

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

Religionspolitik

Friedrich Wilhelm Graf
EIN KREUZ. ZUM AKTUELLEN
RELIGIONSDISKURS
IN DEUTSCHLAND

Ulrich Willems
STIEFKIND
RELIGIONSPOLITIK

Hans Michael Heinig
HISTORISCHE UND
AKTUELLE DYNAMIKEN
IM RELIGIONSRECHT

Gert Pickel
ENTWICKLUNG DER
RELIGIOSITÄT IN
DEUTSCHLAND UND IHRE
POLITISCHEN IMPLIKATIONEN

Thomas Großbölting
GESCHICHTE UND
GEGENWART VON LAÏCITÉ
UND „HINKENDER TRENNUNG“

Anna Körs
LOKALE GOVERNANCE
RELIGIÖSER DIVERSITÄT.
AKTEURE, FELDER, FORMEN
UND WIRKUNGEN
AM FALLBEISPIEL HAMBURG

Riem Spielhaus · Zrinka Štimac
SCHULISCHER
RELIGIONSUNTERRICHT
IM KONTEXT RELIGIÖSER
UND WELTANSCHAULICHER
PLURALITÄT

APuZ

ZEITSCHRIFT DER BUNDESZENTRALE
FÜR POLITISCHE BILDUNG

Beilage zur Wochenzeitung Das **Parlament**

Religionspolitik

APuZ 28–29/2018

FRIEDRICH WILHELM GRAF

**EIN KREUZ. ZUM AKTUELLEN
RELIGIONSDISKURS IN DEUTSCHLAND**

Wer sich derzeit zu Religionsdebatten in Deutschland äußert, kann die Kontroversen über den „Kreuz-Erlass“ der Bayerischen Staatsregierung nicht ignorieren. In dem Beitrag wird der bisherige Verlauf der Auseinandersetzung nachgezeichnet, die exemplarische Dynamiken aufzeigt.

Seite 04–08

ULRICH WILLEMS

STIEFKIND RELIGIONSPOLITIK

Die deutsche Religionspolitik ist spätestens seit der Wiedervereinigung mit erheblichen Herausforderungen durch die Pluralisierung der religiösen Landschaft konfrontiert. Doch ist die politische Reaktion bislang sehr zögerlich und dadurch unzureichend. Worin liegen die Gründe dafür?

Seite 09–15

HANS MICHAEL HEINIG

**HISTORISCHE UND AKTUELLE DYNAMIKEN
IM RELIGIONSRECHT**

Das deutsche Religionsrecht steht vor neuen Herausforderungen, doch es hat Erfahrung mit gesellschaftlichen Dynamiken. Deshalb gilt: Wer die Vergangenheit des Religionsrechts ignoriert, wird seine Gegenwart nicht begreifen und seine Zukunft nicht sinnvoll gestalten können.

Seite 16–21

GERT PICKEL

**ENTWICKLUNG DER RELIGIOSITÄT
IN DEUTSCHLAND UND IHRE POLITISCHEN
IMPLIKATIONEN**

Die Veränderung des Religiösen in Deutschland ist geprägt durch Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung. Folgen sind eine Politisierung des Themas Religion und Kontroversen, die religiöse Identitäten ins Zentrum politischer Auseinandersetzungen rücken.

Seite 22–27

THOMAS GROBBÖLTING

**GESCHICHTE UND GEGENWART VON
LAÏCITÉ UND „HINKENDER TRENNUNG“**

Das Verhältnis von Staat und Religion resultiert aus kontingenten Ereignissen, spezifisch historischen Umständen sowie aus politischen und religiösen Interessen und Kräfteverhältnissen. Seit einigen Jahren stehen die Arrangements in Deutschland und Frankreich unter Druck.

Seite 28–33

ANNA KÖRS

**LOKALE GOVERNANCE RELIGIÖSER
DIVERSITÄT. AKTEURE, FELDER, FORMEN UND
WIRKUNGEN AM FALLBEISPIEL HAMBURG**

Will man den Umgang mit religiöser Diversität in Deutschland besser verstehen, gilt es, diesen auch auf lokaler Ebene in den Blick zu nehmen und in seinen Formen und Akteurskonstellationen sowie in seinen Mechanismen und Wirkungen aufzuschließen.

Seite 34–40

RIEM SPIELHAUS · ZRINKA ŠTIMAC

**SCHULISCHER RELIGIONSUNTERRICHT
IM KONTEXT RELIGIÖSER UND
WELTANSCHAULICHER PLURALITÄT**

Wie Religionen und Weltanschauungen in der Schule aufzugreifen sind und ob dabei ein religiöser, interreligiöser oder religionskundlicher Zugang anzuwenden ist, wird kontrovers diskutiert. In Deutschland haben diese Debatten zu zwei verschiedenen Antworten geführt.

Seite 41–46

EDITORIAL

Das Verhältnis zwischen Staat und Religion ist in liberalen Demokratien, die Religionsfreiheit verfassungsmäßig garantieren, sehr unterschiedlich ausgeprägt: Allein in Europa gibt es sowohl Staatskirchenmodelle wie in England oder Dänemark, in denen eine offizielle Religion Privilegien genießt, als auch Trennungsregime wie den strikten Laizismus in Frankreich, in denen Religionsgemeinschaften als „Glaubensvereine“ der Privatsphäre zugeordnet sind; zudem gibt es Kooperationsysteme wie in Deutschland, die sich in manchen Bereichen durch ein partnerschaftliches Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften auszeichnen.

So können in der Bundesrepublik Religionsgemeinschaften, die als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannt sind, eine Kirchensteuer erheben, die der Staat für sie einzieht. Religionsunterricht ist das einzige grundgesetzlich verankerte Schulfach. Bei der Erbringung wohlfahrtsstaatlicher Leistungen räumt der Staat freien Trägern Vorrang vor öffentlichen ein, sodass ein Großteil des Angebots in der Kinderbetreuung, Jugendhilfe, Gesundheitsversorgung und Pflege von kirchlichen Trägern abgedeckt wird. Auch über den sozialen Bereich hinaus ist das deutsche Arrangement vor allem eines der Zusammenarbeit zwischen dem Staat und den beiden großen christlichen Kirchen, für die es gewissermaßen maßgeschneidert wurde.

