

Antonius Liedhegener / Laura Lots

Religionspolitik zwischen Konflikt und Integration

Politikwissenschaftliche und sozialetische Positionen zur Religionspolitik in Deutschland

Zusammenfassung

Eine aktive Religionspolitik ist in der Bundesrepublik Deutschland nach 1990 zu einer politischen Realität geworden. Über den rechtlichen und gesellschaftlichen Status von Religionsgemeinschaften wird öffentlich diskutiert und gestritten. Der Beitrag skizziert drei bzw. mittlerweile wohl vier Phasen deutscher Religionspolitik und analysiert vor diesem Hintergrund die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Für und Wider staatlicher Religionspolitik in der Politikwissenschaft und der akademischen Sozialethik in Deutschland. In der Politikwissenschaft gehen die Positionen dazu deutlich weiter auseinander als in der Sozialethik, in der die Unterstützung für die bestehenden Regelungen des Verhältnisses von Staat und Kirchen bzw. Religionen mit kritischen Hinweisen zu wünschenswerten Modifikationen und zur religionspolitischen Verantwortung der beiden großen Kirchen verbunden wird. Bezüge zur übergeordneten Problematik der Integration moderner Gesellschaften werden in beiden Disziplinen von Anfang an hergestellt, eine systematische Analyse der integrationspolitischen Wirkungen religionspolitischer Maßnahmen steht aber aus. Eine verstärkte interdisziplinäre Forschung könnte das Verständnis der normativen Grundlagen staatlicher Religionspolitik, ihrer Handlungsmöglichkeiten und integrationspolitischen Implikationen fördern.

Abstract

An active religious policy became a political reality in Germany after 1990. The judicial and societal status of religious communities is debated and disputed in public. The article sketches three or maybe already four phases of German state religious policy. It analyzes the scientific discussion about the pros and cons of religious policy in the disciplines of political science and academic social ethics in Germany. In political science, the positions cover a broader range of options than they do in social ethics. In the latter the general support for the existing rules that guide the relationship of state and churches and religious communities is combined with critical remarks about suitable modifications and the political responsibility of the two main churches. References to the general challenge of integration in modern societies are frequently present in both disciplines. However, a systematic analysis of the effects of religious policies on integration policies is lacking. Intensified joint interdisciplinary research could foster the understanding of the normative basis of religious policy, its opportunities and implications for integration policies.

1 Religionspolitik – ein politisches Instrument zur Förderung gesellschaftlicher Integration? Einleitung

Religion gehört zu den kontroversen Themen der Gegenwart. Das seit eh und je vielschichtige Verhältnis von Politik und Religion hat auch in Deutschland erheblich an Aufmerksamkeit und Bedeutung gewonnen. Dafür gibt es außen- wie innenpolitische Gründe: Die Rückkehr des Faktors Religion in die Weltpolitik nach dem Ende des Ost-West-Konflikts, vor allem in Gestalt eines politischen bzw. politisierten Islams, und die innenpolitische Frage der Rolle von Religion und Religionsgemeinschaften in Staat, Politik und Gesellschaft in Deutschland markieren hier die beiden wichtigsten Problemfelder (mit weiterer Literatur jeweils: Werkner 2011; Liedhegener/Pickel 2016). Seit einiger Zeit ist es politisch wie wissenschaftlich in Deutschland üblich geworden, von „Religionspolitik“ zu sprechen. Unter diesem Begriff wird eine ganze Reihe sehr unterschiedlicher Themen und Forderungen subsumiert, die darauf hinauslaufen, dass Staat und Politik ihr Verhältnis zu Religion (neu) bestimmen und entsprechende politische Maßnahmen ergreifen (sollen). Und in der Tat ist in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1990er Jahren ein religionspolitisches Feld entstanden, in dem Staat und Politik durch Rechtsprechung, Gesetze und Verwaltungsakte auf die Bestimmung der öffentlichen Rolle und Wirkmöglichkeiten von Religionen und weltanschaulichen Gruppierungen sowie deren Mitglieder und Anhänger jenseits der im Grundgesetz normierten und garantierten Fundamentalnorm der Religionsfreiheit als Freiheit von Glaube, Gewissen und Bekenntnis (Art. 4 GG) zugreifen und so Einfluss auf Religion(en) zu nehmen versuchen. Erinnerung sei an Kontroversen um religiöse Symbole wie Kreuzfixe, Kopftücher und Moscheen, den Religionsunterricht, das kirchliche Arbeitsrecht oder den Status „neuer“ religiöser Gruppierungen und hier insbesondere islamischer Gemeinschaften. Und diese religionspolitischen Bestrebungen wirken ihrerseits auf das Religionsverfassungsrecht in seiner Gesamtheit zurück.

Allerdings kann es bislang keineswegs als ausgemacht gelten, wofür die neue Religionspolitik in Deutschland gesamthaft steht und welche Ziele mit ihr verbunden sind. Insbesondere ist offen, wie sich die aktuelle Religionspolitik zur Forderung und Notwendigkeit einer verbesserten gesellschaftlichen Integration allgemein und speziell im Hinblick auf muslimische Gemeinschaften verhält.

Die Frage nach den Inhalten und der möglichen Funktion einer neuen Religionspolitik im weitesten Sinne beinhaltet empirische wie normative Aspekte. Im Folgenden soll die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religionspolitik in unterschiedlichen Disziplinen im Zentrum stehen. Behandelt werden vorrangig die Politikwissenschaft und die akademische Sozialethik, wie sie in Deutschland vor allem in den Theologien der beiden großen Konfessionen universitär verankert ist. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werden einschlägige Publikationen von Vertreterinnen und Vertretern der genannten Fächer und deren Positionierung in religionspolitischen Fragen vorgestellt. Es soll geklärt werden, was unter Religionspolitik in Politikwissenschaft und Sozialethik und – sofern zum Verständnis wichtig – ihren Nachbardisziplinen verstanden wird. Welche Aufgabe(n) schreiben sie der Religionspolitik jeweils zu und wie wird die jeweilige Position explizit oder implizit begründet? Dabei wird sich zeigen, dass in diesen Diskussionszusammenhängen dem Thema Integration eine besondere Rolle zukommt. Vor allem in jüngster Zeit wird fast durchweg ein Bezug zur Zuwanderung, zur Zunahme religiöser Minderheiten und hier allen voran muslimischer Gemeinschaften hergestellt (vgl. etwa Bramadat/Koenig 2009; Minkenbergh 2012; Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009; Fülling 2016). Häufig geschieht dies zudem im Blick auf die übergeordnete, nochmals komplexere Aufgabe der sozialen und gesellschaftlichen Integration (vgl. Stolz 2010; Liedhegener 2014a; Werkner/Hidalgo 2016). Insgesamt aber hat die hier behandelte Literatur die unterschiedlichen Dimensionen der Integrationsproblematik noch nicht differenziert aufgegriffen. Daher sollen diese Bezüge zwar berücksichtigt werden, jedoch ohne dass auf die vor allem in der Soziologie entwickelten Theorien der Integration im Einzelnen eingegangen werden kann (vgl. Friedrichs/Jagodzinski 1999; Schimank 2008).

Eine Fokussierung auf Politikwissenschaft und Sozialethik bietet sich durchaus an. Einerseits sind aus den Reihen der Politikwissenschaft sehr früh weitreichende Forderungen nach einer „neuen Religionspolitik“ in Deutschland erhoben worden. Andererseits ist in der theologischen Sozialethik die Auseinandersetzung mit religionspolitischen Themen mittlerweile beachtlich, deren Ertrag in den Sozialwissenschaften allerdings noch wenig bekannt.

Die Diskussionsstränge in Politikwissenschaft und Sozialethik werden entlang der Fachgrenzen vorgestellt (Abschnitt 3). Neben den Fragen nach Inhalten und Begründungen religionspolitischer Vorstellungen in beiden Fächern interessiert in vergleichender Perspektive auch, ob es einen interdisziplinären Austausch zur Religionspolitik über die Fachgrenzen hinweg

gibt (oder geben könnte), der Orientierungsmarken und Wegweisungen für eine integrationsförderliche Religionspolitik liefern könnte – womit für den vorliegenden Beitrag zugleich ein normatives, demokratieförderliches Grundinteresse am Thema ausgewiesen ist. Ein solcher Vergleich soll am Ende der Ausführungen stehen. Sachliche Voraussetzung für eine angemessene Einordnung und einen Vergleich ist eine zumindest grobe Kenntnis der realen Religionspolitik in Deutschland, ihres zeitlichen Verlaufs und ihrer sich ändernden zeithistorischen Kontexte. Im Folgenden wird dies thesenartig in einem Drei- bzw. Vier-Phasen-Modell präsentiert (Abschnitt 2).

2 Fortschreibungen und Rückschläge im Verhältnis von Staat und Religionen: Phasen deutscher Religionspolitik nach 1990 im Überblick

Die Entstehung einer dezidierten Religionspolitik ist in der Bundesrepublik Deutschland historisch betrachtet recht jungen Datums.¹ Bis in die 1990er Jahre dominierte die klassische Lesart des Verhältnisses von Staat und Religion, wie sie sich – auf ältere Traditionen insbesondere aus der Weimarer Republik aufbauend – in der Nachkriegsgeschichte etabliert hatte. Danach definiert das im Grundgesetz verbriefte Grundrecht der Religionsfreiheit im Verbund mit den übrigen Grundrechten einen großen Freiheitsraum der individuellen, kollektiven und korporativen Religionsausübung, der dem politischen Handeln im Feld der Religion enge Grenzen setzt. Streitigkeiten waren Sache der Gerichte, allen voran des Bundesverfassungsgerichts. Das Verhältnis von Staat und Kirchen folgte der Idee des gedeihlichen, durch Konkordate, Verträge und Konsultation eingehegten kooperativen Verhältnisses, das bei Wahrung der allgemeinen Religionsfreiheit und weltanschaulichen Neutralität des demokratischen Verfassungsstaates den beiden großen Kirchen große Spielräume und gesellschaftliche Einflussmöglichkeiten eröffnete (vgl.

1 Eine zeithistorische, sozialwissenschaftlich informierte Darstellung zur Religionspolitik in Deutschland nach 1990 fehlt derzeit. Der Beitrag greift auf die ausführlicheren, mit Hilfe eines erweiterten strukturell-funktionalen Politikmodells systematisierten Befunde in Liedhegener (2014; 2017) und die hinter diesen Beiträgen stehende interne Datenbank des Autors und der Autorin zur Religionspolitik in Deutschland und der Schweiz zurück.

Tröder 1986). Im Ergebnis waren gesellschaftliche Konflikte um Religion und Kirchen dem politischen Wettbewerb der Parteien durch Grundrechtsorientierung und Verrechtlichung entzogen worden.

Dieser religionspolitische Konsens galt lange. Noch im Jahr 2000 vertrat der hoch angesehene Jurist und ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde das bundesdeutsche Modell vehement, als er gebeten wurde, den Spielraum für eine aktive Religionspolitik von Parteien und Staat zu analysieren. Rhetorisch fragte er:

„Kann es eine staatliche Religionspolitik überhaupt noch geben, kann Religionspolitik noch Thema für eine politische Partei sein? Ist nicht mit der Anerkennung der Religionsfreiheit im Grundgesetz alles Notwendige zum Verhältnis von Staat und Religion gesagt, so dass eine staatliche Religionspolitik darüber hinaus eine Einmischung des Staates in die Freiheit und Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften bedeutet, womöglich sogar eine Verletzung der Trennung von Staat und Kirche?“ (Böckenförde 2000, 173)

Sodann referierte er die gängige Auslegung der Religionsfreiheit im Rahmen der Grundrechtsdogmatik (vgl. ebd., 173–174) und kam – in ebenfalls klassischer Diktion des öffentlichen Rechts – auf die sogenannten „res mixtae“, d. h. Bereiche des menschlichen Lebens und Miteinanders wie Eherecht, Sonntagsschutz oder Anstalten wie Militär, Krankenhäuser oder Gefängnisse zu sprechen, in denen Kirchen wie der Staat ein je eigenes Regelungsinteresse haben, das im Rahmen einer freiheitlichen staatlichen Ordnung koordiniert sein will (vgl. ebd., 175). Daran zeige sich, dass

„auch bei Anerkennung der Religionsfreiheit das Problem des Ausgleichs oder Zusammenführens weltlich-politischer und geistlich-religiöser Angelegenheiten und Gesichtspunkte grundsätzlich fortbesteht und staatliche Regelungen und Maßnahmen in bestimmten Bereichen immer auch ein Stück Religionspolitik enthalten.“ (ebd., 177)

Dieses „Stück Religionspolitik“ trat freilich hinter dem von Böckenförde betonten Erfolgsmodell der „balancierte[n] Trennung“ (ebd., 179; im Original hervorgehoben) weit zurück.²

2 Obschon es innerhalb der deutschen Staatsrechtslehre wie unter den Vertretern der staatskirchenrechtlichen Lehrstühle an den theologischen Fakultäten sehr wohl schon früher Auffassungsunterschiede gab, darf die Position Böckenfördes

Diese Ansicht der verfassungsrechtlich prästabilisierten, eher harmonischen und daher weiterer politischer Eingriffe kaum bedürftigen Zuordnung von Staat und Kirchen bzw. Religion ist heute weithin einer starken religionspolitischen Dynamik in der deutschen Politik gewichen. Als Beleg dafür mag der jüngste Bericht des Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2016) dienen. Unter dem zugkräftigen, aber religionssoziologisch irreführenden Titel³ „Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland“ fasst der Bericht seine Einschätzung der jüngeren Entwicklung wie folgt zusammen:

„Deutschland hat sich klar für eine Religionsakzeptanz im öffentlichen bzw. staatlichen Raum entschieden. Im Ergebnis führt dies zu einer neuen Pluralität, die auch als ‚religionspolitischer Multikulturalismus‘ bezeichnet werden kann. [...] Überraschend ist, wie schnell und umfassend neuen Religionsgemeinschaften in Deutschland in den letzten Jahren Rechte gewährt wurden.“ (Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration 2016, 17)

Wenn man – wie der Autor und die Autorin dieses Beitrags – die These der zunehmenden Dynamisierung der deutschen Religionspolitik nach 1990 teilt und dafür vor allem den Druck von voranschreitender Entkirchlichung, zunehmender Individualisierung der Wertvorstellungen und Lebensführung sowie anhaltender Zuwanderung als ursächlich ansieht, muss man gleichwohl davor warnen, sich die Entstehung einer aktiven Religionspolitik als eine kontinuierliche, mehr oder weniger bruchlose Entwicklung vorzustellen. Vielmehr ist für die Jahre nach 1990 von mindestens drei, im Lichte der jüngsten Entwicklungen wohl sogar vier Phasen deutscher Religionspolitik auszugehen. Dabei wechseln sich Phasen der Fortschreibung und Erweiterung des bundesdeutschen Modells von Religionsfreiheit und kooperativer Trennung mit Perioden der Unsicherheit und Krisen ab.

als *pars pro toto* für die Mehrheitsmeinung im öffentlichen Recht stehen. Vgl. die Darlegungen in Campenhausen/de Wäll 2006; Unruh 2015.

