologe Wolfgang Merkel spricht von einer „Repräsentationslücke“ oder „Zweidritteldemokratien“¹¹. Tendenzen zur Unterstützung populistischer Politik, die über Ab- und Ausgrenzungen vermeintliche Gewissheiten und Identitäten zurückgewinnen wollen, wachsen in dieser Lücke. Der gesellschaftliche und politische Pluralismus, von dem unsere Demokratie lebt, wird durch den Aufstieg populistischer Politik radikal in Frage gestellt. An die Stelle von Vielfalt und Optionen, die über Aushandlungsprozesse und Kompromisse zu Entscheidungen führen, treten nicht verhandelbare Gewissheiten, denen die politische Willensbildung vermeintlich zu folgen habe. Ein angemessener Umgang mit den neuen

¹⁰ Kirchenamt (Hg.) 1997, Überschrift vor Ziff. 4.

¹¹ Kocka/Merkel 2015, 324 und Merkel 2015, 27.

Formen des Populismus zählt zu den besonders dringlichen Aufgaben unseres politischen Engagements. Das Ringen um Formen eines inhaltlichen Dialogs einerseits und die nötige Abgrenzung, wo normative Grundsätze demokratischer Politik verletzt werden, hat erst begonnen.¹²

Angesichts der beschriebenen Faktoren braucht es einen öffentlichen Protestantismus, dessen Ziel es nicht allein ist, Orientierungen zu bestimmten Themen ins Gespräch zu bringen, sondern den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stärken. Dazu gehört sowohl ein klares Bekenntnis zur Demokratie als der Staatsform, die Freiheit unterschiedlicher Lebensformen garantiert und die Schwachen am besten zu schützen vermag. Dies ist für Kirchen lange nicht selbstverständlich gewesen, erst 1985 hat die EKD in der Demokratiedenkschrift ein klares Bekenntnis abgelegt. Dazu gehört auch die Stärkung der Institutionen, die den Schutz der Demokratie sicherstellen. Dazu gehört zudem, Diskursräume zu eröffnen – in einer Kombination aus Selbstvertrauen (der Protestantismus hat das Potential dazu) und Selbstbeschränkung (er setzt sich nicht absolut): „Öffentlicher Protestantismus steht für eine Grundierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus dem Geist eines evangelischen Christentums, das sich an politischen Debatten kritisch oder konstruktiv beteiligt mit dem Ziel gesellschaftlicher Kohäsion.“¹³ Zentrale Aufgabe ist es, „unter den gegenwärtig gegebenen säkularisierungsbedingten Verhältnissen an der Unterscheidung von gesellschaftlichen Teilbereichen als einer Errungenschaft der Moderne festzuhalten, ohne den Anspruch auf eine Pflege des Verbindenden preiszugeben“¹⁴.

So sehr die Bedingungen der Mediengesellschaft uns dazu treiben, einzelne Akteure und ihr persönliches politisch-ethisches Zeugnis in den Vordergrund zu stellen, so klar muss im Einzelfall zwischen dem persönlichen Zeugnis und dem, was möglicherweise der *magnus consensus* unter 22 Millionen evangelischen Christen in Deutschland ist, unterschieden werden.

¹² Als Beispiele können die öffentliche Debatte zwischen dem Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Markus Dröge, und der damaligen Sprecherin der Christen der AfD, Anette Schultner, sowie die öffentliche Kritik der ehemaligen EKD-Ratsvorsitzenden Prof. Dr. Margot Käßmann an den familienpolitischen Positionen der AfD auf dem 36. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Berlin gelten.

¹³ Albrecht/Anselm 2017, 61.

¹⁴ Ebd., 62.

Gegen die vermeintliche Einstimmigkeit gilt es, die Vielfalt zu betonen. Das betrifft auch die Vielfalt des biblischen Zeugnisses, die deutlich größer ist, als es manche Begründungen in unseren Verlautbarungen erscheinen lassen.