In den vergangenen Jahrzehnten hat sich die religiöse Landschaft in Deutschland allerdings stark verändert: Der Anteil der Kirchenmitglieder unter den Bundesbürgern ist von über 96 Prozent in den 1950er Jahren auf knapp 60 Prozent zurückgegangen, während die Zahl der Muslime konstant und die Gruppe der Konfessionslosen, nicht zuletzt durch die Wiedervereinigung, deutlich gewachsen sind. Mit der weltanschaulichen Pluralisierung nimmt auch der religionspolitische Handlungsdruck zu, eine gleichberechtigte Integration religiöser Minderheiten und Bekenntnisloser in die bestehende Ordnung zu gewährleisten. Dies erfordert sowohl aufseiten des Staates als auch aufseiten der Religionsgemeinschaften Anpassungsleistungen – und eine hohe gesellschaftliche Konfliktkompetenz.

Anne-Sophie Friedel

ESSAY

EIN KREUZ

Zum aktuellen Religionsdiskurs in Deutschland

Friedrich Wilhelm Graf

Wer sich derzeit zu Religionsdebatten in Deutschland äußert, kann die Kontroversen über den sogenannten Kreuz-Erlass der Bayerischen Staatsregierung nicht ignorieren. Zu Recht hat die umstrittene Initiative des bayerischen Ministerpräsidenten Markus Söder weit über Bayern und Deutschland hinaus viel Aufmerksamkeit erregt. Erneut zeigt sich: Die in den 1950er Jahren von vielen Sozialwissenschaftlern im engen Zusammenhang mit allzu fortschrittsoptimistischen „Modernisierungstheorien“ vertretene Annahme, dass „mehr Moderne“ „weniger Religion“ bedeute und die modernen „westlichen“ Gesellschaften durch eine sich beschleunigende „Säkularisierung“ geprägt seien, ist empirisch gesehen falsch. So ist nicht nur die US-amerikanische Gesellschaft in vielen Bezügen, etwa mit Blick auf Technologie und wissenschaftliche Innovationskraft, höchst modern, aber zugleich von oft sehr starken religiösen Bindungen geprägt. Auch in einigen europäischen Gesellschaften finden sich starke religiöse Kräfte mit zum Teil erheblichem Einfluss auf die Politik. Die Intensität des öffentlichen Streits um den „Kreuz-Erlass“ der Bayerischen Staatsregierung lässt erkennen, dass gerade auch in Deutschland gelebter christlicher Glaube keineswegs nur eine Privatsache vieler frommer Individuen ist, sondern von breiten Kreisen der Bevölkerung als eine politisch wichtige, nichts Geringeres als die Grundlagen des Zusammenlebens betreffende Kraft eingeschätzt wird.

Seitdem das Spektrum des religiösen Pluralismus vor allem durch die Einwanderung von Muslimen deutlich breiter, differenzierter, bunter geworden ist, sieht sich die deutsche Gesellschaft mit zahlreichen neuen religionsbezogenen Konflikten konfrontiert: dem Streit um die Beschneidung jüdischer und muslimischer männlicher Neugeborenen und Knaben, den Kontroversen um das Kopftuch von Frauen im öffentlichen Dienst, den Protesten konservativer muslimi-

scher Eltern gegen den Schwimmunterricht ihrer Töchter, den Irritationen über die Burka reicher Frauen aus den Golf-Staaten und den zum Teil aggressiv ausgetragenen Debatten um das Schächten. Mehr Verschiedenheit bedeutet in aller Regel auch mehr Konflikt, und da die drei großen monotheistischen Religionsfamilien Judentum, Christentum und Islam sich auf je eigene Weise auch auf uralte Vorstellungen von der unbedingten Geltung des „Gesetzes Gottes“ stützen, kommt es immer wieder zu Spannungen zwischen dem positiven Recht des Staates und den Normen des religiösen Eigenrechts.⁰¹

Die neue religiöse und weltanschauliche Vielfalt hat beispielsweise auch dazu geführt, dass alte, schon in den einst religiös weithin homogenen – und doch sehr oft auch von extrem harten Kulturkämpfen zwischen Protestanten und Katholiken geprägten – dominant christlichen Gesellschaften umkämpfte moralische Streitthemen erneut auf die öffentliche Agenda gesetzt worden sind: Ist mann-männliche oder lesbische Liebe als solche Sünde, oder muss sie der Staat als gelebte Manifestation der Selbstbestimmung zweier autonomer Individuen durch Institutionalisierung der Ehe für alle rechtlich schützen und fördern? Gibt es um individueller Freiheit willen ein Recht auf einen selbstbestimmten Tod oder, um das Problem in prägnanter Zuspitzung zu bezeichnen, ein Grundrecht des Todesbereiten auf ärztliche Assistenz beim gewollten Suizid?

Moralische Konflikte dieser Art betreffen den öffentlichen Religionsdiskurs, weil in Deutschland – vielleicht stärker als in anderen europäischen Gesellschaften – religiöser Glaube oft als wichtigste Quelle für „Werte“ und gelebte „Sittlichkeit“ gesehen wird und gerade viele Politiker und Politikerinnen den Kirchen und anderen religiösen Organisationen die Aufgabe der „Wertebildung“ und „Werterziehung“ zuschreiben. Mit Blick auf den Streit um seinen Kreuz-Erlass kün-

digte der bayerische Ministerpräsident kurz vor Pfingsten etwa an, „Vertreter der beiden großen Kirchen“ und anderer Religionsgemeinschaften zu einem „runden Tisch“ einzuladen, an dem über „Werte, Kultur und Identität des Landes“ gesprochen werden solle.⁰²

Der Ministerrat des Freistaates Bayern hatte am 24. April beschlossen: „Im Eingangsbereich eines jeden Dienstgebäudes im Freistaat ist als Ausdruck der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns deutlich wahrnehmbar ein Kreuz als sichtbares Bekenntnis zu den Grundwerten der Rechts- und Gesellschaftsordnung in Bayern und Deutschland anzubringen. (...) Das Kreuz ist das grundlegende Symbol der kulturellen Identität christlich-abendländischer Prägung.“ Als Markus Söder nach der Kabinettsitzung, in der der Beschluss einstimmig gefasst worden war, in der Eingangshalle der Staatskanzlei demonstrativ ein Kreuz aufhängte, erklärte er gar: „Das Kreuz ist nicht ein Zeichen einer Religion“⁰³ – eine steile und historisch gesehen falsche Behauptung, die Söder angesichts vielfältiger Kritik auch aus den Kirchen später relativierte.