- 3 Der Hinweis auf die „vielen Götter“ signalisiert bzw. unterstellt eine polytheistische Problemlage, die de facto in Deutschland so nicht gegeben ist. Die Religionsgemeinschaften der abrahamitischen Tradition mögen unterschiedliche Gottesvorstellungen oder Eigenschaften Gottes akzentuieren, es ist aber unter ihnen wie religionswissenschaftlich unstrittig, dass sie sich letztlich auf eine gemeinsame monotheistische Gotteserfahrung berufen, wie sie in der jüdischen Bibel bzw. im Ersten Testament in Judentum, Christentum und Islam überliefert wird.

Die Anpassung des bundesdeutschen Modells an die neuen sozialen und religiösen Wirklichkeiten der mit und nach der Deutschen Einheit erheblich größeren und regional auch in kirchlich-religiöser Hinsicht von stärkeren Unterschieden geprägten Bundesrepublik Deutschland markiert die erste Phase. Für die Erhaltung der bewährten Formen des staatlich-politischen und kirchlichen Miteinanders in dieser bis ca. 2000 dauernden Phase steht eine Reihe von politischen Grundsatzentscheidungen: die Beibehaltung des Gottesbezugs in der Präambel des Grundgesetzes durch Beschluss des Bundestages, die Schaffung religionsfreundlicher Landesverfassungen in den neuen Bundesländern sowie die Ausgestaltung der dortigen religionsrechtlichen Verhältnisse in Analogie zu den bestehenden Verrechtlichungen und Verregelungen in den alten Bundesländern durch Konkordate, Kirchenverträge, rechtliche Abmachungen und staatliche Verfügungen (vgl. Campenhausen 1997; Campenhausen/de Wall 2006). Versuche, die zunehmende Säkularisierung in der Gesellschaft stärker in Rechnung zu stellen, trafen dagegen auf erhebliche Widerstände: Der Kreuzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts, der vor allem in Bayerns Schulen die Kreuze aus den Klassenzimmern verbannen wollte, löste erstmals in der Geschichte des hoch angesehenen Bundesverfassungsgerichts Demonstrationen aus (vgl. Maier 1996). Der Vorstoß des Landes Brandenburg, in diesem nicht erst seit den Tagen der untergegangenen DDR stark entkirchlichten Teil Deutschlands das neue Unterrichtsfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde“ (LER) an die Stelle des konfessionellen Religionsunterrichts nach Art. 7 GG zu setzen, endete nach anfänglicher Kooperationsbereitschaft der evangelischen Landeskirche in einem jahrelangen Rechtsstreit. Dessen Beilegung durch ein in diesem Rechtsbereich ungewöhnliches, vom Bundesverfassungsgericht angeregtes Schiedsverfahren ging letztlich eher zugunsten der Landesregierung aus, machte aber zugleich die Beharrungskräfte der kooperativen Trennung selbst in diesem Bundesland sichtbar (vgl. Ramb 1998; Thielking 2005).

Eine erste Krise erlebte das Modell der kooperativen Trennung nach 2000. Beginnend schon vor 2001, durch die weltweit schockierenden Anschläge islamistischer Terroristen auf das World Trade Center und das Pentagon aber sichtlich befördert, kam es in der deutschen Öffentlichkeit zu einer folgenschweren Verschiebung in der Integrationsdebatte. War schon länger bekannt und diskutiert, dass sich die Integration von Zuwanderern unterschiedlicher Herkunft in die deutsche Gesellschaft stark unterschied, so veränderte sich der Diskurs nun in einem

wesentlichen Punkt. Verkürzt gesagt wurden in der öffentlichen Wahrnehmung aus „Türken“ innerhalb weniger Jahre „Muslime“, deren Glaube und Lebensweise als „fremd“ und damit schwer oder gar nicht integrierbar galten (vgl. Allievi 2005; Reuter 2007a; Tezcan 2012). Zum Symbol des Konflikts um Integration oder Nicht-Integration wurde der muslimische Schleier bzw. das „Kopftuch“ stilisiert. Der Konflikt entstand im Kontext einer fremdenfeindlichen Stimmung, die vor allem in Wahlkämpfen auf Ebene der Bundesländer sichtbar wurde, etwa in Hessen 1999 oder in Baden-Württemberg 2001. Religionspolitik diente in diesem Umfeld der Unterscheidung und Abgrenzung von vermeintlich Eigenem und Fremden. Die integrationspolitisch rückblickend wohl völlig kontraproduktiven Verbote des muslimischen Schleiers für Lehrerinnen durch fast alle westlichen Länderparlamente zwischen 2004 und 2006 (vgl. Liedhegener 2008) standen – um das Mindeste zu sagen – in scharfer Spannung zu den Grundsätzen des überlieferten Religionsrechts, das auf die Idee der staatlichen Neutralität gegenüber den spezifischen religiösen Bekenntnissen und einer prinzipiellen Offenheit für ein kooperatives Verhältnis zu allen nach Geschichte und Zahl die Gewähr auf Dauer bietenden organisierten Religionsgemeinschaften im Rahmen des für alle geltenden Rechts setzt.

Die dritte Phase der jüngeren deutschen Religionspolitik beginnt mit der Einrichtung der Deutschen Islamkonferenz 2006 (vgl. Fülling 2016; Hermani 2010; Tezcan 2012). Obschon auch sicherheitspolitische Erwägungen zu diesem Entschluss der Bundesregierung ihren Beitrag geleistet haben, lag der Grundimpuls in integrationspolitischen Zielen. Es galt die dauerhafte Konfrontation mit den muslimischen Minderheiten zu vermeiden, die Rolle und Stärke der diversen Dachverbände und Organisationen sowie die Interessen der nicht-organisierten und säkularen muslimischen Mitbürgerinnen und Mitbürger kennen zu lernen und Möglichkeiten ihrer verstärkten Kooperation mit Politik und Staatlichkeit auszuloten. Das änderte auch vielfach das politische Klima auf Länderebene. Wichtige Projekte dieser Phase waren die mehr symbolisch als rechtlich gewichtigen Verträge muslimischer Verbände mit den Stadtstaaten Hamburg und Bremen 2012 und 2013 sowie das Bemühen, endlich zu einem muslimischen Religionsunterricht und einer dazugehörigen Lehrerausbildung im Rahmen einer erst noch zu etablierenden islamischen Theologie an deutschen Universitäten zu gelangen (vgl. Oebbecke 2005; Hense 2016). Die gemeinsame öffentliche Reaktion von Muslimen und Politik in Berlin auf die Terroranschläge in

Paris im Januar 2015 hat bewiesen, dass in dieser dritten Phase sowohl die Arbeitsbeziehungen als auch die Vertrauensbasis zwischen der Politik und den wichtigsten muslimischen Verbänden ganz erheblich gewachsen sind. Als der Zentralrat der Muslime zu einer Mahnwache gegen den islamistischen Terror am Brandenburger Tor einlud, waren mit dem Bundespräsidenten, der Bundeskanzlerin, dem Präsidenten des Deutschen Bundestages und einer Reihe von Ministern und führenden Politikern der Fraktionen die Spitzen von Staat und Politik zugegen (vgl. Liedhegener 2016). Bis 2015 waren also die Fortschritte beachtlich. Das weiter oben zitierte Fazit des Sachverständigenrates deutscher Stiftungen für Migration und Integration spiegelt diese Erfolge einer auf Integration durch Kooperation setzenden Religionspolitik.

Wenn die Anzeichen nicht trügen, hat aber ab Mitte 2015 eine neue, vierte Phase begonnen. Drei externe Schocks und deren Rückwirkung auf die politische Mobilisierung in der deutschen Gesellschaft erschweren die erhofften Integrationswirkungen der Religionspolitik nicht nur, sondern könnten Erreichtes sogar in Frage stellen. Diese externen Schocks sind die Flüchtlingswelle der Jahre 2015/2016, der de facto Übergang der Türkei zu einer autoritären Präsidialregierung unter Recep Tayyip Erdoğan nach dem gescheiterten Putschversuch im Sommer 2016 und die ersten tödlichen Anschläge islamistischer Extremisten in Deutschland im Jahr 2016. Diese Ereignisse haben die Parameter der Religionspolitik im Hinblick auf die muslimischen Minderheiten wie auch die Stimmungslage in der Bevölkerung massiv verändert. Der bereits als unterschriftsreif geltende Vertrag des Landes Niedersachsen mit den dortigen muslimischen Organisationen ist bislang (August 2017) nicht unterzeichnet worden, und er wird es wohl auch bis auf Weiteres nicht (vgl. Bingener 2017). Die politischen Verfolgungen in der Türkei und die fragwürdige Rolle, die Ditib-Mitarbeiter dabei in Deutschland nach den vorliegenden Kenntnissen spielten, haben massive Zweifel geweckt, ob eine privilegierte Zusammenarbeit des Staates mit dem Verband noch möglich ist. Vor allem in Nordrhein-Westfalen ist dieser Konflikt handfest geworden. Die dortige Landesregierung hat die Kontakte zur Ditib zum Teil eingefroren und droht im Falle nachweislicher Bespitzelungen türkischer Oppositioneller durch Ditib-Mitarbeiter, sie ganz abzubrechen (vgl. Kellers 2017). Erschwerend für die bisherige, integrationsorientierte Religionspolitik kommt hinzu, dass die von Pegida und AfD geschürten Überfremdungsängste durch die Zuwanderung, die Ereignisse der Silvesternacht 2015 in Köln und die tödlichen islamistischen Anschläge 2016

zusätzliche Nahrung erhalten haben. Die Regierungsparteien, die den integrationsfreundlichen Kurs der religionspolitischen Grundlinie der vergangenen Phase gewollt und verantwortet haben, sind zumindest in Teilen der Wählerschaft auch wegen dieses Kurses unter Druck geraten. Es bleibt abzuwarten, ob die vierte Phase eher einer kurzfristigen Störung gleichen wird oder ob es länger dauern wird, bis die begonnenen religionspolitischen Bemühungen um eine Integration von islamischen Gläubigen und ihrer Religionsgemeinschaften erfolgreich fortgesetzt werden können. Welche Funktion die bisherige Religionspolitik zukünftig wahrzunehmen vermag und ob die zuvor angestrebte Integration des Islam in das kooperative Verhältnis von Staat und Kirchen bzw. Religionen aktuell wie in der näheren Zukunft weiterhin eine realistische Perspektive ist, scheint zumindest gegenwärtig in Frage zu stehen. Ob aber eine auf Integration zielende Religionspolitik auf Dauer tragfähig sein wird, dürfte nicht zuletzt davon abhängen, welche Ziele ihr gesteckt werden, wie diese begründet werden und ob die Begründung in der Mehrheitsbevölkerung und unter den muslimischen Gemeinschaften überzeugt.