Literatur

- Albrecht, Christian/Anselm, Reiner, *Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums* (Theologische Studien NF 4), Zürich: Theologischer Verlag 2017.
- Barmer Theologische Erklärung, (1934), <http://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-Thesen-11296.htm> (01.07.2017).
- Bonhoeffer, Dietrich, *Ethik*. Dietrich Bonhoeffer Werke. Band 6, hg. von Ernst Feil/Clifford Green/Heinz Eduard Tödt/Ilse Tödt, 2. Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München: C. H. Beck 2011.
- Huber, Wolfgang, *Kirche und Öffentlichkeit* (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 28), Stuttgart: Klett 1973.
- Huber, Wolfgang, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung 1998.
- Joas, Hans, *Kirche als Moralagentur*, München: Kösel 2016.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1985.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, Hannover u. a.: Don Bosco 1997.
- Kocka, Jürgen/Merkel, Wolfgang, *Kapitalismus und Demokratie. Kapitalismus ist nicht demokratisch und Demokratie nicht kapitalistisch*, in: Merkel, Wolfgang (Hg.), *Demokratie und Krise. Zum schwierigen Verhältnis von Theorie und Empirie*, Wiesbaden: Springer VS 2015, 307–338.
- Merkel, Wolfgang, *Die Herausforderungen der Demokratie*, in: ders. (Hg.), *Demokratie und Krise. Zum schwierigen Verhältnis von Theorie und Empirie*, Wiesbaden: Springer VS 2015, 7–42.
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen. Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1970.
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*

zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008.

Schäuble, Wolfgang, Das Reformationsjubiläum 2017 und die Politik in Deutschland und Europa, in: Pastoraltheologie 105 (2016), 44–53.

Danksagung

Der vorliegende Band schreibt Debatten zur aktuellen Religionspolitik in Deutschland fort, die im Sommersemester 2016 in einer Ringvorlesung in Münster ihren Ausgang nahmen. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler verschiedener Fachdisziplinen, Vertreterinnen und Vertreter aus der Politik sowie von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften folgten damals der Einladung des Exzellenzclusters ‚Religion und Politik‘ und des Centrums für Religion und Moderne (CRM) der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (WWU), im inter- und transdisziplinären Rahmen über Religionspolitik zu sprechen. Wir danken allen Beteiligten, die ihre Überlegungen anschließend in schriftlicher Form einbrachten, sowie auch jenen Autorinnen und Autoren, die Beiträge zu weiteren Themenfeldern geschrieben haben.

Danken möchten wir auch all jenen Kolleginnen und Kollegen, die uns in der Gestaltung der Ringvorlesung und des Buchprojektes hilfreiche Ratschläge aus ihrer wissenschaftlichen Expertise gaben. Das gilt besonders für Detlef Pollack, der als Sprecher des Exzellenzclusters ‚Religion und Politik‘ maßgeblich an der Ausgestaltung der Veranstaltungsreihe beteiligt war. Auch von den inhaltlichen Impulsen von Astrid Reuter, der Wissenschaftlichen Geschäftsführerin des CRM, hat das Buchprojekt sehr profitiert. Dem Exzellenzcluster ‚Religion und Politik‘ gilt unser Dank für die finanzielle Förderung des Bandes sowie für vielfältige Unterstützungen durch das Team der Wissenschaftlichen Geschäftsführerin, Iris Fleßenkämper, und das Team des Zentrums für Wissenschaftskommunikation.

Annika Keute und Anna-Maria Meuth haben mit ihrer Mitarbeit bei den formalen Korrekturgängen und den abschließenden redaktionellen Bearbeitungen der Buchbeiträge ebenfalls zum Gelingen des Bandes beigetragen. Nicht zuletzt hat der Verlag Herder unsere Idee zu diesem Buch ohne Zögern aufgegriffen und die Veröffentlichung von Anfang an unterstützt. Insbesondere unser Lektor Clemens Carl stand uns während des gesamten Entstehungsprozesses mit Fachkompetenz und Geduld zur Seite.