In der Presse, die, neben Radio und Fernsehen, zum Fototermin der Kreuzaufhängung in die Staatskanzlei gebeten worden war, fand Söders Aktion viel Beachtung. Das mediale Echo war jedoch gespalten. Neben der Zustimmung in einigen entschieden konservativen Zeitungen und Zeitschriften gab es massive, zum Teil sehr harte und polemische Ablehnung. Besonders prägnant und scharf wurde Söder von Heribert Prantl, einem glaubenssensiblen leitenden Redakteur des Meinungsressorts der „Süddeutschen Zeitung“ (SZ), kritisiert: „Das Kreuz ist nicht einfach ein heimatlicher Wandschmuck. Es ist nicht einfach Symbol für Tradition. Es ist nicht Folklore, es ist kein religiöses Hirschgeweih. Es ist das wichtigste christliche Zeichen, es ist das Symbol für Erlösung, Sinnbild des Leidens und der Herrschaft Christi. Diese Herrschaft ist aber kein staatliches Regiment, deshalb gehört das Zeichen nicht per staatlicher Anordnung in staatliche Räume ge-

hängt. Die bayerische CSU-Staatsregierung tut genau das. (...) Dies ist keine Respektsbezeugung, das ist ein Missbrauch; das ist die politische Instrumentalisierung einer religiösen Kernbotschaft. (...) Das ist nicht christlich, das ist Ketzerei – weil es das Kreuz verstaatlicht und säkularisiert.“⁰⁴

Der bayerische Landesbischof und Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Heinrich Bedford-Strohm, reagierte auf den Kreuz-Erlass hingegen ausweichend und widersprüchlich. Inwieweit dies damit zusammenhängt, dass der Protestant Markus Söder bis vor Kurzem ein von der Kirchenleitung berufenes Mitglied der bayerischen Landessynode war und in seiner letzten Rede als Synodaler unter Beifall angekündigt hatte, in seiner Politik „dem Kreuz“ wieder mehr Geltung zu verschaffen, vermag ich nicht zu beurteilen. Aber der Mangel an Klarheit in der Stellungnahme des Landesbischofs wurde auch in der Presse kritisch zur Kenntnis genommen. „Wir als Christen und wir als Kirchen werden natürlich immer wieder darauf hinweisen, dass das Kreuz zuallererst ein religiöses Symbol ist“, erklärte Bedford-Strohm – ohne sein vages „zuallererst“ zu erklären und klar zu sagen, was es denn sonst noch symbolisieren können soll. Seine Aussage, es sei gar nicht entscheidend, ob das Kreuz an der Wand hänge oder nicht, sondern ob es „auch vom Inhalt her mit Leben erfüllt wird“,⁰⁵ verschleierte nur die Kernfrage. Was sollte diese Formel bedeuten? Der bischöfliche Verweis auf „Menschenwürde und Humanität“ trug nicht zur Lösung des Problems bei, dass sich die Bayerische Staatsregierung mit ihrem Erlass de facto Deutungskompetenz für das Zentralsymbol des christlichen Glaubens anmaßte.

Prantl brachte dies mit der ihm eigenen intellektuellen Schärfe auf den Punkt: „Wird der Bischof dafür beten, dass die Kreuze herunterfallen, wenn die Politik der CSU diese Botschaft [von Menschenwürde und Humanität] malträtiert? Wird er in die Eingangshallen der Ämter gehen, und die Kreuze dann abhängen?“⁰⁶ Und ein emeritierter Münchner Theologieprofessor – der Autor dieses Textes – warf den Vertretern der beiden großen Kirchen in einem SZ-Artikel über das

01 Siehe dazu Friedrich Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München 2006³.

02 Zit. nach Timo Frasch, *Jetzt will Söder zuhören*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*, 18.5.2018, S. 4.

03 Zit. nach Wolfgang Wittl, *Schnell, polarisierend, kontrollierend: Bayerns neuer Ministerpräsident Markus Söder demonstriert, was er unter Regieren versteht*, in: *Süddeutsche Zeitung (SZ)*, 28./29.4.2018.

04 Heribert Prantl, *Der Kreuz-Befehl*, in: *SZ*, 26.4.2018, S. 4.

05 Zit. nach Christian Gschwendtner/Jens Schneider, *Allzu hoch gehängt*, in: *SZ*, 26.4.2018, S. 5.

06 Prantl (Anm. 4).

Kreuz als „Unterscheidungszeichen“ der Christen vor, entweder gar nicht oder nur halbherzig und widersprüchlich zum „Kreuzzug“ der Staatsregierung Stellung bezogen zu haben.⁰⁷

Eine Ausnahme war zunächst der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick, der im Kölner „Domradio“ mit Nachdruck erklärte, dass das Kreuz „kein Identitätszeichen irgendeines Landes oder eines Staates“ sei. Nach fünf Tagen des Schweigens legte der Erzbischof von München und Freising, Reinhard Kardinal Marx, dann in einem größeren SZ-Interview nach – bemerkenswert scharf und klar. Der Kabinettsbeschluss habe nur „Spaltung“, „Unruhe“ und „Gegeneinander“ provoziert. Er warnte davor, das Kreuz zu „verharmlosen“, und bezichtigte die Staatsregierung einer übergriffigen Symbolpolitik: „Wenn das Kreuz nur als kulturelles Symbol gesehen wird, hat man es nicht verstanden. Dann würde das Kreuz im Namen des Staates enteignet. (...) Es steht doch dem Staat nicht zu, zu erklären, was das Kreuz bedeutet. Er kann und muss dafür sorgen, dass sich religiöse Überzeugungen artikulieren können. Aber er kann nicht bestimmen, was der Inhalt dieser religiösen Überzeugung ist.“ Gegen die politische Verzweckung des Kreuzes erklärte er: „Das Kreuz bringt nicht einfach ein bestimmtes politisches Programm mit sich. Es ist nie ein Symbol für irgendein Land oder irgendeine Kultur, sondern ein Zeichen des Heils, der Rettung der Welt, der Hoffnung besonders für die Kranken, Schwachen und Sünder. Ich werde immer misstrauisch, wenn einer behauptet, das Evangelium ließe sich eins zu eins in praktische Politik umsetzen.“⁰⁸ Die Frage, ob der Ministerpräsident vor dem Beschluss mit ihm darüber gesprochen habe, beantwortete Marx mit Nein. Die Schärfe seiner Kritik mag auch damit zusammenhängen.