3 Religionspolitik: Konzepte und Positionen in Politikwissenschaft und Sozialethik

3.1 Religionspolitische Diskussionslinien in der Politikwissenschaft

In der Politikwissenschaft beginnt die jüngere Diskussion um die deutsche Religionspolitik in den späten 1990er Jahren. An deren Anfang steht eine sehr kritische Neubewertung des bestehenden Staat-Kirchen- bzw. Staat-Religionen-Arrangements. Gleich mehrere Vertreter der Politikwissenschaft erklärten den Status quo für revisionsbedürftig (vgl. Willems 2001; Prittwitz 2002; Leggewie 2003). Von Anfang an waren dabei integrationspolitische Überlegungen zentraler Bestandteil der Argumentation. So stellte Claus Leggewie (2003, 176) fest, dass sich die „Reibungen im Verhältnis zwischen Muslimen bzw. muslimischen Gemeinschaften und der deutschen Rechtsordnung [...] mittlerweile akkumuliert“ haben. Als zentrale Konfliktpunkte wurden rituelles Schächten, Moscheebau, Gebetsrufe, Zwangsehen, „Ehrenmorde“, die Rolle der Frau im Islam, islamischer Religionsunterricht, die Ausbildung entsprechender islamischer Religionslehrer und der Extremismus ausgemacht. Leggewie plädierte „ausdrücklich für eine Neuregulierung des Verhältnisses von

Religion und Politik sowie Staat und Kirche in Deutschland“ (ebd., 181) und empfahl eine Orientierung am US-amerikanischen Modell einer strikten Trennung von Staat und Religion.

Am deutlichsten und nachhaltigsten hat Ulrich Willems (2004, 304) für eine „neue Religionspolitik“ optiert. Er argumentiert, dass es „vor allem das Ungenügen der bisherigen Regelungsprinzipien und -praktiken ist, welches die gegenwärtigen religionspolitischen Konflikte nährt.“ Die „religionspolitische Verfassung“ (ebd.) Deutschlands sei geprägt durch eine „religiös-christlich-großkirchliche Schlagseite“ (ebd. 306, ähnlich: 310, 313). Die Bundesrepublik Deutschland sei mit ihrer „quasi-religiösen, semi-staatskirchlichen asymmetrischen religionspolitischen Verfassung“ für die Herausforderungen des religiösen Pluralismus nicht gewappnet (vgl. ebd., 322). Für zwingend geboten hielt er eine „Neujustierung des Verhältnisses von rechtlicher und politischer Regulierung religionspolitischer Materien.“ (ebd., 305) Willems meinte anfangs, dass in weltanschaulich pluralen Gesellschaften letztlich nicht die kodifizierten Grundrechte einschließlich der Religionsfreiheit, die er als wechselseitig zugestandene, daher aushandelbare Rechte der Gesellschaftsmitglieder auffasst, sondern „nur Beteiligung am politischen Prozess Legitimität“ (ebd., 318) erzeuge. Konfrontiert mit Einwänden, diese Sicht öffne der Anwendung der demokratischen Mehrheitsregel auf religionspolitische Materien Tür und Tor, modifizierte er seine Position später. Gegen die drohende ‚Tyrannei der Mehrheit‘ berief er sich darauf, dass eine „verhandlungsdemokratisch ausgestaltete Religionspolitik im Schatten gerichtlicher Dezision“ eine konkrete Reformation „jenseits der rechtlich-gerichtlichen Normfortbildung und der mehrheitsdemokratischen Religionspolitik“ (Willems 2008, 82) biete. Im Ergebnis blieb er aber bei der Forderung, dass neben die bestehenden rechtlichen Regelungen des Grundgesetzes eine „neue Religionspolitik“ treten solle, d. h. dass das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Religion durch Mehrheitsbeschlüsse demokratisch gewählter Parlamente dem gesellschaftlichen Wandel und im Blick auf die Integration muslimischer Minderheiten angepasst werden soll.

Widerspruch gegen diese Forderung nach einer neuen Religionspolitik kam aus zwei Richtungen. In direkter Auseinandersetzung mit Ulrich Willems betonte der Rechtswissenschaftler Christoph Link (2004) die Vorzüge der Religionsfreiheit, wie sie das Grundgesetz normiert, und die friedensstiftende Wirkung des deutschen Weges im Staatskirchenrecht. Er verteidigte „die herrschende Meinung“ in der Rechtswissenschaft, wie sie sich durch die Rechtsprechung vor allem des Bundesverfassungsgerichts

und in der einschlägigen juristischen Literatur seit der Verabschiedung des Grundgesetzes entwickelt hat. Sie verstehe das „staatliche Religionsverfassungsrecht als Entfaltung grundrechtlicher Freiheit, als säkulares, für alle Religionen offenes Rahmenrecht“ (Link 2004, 333).

Vertreter einer grundrechtsorientierten liberalen Position argumentierten zudem, dass die geforderte „neue Religionspolitik“ auf der Basis von Mehrheitsentscheidungen minderheitenfeindliche Politikergebnisse ermögliche (vgl. Schieder 2007; Schieder 2008; Liedhegener 2008). Sie konnten dieses zentrale Gegenargument auch empirisch stützen: Die Verbote des muslimischen Schleiers für Lehrerinnen in fast allen westdeutschen Bundesländern und aller religiösen Zeichen im öffentlichen Dienst des Landes Berlin, die von den Parlamenten dieser Länder – nach einem unglücklichen Entscheid des Bundesverfassungsgerichts von 2003 – in den Jahren von 2004 bis 2006 verabschiedet wurden, standen dem Ziel der postulierten „neuen Religionspolitik“, die Integration religiöser Minderheiten zu fördern, diametral entgegen.

Gleichzeitig war in der zweiten, wie gesehen eher krisenhaften Phase der deutschen Religionspolitik ein realpolitischer Wandel unübersehbar geworden. Gegen Mitte der 2000er Jahre hatte das in der Religionsgeschichte der Bundesrepublik zuvor unbekannte Wort „Religionspolitik“ nicht allein Eingang in die Fachsprache der Politikwissenschaft gefunden, sondern wurde immer öfter auch in der politischen Alltagssprache verwendet. Nicht nur politikwissenschaftlich von einiger Bedeutung ist daher die Frage, wie der Begriff „Religionspolitik“ definiert wird. Ulrich Willems (2001, 137) versteht unter Religionspolitik 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 Funktion von religiösen Symbolen, religiösen Praktiken und Religionsgemeinschaften in politischen Gemeinwesen geregelt werden.“

Der Vorzug dieser Definition ist, dass sie sehr allgemein und breit angelegt ist. Sie umfasst alle Formen der individuellen, kollektiven und korporativen Religionsausübung, ermöglicht daher prinzipiell einen unvoreingenommenen Zugang zum Untersuchungsfeld. Sie lässt aber die Art der politischen Regulierung und die dazu möglichen bzw. legitimen Verfahren und Instrumente offen. In dieser Offenheit liegt ein analytischer

Nachteil bzw. eine Gefahr, denn in normativer Hinsicht eröffnet sie der politischen Regulierung von Religion und damit den politischen Akteuren einen nahezu unbegrenzten Spielraum. Im Rahmen von Demokratien zählen dann, wie gesehen, auch das Recht auf Religionsfreiheit, seine Auslegung und Anwendung zu den „letztendlich politisch zu entscheidenden Fragen“ (Willems 2004, 318), was in dieser Zuspitzung kaum wünschenswert sein kann. Denn eine solch breite Definition bedeutet schlussendlich, dass Religionspolitik im Zweifelsfall, und d. h. konkret im (partei-)politischen Konfliktfall, faktisch auf den Primat der Mehrheitsregel hinausläuft.

Es scheint also geboten, vorsichtiger bzw. präziser zu definieren. Wichtig dürfte sein, einen weiten und einen engen Begriff von Religionspolitik zu unterscheiden (vgl. Liedhegener 2012, 115–117). Bezogen auf demokratische Systeme umfasst der Begriff im weiteren Sinne sowohl alle religions- bzw. religionsverfassungsrechtlichen Bestimmungen als auch alle in diesem Rahmen stehenden (höchst-)richterlichen, (partei-)politischen und administrativen Festlegungen und Maßnahmen zum Umgang mit religiös-weltanschaulicher Vielfalt in freiheitlichen Gesellschaften. In Abgrenzung zu den geläufigen, ihrerseits je unterschiedlich konnotierten juristischen Begriffen des Staatskirchenrechts, Religionsrechts oder Religionsverfassungsrechts, akzentuiert der weite Begriff von Religionspolitik das in einem allgemeinen Sinne *politische Handeln* in Sachen Religion durch die Judikative und die Exekutive, weniger aber jenes der Legislative, auf die gleich noch einzugehen ist. Der Begriff der Religionspolitik im weiteren Sinne macht das gestalterische Element im Rahmen der Freiheitsrechte und verfassungsrechtlichen Ordnung und damit die Akteursqualität der beteiligten Institutionen und ihrer Vertreter sichtbar. In diesem weiten Sinne wird es – wie schon Böckenförde gesehen hat – ein gewisses Maß an Religionspolitik in verfassungsstaatlichen Demokratien immer geben. Ziele und Gestaltungsspielräume dieser Religionspolitik sind aber durch die verfassungsrechtlich garantierte Religionsfreiheit deutlich enger gezogen, als es nach der weiten Definition von Ulrich Willems der Fall ist.

Der Begriff „Religionspolitik“ im engeren Sinne meint all jene politischen Entscheidungsprozesse über religionsrelevante Sachverhalte innerhalb eines gegebenen politischen Systems, die im Kern auf der Anwendung des demokratischen Mehrheitsprinzips in Parlamentsentscheidungen oder Volksabstimmungen beruhen. Neben oder an die Stelle der religionsrechtlichen Bestimmungen der Verfassung und

vertragsrechtlichen Konkretisierungen in Konkordaten und Kirchenverträgen tritt dann eine spezielle, von Parteien und Parlamenten bzw. durch direktdemokratische Abstimmungen herbeigeführte und verantwortete Politik. Religionspolitik im engeren Sinne stellt also darauf ab, dass das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Religionsgemeinschaften seitens des politischen Systems durch Parlaments- und Mehrheitsbeschlüsse mehr oder weniger einseitig ausgestaltet werden kann oder sollte.

Religionspolitik im engeren Sinne ist innenpolitisch gegenüber dem klassischen Weg über die Grundrechte und Konfliktlösungen auf dem Rechtsweg in der Regel der brisantere Fall. Denn im Zweifelsfalle greift diese Variante der Religionspolitik einseitig und ohne Beteiligung der Betroffenen in die Handlungsräume und -möglichkeiten von Einzelnen, religiösen Gruppen und Gemeinschaften ein. Lösungen im Modus des Aushandelns von Entscheidungen und Verfahren in Zusammenarbeit mit den betroffenen Minderheiten sind dabei freilich nicht von vornherein ausgeschlossen, aber der konkurrenzdemokratische Mehrheitsentscheid ist es eben auch nicht, und damit steht die schon von Alexis de Tocqueville erkannte Gefahr der „Tyrannei der Mehrheit“ auch und gerade in weltanschaulich-religiösen Belangen im Raum. Analysiert man die Chancen und Gefahren einer solchen aktiven, durch Regierungen und Parlamente betriebenen Religionspolitik näher, fällt die Bilanz schon auf der Ebene der theoretischen Argumente gemischt aus. Religionspolitik im engeren Sinne ist und bleibt ein sehr ambivalentes Unterfangen mit integrationspolitisch unsicherem Ausgang (vgl. Liedhegener 2012, 118 und 122–123).

Dass dem Thema „Religionspolitik“ unter den gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen der erweiterten Bundesrepublik Deutschland eine gewisse Sprengkraft innewohnt, wurde mit jeweils anderen Akzenten auch in den Nachbardisziplinen der Politikwissenschaft registriert. Die Debatte war durch zwei Stoßrichtungen bestimmt. Erstens hinterfragten Religionswissenschaft und Religionssoziologie, ob der demokratische Verfassungsstaat trotz aller bekundeten Neutralität gegenüber der Verschiedenheit von Religionen und Religionsgemeinschaften nicht schon mit seinen verfassungsrechtlichen Regelungen des Verhältnisses von Religion und Politik politiktheoretisch in Dilemmata gerate, weil er zwar intentional den Inhalt von Religion nicht selbst definieren wolle und gemäß des Ideals der Säkularität des Staates eigentlich auch nicht könne, er gleichwohl aber *de facto* nicht umhin käme, genau dies zu tun: „um Religionsfreiheit rechtlich zu garantieren, muss er auch *positiv*

bestimmen, was Religion ist bzw. sein soll.“ (Reuter 2007b, 181, H. i. O.) Unter diesen Vorzeichen erhalten auch gerichtliche Auseinandersetzungen um religiöse Konflikte einen besonderen, auch integrationspolitisch relevanten Stellenwert. Sie sind nicht nur ein Instrument zur Befriedung widerstreitender Interessen, sondern werden in den zugrundeliegenden gesellschaftlichen Konflikt hineingezogen und fungieren dann als Arenen religiöser Anerkennungskämpfe (vgl. Koenig 2010).