Münster, im April 2018

Daniel Gerster, Viola van Melis, Ulrich Willems

Abkürzungen

AAIIL	Aḥmadiyyah Anḡuman-i Iṣāʿat-i Islām Lāhaur (Lahore-Ahmadiiya-Bewegung zur Verbreitung islamischen Wissens)
Abs.	Absatz
ACK	Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen
AfD	Alternative für Deutschland
AGG	Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi (Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung)
AMJ	Ahmadiyya Muslim Jamaat (Ahmadiyya-Muslim-Gemeinde)
Anm.	Anmerkung
APr	Ausschussprotokoll
ARD	Arbeitsgemeinschaft der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten der Bundesrepublik Deutschland
ARGG	Arbeitsrechtsregelungsgrundsatzgesetz
Art.	Artikel
Aufl.	Auflage
Az.	Aktenzeichen
AZR	Aktenzeichen für Revisionsverfahren
BAG	Bundesarbeitsgericht
BBC	British Broadcasting Corporation
Bd./Bde.	Band/Bände
bes.	besonders
Beschl.	Beschluss
BGHZ	Entscheidungen des Bundesgerichtshofes in Zivilsachen
BOS	Boeddhistische Omroep Stichting (Stiftung der buddhistischen Rundfunkanstalt)
BR	Bayerischer Rundfunk
BSHG	Bundessozialhilfegesetz
BSP	Bruttosozialprodukt
BVerfG	Bundesverfassungsgericht
BVerfGE	Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts
BVerwG	Bundesverwaltungsgericht
BvF	Registerzeichen des Bundesverfassungsgerichts für durch Verfassungsorgane eingeleitete Normenkontrollverfahren
BvR	Registerzeichen beziehungsweise Aktenzeichen des Bundesverfassungsgerichts für Verfassungsbeschwerdeverfahren
BWV	Berliner Wissenschafts-Verlag
CDA	Christlich-Demokratische Arbeitnehmerschaft
CDU	Christlich Demokratische Union Deutschlands
CER	Conference of European Rabbis

CERES	Centrum für Religionswissenschaftliche Studien
CIC	Codex Iuris Canonici
CNN	Cable News Network
CNRS	Centre national de la recherche scientifique
CRM	Centrum für Religion und Moderne
CSRRW	Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft
CSU	Christlich-Soziale Union in Bayern
DDR	Deutsche Demokratische Republik
ders./dies.	derselbe/dieselbe
DiH	Dignitatis Humanae
DIK	Deutsche Islam Konferenz
DİTİB	Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion)
DVA	Deutsche Verlags-Anstalt
DVP	Deutsche Volkspartei
ebd.	ebenda
EGMR	Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte
eig. Übers.	eigene Übersetzung
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
Epd	Evangelischer Pressedienst
ESC	Eurovision Song Contest
EU	Europäische Union
EUI	European University Institute
EuGH	Europäischer Gerichtshof
e. V.	eingetragener Verein
EWG	Europäische Wirtschaftsgemeinschaft
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
FDP	Freie Demokratische Partei
FN	Fußnote
GESIS	Gesellschaft Sozialwissenschaftlicher Infrastruktureinrichtungen e. V.
GG	Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland
Hervorh. i. O.	Hervorhebung im Original
Hg./hg.	Herausgeber/erausgegeben
HR	Hessischer Rundfunk
HSta	Hauptstaatsarchiv
HUMAN	Humanistische Omroep (Humanistische Rundfunkanstalt)
ICS	Institut für Christliche Sozialwissenschaften
ICS AP	Sozialethische Arbeitspapiere des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
ICT	Information and Communications Technology
IDM	Institut für Diakoniewissenschaft und Diakoniewirtschaft
IFEM	Institut für empirische Medienforschung
IfES	Institut für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften
IGMG	Islamische Gemeinschaft Millî Görüş