Wie auch immer – der Kreuz-Erlass, von seinen Kritikern „Kreuz-Befehl“ genannt, führte im Freistaat und überhaupt in der Bundesrepublik zu einer eigentümlich paradoxen diskursiven Lage. Zwar beschwören die leitenden christlichen Akteure, allen voran die Duz-Freunde Bedford-Strohm und Marx, immer wieder pathe-

tisch „die Ökumene“ – worin sie der Ministerpräsident unterstützt, der bei der Ankündigung seines Besuchs beim Heiligen Vater in Rom, aber auch beim Papa emeritus Benedikt XVI., betonte, „dass alle, die an Gott glauben, sich noch stärker in der Ökumene unterhaken, die Gemeinsamkeiten hervorheben“.⁰⁹ Diese Formulierung provoziert allerdings die Frage, ob Juden und Muslime nicht an Gott glauben. Für den deutschen Religionsdiskurs scheint auch kennzeichnend, dass Politiker in Sachen Religion und Glaube oft nur wenig prägnant formulieren.

Doch wurden neben ökumenischer Konsensrhetorik auch neue Konfessionskonflikte sichtbar. Gerade lutherische Protestanten waren lange Zeit der Ansicht, dass eine Theologie des Kreuzes „das Spezifikum der reformatorischen gegen die römisch-katholische Theologie“¹⁰ bezeichne. Nun aber erlebten sie einen Kardinal, der den religiösen Eigensinn des Kreuzes ungleich entschiedener verteidigte als ihre eigene Kirchenführung. Erzbischof Georg Gänswein, der engste Vertraute Benedikts XVI., warf Marx im „Stern“ vor, seine Kritik „in einer ersten wenig erleuchteten Wortmeldung von sich gegeben“ zu haben.¹¹ Der Regensburger katholische Bischof Rudolf Voderholzer und der lutherische Regionalbischof Hans-Martin Weiss begrüßten den Kreuz-Erlass mit dem Argument, das öffentlich angebrachte christliche Symbol sei „hilfreich, auch für jene, die diesen Glauben nicht teilen“. Im christlichen Religionsdiskurs des Landes finden sich immer noch autoritär argumentierende Kirchenfunktionäre, die in sozialpaternalistischer Sprache Andersdenkenden und Andersgläubigen vorschreiben zu können meinen, was für sie gut und „hilfreich“ sei.

Auch lässt sich in deutschen Religionsdebatten noch immer Kulturkampfmoralität beobachten. Thomas Blume, der Generalsekretär der CSU, bezeichnete die Kritiker des Kreuz-Beschlusses als entweder „Religionsfeinde“ oder „Selbstverleugner“. Vielleicht müssen Politiker in Wahlkampfzeiten so denken. Aber der Eigensinn

07 Friedrich Wilhelm Graf, Auf Kreuzzug, in: SZ, 27. 4. 2018, S. 2.

08 Matthias Dobrinski/Jakob Wetzel, „Spaltung, Unruhe, Gegeneinander“. Kardinal Reinhard Marx über die Bedeutung des Kreuzfixes und die Grenzen der Politik, in: SZ, 30. 4. 2018, S. 8.

09 Söder reist zum Papst, in: FAZ, 19. 5. 2018, S. 6.

10 Reinhold Bernhardt/David Willis-Watkins, *Theologia Crucis*, in: Erwin Fahlbusch et al. (Hrsg.), *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, Bd. 4, Göttingen 1996³, Sp. 733–736, hier Sp. 734.

11 Siehe dazu Söder reist zu Papst Franziskus, in: SZ, 19./20./21. 5. 2018, S. 14.

der Religion wird durch solche an Carl Schmitt erinnernde Rhetorik nur beschädigt.

Auch ein großer Text in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ (FAZ), mit dem Heinrich Bedford-Strohm nach ihm widerfahrener Kritik noch einmal in die Debatte eingriff, ließ keine klare theologische Haltung erkennen. Zwar ging der Ratsvorsitzende mit ausdrücklichem Bezug auf den bayerischen Ministerpräsidenten nun zur „einseitigen Okkupation des zentralen christlichen Symbols durch die Politik“ auf Distanz und betonte die Aufgabe der Kirchen, „den Sinn des Kreuzes öffentlich deutlich zu machen“.¹² Aber es dürfte gerade darauf ankommen, *wie* dies geschieht. Bedford-Strohm wollte mit Luther die „Dinge (...) beim rechten Namen genannt“ wissen. Doch auf trennscharfe theologische Begriffe verzichtete er in Sachen „Kreuz“. „Es kann im Lichte von Luthers Heidelberger Disputation gerade nicht auf ein Zeichen einer erfolgreichen Kultur- und Beheimatungsleistung reduziert werden, sondern es ist mindestens genauso das Zeichen einer zum Nachdenken bringenden Infragestellung aller weltlichen Werte. Nur aus dieser theologischen Tiefe heraus kann es Zeichen einer Heimat sein, die sich im Glauben erschließt.“

Das war eine nur unklare theologische Deutung des „Wortes vom Kreuz“. Denn der Landesbischof bestritt nicht, dass das Kreuz das „Zeichen einer erfolgreichen Kultur- und Beheimatungsleistung“ ist – man soll es nur nicht darauf „reduzieren“ dürfen. Denn „mindestens genauso“ – wirklich: „genauso“? – soll es als Symbol kritischer Selbstreflexion „aller weltlichen Werte“ gelten können. Abgesehen von der „Werte“-Semantik überraschte es zu sehen, dass der religiöse Gehalt des christlichen Zentralsymbols mit einer behaupteten kulturellen Funktion parallelisiert und nicht einmal entschieden vorgeordnet wurde. Dabei blieb der theologische Gehalt des Begriffs der „Heimat“ vage, auch wenn er, politisch sehr zeitgeistkonform, aus christologischer „Tiefe heraus“ geadelt werden soll. Wie und weshalb der Glaube dazu dienen können soll, „Heimat“ zu erschließen, erklärte Bedford-Strohm nicht. Offenkundig fällt es selbst führenden Vertretern der christlichen Kirchen im Lande schwer, die Botschaft des Evangeliums in prägnanten, klaren Begriffen und allgemein verständlich zu kom-

munizieren. Ein Redakteur der FAZ warf ihnen denn auch vor, „eher moralinsaure Glückskeks-Floskeln denn christliche Glaubensbotschaften“ zu verbreiten.¹³

Politisch naiv und hilflos war der Versuch, das regierungsamtlich verordnete Aufhängen von Kreuzen in Staatsgebäuden mit einem volksmisionarischen Programm zu verknüpfen. „Wenn das Kreuz in öffentlichen Gebäuden hängt, sollte es an das Geheimnis der Erlösung durch Jesus Christus erinnern, auch an die im Glauben gewonnene Freiheit, dem Nächsten zu dienen, an die Humanität, die darin ihre größte Würdigung erhält, dass Christus für alle Menschen gestorben ist.“¹⁴ Wie der Landesbischof sicherstellen will, dass Menschen das in staatlichen Räumen hängende Kreuz bei Behördengängen als Zeichen der „Erlösung“ deuten, sagte er nicht.