Zweitens verhielt sich die Rechtswissenschaft zwar zurückhaltend gegenüber solchen Grundsatzfragen, griff aber die religionspolitische Debatte gleichwohl auf und verband sie mit den Traditionen des deutschen Staatskirchenrechts und seinen Entwicklungen nach 1945. In der Rechtswissenschaft rückte die Frage in den Mittelpunkt, ob das bestehende Rechtsgefüge zeitgemäß und zukunftssicher sei (vgl. de Wall 2012). Die zeitweise sehr intensiv geführte Debatte um die adäquate Benennung des Kernbereichs des Staat-Religionen-Arrangements – strittig war, ob man weiterhin von „Staatskirchenrecht“ oder besser vom „Religionsverfassungsrecht“ sprechen sollte (vgl. Heinig/Walter 2006) – war Indiz für ein Überdenken der Grundpositionen und einen gewissen Modernisierungsbedarf in diesem Rechtsbereich. Kritiker des Konzepts „Religionsverfassungsrecht“ befürchteten, dass durch die grundrechtliche, stark vom Individualrecht geprägte Verankerung des Rechtsbereichs in der Religionsfreiheit die institutionelle Dimension von Religion übersehen werde und daher auf Dauer die bestehenden Regelungen der Beziehungen des Staates insbesondere zu den beiden großen Kirchen unverständlich und damit angreifbar würden. Mittlerweile hat sich diese „Diskussionslage wieder beruhigt, zumal die vergrundrechtlichende Sicht rechtsgrundsätzlich nicht nur einem Individualisierungsschub dient, sondern durchaus auch die institutionell-organisatorische Seite von Kirche und Religion fördernd zu stützen vermag.“ (Hense 2015, 1837; dort auch weitere Literatur)

Abgesehen von diesem Grundsatzstreit musterte der 68. Deutsche Juristentag 2010 das bestehende Rechtsgefüge durch ein Gutachten, weiterführende Referate und einen gemeinsamen Beschluss durch (vgl. Deutscher Juristentag 2010 und 2011; Waldhoff 2010). Im Ergebnis wird der Veränderungsdruck als moderat eingestuft.

„Die Frage des Bedeutungswandels der grundgesetzlichen Bestimmungen zu Staat, Kirche und Religion stellt sich immer wieder und hat bis jetzt – zuletzt durch den 68. Deutschen Juristentag – in der Regel zu dem Ergebnis gefunden,

dass die grundgesetzliche Ordnung sich ebenso bewährt hat und bewahrenswert ist“, denn sie stehe prinzipiell „allen Religionen offen.“ (Hense 2015, 1838)

Diese Einschätzung hat innen- und integrationspolitische Implikationen. Recht früh schon hatte der auch als politischer Berater in religionspolitischen Fragen tätige Rechtswissenschaftler Janbernd Oebbecke (2005, 139) dies auf den Punkt gebracht: „Strategisch gilt: Wer weg will vom geltenden Recht, muss verhindern, dass der Islam sich dort etabliert; nimmt man ihn auf, stabilisiert man, lässt man ihn außen vor, delegitimiert man das geltende Verfassungsrecht.“ Die dritte Phase der bundesdeutschen Religionspolitik scheint sich für diese Grundoption zugunsten einer inkludierenden Religionspolitik entschieden zu haben. Ein Vergleich zur Religionspolitik der Schweiz, die sehr zurückhaltend mit der Frage der Inklusion muslimischer Minderheiten umgeht, macht die deutsche Pfadabhängigkeit des vergleichsweise detaillierten, auf institutionelle Kooperationen angelegten Religionsverfassungsrechts augenfällig (vgl. Liedhegener 2014b). In einem solchen empirischen Vergleich wird außerdem für beide Länder erkennbar, dass sich die jüngere Religionspolitik keineswegs ausschließlich auf den Islam, sondern vielfach auch auf die Kirchen und andere Religionen und deren Mitglieder und institutionelle Repräsentanten bezieht. Die Frage nach den empirischen Wirkungen dieser neuen Religionspolitik auf die soziale und gesellschaftliche Integration in Deutschland wie auch in den übrigen Ländern Europas gehört freilich zu den Forschungsfragen, die aktuell noch nicht wirklich zu beantworten sind (vgl. Brunn 2012; Alba/Foner 2015).

Abschließend ist mit Blick auf die in den letzten Jahren sich intensivierenden internationalen Forschungsanstrengungen zur Religionspolitik, die hier nicht ausführlich gewürdigt werden können, darauf hinzuweisen, dass sich in der Politikwissenschaft eine starke Tendenz zeigt, die Vorstellung von einer grundrechtsorientierten, am Prinzip der Religionsfreiheit ausgerichteten Regelungsstruktur des Verhältnisses von Staat und Kirche aufzuweichen oder gar zu delegitimieren. Eine Vorreiterrolle kommt den Arbeiten des amerikanisch-israelischen Politikwissenschaftlers Jonathan Fox zu. In jahrelanger Forschungsarbeit hat er für fast alle Staaten dieser Erde eine Datenbank erstellt, mit deren Hilfe er die staatliche Regulierung von Religion vergleichend misst. Auf dieser Datenbasis meint Fox (2007; 2013; 2016) beweisen zu können, dass demokratische Systeme, was die diskriminierende Wirkung ihrer religionsrechtlichen Bestimmungen angeht, kaum besser dastehen als

nicht-demokratische. Seine empirischen Befunde haben ihn zudem dazu veranlasst, das Konzept „Religionsfreiheit“ auch theoretisch-normativ in Abrede zu stellen (vgl. Fox 2015). Diesen und ähnlichen Tendenzen kann man auch wissenschaftlich mit guten Gründen entgegentreten (vgl. Grim/Finke 2011; Bielefeldt 2014; Stein 2014, 87–91). De facto steht Fox aber für den in der Politikwissenschaft seit geraumer Zeit wirkmächtigen Trend, sich im Namen einer (vermeintlich) wertfreien empirisch-analytischen Forschung von allen älteren Rückbindungen dieser Disziplin an die Frage nach der guten und gerechten Ordnung eines politischen Gemeinwesens loszusagen. Gerade die Erforschung eines innen- wie integrationspolitisch sensiblen Bereichs, wie es die Religionspolitik ist, macht aber deutlich, dass eine Politikwissenschaft ohne Reflexion auf normative Rückbindungen verarmt und dann wohl auch ihre Bedeutung als Unterstützung wie Korrektiv für die demokratische Öffentlichkeit und die politische Praxis von Demokratien einbüßen wird.

3.2 Religionspolitische Diskussionslinien in der katholischen und evangelischen Sozialethik

Ist Religionspolitik ein Thema der Sozialethik? Ein erster Blick in die Archive einschlägiger Zeitschriften wie *Ethica*, *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, *Herder Korrespondenz*, *Ethik und Gesellschaft* oder *Stimmen der Zeit* zeigt: Beiträge, die die Begriffe „Religionspolitik“ oder „religionspolitisch“ im Titel führen, sind eher rar. Auch in Nachschlagewerken der Theologie sind Einträge zum Begriff „Religionspolitik“ noch die Ausnahme. Auf den zweiten Blick stellt sich aber heraus: Themen, die Religionspolitik betreffen, werden seit Anfang des neuen Jahrhunderts vermehrt aufgegriffen.⁴ Prominent werden Fragen nach dem Umgang mit religiösem Pluralismus sowie nach der legitimen Rolle von Religion(en) in der Öffentlichkeit liberaler Demokratien diskutiert. Prägende Impulsgeber

4 Beispielhaft: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* (2001) zum Thema „Ethik. Religion. Öffentlichkeit. Theologische Argumente im pluralen Diskurs“; *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* unter dem Titel „Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa“ (Gabriel 2003); *Ethik und Gesellschaft – ökumenische Zeitschrift* (2008) zum Thema „Politik aus dem Glauben“; Themenheft „Toleranz“ der *Zeitschrift für Evangelische Ethik* (2009); *Amosinternational* (2016) zum Schwerpunktthema „Umstrittener Pluralismus“.

für diese Debatten waren und sind Vertreter der politischen Philosophie, deren Schriften in sozialetischen Publikationen rege rezipiert werden – allen voran Charles Taylor (2009), John Rawls (2003; 1979) und Jürgen Habermas (2005). Ab Mitte der 2000er Jahre wird dann das Stichwort „Religionspolitik“ in sozialetischen Publikationen zunehmend wörtlich aufgegriffen. Allerdings: Nicht immer, wenn die Begriffe „Religionspolitik“ oder „religionspolitisch“ im Titel fallen, werden sie im Text verwendet oder gar definiert. Das Adjektiv „religionspolitisch“ setzt z. B. der katholische Sozialethiker Johannes Frühbauer (2016) in seinem Artikel „Religion und Öffentlichkeit. Religionspolitische Herausforderungen im säkularen Staat“ als Label für politiktheoretische Debatten über die Rolle von Religion in der Öffentlichkeit ein. Ähnlich verhält es sich in Marianne Heimbach-Steins' (2014) Artikel „Menschenrechte, Religion(en), Religionspolitik“. Dies wirft die Frage auf, ob in der Sozialethik – anders als in der Politikwissenschaft – mit dem Begriff „Religionspolitik“ weniger die Auseinandersetzung mit dem Geschehen im Politikfeld als vielmehr die (wissenschaftliche) Debatte über den ethisch-normativen Horizont dahinter gemeint ist.

Die Frage nach der Relevanz der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religionspolitik und nach den empirischen Gründen für religionspolitischen Handlungsbedarf wird von Sozialethikerinnen und -ethikern beider Konfessionen im Tenor mit der folgenden Einsicht beantwortet: Die Prognose vom Verschwinden der Religion aus der Öffentlichkeit moderner Gesellschaften hat sich nicht bewahrheitet, stattdessen stellt ein zunehmender religiöser und weltanschaulicher Pluralismus das Verhältnis von Politik, Staat, Recht und Religion vor (neue) Herausforderungen (vgl. Frühbauer 2016, 3; Große Kracht 2008, 124–125; Kreß 2016, 115; Kruij 2014, 127; Mensink 2010, 181; Wiemeyer 2016, 80). Bedeutung kommt der Auseinandersetzung mit religionspolitischen Konflikten, vor allem über den Islam, auch deshalb zu, weil sie

„Vehikel einer gesamtgesellschaftlichen Debatte darüber [sind], was denn in unserem demokratischen und weltanschaulich pluralen Rechtsstaat das über alle weltanschaulichen Unterschiede und Lebensformen hinaus Verbindliche sein soll und wie es begründet werden kann. Sie erweisen sich damit auch als Teil einer ‚Identitätsdebatte‘“ (Mensink 2012, 155–156).

Die sozialetische Literatur beobachtet diese auf religions- und integrationspolitische Fragen zugespitzte (partei-)politische Identitätsdebatte

kritisch, nicht zuletzt weil dort das Modell einer christlichen Leitkultur oder einer staatslegitimierenden Zivilreligion ins Feld geführt wird (vgl. ebd.; Fisch 2016; Kreß 2010).

Ein zentraler normativer Bezugspunkt in der sozialetischen Literatur zur Religionspolitik ist die im Grundgesetz und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verbriefte Religionsfreiheit. Allen voran die katholische Sozialetikerin Marianne Heimbach-Steins (2012a; 2012b; 2014; 2015) stellt das „religiöse Freiheitsrecht“ ins Zentrum. In ihrer Monographie „Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck“ arbeitet sie den Anspruch auf Religionsfreiheit als Zweck und Ziel, als Basis und normativen Horizont von Religionspolitik heraus: „[I]m Schutz des Gutes religiöser Freiheit als Menschenrecht, mit allen Implikationen eines ungekürzten Verständnisses“ (Heimbach-Steins 2012a, 209), liegt ihr zufolge das einzig angemessene Kriterium für Religionspolitik. Mit diesem Plädoyer stellt sie sich der oben diskutierten Forderung nach einer „neuen Religionspolitik“ entgegen (vgl. ebd., 207–208).

Ein zweites, sehr präsent Thema, das in sozialetischen Publikationen ebenfalls unter dem Stichwort „Religionspolitik“ verhandelt wird, ist die „ethisch brisante Frage nach der Zulässigkeit von religiösen Überzeugungen und Argumenten im öffentlichen Diskurs“ (Frühbauer 2016, 6) und der Rolle religiöser Akteure in der Öffentlichkeit. In vielen Publikationen wird diese Frage mit einem expliziten oder impliziten Verweis auf die Schriften des Philosophen Jürgen Habermas eingehender diskutiert (vgl. ebd.) oder zumindest in diesen Kontext gerückt (vgl. z. B. Sellmann 2008, 9; Mensink 2012, 165). Im Grundsatz wird die öffentliche Präsenz religiöser Akteure als Teil der Zivilgesellschaft durchweg bejaht. Religionsgemeinschaften sollen, so fordert der katholische Sozialetiker Joachim Wiemeyer (2016, 89), „innerhalb des demokratischen Rechtsstaates eine konstruktive Rolle der Gesellschaftsgestaltung bilden und ihren legitimen Ort in der öffentlichen Meinungsbildung haben.“ Johannes Frühbauer (2016, 15) folgert:

„Im Sinne der positiven Religionsfreiheit muss schlussendlich im konstitutionellen Rahmen einer Gesellschaft die Möglichkeit für religiöse Menschen und Gemeinschaften bestehen, ihre Sicht der Dinge und moralischen Überzeugungen mit religiösen Wurzeln in den deliberativen Verfahren eines demokratischen Gemeinwesen [sic] zu artikulieren.“

Im Anschluss an Habermas werden die religiösen Akteure allerdings in die Pflicht genommen, ihre Argumente in eine säkulare Sprache zu übersetzen, um im postsäkularen Diskurs über Politik Zustimmung zu finden (vgl. Mensink 2010, 185; Sellmann 2008, 9). Augenfällig ist, dass die sozialetische Literatur selbst dem Anspruch der Übersetzung religiös fundierter Argumente gerecht wird: Auf den Kanon der (säkularen) politischen Philosophie wird in sozialetischen Texten eher Bezug genommen als auf kirchliche Lehramtsmeinungen oder gar biblische Belege.