IKON	Interkerkelijk Omroep Nederland (Interkirchliche Rundfunkanstalt Niederlande)
insbes.	insbesondere
IR	Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland
i. V. (m.)	in Verbindung (mit)
JO	Joodse Omroep (Jüdischer Rundfunk)
JWG	Jugendwohlfahrtsgesetz
1 Kor	1. Korintherbrief
KPD	Kommunistische Partei Deutschlands
KRM	Koordinierungsrat der Muslime
LER	Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde
MDR	Mitteldeutscher Rundfunk
m. E.	meines Erachtens
MPIfG	Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung
MitbestG	Mitbestimmungsgesetz
Mt	Matthäusevangelium
m. w. N.	mit weiteren Nachweisen
NATO	North Atlantic Treaty Organization
NDR	Norddeutscher Rundfunk
NIMBY	Not In My Back Yard
NJW	Neue Juristische Wochenschrift
NMO	Nederlandse Moslim Omroep (Niederländischer Rundfunk für Muslime)
no./Nr.	Nummer
NRW	Nordrhein-Westfalen
NS	Nationalsozialismus
NSchG	Niedersächsisches Schulgesetz
NSDOK	NS-Dokumentationszentrum Köln
NTR	Nederlandse Programma Stichting, Teleac und Radio Volksuniversiteit (Niederländischer öffentlich-rechtlicher Rundfunk)
OHM	Organisatie Hindoe Media (Organisation Hinduistischer Medien)
OLG	Oberlandesgericht
OVG	Oberverwaltungsgericht
PBC	Partei Bibeltreuer Christen
Pegida	Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes
PM	Pressemittelung
PR	Public Relations
RBB	Rundfunk Berlin-Brandenburg
RKK	Rooms-katholiek Kerkgenootschap (Rundfunk der Römisch-Katholischen Kirchengemeinschaft)
Rn.	Randnummer
RSCAS	Robert Schuman Centre for Advanced Studies
RTL	Radio Télévision Luxembourg
S.	Seite

SchulG	Schulgesetz
SED	Sozialistische Einheitspartei Deutschlands
SMAD	Sowjetische Militäradministration in Deutschland
s. o.	siehe oben
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
SR	Saarländischer Rundfunk
StGB	Strafgesetzbuch
SVR	Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration
SWR	Südwestrundfunk
taz	die tageszeitung
TierSchG	Tierschutzgesetz
TVZ	Theologischer Verlag Zürich
u. a.	unter anderem/n; und andere
UK	United Kingdom
UN	United Nations
urspr.	ursprünglich
Urt.	Urteil
US/USA	United States of America
usw.	und so weiter
UTB	Uni-Taschenbücher
v.	vom/von
v. a.	vor allem
ver.di	Vereinte Dienstleistungsgewerkschaft
VG	Verwaltungsgericht
VIKZ	Verband der Islamischen Kulturzentren
vgl.	vergleiche
VS	Verlag für Sozialwissenschaften
VSA	Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung
VVD	Volkspartij voor Vrijheid en Democratie (Volkspartei für Freiheit und Demokratie)
VVDStRL	Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer
WDR	Westdeutscher Rundfunk
WRV	Weimarer Reichsverfassung
WWU	Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Z.	Zeile
z. B.	zum Beispiel
ZDF	Zweites Deutsches Fernsehen
ZdK	Zentralkomitee der deutschen Katholiken
Ziff.	Ziffer
ZIT	Zentrum für Islamische Theologie
zit. nach	zitiert nach
ZMD	Zentralrat der Muslime in Deutschland
ZvK	Zendtijd voor Kerken (Sendezeit für Kirchen)

Autorinnen und Autoren

Çefli Ademi, Dr. iur., ist Volljurist und Islamrechtler und Verantwortlicher für den Bereich der Islamischen Normenlehre und ihrer Methodologie am Zentrum für Islamische Theologie (ZIT) der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Avichai Apel ist Rabbiner der Jüdischen Gemeinde Frankfurt am Main und Vorstandsmitglied der Orthodoxen Rabbiner Konferenz sowie stellvertretender Vorsitzender des ständigen Komitees der Conference of European Rabbis (CER).

Michael C. Bauer, Dipl.-Pol. (univ.), M. A., ist hauptamtlicher Vorstand des Humanistischen Verbandes Bayern und Vizepräsident der European Humanist Federation.

Volker Beck ist Lehrbeauftragter am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien der Ruhr-Universität Bochum und war bis 2017 Mitglied der Bundestagsfraktion Bündnis90/ Die Grünen und deren langjähriger Sprecher für Religions- und Migrationspolitik.

Christine Buchholz studierte Religion, Sozial- und Erziehungswissenschaft und ist Mitglied der Bundestagsfraktion DIE LINKE und seit 2013 Sprecherin ihrer Fraktion für Religionspolitik.