Gehört das „Geheimnis“ des Glaubens in die Behördenräume einer Demokratie, die gerade auf politischer Transparenz gründet? Dass der aus politischen Gründen zum Kreuzestod verurteilte Jude Jesus von Nazareth „Christus“ sei, ist Interpretament der nach seinem Tod an ihn Glaubenden. Dass sein Tod für „alle Menschen“ heilsbedeutsam sei, ist ebenfalls ein christliches Glaubenszeugnis, wird also von vielen Menschen nicht geteilt.

Bei Paulus kann man zum Kreuz lesen, dass es den Griechen eine „Torheit“ und den Juden ein „Ärgernis“ sei. So überraschte es, dass die Regionalbischöfin für München und Oberbayern und Ständige Stellvertreterin des Landesbischofs, Susanne Breit-Kessler, das Kreuz Anfang Mai in ihrer Predigt zur Eröffnung der Landesausstellung „Wald, Gebirg und Königstraum – Mythos Bayern“ in Kloster Ettal als ein „inklusives Symbol“ bezeichnete. Das Kreuz erinnere daran, „dass der wahre Gott sich als wahrer Mensch offenbart“.¹⁵ Nun mag dies für Glaube und Hoffnung der Christen entscheidend sein. Aber es bedeutet nicht, dass sich jeder Bürger des Freistaates Bayern durch das Kreuz positiv angesprochen fühlen muss. So wies Mohamed Abu El-Qomsan, der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime in Bayern, darauf hin, dass sich „weder Juden noch Atheisten noch Muslime“ mit dem Kreuz iden-

¹² Hier und im Folgenden Heinrich Bedford-Strohm, Den Sinn des Kreuzes öffentlich machen, in: FAZ, 7.5.2018, S. 7.

¹³ Reinhard Müller, Es ist ein Kreuz, in: FAZ, 28.4.2018, S. 1.

¹⁴ Bedford-Strohm (Anm. 12).

¹⁵ Für den Text der Predigt siehe www.samerbergernachrichten.de/landesausstellung-in-ettal-predigt.

tifizieren könnten, und verlangte, nun das Tragen von Kopftüchern im öffentlichen Dienst zu erlauben.¹⁶ Charlotte Knobloch, die Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde München, erklärte es angesichts der „Mammutaufgabe Integration“ hingegen für „wichtig und richtig“, dass der Staat die Anerkennung von Normen und Werten einfordere.¹⁷

Michael Brenner, der Inhaber des Lehrstuhls für jüdische Geschichte der Münchner Universität, widersprach ihr indirekt, indem er in der SZ die vielfältigen Diskriminierungserfahrungen beschrieb, die seine Kindheit und Jugend als Jude in der Oberpfalz geprägt hatten. In seiner Kritik der verlogenen „Konstruktion vom christlich-jüdischen Abendland“ erinnerte er daran, dass das Kreuz für Juden immer „auch ein Symbol“ war, „das während vieler Jahrhunderte für Intoleranz, Verfolgung und Bekehrungseifer stand“.¹⁸ Weil es „doch einzig und allein das Symbol der christlichen Glaubensgemeinschaften“ sei, wirke es auch heute noch exkludierend. „Alle anderen, egal ob sie unter dem Kreuz gelitten haben oder nicht, können sich von diesem Symbol nicht miteingeschlossen fühlen. Eine ‚identitätsstiftende, prägende Wirkung‘, wie Markus Söder sie sieht, hat das Kreuz für Juden, Muslime und Atheisten nun einmal nicht. Es macht sie zu Außenseitern. Vielleicht gehören sie ja auch ein bisschen dazu, aber eben nicht ganz.“

„Ich freue mich darüber, wenn politisch Verantwortliche sich bewusst unter das Kreuz stellen“, erklärte Regionalbischöfin Breit-Keßler. Doch ob ein Politiker ein frommer Protestant sein will und andere Politikerinnen ihr Leben als gute Katholikinnen führen wollen, stand im Streit um den Kreuz-Erlass nicht zur Debatte. Vielmehr ging es um die Frage, ob der freiheitliche Verfassungsstaat, der sich um seiner religiös-weltanschaulichen Neutralität willen mit kei-

ner Religion und Weltanschauung identifizieren darf, in Bayern aus welchen Gründen auch immer die Mehrheitsreligion symbolpolitisch privilegieren darf.

Diese Frage wurde auch von Verfassungsrechtlern kontrovers diskutiert. Der einstige Verfassungsrichter Udo di Fabio erklärte den Kreuz-Erlass in der „Zeit“ für verfassungskonform und wies darauf hin, „dass viele Menschen islamischen Glaubens und auch manche Atheisten ihre Kinder gerne in konfessionelle Kindertagesstätten oder Schulen schicken“: „Vielleicht ist für sie ein Kreuz beim Betreten einer öffentlichen Behörde eher Beruhigung denn Provokation.“¹⁹ Der Würzburger Rechtsprofessor und Autor eines jüngst erschienenen, viel diskutierten Buches über die religiös-weltanschauliche Neutralität des modernen Verfassungsstaates,²⁰ Horst Dreier, erklärte den Erlass der Bayerischen Staatsregierung hingegen für verfassungswidrig.²¹ Dieter Grimm, der als Bundesverfassungsrichter das Karlsruher Kreuzifix-Urteil von 1995 entscheidend geprägt hat,²² stimmte dem entschieden zu – mit der bemerkenswerten These, dass der Versuch der Bayerischen Staatsregierung, „gern von den kirchlichen Legitimitätsressourcen“ zu zehren, für die Kirchen gefährlich sei: „Die Kirchen können bei dieser Umarmung nur verlieren.“

Dies dürfte in der Tat die entscheidende Frage sein: Tut es dem Christentum im Lande gut, wenn sich der Staat seines Zentralsymbols bedient? Oder wird durch inflationäre Aufhängung das Kreuz nur entwertet? Selbst in den Religionsdebatten, wie sie in den Kirchen und sonstigen Religionsgemeinschaften Deutschlands geführt werden, wird diese Frage nur sehr selten gestellt. Dies tut dem öffentlichen Diskurs über die neue Vielfalt der Glaubensweisen im Lande nicht gut.