Nicht nur die Religionsgemeinschaften, auch der säkulare Staat wird in der Frage nach der öffentlichen Rolle von religiösen Akteuren in die Pflicht genommen. Die katholische Theologin Dagmar Mensink (2010, 184), die als (frühere) Referentin des SPD-Parteivorstandes für Kirchen und Religionsgemeinschaften einen Bezug zur religionspolitischen Praxis hat, fordert: Die politische Aufmerksamkeit für Religion müsse zwar an der „prinzipiellen Differenz zwischen religiösem Sprechen und dem Sprechen über Religion festhalten“, dürfe die Binnenlogik der Religion aber nicht ausklammern. Politik müsse so weit wie möglich kompetent sein, diese Binnenlogiken nachzuvollziehen (vgl. ebd.). Von der Öffentlichkeit fordert der evangelische Ethiker Hartmut Kreß (2013, 533) einen kritischen Umgang mit bekenntnishaften Positionen, die mit Grundrechten konfliktieren: „Nach wie vor brechen Konflikte auf zwischen religiösen oder kirchlichen Bekenntnisstandpunkten und den Grund- und Menschenrechten, die der säkulare, weltanschaulich neutrale Staat zu verbürgen hat.“ Er bemängelt, dass die Kirchen in der Bundesrepublik Normen und Verbote, die individuelle Grundrechte einschränken, wie z. B. die Verweigerung des Streikrechts im kirchlichen Arbeitsrecht, „ohne weitere Begründung, ohne präzise rationale Plausibilisierung und ohne Hinterfragbarkeit zum unverzichtbaren Inhalt ihres religiösen Bekenntnisses erklären dürfen.“ (ebd., 547) Kreß fordert weiter:

„Unter dem Aspekt der Gleichbehandlung der Religionen sollte gelten, dass künftig auch bekenntnishaft Positionen christlicher Kirchen, die in individuelle Grundrechte eingreifen, im öffentlichen Diskurs kritisch sowie ergebnisoffen und im begründeten Fall durch Rechtsprechung oder Rechtspolitik korrigiert werden.“ (ebd.)

Im Zusammenhang mit der öffentlichen Rolle von Religionen wird in der sozialetischen Literatur regelmäßig auf die positiven Effekte religiös-zivilgesellschaftlicher Akteure für die Integration der Gesellschaft als

Ganze verwiesen (vgl. z. B. Polke 2009, 299; Heimbach-Steins 2012a, 204; Sellmann 2008, 10). Diese zu nutzen, wird auch als Aufgabe von Religionspolitik bezeichnet. So schreibt der katholische Sozialethiker Matthias Sellmann (2008, 10): Religionspolitik kann die in religiösen

„Versammlungen kondensierte soziale Energie ‚lesen‘ und würdigt sie als einen vorpolitischen Ort sozialer Wertentstehung und emotiver Normakzeptanz. Im gelungenen Fall entsteht hier und drückt sich aus, was der liberale Staat zur Voraussetzung hat, ohne selbst zu seiner Entstehung motivieren zu können“.

Der Anklang an das bekannte Zitat von Böckenförde (1976, 60), wonach der freiheitliche, säkularisierte Staat von vorpolitischen Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren könne, ist hier unüberhörbar. Soll also der liberal-demokratische Staat Religionsgemeinschaften fördern, um ihre Potenziale zur Integration der Gesellschaft zu nutzen? Auffallend ist, dass in der herangezogenen Literatur zwar sehr differenziert mit der Frage nach einer religionsfreundlichen Politik umgegangen wird, letztlich aber die positive Rolle der Kirchen gewürdigt wird – und dann (mal mehr, mal weniger explizit) mit dem Verweis auf die Rolle der Tradition und die Geschichte des Christentums eine *kirchenfreundliche* Religionspolitik eingefordert wird. Matthias Sellmann (2008, 14) stellt die folgende Überlegung an:

„Angesichts der Erosion der kirchlichen Ausdrucksgestalt des Christentums in Deutschland und angesichts der eigenen zivilreligiösen Angewiesenheit auf eine starke kulturell dominante Religionstradition ist eine postsäkulare Religionspolitik in Deutschland gut beraten, sich um eine strukturelle Stärkung der christlichen Kirchen als verlässliche Partnerinnen im religiösen Markt zu bemühen.“

Den vermeintlichen Verfechtern einer „staatschristlichen Restauration“ widerspricht der evangelische Sozialethiker Hans-Richard Reuter (2010, 244):

„Einen kollektiven Bestandsschutz oder ‚Artenschutz‘ kann es nicht geben, denn wirksame Vorkehrungen gegen das ‚Aussterben‘ weltanschaulich-religiöser Lebensformen wären kaum ohne Verletzung individueller Freiheitsrechte denkbar.“

Der Staat dürfe keine Maßnahmen treffen, die einzelne Religionen und deren Anhänger gezielt benachteiligen: „Wer also das muslimische Kopftuch verbieten möchte, kann unter sonst gleichen Bedingungen nicht das

[sic] Nonnenhabit und die Kippa erlauben.“ (ebd., 245) Allerdings sei es nicht von vorneherein illegitim, „Ungleichheiten im gesellschaftlichen Erscheinungsbild und Wirkungsprofil der Religionsgemeinschaften“ zu berücksichtigen: „Der Gleichheitsgrundsatz erlaubt es hier, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln.“ (ebd., 246) Damit nutzt Reuter die alte, in Philosophie und Moraltheologie verwendete Gerechtigkeitsformel als Begründungsfigur. Legitime Kriterien für die Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften in Sachen Religionsförderungspolitik sind Reuter zufolge Tradition, Gemeinwohlrelevanz und Stabilität, nicht aber Loyalität, die über Rechtstreue hinausgeht (vgl. ebd., 126–247). Der säkulare freiheitliche Staat könne solche Einstellungen nur erwarten, dazu aber nicht verpflichtet (vgl. ebd., 248). Dieses Argument deckt sich mit der Position des Bundesverfassungsgerichts, die es im Rechtsstreit um die öffentlich-rechtliche Anerkennung der Zeugen Jehovas formuliert hat (vgl. Weber 2013). Davon abweichend schlägt der evangelische Theologe Christian Polke (2009, 221) vor, Religionsgemeinschaften verschiedene Kooperationsformen „abhängig von der Einstellung der Partner zu einem konstruktiven Miteinander“ anzubieten.

Auf die zunehmende Kritik in der Öffentlichkeit an überkommenen Formen der staatlichen Unterstützung von Religionen und die lauter werdenden Forderungen nach mehr Laizismus in der Bundesrepublik (vgl. Frerk 2010; Müller 2013), reagiert die sozialetische Debatte beider Konfessionen besonnen: Das kooperative Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Deutschland wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt, für laizistische Reformen wird ebenso wenig plädiert wie für die Aufhebung der bestehenden Grenzziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Evangelische Theologen verweisen in letzterem Zusammenhang auf die reformatorische bzw. lutherische Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment (vgl. Polke 2009, 145–146; Reuter 2010, 244). Gleichwohl wird Reform- und Handlungsbedarf festgestellt, vor allem in Sachen Religionsförderungspolitik und in Bezug auf das Religionsverfassungs- bzw. Staatskirchenrecht. Der katholische Sozialetiker Gerhard Kruij (2014, 128) kritisiert, dass sich die christliche Sozialetik mit den Problemen der Religionsförderung bzw. der Kirchenfinanzierung bislang zu wenig befasst habe. Die Religionsförderung in Deutschland entspricht ihm zufolge zwar „im Großen und Ganzen“ den Gerechtigkeitsprinzipien der katholischen Soziallehre – Gemeinwohlprinzip, Prinzip der Allgemeinwidmung der Güter, Subsidiaritätsprinzip und Solidaritätsprinzip.

„Allerdings müssen größere Anstrengungen zur wirklichen Gleichstellung aller Religionen unternommen werden. Wenn weitere Religionen in den Genuss eines staatlichen Kirchensteuereinzugs, staatlich finanzierten Religionsunterrichts und theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten sowie staatlicher Subventionen für die Aktivitäten von Religionsgemeinschaften in den Bereichen sozialer Arbeit, Bildung und Kultur gelangen, wird die staatliche Religionsförderung ein höheres Maß an gesellschaftlicher Akzeptanz zurückgewinnen. Diese Anstrengungen sollten deshalb auch von den großen Kirchen aktiv unterstützt werden.“ (ebd., 140–141)⁵

Rechtspolitischen Handlungsbedarf im engeren Sinne sieht der evangelische Theologe Hartmut Krefß (2016, 115), denn die Bestimmungen des Grundgesetzes von 1949, die selbst zum guten Teil auf die Weimarer Reichsverfassung von 1919 zurückgehen, zeigen geschichtlich bedingte Grenzen:

„Dies wird brennglasartig an den Herausforderungen deutlich, vor denen heutiger schulischer Religionsunterricht steht, oder an den Rechtsnormen für religiöse Träger im Gesundheits- und Sozialsystem. Auf Dauer wird es nicht ausreichen, Streitfragen durch Gerichte klären zu lassen.“

Doch in welche Richtung soll das Verhältnis von Religionsgemeinschaften und Staat entwickelt werden? Der katholische Sozialethiker Joachim Wiemeyer (2016, 81) fasst die Positionen zusammen: „Die erste Möglichkeit besteht darin, die bisher auf zwei Großkirchen zugeschnittenen Staats-Kirchen-Beziehungen und die vielfältigen Kooperationen zwischen Kirche und Staat abzubauen.“ Wenn man jedoch der Auffassung sei, dass die Kooperationen im sozialen Sektor, der Bildung, der Entwicklungszusammenarbeit und der Anstaltsseelsorge

„gesellschaftlich vorteilhaft sind, stellt sich nicht die Frage, diese etablierten Strukturen einzuschränken oder gar aufzuheben, sondern ob diese auch auf andere Gruppen, vor allem die große Gruppe der Muslime, in Deutschland

5 Reformbedarf sieht Kruip (2014, 141) vor allem bei direkten staatlichen Leistungen an die Kirchen. Die Kirchen sollten, so sein Rat, großzügig verzichten. Er rückt sein Plädoyer in den Kontext der innerkatholischen Debatte über den Reichtum und die Privilegien der Kirche, die Papst Benedikt XVI. im Jahr 2011 durch seine „Freiburger Rede“ anstieß (vgl. ebd., 131).

ebenfalls angewandt werden können? In den letzten 10–15 Jahren ist im Rahmen der deutschen Religionspolitik die Entscheidung gefallen, diese etablierten Kooperationsbeziehungen zwischen den christlichen Kirchen und dem Staat auch auf den muslimischen Bereich zu übertragen.“ (ebd., 82)

Diese Einschätzung deckt sich mit den weiter oben aufgezeigten religionspolitischen Realitäten insbesondere der dritten Phase.

Die Übertragung der bestehenden Verfassungsnormen auf den Islam wird allerdings auch problematisiert. Christian Polke (2009, 24), der im Vergleich vor allem zu katholischen Sozialethikern eher zurückhaltend gegenüber rechtlichen Anpassungen ist, gibt zu bedenken, dass die starke Verschränkung der Körperschaftsstruktur mit der Organisationsform der Kirche(n) unterschätzt werde. Hartmut Krefß (2016, 116) sieht in der Übertragung der bestehenden Strukturen auf die muslimischen Gemeinschaften – wie sie seit 2010 bei der Einführung des bekenntnisorientierten Islamunterrichts praktiziert und aktuell in Bezug auf die Einrichtung muslimischer Wohlfahrtsverbände analog zu Caritas und Diakonie diskutiert wird – „eine rechtsgeschichtlich irritierende Neubelebung des landesherrlichen Kirchenregiments“. Er möchte den Gesetzgeber stärker in die Pflicht nehmen, das „Verhältnis von Staat und Religionen heutigen Gegebenheiten gemäß grundrechtlich und soziokulturell adäquat fortzuentwickeln sowie für Transparenz und Rechtssicherheit zu sorgen.“ (ebd., 118)

Auch die Religionsgemeinschaften und Theologien sollen bei der Weiterentwicklung des Rechtsrahmens und der Bearbeitung religionspolitischer Konflikte Verantwortung übernehmen (vgl. Heimbach-Steins 2015, 90–91; ebd. 2012b, 18; Polke 2009, 216; Azzaoui 2012, 24).

„Religionsgemeinschaften und Kirchen sollen sich um das Feld der Religionspolitik kümmern, insofern sie *gesellschaftliche* Akteure sind. Als solche gestalten sie die Sphäre des Politischen ebenso wie andere, weltanschaulich ungebundene oder anders gebundene Akteure mit.“ (Heimbach-Steins 2012a, 211, H. i. O.)