Karl Gabriel, Prof. Dr. Dr. Dr. h. c., ist Professor Emeritus für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät und Seniorprofessor am Exzellenzcluster ‚Religion und Politik‘ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Daniel Gerster, Dr., ist Historiker und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Centrum für Religion und Moderne (CRM) der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Kerstin Griese, M. A., ist Mitglied der SPD-Bundestagsfraktion, Sprecherin des Arbeitskreises Christinnen und Christen in der SPD, Mitglied

des Rates der EKD und seit März 2018 Parlamentarische Staatssekretärin beim Bundesminister für Arbeit und Soziales.

Thomas Großbölting, Prof. Dr., ist Professor für Neuere und Neueste Geschichte am Historischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Thomas Gutmann, Prof. Dr., ist Professor für Bürgerliches Recht, Rechtsphilosophie und Medizinrecht an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Antonius Hamers, Dr. iur., ist Leiter des Katholischen Büros Nordrhein-Westfalen und Priester des Bistums Münster.

Marianne Heimbach-Steins, Prof. Dr., ist Professorin für Christliche Sozialwissenschaften und sozioethische Genderforschung sowie Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften (ICS) der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Tim Karis, Dr., ist Kommunikationswissenschaftler und Wissenschaftlicher Geschäftsführer des Centrums für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum.

Mohammed Khallouk, Dr., ist Politologe und Islamwissenschaftler sowie stellvertretender Vorsitzender des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD).

Hartmut Kreß, Prof. Dr., ist Professor für Sozialethik an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Claus Leggewie, Prof. Dr. Dr. theol. h. c., ist Politikwissenschaftler und Inhaber der Ludwig Börne-Proffessur an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

Hermann Lübbe, Prof. Dr. phil. Dr. theol. h. c., ist Professor Emeritus für Philosophie und Politische Theorie der Universität Zürich und Staatssekretär a. D.

Mohammad Dawood Majoka, Dr., ist Pressesprecher der Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland und im Bundesvorstand Leiter der Abteilung Externe Angelegenheiten (für die Beziehungen zu staatlichen Akteuren und den Religionsgemeinschaften).

Philip Manow, Prof. Dr., ist Professor für Vergleichende Politische Ökonomie an der Universität Bremen.

Thorsten Moos, Prof. Dr., ist Professor für Diakoniewissenschaft und Systematische Theologie/Ethik am Institut für Diakoniewissenschaft und DiakonieManagement (IDM) der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

Armin Pikel ist Rechtsanwalt und langjähriger rechtlicher Berater von Jehovas Zeugen.

Astrid Reuter, PD Dr., ist Religionswissenschaftlerin und Wissenschaftliche Geschäftsführerin des Centrums für Religion und Moderne (CRM) der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Michael Schmidt-Salomon, Dr. phil., ist Philosoph und Schriftsteller sowie Vorstandssprecher der Giordano-Bruno-Stiftung.

Irmgard Schwaetzer, Dr. rer. nat., ist Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie Bundesministerin a.D. und war von 1980 bis 2002 Mitglied der FDP-Bundestagsfraktion.

Johannes Singhammer studierte Rechtswissenschaft und war bis 2017 Mitglied der CDU/CSU-Bundestagsfraktion und in der 18. Wahlperiode Vizepräsident des Deutschen Bundestags.

Ulrike Spohn, Dr., ist Politikwissenschaftlerin und Projektmanagerin bei der Bertelsmann Stiftung.

Thomas Sternberg, Prof. Dr. Dr., war von 2005 bis 2017 Mitglied der CDU-Fraktion des Landtags von Nordrhein-Westfalen und ist Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK).

Viola van Melis, M. A., ist Fachjournalistin für Politik, Wissenschaft und Religionen und Leiterin des Zentrums für Wissenschaftskommunikation am Exzellenzcluster ‚Religion und Politik‘ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Klaus von Beyme, Prof. Dr. Dr. h. c. Prof. h. c., ist Professor Emeritus der Politikwissenschaft am Institut für Politische Wissenschaft der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Arnulf von Scheliha, Prof. Dr. theol., ist Professor für Theologische Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Direktor des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften (IfES).

Ulrich Willems, Prof. Dr., ist Professor für Politische Theorie mit dem Schwerpunkt Politik und Religion an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Hinnerk Wißmann, Prof. Dr., ist Professor für Öffentliches Recht an der Juristischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