16 Siehe dazu Gschwendner/Schneider (Anm. 5).

17 Ebd.

18 Hier und im Folgenden Michael Brenner, *Fremd im Freistaat*, in: SZ, 5./6.5.2018, S. 45.

19 Udo di Fabio, *Gott steht im Grundgesetz*, in: Die Zeit, 3.5.2018, S. 4.

20 Horst Dreier, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018.

21 Ders., *Verstößt das Kreuz in bayerischen Behörden gegen das Grundgesetz? Eine kurze verfassungsrechtliche Prüfung*, in: Die Welt, 30.4.2018, S. 21

22 Andreas Zielcke, *„So verstehe ich das Grundgesetz“*. Interview mit Dieter Grimm, in: SZ, 17.5.2018, S. 13.

FRIEDRICH WILHELM GRAF

ist emeritierter Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Ludwigs-Maximilians-Universität München.

friedrichw.graf@evtheol.uni-muenchen.de

STIEFKIND RELIGIONSPOLITIK

Ulrich Willems

Spätestens seit der Wiedervereinigung ist die Religionspolitik in der Bundesrepublik infolge der Pluralisierung der religiösen Landschaft mit erheblichen Herausforderungen konfrontiert. Denn die Pluralisierung hat zu Forderungen nach gleichberechtigter Integration von religiösen Minderheiten in die religionspolitische Ordnung, vor allem von Muslimen, sowie nach stärkerer Berücksichtigung der Belange von Konfessionslosen geführt. Deren wesentliche Rechtfertigungsbasis liegt im Grundgesetz: Art. 4 Abs. 1 und 2 GG gewährleistet Religionsfreiheit und Religionsausübung; Art. 3 Abs. 3 GG verbietet religiöse Diskriminierung oder Privilegierung.

Um erhebliche Herausforderungen handelt es sich *erstens*, weil die Einlösung der von religiösen Minderheiten und Konfessionslosen geltend gemachten Ansprüche auf gleichberechtigte Integration in die religionspolitische Ordnung Änderungen von Rechtsvorschriften und Verwaltungspraktiken nötig macht. So erfordern religiöse Bestattungsrituale wie etwa die im Islam übliche sarglose Bestattung Änderungen der Bestattungsgesetze der Bundesländer beziehungsweise von kommunalen Friedhofssatzungen. Politik, Recht und Verwaltung sind auch gefordert, wenn es um die Gewährleistung des gleichen Rechts auf Religionsfreiheit etwa bei Fragen zum Umgang mit religiösen Ernährungs- und Bekleidungs Vorschriften in öffentlichen Institutionen geht, beispielsweise dem Tragen des islamischen Kopftuchs. Besondere Herausforderungen stellen jedoch jene Fälle dar, in denen religiöse Pflichten mit für alle geltenden Gesetzen oder gar mit rechtlich kodifizierten grundlegenden moralischen oder ethischen Normen in Konflikt geraten, wie etwa im Fall der Beschneidung oder des Schächtens, die mit der Garantie körperlicher Unversehrtheit oder dem Tierschutz kollidieren, und sich die Frage nach der Gewährung von Ausnahmen stellt.

Vor diesem Hintergrund handelt es sich *zweitens* um erhebliche Herausforderungen, weil die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik zu den Systemen gehört, die sich im internationa-

len Vergleich durch ein hohes Maß an Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften sowie eine breite öffentliche Förderung des religiösen Sektors auszeichnen. Dazu zählen etwa der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, theologische Fakultäten an Universitäten oder die Gewährung eines besonderen Rechtsstatus für Religionsgemeinschaften in Form der Körperschaft des öffentlichen Rechts samt den damit verbundenen Privilegien. Dazu zählt auch der Vorrang freier – und das heißt vor allem christlicher – Träger vor kommunalen Trägern im Bereich der Wohlfahrtspflege sowie die erheblichen Autonomiespielräume, die der deutsche Staat religiösen Einrichtungen beim Arbeitsrecht eingeräumt hat, wie etwa besondere Loyalitätspflichten für Arbeitnehmer, ein spezielles kirchliches Arbeitsvertragsrecht und die Einschränkung des Streikrechts.⁰¹ In solchen kooperativen Systemen ist die gleichberechtigte Integration religiöser Minderheiten vor allem deshalb schwierig, weil die Zugangs- und Funktionsbedingungen vieler Kooperations- und Förderangebote auf die historisch dominierenden religiösen Traditionen – in der Bundesrepublik vor allem die beiden großen christlichen Kirchen – zugeschnitten sind und daher vielfach nicht umstandslos von religiösen Minderheiten genutzt werden können. Eine gleichberechtigte Integration erfordert daher in diesen Fällen Veränderungen der Zugangs- und Funktionsbedingungen oder der Angebotsstruktur selbst.

So setzen beispielsweise der Körperschaftsstatus und der schulische Religionsunterricht voraus, dass Religionsgemeinschaften über klare Mitgliedschaftsregeln verfügen; der Religionsunterricht verlangt darüber hinaus, dass in Religionsgemeinschaften Autoritäten existieren, die zur verbindlichen Festlegung von beziehungsweise Auskunft über zentrale Lehrinhalte befugt sind. Anders als das Christentum mit der Taufe, den Kirchenleitungen und Synoden verfügt etwa der Islam über keine mitgliedschaftliche Struktur und kennt auch keine mit dem Christentum vergleichbare Lehrautorität. Mit Blick auf die Konfessionslosen ist es besonders der Vorrang freier,

also vor allem christlicher vor kommunalen Trägern im Bereich der Wohlfahrtspflege, der Anpassungen erfordert. Denn dieser hat dazu geführt, dass in vielen Bereichen der überwiegende Teil des sozialstaatlichen Angebots – Kinderbetreuung, Jugendhilfe, Krankenversorgung, Seniorenbetreuung, Pflege – bis heute von kirchlichen Einrichtungen erbracht wird. Das Bundesverfassungsgericht hatte in seinem Sozialhilfeurteil von 1967 die Einschränkung der Betätigung von Kommunen auf diesem Feld nur so lange für gerechtfertigt erklärt, wie unter diesen Bedingungen den Bedenken Betroffener gegenüber konfessionell gebundenen Einrichtungen ausreichend Rechnung getragen werden könne. Heute müsste man den Vorrang nichtöffentlicher Träger wohl eher daran knüpfen, dass den nicht religiös gebundenen Klienten ein ausreichendes religiös beziehungsweise weltanschaulich neutrales Angebot zur Verfügung steht. Diese Bedingung dürfte angesichts der beständig sinkenden Kirchenmitgliedschaft – derzeit sind noch etwa 60 Prozent der deutschen Bevölkerung Mitglied einer der beiden großen christlichen Kirchen – und der stetig wachsenden Zahl von Konfessionslosen immer weniger erfüllt sein. Ähnliche Probleme schafft die Marktdominanz kirchlicher Sozialeinrichtungen auch für konfessionslose Arbeitnehmer. Es fehlt ihnen aber nicht nur an religiös neutralen Beschäftigungsalternativen; vielmehr sind ihre Freiheiten und Rechte als Arbeitnehmer in kirchlichen Einrichtungen durch die besonderen Loyalitätspflichten und das besondere kirchliche Arbeitsrecht stark eingeschränkt.⁰²