Die Religionsgemeinschaften tragen in besonderer Weise Verantwortung bei der Lösung religionspolitischer Konflikte. Hartmut Krefß (2014, 66) zufolge sind die Religionsgemeinschaften gefordert, über religiöse Standpunkte zu diskutieren: „Grundsätzlich ist zu wünschen und zu hoffen, dass *innerreligiös* eine Dynamik entsteht, problematisch gewordene religiöse Bestimmungen [...] mit den individuellen Grundrechten in Einklang

zu bringen.“ (H. i. O.) Auf die historische Bedeutung solcher innerreligiösen Lernprozesse weist Dagmar Mensink (2012, 160; 2010, 187) hin, wenn sie an den ‚langen Weg‘ der katholischen Kirche zur Bejahung von Religionsfreiheit und Demokratie sowie der schließlich durch das II. Vatikanum erreichten Lösung erinnert. Joachim Wiemeyer (2015, 244) mahnt, solche Lernprozesse auch anderen weltanschaulichen Gruppen zuzugestehen. Darüber hinaus sollen die Religionsgemeinschaften und ihre Theologien dazu beitragen, das Recht auf Religionsfreiheit mit Substanz zu füllen. Der katholische Sozialethiker Daniel Bogner (2012) fordert in seinem Beitrag „Wer definiert den Schutzbereich der Religionsfreiheit? Zur Rolle der Religionsgemeinschaften bei der Auslegung des Rechts“ die Religionsgemeinschaften auf, als Expertinnen für ihr eigenes Selbstverständnis anzugeben, was denn jene Elemente ihrer religiösen Praxis seien, die durch die Religionsfreiheit geschützt werden sollen (vgl. im Anschluss daran auch Heimbach-Steins 2012a, 206). Diese Forderung ist aus politikwissenschaftlicher Sicht interessant, denn sie spricht das oben angesprochene Dilemma zeitgenössischer Religionspolitik an: Der weltanschaulich neutrale Staat darf die Inhalte von Religion nicht bewerten – und muss dies trotzdem in bestimmten religionspolitischen Konfliktfällen tun. Die Berücksichtigung von religiösen und theologischen Innenperspektiven auf kontroverse Fragen könnte auch für die politikwissenschaftliche Bearbeitung religionspolitischer Themen neue Einsichten bringen.

Ein auch für die Politikwissenschaft interessantes Merkmal sozial-ethischer Literatur zum Thema Religionspolitik ist ihre interdisziplinäre Offenheit. In sozialetischen Publikationen wird rege auf Veröffentlichungen aus den Feldern Religionssoziologie, politische Philosophie, Rechts- und Politikwissenschaft verwiesen. Die multiperspektivische Auseinandersetzung mit der Ausrichtung religionspolitischen Handelns wird eingefordert. Die Wissenschaften werden hier ebenso auf den Plan gerufen wie Politik, Gesellschaft und Religionsgemeinschaften (vgl. Frühbauer 2016, 15; Heimbach-Steins 2012a, 207). Das praktische Bemühen um multi- und interdisziplinäre Perspektiven zeigt sich vor allem in Sammelbänden zu religionspolitischen Themen, in denen Artikel von Sozialethikerinnen und -ethikern neben Beiträgen von Autorinnen und Autoren aus verschiedenen religions-, politik- oder rechtsbezogenen Disziplinen stehen (z. B. Heimbach-Steins u. a. 2006; Goris/Heimbach-Steins (Hg.) 2008; Heimbach-Steins/Bielefeldt (Hg.) 2010; Pulte/Hense (Hg.) 2014). Neben der interdisziplinären Ausrichtung fällt in diesen Bänden auch die interreligiöse Orientierung auf. So finden sich hier Beiträge, in denen z. B. das

Thema des religiösen Pluralismus aus Sicht der schiitischen Theologie aufgegriffen wird (vgl. Hajatpour 2006) oder in denen aus muslimischer Sicht Überlegungen zur Anerkennung muslimischer Religionsgemeinschaften angestellt werden (vgl. Azzaoui 2012). Den Eigenwert des interreligiösen Dialogs für die Bearbeitung religionspolitischer Konflikte betont Joachim Wiemeyer (2016, 88): Die christlichen Kirchen und Gemeinschaften könnten mit ökumenischen Gesprächen und interreligiösen Dialogen einen Beitrag zu einem respektvollen und fairen Umgang der verschiedenen Gruppierungen miteinander leisten.

Insgesamt dominiert in der sozialetischen Literatur eine Kultur des wertgebundenen Dialogs, der in religionspolitischen Sachfragen eine klare Orientierung an der Religionsfreiheit als Menschenrecht mit einer Bereitschaft verbindet, das reale religionspolitische Arrangement als kritisier- und verhandelbar zu betrachten: „Die Bestimmung des Ortes von Religion erfordert offenkundig eine erneute Arbeit an den Grenzen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit sowie zwischen den Arenen der gesellschaftlichen und staatlichen Öffentlichkeit.“ (Heimbach-Steins 2012a, 205) Wenn historisch gewachsene Konstellationen von Staat und Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen die religiöse Pluralität nicht abbilden, gilt es, die Grenzen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften „neu zu bearbeiten, gegebenenfalls zu verschieben – oder aber neu als tragfähig auszuweisen und zu legitimieren.“ (ebd., 204) Besonders im Konfliktfall sei es Aufgabe der Religionspolitik

„zwischen dem Symbol- und Normensystem einer Religionsgemeinschaft und den normativen Grundlagen der demokratischen Gesellschaft einen Austausch zu ermöglichen, der beide Seiten zu Gehör bringt und der letztlich zu einer Lösung führt, die produktiv ist für das gleichberechtigte Miteinander von Menschen unterschiedlicher Religionen und Kulturen in einem Land.“ (Mensink 2010, 181)

4 Religionspolitik – wozu? Perspektiven und Aufgaben ihrer interdisziplinären Erforschung

Im Jahr 2010 formulierte der Rechtswissenschaftler Michael Wrase (2010, 370) die Optionen der deutschen Religionspolitik so:

„Vor dem Hintergrund der gewachsenen religiösen und weltanschaulichen Vielfalt steht das Verhältnis von Staat und Religion und damit auch die Privilegierung der

christlichen Großkirchen erneut auf dem Prüfstand. Sollen anderen Religions- und Weltanschauungen vergleichbare Möglichkeiten der Präsenz im öffentlichen Leben eingeräumt werden wie bislang den christlichen Kirchen? Wenn ja, unter welchen Bedingungen? Oder soll der Staat auf strengere Neutralität achten und die Religion(en) verstärkt in den privaten Bereich zurückdrängen?“

Wrase erfasste damit die Dynamisierung des Rechts von Staat und Religion und verwies zugleich auf die Möglichkeit, das bestehende Staat-Religionen-Verhältnis grundsätzlich in Frage zu stellen. Letztere Perspektive entspricht, wie gesehen, einem Teil der politikwissenschaftlichen Literatur, die dem überlieferten Staat-Kirche- bzw. Staat-Religionen-Arrangement sehr kritisch bis ablehnend gegenübersteht. Diese auf weitreichende Veränderungen drängende Position ist in der Politikwissenschaft keineswegs unbestritten geblieben: Den bestenfalls ambivalenten potentiellen Folgen einer grundlegend neuen Religionspolitik sind die nachweislichen Vorteile der bisherigen kooperativen Trennung von Staat und Religionen und deren Integrationspotential auch für kleinere und jüngere Religionsgemeinschaften gegenübergestellt worden. In der Politikwissenschaft gehen die Positionen zur Wünschbarkeit und zu den Inhalten staatlicher Religionspolitik damit insgesamt deutlich weiter auseinander als in der Sozialethik. Hier überwiegt eine grundsätzliche Zustimmung zur bestehenden kooperativen Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirchen bzw. Religionen in Deutschland. Gleichzeitig und sehr engagiert fordern ihre Vertreterinnen und Vertreter dazu auf, wünschenswerte Modifikationen und Erweiterungen des Bestehenden zu durchdenken und sie politisch gerade im Blick auf religiöse Minderheiten zu verhandeln. Dabei unterstreichen sozialetische Beiträge die genuine religionspolitische Verantwortung der beiden großen Kirchen.

Vor allem in der Anfangsphase der politikwissenschaftlichen Diskussion verband sich mit der Kritik und der daran anknüpfenden Forderung nach einem Systemwechsel hin zu einer strikten Trennung US-amerikanischer Provenienz die Hoffnung, dadurch die Integration religiöser Minderheiten und vor allem der verschiedenen muslimischen Gemeinschaften verbessern und fördern zu können. Der Blick auf die religionspolitischen Realitäten hat gezeigt, dass die Beharrungskräfte und Pfadabhängigkeiten in Deutschland hoch sind und ein solcher Systemwechsel politisch zu keinem Zeitpunkt ernsthaft zur Diskussion stand. In der politischen Realität haben sich in der zweiten Phase bundesdeutscher Religionspolitik aber die Ambivalenzen einer aktiven, von politischen wie staatlichen Akteuren mehr

oder weniger einseitig betriebenen Religionspolitik gezeigt. Insbesondere die länderrechtlichen Verbote des Schleiertragens für (angehende) muslimische Lehrerinnen waren integrationspolitisch ein Rückschritt.

In der dritten Phase deutscher Religionspolitik hat sich dann ein breiter Konsens herausgeschält, das Staat-Religionen-Verhältnis behutsam umzugestalten und die Möglichkeiten des kooperativen Zusammenwirkens von Staat und Religion auf der Basis des Grundgesetzes für weitere Religionsgemeinschaften zu öffnen. Insbesondere in dieser Phase setzten die Beiträge und Diskussionen der Sozialethik verstärkt ein und haben damit die laufende politische Entscheidungsfindung in dieser Grundsatfrage begleitet.

Mittlerweile ist in der Politikwissenschaft eine gewisse Tendenz zu erkennen, sich in der Forschung von normativen Fragen rund um Religionsfreiheit und Religionspolitik zu verabschieden. Insbesondere die Arbeiten von Jonathan Fox stehen für diese Entwicklung. Die evangelische wie katholische Sozialethik kann dazu im interdisziplinären Dialog ein Gegengewicht bieten. Die vorgestellten Beiträge der Sozialethik haben sich sehr darum verdient gemacht, die normativen Fundamente deutscher Religionspolitik sichtbar zu machen und zu begründen. Dabei wurde in aller Regel keineswegs eine bloße Verteidigung des Status quo erstrebt. Vielmehr zeigt sich in den Beiträgen die Bereitschaft, Veränderungsmöglichkeiten auszuloten. Neu ist dabei insbesondere die Reflexion auf die Möglichkeiten der Kirchen selbst, sich an einem solchen Veränderungsprozess aktiv zu beteiligen. Mal mehr, mal weniger stark wird gefordert, dass die Kirchen vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Veränderungen ihre eigene rechtliche und gesellschaftliche Position im Rahmen der Ordnung des Grundgesetzes überdenken und ggf. korrigieren. Von der Sozialethik sind darüber hinaus erste wichtige Impulse für eine interdisziplinäre Diskussion und Erforschung der anstehenden religionspolitischen Fragen ausgegangen. Für die zunehmend empirisch-analytisch ausgerichtete Politikwissenschaft ist dieser Diskussionskontext wertvoll und höchst willkommen, nicht nur um den Werte- und Normenbezug, der mit jeder Art von Religionspolitik verbunden ist, sichtbar zu machen und zu reflektieren, sondern auch um politikwissenschaftliche Analysen vor die Notwendigkeit zu stellen, sich selbst gesellschaftstheoretisch auszuweisen und zu begründen. Religionspolitisch beachtenswert sind auch die wiederholten Hinweise aus der Sozialethik, dass historische Lernprozesse auf Seiten des Staates wie der Religionsgemeinschaften wichtig und nicht von heute auf morgen zu erreichen

sind. Das eingangs skizzierte Phasenmodell deutscher Religionspolitik macht einen solchen Prozess längerfristiger Annäherungen der beteiligten religionspolitischen Akteure sichtbar, verweist aber auch darauf, dass solche Fortschritte vom zeithistorischen Kontext abhängig sind und unter Umständen nicht zuletzt von externen Schocks angefragt oder gar bedroht werden können.

Umgekehrt dürfte die Sozialethik davon profitieren, dass die Politikwissenschaft im nationalen Maßstab wie im transnationalen Vergleich in den vergangenen Jahren die empirischen Kenntnisse staatlicher Religionspolitik deutlich ausgebaut hat, so dass mittlerweile auch Einsichten zu den intendierten wie nichtintendierten Folgen einer aktiven Religionspolitik vorliegen, die in eine sozialetische Bewertung einfließen können und müssen. Gleiches gilt für die sozialetisch relevanten Ergebnisse juristischer Betrachtungen und Studien, die hier freilich nur am Rande behandelt werden konnten. Voraussetzung für eine erfolgreiche interdisziplinäre Kooperation ist eine zumindest näherungsweise Angleichung des Begriffsverständnisses von Religionspolitik. Bislang wird dieser Begriff in der Sozialethik nicht nur selten explizit definiert, sondern in aller Regel auch deutlich breiter verwendet als im politikwissenschaftlichen Zusammenhang. In der Sozialethik kann er fast das gesamte Feld von Politik und Religion bezeichnen. In der Politikwissenschaft stehen die weite wie die enge Definition von Religionspolitik für einen speziellen Ausschnitt bzw. eine spezielle Richtung dieses Wechselverhältnisses: Es geht bei Religionspolitik grundsätzlich um das politische bzw. staatliche Handeln an und gegenüber religiösen Akteuren sowie deren Reaktionen darauf.