Um erhebliche Herausforderungen handelt es sich schließlich *drittens*, weil die Forderung nach der gleichberechtigten Integration von religiösen Minderheiten und Konfessionslosen in die religionspolitische Ordnung auch die Frage nach dem Umgang mit den Spuren des mehrheitsreligiösen, also des christlichen Erbes auf die politische Tagesordnung setzt. Zu diesen Spuren zählen etwa die Gottesformeln in den Präambeln des Grundgesetzes und mancher Landesverfassungen, die christlichen

Erziehungsziele in einigen Landesverfassungen und Schulgesetzen, die christliche Gemeinschaftsschule als öffentliche Regelschule in einer Reihe von Bundesländern, der Schutz des Sonntags und christlicher Feiertage, aber auch die Präsenz von Kreuzen, des zentralen Symbols des Christentums, in staatlichen Institutionen. Denn was in einer religiös weitgehend homogenen Gesellschaft – in den 1950er Jahren waren noch über 96 Prozent der Bundesbürgerinnen und -bürger Mitglied einer der beiden großen christlichen Kirchen – einmal legitim und rechtens gewesen sein mag, muss es in einer pluraler gewordenen religiösen Landschaft nicht länger sein. Der Umgang mit diesen Spuren eines mehrheitsreligiösen Erbes erfordert eine sorgfältige politische und rechtliche Unterscheidung zwischen unvermeidlichen Asymmetrien, einem Recht der Mehrheit auf Ausdruck ihrer mit der Geschichte und Kultur des Landes verwobenen kulturellen Identität und Formen der symbolischen Ausgrenzung, Abwertung oder gar Missachtung der religiösen Traditionen von Minderheiten.⁰³

Die Bewältigung dieser drei grundlegenden Herausforderungen erfordert eine aktive Religionspolitik. Wie es darum in Deutschland seit den 1990er Jahren steht, möchte ich im Folgenden erörtern.

RELIGIONSPOLITISCHE PROGRAMMATIK DER PARTEIEN

Will man in Erfahrung bringen, wie die religionspolitischen Herausforderungen im politischen Raum wahrgenommen und welche Schlüsse daraus gezogen werden, lohnt zunächst ein Blick in Partei- und Wahlprogramme.⁰⁴ Liest man die Programme der beiden großen Parteien zur Bundestagswahl 2017, so zeigt sich, dass die veränderte religiöse Landschaft keine sonderlich große Rolle spielt. Das Regierungsprogramm der Union belässt es bei sehr allgemeinen Aussagen. Eine Analyse der Herausforderungen fehlt ebenso wie Vorschläge für ihre Bewältigung. Betont wird dagegen die Prägung Deutschlands durch das „christliche-jüdisch[e] Erbe“ und der „unverzichtbar[e] Beitrag zum geistigen Leben in Deutschland und zum gesellschaftli-

⁰¹ Vgl. dazu Hartmut Krefß, Kirchliches Arbeitsrecht – ein ungelöstes Problem der Religionspolitik, in: Daniel Gerster/Viola van Melis/Ulrich Willems (Hrsg.), Religionspolitik heute, Freiburg/Br. u. a. 2018, S. 231–252.

⁰² Eine umfassende Analyse der Herausforderungen und Probleme konfessionsloser oder nichtreligiöser Menschen findet sich bei Michael Bauer/Arik Platzek, Bericht zur Benachteiligung nichtreligiöser Menschen in Deutschland, Berlin 2015.

⁰³ Vgl. Bhikhu Parekh, Religion and Public Life, in: Tariq Modood (Hrsg.), Church, State and Religious Minorities, London 1997, S. 16–22.

⁰⁴ Vgl. zum Folgenden Ulrich Willems, Religionspolitik vor neuen Herausforderungen, in: Gerster/van Melis/Willems (Anm. 1), S. 38–69; Arnulf von Scheliha, Zur religionspolitischen Willensbildung der Parteien in Deutschland, in: ebd., S. 116–138.

chen Zusammenhalt“, den die christlichen Kirchen geleistet haben und leisten. Den Kirchen wird zugesagt, ihre Arbeit „in vielfältiger Weise“ zu unterstützen. Mit Blick auf die Muslime wird nur eine Fortsetzung des Dialogs im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz angekündigt. Die Belange der Konfessionslosen werden nicht erwähnt.⁰⁵

Das Programm der SPD zur Bundestagswahl 2017 hat wie bereits 2013 kein eigenes Kapitel zu religionspolitischen Fragen, sondern verhandelt diese Materie unter dem Thema Integration. Eine Analyse der religionspolitischen Problemstellungen findet sich hier ebenso wenig wie bei der Union. Die SPD belässt es bei wenigen unsystematischen Bemerkungen zur Religionspolitik. Islamischer Religionsunterricht und die Ausbildung von islamischen Religionslehrerinnen und -lehrern sowie von Imamen an deutschen Universitäten werden vornehmlich als Instrument der Extremismusprävention thematisiert. Darüber hinaus wird Unterstützung für die „organisatorische Entwicklung von muslimischen Gemeinden und Organisationen“ angeboten; konkrete Vorschläge dafür finden sich allerdings nicht. Vielmehr heißt es lapidar: „Erfüllen sie die Voraussetzungen, dann stehen ihnen auch die Möglichkeiten unseres bewährten Religionsverfassungsrechts offen.“⁰⁶ Vor diesem Hintergrund ist nicht verwunderlich, dass der zwischen CDU/CSU und SPD zu Jahresbeginn 2018 ausgehandelte Koalitionsvertrag nicht über die spärlichen Bemerkungen der Koalitionsparteien in ihren Wahlprogrammen hinausgeht.⁰⁷