Der Bezug der jüngeren religionspolitischen Debatte zu Fragen der Integration von (religiösen) Minderheiten und des gesellschaftlichen Zusammenhalts allgemein ist seit ihren Anfängen vor 2000 erkennbar gewesen. Mittlerweile wird in Beiträgen zur Religionspolitik fast durchweg ein Bezug zur Zuwanderung, zur Zunahme religiöser Minderheiten und hier allen voran muslimischer Gemeinschaften hergestellt. Häufig kommen dabei die wachsenden Anforderungen an eine gelungene soziale und gesellschaftliche Integration und der mögliche Beitrag der staatlichen Religionspolitik in den Blick. Für die zukünftige Forschung zur Religionspolitik dürfte es aber wichtig sein, diesen Zusammenhang nicht nur zu benennen, sondern ihn auch theoretisch wie empirisch weiter auszuarbeiten. Dazu wird man einerseits den Anschluss an die älteren wie aktuellen soziologischen Debatten und Forschungen zur

gesellschaftlichen Integration suchen müssen. Die politikwissenschaftliche wie sozialetische Diskussion sollte im Anschluss an die Soziologie davon profitieren, Fragen der sozialen Integration von Einzelnen und Gruppen genauer von der Frage der systemischen Integration ganzer Gesellschaften zu unterscheiden und die unterschiedlichen Dimensionen von Integration genauer zu untersuchen.

Neben diesem Anschluss an die Forschungen zur gesellschaftlichen Integration wird man stärker in die interdisziplinäre Analyse einzelner religionspolitischer Streitfälle und Handlungsfelder einsteigen müssen – normativ wie empirisch. So zeichnet sich ab, dass klassische Fragen religionsrechtlicher Gestaltung etwa im Bereich finanzieller Regelungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, im Arbeitsrecht, in der Sicherheitspolitik und vor allem im Umgang mit kulturell-religiöser Diversität in Alltagssituationen gesellschaftlich wie politisch in Deutschland an Bedeutung gewinnen und bestehende Regelungen einer Fortschreibung und Lösung im Detail bedürfen. Die in der Sozialphilosophie und Teilen der Sozialethik in jüngerer Zeit so engagiert geführte Debatte um die grundsätzliche Erlaubtheit religiöser Sprache in der Politik dürfte sich an solchen realpolitischen Herausforderungen brechen und damit auch in ihrem Gewicht relativieren. Ein interdisziplinärer Austausch und eine interdisziplinäre Forschung, die normative Gesichtspunkte und empirische Kenntnisse zur Religionspolitik zusammenführt, hätte dagegen das Potential, gesellschaftsgestaltend zu wirken. Die Sozialethik und die Politikwissenschaft sind gefordert, genau dies als Teil ihres wissenschaftlichen Auftrags in und für religiös-kulturell vielfältige und freiheitlich verfasste Gesellschaften wahrzunehmen.

Literatur

- Alba, Richard; Foner, Nancy** (2015): *Strangers No More. Immigration and the Challenges of Integration in North America and Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Allievi, Stefano** (2005): *How the Immigrant has Become Muslim. Public Debates on Islam in Europe*. In: *Revue européenne des migrations* 21 (2), 135–163.
- Amosinternational** (2016): Schwerpunktthema: *Umstrittener Pluralismus* (Jg. 10, H. 4).
- Azzaoui, Mounir** (2012): *Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Religionsgemeinschaften: Der religionspolitische Kompromiss in NRW zum Islamischen Religionsunterricht*. In: *Amosinternational – Internationale Zeitschrift*

- für christliche Sozialethik 6 (1), Münster: Aschendorff, 18–24 (Themenschwerpunkt: Religionspolitik).
- Bielefeldt, Heiner** (2014): Streit um die Religionsfreiheit: Aktuelle Facetten der internationalen Debatte. In: Arens, Edmund; Baumann, Martin; Liedhegener, Antonius; Müller, Wolfgang W.; Ries, Markus (Hg.): Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven (Religion – Wirtschaft – Politik 10). Baden-Baden; Zürich: Nomos/Pano, 230–255.
- Bingener, Reinhard** (2017): Niedersachsen bricht Gespräche über Islamverträge ab. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 21. 01. 2017, 1.
- Bogner, Daniel** (2012): Wer definiert den Schutzbereich der Religionsfreiheit? Zur Rolle der Religionsgemeinschaften bei der Auslegung des Rechts. In: Amosinternational – Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik 6 (1), Münster: Aschendorff, 3–9 (Themenschwerpunkt: Religionspolitik).
- Böckenförde, Ernst Wolfgang** (2000): Notwendigkeit und Grenzen staatlicher Religionspolitik. In: Thierse, Wolfgang (Hg.): Religion ist keine Privatsache. Düsseldorf: Patmos, 173–184.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (1976): Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatslehre und zum Verfassungsstaat. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bramadat, Paul; Koenig, Matthias** (Hg.) (2009): International Migration and the Governance of Religious Diversity. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Brunn, Christine** (2012): Religion im Fokus der Integrationspolitik. Ein Vergleich zwischen Deutschland, Frankreich und dem Vereinigten Königreich (Politik und Religion). Wiesbaden: Springer VS.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge** (Hg.) (2009): Muslimisches Leben in Deutschland 2008: Forschungsbericht 6. Vorgelegt von Sonja Haug, Stephanie Müssig und Anja Sticks im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, online unter https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb06-muslimisches-leben.pdf?sessionid=873841F4E9C51DE958FA7C8A4904BD0C.1_cid294?__blob=publicationFile, erstellt 23. 09. 2009/ abgerufen 26. 04. 2017.
- Campenhause, Axel Freiherr von** (1997): Staatskirchenrecht in den neuen Ländern. In: Isensee, Josef; Kirchhof, Paul (Hg.): Handbuch des Staatsrechts. Bd. 9: Die Einheit Deutschlands: Festigung und Übergang. Heidelberg: C. F. Müller, 305–352.
- Campenhause, Axel Freiherr von; de Wall, Heinrich** (Hg.) (2006): Staatskirchenrecht: Eine systematische Darstellung des Religionsrechts in Deutschland und Europa: Ein Studienbuch (Juristische Kurzlehrbücher). 4., überarb. und erg. Aufl. München: C. H. Beck.
- Deutscher Juristentag** (2010): Verhandlungen des 68. Deutschen Juristentages Berlin 2010: Band I. Gutachten. München: Beck.
- Deutscher Juristentag** (2011): Verhandlungen des 68. Deutschen Juristentages Berlin 2010: Band II/1. Sitzungsberichte – Referate und Beschlüsse. München: Beck.
- de Wall, Heinrich** (2012): Das Staatskirchenrecht des Grundgesetzes: Zeitgemäß und zukunftssicher? In: Hildmann, Philipp W.; Rößle, Stefan (Hg.): Staat und Kirche im 21. Jahrhundert (Berichte & Studien 96). München: Hanns-Seidel-Stiftung, 47–58.

- Ethik und Gesellschaft** (2008): Thema: Politik aus dem Glauben (Jg. 2, H. 1), online unter <<http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/issue/view/38/showToc>>, abgerufen 11. 09. 2017.
- Fisch, Andreas** (2016): Gesetzestreue – Verfassungspatriotismus – Leitkultur: Was lässt sich redlich von Zuwanderern einfordern? In: Amosinternational 10 (4), 34–38 (Schwerpunktthema: Umstrittener Pluralismus).
- Fox, Jonathan** (2007): Do Democracies Have Separation of Religion and State? In: Canadian Journal for Political Science 40 (1), 1–25.
- Fox, Jonathan** (2013): An Introduction to Religion and Politics. Theory and Practice (Routledge Studies and Politics). Oxon, New York: Routledge.
- Fox, Jonathan** (2015): Religious Freedom in Theory and Practice. In: Human Rights Review 16 (1), 1–22, online unter <DOI: 10.1007/s12142-014-0323-5>, abgerufen 11. 09. 2017.
- Fox, Jonathan** (2016): The Unfree Exercise of Religion: A World Survey of Discrimination against Religious Minorities. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frerk, Carsten** (2010): Violettbuch Kirchenfinanzen: Wie der Staat die Kirchen finanziert. Aschaffenburg: Alibri.
- Friedrichs, Jürgen; Jagodzinski, Wolfgang** (1999) (Hg.): Soziale Integration (KZSS, Sonderheft 39). Opladen: Leske + Budrich.
- Frühbauer, Johannes** (2016): Religion und Öffentlichkeit: Religionspolitische Herausforderungen im säkularen Staat (Kirche und Gesellschaft, Nr.434). Hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle. Köln: J. P. Bachem Medien.
- Fülling, Hanna** (2016): Religion in der deutschen Islampolitik – erörtert am Beispiel der Deutschen Islamkonferenz. In: Liedhegener, Antonius; Pickel, Gert (Hg.): Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland: Fallstudien und Vergleiche (Politik und Religion). Wiesbaden: Springer VS, 255–276.
- Gabriel, Karl** (2003) (Hg.): Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44. Münster: Aschendorff.
- Goris, Harm; Heimbach-Steins, Marianne** (2008) (Hg.): Religion in Recht und politischer Ordnung heute – Religion in Law and Politics Today (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien). Würzburg: Ergon.
- Grim, Brian J.; Finke, Roger** (2011): The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century (Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics). New York (u. a.): Cambridge University Press.
- Große Kracht, Hermann-Josef** (2008): Wie religionsfreundlich darf der moderne Verfassungsstaat sein? In: Gabriel, Karl; Höhn, Hans-Joachim (Hg.): Religion heute: Öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 123–139.
- Habermas, Jürgen** (2005): Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hajatpour, Reza** (2006): Religiöser Pluralismus: Theologisch-philosophische Betrachtungen aus der Perspektive des schiitischen Islam. In: Heimbach-Steins, Marianne; Wietlandt, Rotraud; Zintl, Reinhard (Hg.): Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit: Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien). Würzburg: Ergon, 81–87.

- Heimbach-Steins, Marianne** (2012a): Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2012b): Religionsfreiheit – Kriterium moderner Religionspolitik: Eine Einführung. In: Bogner, Daniel; Heimbach-Steins, Marianne (Hg.) (2012): Freiheit – Gleichheit – Religion: Orientierungen moderner Religionspolitik (Religion und Politik). Würzburg: Ergon, 11–26.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2014): Menschenrechte, Religion(en), Religionspolitik. In: Theologische Revue 110 (5), 356–374.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2015): Religionsfreiheit – Kriterium gerechter Religionspolitik. In: Schwarz, Gerhard; Sitter-Liver, Beat; Holderegger, Adrian; Tag, Brigitte (Hg.): Religion, Liberalität und Rechtsstaat. Ein offenes Spannungsverhältnis. Zürich: NZZ Libro, 87–91.
- Heimbach-Steins, Marianne; Bielefeldt, Heiner** (Hg.) (2010): Religionen und Religionsfreiheit: Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger interreligiöse Studien). Würzburg: Ergon Verlag 2010, 179–191 (hrsg. in Kooperation mit der Deutschen Kommission Justitia et Pax).
- Heimbach-Steins, Marianne; Wielandt, Rotraud; Zintl, Reinhard** (Hg.) (2006): Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit: Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien). Würzburg: Ergon.
- Heinig, Hans Michael; Walter, Christian** (2006) (Hg.): Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hense, Ansgar** (2015): Kirche und Staat in Deutschland. In: Haering, Stephan; Rees, Wilhelm; Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. 3., vollständig neu bearb. Aufl. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1830–1865.
- Hense, Ansgar** (2016): Staatliche Verträge mit muslimischen Akteuren – ein längerer, religionsverfassungsrechtlicher Zwischenruf zur Lage, in: Thümler, Björn (Hg.): Wofür braucht Niedersachsen einen Vertrag mit muslimischen Verbänden? Vechta: Geest-Verlag, 187–345.
- Hermani, Gabriele** (2010): Die Deutsche Islamkonferenz 2006 bis 2009: Der Dialogprozess mit den Muslimen in Deutschland im öffentlichen Diskurs, Berlin: Finckenstein & Salmuth.
- Kellers, Rainer** (2017): Landesregierung droht Ditiib mit Konsequenzen. WDR Nachrichten vom 27. 01. 2017. Online unter <http://www1.wdr.de/nachrichten/landspolitik/ditiib-schmelzter-100.html>, erstellt 27. 01. 2017/ abgerufen 03. 05. 2017.
- Koenig, Matthias** (2010): Gerichte als Arenen religiöser Anerkennungskämpfe: Eine rechtssoziologische Skizze. In: Reuter, Astrid; Kippenberg, Hans G. (Hg.): Religionskonflikte im Verfassungsstaat. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 144–164.
- Kreß, Hartmut** (2010): Toleranz und Toleranzumutung im modernen Staat: Die Toleranzidee als Grundlage der Rechtsordnung und als Herausforderung für die Rechtspolitik. In: Enders, Christoph; Kahlo, Michael (Hg.): Diversität und Toleranz: Toleranz als Ordnungsprinzip? (fundamenta iuris. Schriftenreihe des Leipziger Instituts für Grundlagen des Rechts). Paderborn: mentis, 63–85.

- Kreß, Hartmut** (2013): Rituelle Beschneidungen als Ausdruck des religiösen Bekenntnisses: Der religiöse „status confessionis“ im Konflikt mit Grundrechten des säkularen Rechtsstaats. In: Pietsch, Michael; Schmid, Dirk (Hg.): Geist und Buchstabe: Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Berlin, 533–547.
- Kreß, Hartmut** (2014): Persönlichkeitsrecht und Selbstbestimmungsrechte von Kindern. Im Anschluss an die Beschneidungsdebatte ethisch, religions- und bildungspolitisch neu zu diskutieren. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 13 (1), 60–75.
- Kreß, Hartmut** (2016): Klärungsbedarf im Religionsrecht: Fragen des Religionsunterrichts, kirchlichen Arbeitsrechts und muslimischer Wohlfahrtspflege. In: Zeitschrift für Rechtspolitik 49, 115–118.
- Kruij, Gerhard** (2014): Sozialethische Aspekte staatlicher Religionsförderung. In: Pulte, Matthias; Hense, Ansgar (Hg.): Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung: Unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und Katholischer Kirche in Deutschland (Kirchen- und Staatskirchenrecht). Paderborn: Ferdinand Schöningh, 127–141.
- Leggewie, Claus** (2003): Kirche oder Sekte? Muslime in Deutschland und den USA. In: Minkenbergh, Michael; Willems, Ulrich (Hg.): Politik und Religion (Politische Vierteljahresschrift Sonderhefte 33). Wiesbaden: Springer VS, 164–183.
- Liedhegener, Antonius** (2008): Religionsfreiheit und die neue Religionspolitik: Mehrheitsentscheide und ihre Grenzen in der bundesdeutschen Demokratie. In: Zeitschrift für Politik 55, 84–107.
- Liedhegener, Antonius** (2012): „Neue Religionspolitik“ in der verfassungsstaatlichen Demokratie? Religionsfreiheit als Schranke und Ziel politischen Entscheidens in religiös kulturellen Konflikten. In: Bogner, Daniel; Heimbach Steins, Marianne (Hg.): Freiheit – Gleichheit – Religion: Orientierungen moderner Religionspolitik (Religion und Politik 4). Würzburg: Ergon, 111–130.
- Liedhegener, Antonius** (2014a): Religion, Bürgergesellschaft und Pluralismus: Gesellschaftliche und politische Integration aus der Perspektive demokratischer politischer Systeme. In: Arens, Edmund; Baumann, Martin; Liedhegener, Antonius; Müller, Wolfgang W.; Ries, Markus (Hg.), Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven (Religion – Wirtschaft – Politik). Baden-Baden; Zürich: Pano/Nomos, 63–84.
- Liedhegener, Antonius** (2014b): Das Feld der „Religionspolitik“ – ein explorativer Vergleich der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz seit 1990. In: Zeitschrift für Politik 61 (2), 182–208.
- Liedhegener, Antonius** (2016): Islamischer Glaube, Religionspolitik und das „Wir“ der Bundesrepublik Deutschland: Ein Essay in Würdigung der Mahnwache vom 13. Januar 2015 am Brandenburger Tor. In: Liedhegener, Antonius; Pickel, Gert (Hg.): Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche (Politik und Religion). Wiesbaden: Springer VS, 329–335.
- Liedhegener, Antonius** (2017): Religionspolitik in Deutschland nach 1989/90 aus politikwissenschaftlicher Sicht. In: Hense, Ansgar; Raab, Thomas (Hg.): Staat und Religion (Jahrbücher Bitburger Gespräche 60). München: Beck. (im Druck).

- Liedhegener, Antonius; Pickel, Gert** (Hg.) (2016): *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland: Fallstudien und Vergleiche (Politik und Religion)*. Wiesbaden: Springer VS.
- Link, Christoph** (2004): *Das deutsche Staatskirchenrecht als freiheitliche Ordnung: Eine Erweiterung auf Willems*. In: Walther, Manfred (Hg.): *Religion und Politik: Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes (Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der DVPW 5)*. Baden-Baden: Nomos, 329–336.
- Maier, Hans** (Hg.) (1996): *Das Kreuz im Widerspruch: Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse (Quaestiones disputatae 162)*. Freiburg i. Br: Herder.
- Mensink, Dagmar** (2010): *Der Beitrag der Religionsgemeinschaften für eine freiheitliche Religionspolitik*. In: Heimbach-Steins, Marianne; Bielefeldt, Heiner (Hg.): *Religionen und Religionsfreiheit: Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger interreligiöse Studien)*. Würzburg: Ergon Verlag, 179–191 (hrsg. in Kooperation mit der Deutschen Kommission Justitia et Pax).
- Mensink, Dagmar** (2012): *Wieviel Eigensinn darf sein? Religiöse Vielfalt als Herausforderung für die Gesellschaft*. In: Bogner, Daniel; Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): *Freiheit – Gleichheit – Religion: Orientierungen moderner Religionspolitik (Religion und Politik)*. Würzburg: Ergon, 11–26.
- Minkenber, Michael** (2012): *Religion, Staat und Demokratie in der westlichen Welt: Alte und neue Herausforderungen von Differenzierung und Pluralisierung*. In: Appel, Kurt; Danz, Christian; Potz, Richard; Rosenberger, Sieglinde; Walser, Angelika (Hg.): *Religion in Europa heute: Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven, mit 10 Abbildungen (Religion and Transformation in Contemporary European Society)*. Göttingen; Wien: Vandenhoeck & Ruprecht, 85–104.
- Müller, Eva** (2013): *Gott hat hohe Nebenkosten: Wer wirklich für die Kirchen zahlt*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Oebbecke, Janbernd** (2005): *Der Islam und die Zukunft des Verhältnisses zwischen Religionsgemeinschaften und Staat in Deutschland*. In: Schneiders, Thorsten; Kaddor, Lamy (Hg.): *Muslimen im Rechtsstaat (Veröffentlichungen des Centrums für Religiöse Studien Münster 3)*. Münster: Lit, 131–144.
- Polke, Christian** (2009): *Öffentliche Religion in der Demokratie: Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates (Öffentliche Theologie)*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Prittitz, Volker von** (2002): *Zivile oder herrschaftliche Religion? Fundamentalismus, Religionsfreiheit und Verantwortung des zivilen Staates*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B18, 33–38.
- Pulte, Matthias; Hense, Ansgar** (Hg.) (2014): *Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung: Unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und Katholischer Kirche in Deutschland (Kirchen- und Staatskirchenrecht)*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Ramb, Martin W.** (1998): *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der deutschen Wiedervereinigung in der Krise? Der staatskirchenrechtliche Grundlagenstreit*

- um den Religionsunterricht und das neue Schulfach „Lebenskunde – Ethik – Religionskunde“ (LER) im Bundesland Brandenburg (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie). Frankfurt a. M. (u. a.): Peter Lang.
- Rawls, John** (1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (engl. Erstausgabe: 1971).
- Rawls, John** (2003): Politischer Liberalismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (engl. Erstausgabe: 1993).
- Reuter, Astrid** (2007a): Religionskulturen mit Migrationshintergrund: Zum Institutionalisierungsprozess des Islam in Deutschland und Frankreich in der *longue durée* nationaler Religionspolitiken. In: Graf, Friedrich Wilhelm; Große Kracht, Klaus (Hg.): Religion und Gesellschaft: Europa im 20. Jahrhundert (Industrielle Welt 73). Köln (u. a.): Böhlau, 375–399.
- Reuter, Astrid** (2007b): Säkularität und Religionsfreiheit – ein doppeltes Dilemma. In: *Leviathan* 35, 178–192.
- Reuter, Hans-Richard** (2010): Gleichheit und Differenz in der Religionspolitik – was fordert das Neutralitätsprinzip? In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 54, 234–248.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration** (2016): Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer. Berlin: SVR. Online unter https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2016/04/SVR_JG_2016-mit-Integrationsbarometer_WEB.pdf, erstellt April 2016/abgerufen 04. 05. 2017.
- Schieder, Rolf** (2007): Die Zivilisierung der Religionen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B6, 17–24.
- Schieder, Rolf** (2008): Sind Religionen gefährlich? Berlin: Berlin University Press.
- Schimank, Uwe** (2008): Integration, gesellschaftliche. In: Gosepath, Stefan; Hinsch, Wielfried; Rössler, Beate (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Bd.1. Berlin: De Gruyter, 554–557.
- Sellmann, Matthias** (2008): Profillumrisse einer postsäkularen Religionspolitik. Eine Thesensammlung. In: *Ethik und Gesellschaft – Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik* 1, 1–14, online unter <http://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2008-art-5> (Heftthema: „Politik aus dem Glauben“).
- Stein, Tine** (2014): Kann es einen overlapping consensus der Religionsgemeinschaften geben? Über religiöse Identität angesichts religiöser Pluralität. In: Arens, Edmund; Baumann, Martin; Liedhegener, Antonius; Müller, Wolfgang W.; Ries, Markus (Hg.): *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven* (Religion – Wirtschaft – Politik 10). Baden Baden; Zürich: Nomos/Pano, 85–101.
- Stolz, Jörg** (2010): Religion und Integration aus der Perspektive der erklärenden Soziologie. In: Pahud de Mortanges, René (Hg.): *Religion und Integration aus der Sicht des Rechts: Grundlagen – Problemfelder – Perspektiven* (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht). Zürich: Schulthess, 39–80.
- Taylor, Charles** (2009): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser. Mit Kommentaren von Amy Gutmann, Stephen C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf und einem Beitrag von Jürgen Habermas. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009 (engl. Erstausgabe: 1994).

- Tezcan, Levent** (2012): Das muslimische Subjekt: Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz. Konstanz: Konstanz University Press.
- Thielking, Kai Oliver** (2005): Die Kirche als politischer Akteur: Kirchlicher Einfluss auf die Schul- und Bildungspolitik in Deutschland. Baden-Baden: Nomos.
- Tröder, Jörg** (1986): Art. Staat und Kirche. In: Mickel, Wolfgang (Hg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft. Hg. in Verbindung mit Dietrich Zitzlaff (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung). Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 504–509.
- Unruh, Peter** (2015): Religionsverfassungsrecht. 3. Aufl., Baden-Baden: Nomos.
- Waldhoff, Christian** (2010): Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität: Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? In: Deutscher Juristentag: Verhandlungen des 68. Deutschen Juristentages Berlin 2010: Band I. Gutachten. München: Beck, D1–D176.
- Weber, Hermann** (2013): Der Streit um den Körperschaftsstatus von „Zeugen Jehovas in Deutschland“. Prüfstein für die Freiheitlichkeit des deutschen Religionsrechts. In: Die Religionsfreiheit und das Staat-Kirche-Verhältnis in Europa und den USA, Themenheft. In: Religion, Staat, Gesellschaft 14 (1), 119–145.
- Werkner, Ines-Jacqueline** (2011): Krieg, politische Gewalt und Frieden: Religion und ihre Bedeutung in den Internationalen Beziehungen. In: Liedhegener, Antonius; Tunger-Zanetti, Andreas; Wirz, Stephan (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik: Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld (Religion – Wirtschaft – Politik). Baden-Baden; Zürich: Nomos/Pano, 305–324.
- Werkner, Ines-Jacqueline; Hidalgo, Oliver** (Hg.) (2016): Religiöse Identitäten in politischen Konflikten (Politik und Religion). Wiesbaden: Springer VS.
- Wiemeyer, Joachim** (2015): Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit: Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen. Freiburg i. Br.: Herder.
- Wiemeyer, Joachim** (2016): Religionspolitik in Deutschland nach dem Ende des Sozialismus. In: *Polonia Sacra* 20 (2), 71–91, online unter <http://dx.doi.org/10.15633/ps.1688>, abgerufen 11.09.2017
- Willems, Ulrich** (2001): Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1999: Die politische Regulierung der öffentlichen Stellung von Religion und Religionsgemeinschaften. In: Willems, Ulrich (Hg.): Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949–1999. Opladen: Leske + Budrich, 137–160.
- Willems, Ulrich** (2004): 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 (Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der DVPW 5). Baden-Baden: Nomos, 303–328.
- Willems, Ulrich** (2008): Reformbedarf und Reformfähigkeit der Religionspolitik. In Deutschland. In: Zeitschrift für Politik 55, 64–83.
- Zeitschrift für Evangelische Ethik** (2001): Thema: Ethik. Religion. Öffentlichkeit. Theologische Argumente im pluralen Diskurs (Jg. 45, H. 4). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Zeitschrift für Evangelische Ethik** (2009): Thema: Toleranz (Jg. 53, H. 4). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Über den Autor und die Autorin

Antonius Liedhegener, Dr. phil., Professor für Politik und Religion am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP) sowie Studiengangsleiter des interdisziplinären *Joint Degree*-Studiengangs „Religion – Wirtschaft – Politik“ an der Universität Luzern. E-Mail: antonius.liedhegener@unilu.ch.

Laura Lots, M. A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP) der Universität Luzern. E-Mail: laura.lots@unilu.ch.