Dass es religionspolitisch auch anders geht, zeigen einige der kleineren Parteien, vor allem Bündnis 90/Die Grünen: Die 2013 vom Bundesvorstand eingesetzte Kommission „Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat“ legte 2016 ihren Abschlussbericht vor, in dem nicht nur die Grundsätze und Ziele bündnisgrüner Religionspolitik, sondern auch eine Reihe der drängenden politischen Herausforderungen wie die rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften, die Regelungen zu Sonn- und Feiertagen, der sogenannte Blasphemieparagraf im Strafgesetzbuch, das kirchliche Arbeitsrecht und das Feld der kirchlichen Fi-

nanzen ausführlich behandelt werden. Die Ergebnisse dieses Papiers finden sich im Programm der Partei für die Bundestagswahl 2017 wieder.⁰⁸ Auch die Partei Die Linke hat in den vergangenen Jahren eine intensive religionspolitische Debatte geführt, deren Ergebnisse Eingang in ihr Programm für die Bundestagswahl 2017 gefunden haben.⁰⁹ Eine Ausnahme bei den kleineren Parteien bildet die FDP, die – im Abschnitt über „Effektive Sicherheitsbehörden“ – zwar ihren Einsatz für Religionsfreiheit und die Gleichbehandlung von Kirchen sowie Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften betont, als konkrete religionspolitische Maßnahmen aber nur ihre Ablehnung eines Verbots der freiwilligen Vollverschleierung und der ausländischen Finanzierung von religiösen Vereinen sowie die Abschaffung des Blasphemieparagrafen anführt.¹⁰ Die AfD fordert in ihrem Programm zur Bundestagswahl 2017 unter der Devise „Der Islam gehört nicht zu Deutschland“ unter anderem das Verbot von Kopftuch, Minarett und Muezzin-Ruf sowie die Abschaffung des islamischen Religionsunterrichts und der Lehrstühle für islamische Theologie. Jenseits des Islams sind die Religionspolitik und ihre gegenwärtigen Herausforderungen jedoch nicht Gegenstand des Parteiprogramms.¹¹

Als Beispiel für die Landesebene bietet sich ein Blick nach Nordrhein-Westfalen an, dem bevölkerungsreichsten Bundesland mit einem vergleichsweise hohen Anteil von Muslimen, in dem es seit 1990 zudem mehrere Regierungswechsel gegeben hat. Die Lektüre der Wahlprogramme für die NRW-Landtagswahl zeigt 2017 kein grundsätzlich anderes Bild als auf Bundesebene. Anders als im Programm der NRW-SPD 2012, das zur Frage des Umgangs mit den Herausforderungen religiöser Pluralisierung nicht einen einzigen Satz enthielt, findet sich 2017 ein eigener Abschnitt unter der Überschrift „Religiöse Toleranz und Vielfalt“. Auch hier wird keine grundlegende Analyse der religionspolitischen Heraus-

05 CDU/CSU, Für ein Deutschland, in dem wir gut und gerne leben. Regierungsprogramm 2017–2021, Berlin 2017, S. 72 ff.

06 SPD, Zeit für mehr Gerechtigkeit. Unser Regierungsprogramm für Deutschland, Berlin 2017, S. 88.

07 Vgl. CDU/CSU/SPD, Ein neuer Aufbruch für Europa. Eine neue Dynamik für Deutschland. Ein neuer Zusammenhalt für unser Land. Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD, Berlin 2018.

08 Vgl. Bündnis 90/Die Grünen, Zukunft wird aus Mut gemacht. Bundestagswahlprogramm 2017, Berlin 2017.

09 Vgl. Die Linke, Sozial. Gerecht. Frieden. Für alle. Die Zukunft, für die wir kämpfen. Langfassung des Wahlprogramms zur Bundestagswahl 2017, Berlin 2017, S. 124 f.

10 Vgl. FDP, Wir denken neu. Das Programm der Freien Demokraten zur Bundestagswahl 2017: „Schauen wir nicht länger zu“, Berlin 2017, S. 82 f.

11 Vgl. AfD, Programm für Deutschland. Wahlprogramm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum Deutschen Bundestag am 24. September 2017, Berlin 2017, S. 33–36, S. 45.

forderungen vorgenommen. Die SPD belässt es bei einer Würdigung und einem Bekenntnis zur Fortsetzung der etablierten Partnerschaft sowie des Dialogs mit christlichen Kirchen und jüdischen Gemeinden. Immerhin soll auch der Dialog mit den Muslimen fortgeführt werden.¹² Im CDU-Programm zur NRW-Landtagswahl 2017 lesen sich die religionspolitischen Passagen über weite Strecken wie eine Bestätigung des Status quo. Auch hier werden vornehmlich die Leistungen der Kirchen als Partner des Staates gewürdigt. Der Schutz des Sonntags und christlicher Feiertage sowie christlicher Feste wird weiterhin garantiert. Explizit werden die geltenden Regelungen zum kirchlichen Arbeitsrecht als angemessener Kompromiss ausgezeichnet, ohne Probleme zu benennen oder die inzwischen durch eine Reihe von Arbeitsgerichtsurteilen in Gang gesetzten Veränderungen beim kollektiven Arbeitsrecht zu erwähnen. Herausforderungen religiöser Pluralisierung werden ausschließlich mit Blick auf den Islam und allein aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft thematisiert. So gelte es, „muslimische Kultur und Lebensweise noch stärker als bisher in unsere Gesellschaft einzubinden“, weil das dem Ziel der Bekämpfung des islamischen Fundamentalismus diene und die Entstehung von Parallelgesellschaften verhindern könne. Das Programm befürwortet den islamischen Religionsunterricht, und es wird Unterstützung für die Organisation der Muslime in Aussicht gestellt, allerdings ohne das zu konkretisieren.¹³

Es wird deutlich, dass die beiden großen Parteien, die die Regierungen sowohl auf Bundes- als auch auf Landesebene dominieren, keine grundlegenden religionspolitischen Herausforderungen sehen. Die SPD zeigt freundliches Desinteresse an diesem Politikfeld, die Union plädiert für ein beherrschtes „Weiter so“.

PRAXIS DEUTSCHER RELIGIONSPOLITIK

Eine Bewertung der Religionspolitik in Deutschland kann sich aber nicht allein auf die Analyse von Parteiprogrammen beschränken. Vielmehr

gilt es, auch die konkrete Religionspolitik in den Blick zu nehmen. Das kann hier allerdings nur höchst selektiv geschehen.¹⁴

Mit Blick auf Fragen individueller Religionsfreiheit fällt das Bild gemischt aus: Beim Umgang mit religiösen Bekleidungs Vorschriften in öffentlichen Institutionen zeigt der Fall des islamischen Kopftuchs, das von einer gleichberechtigten Integration nicht gesprochen werden kann. So verabschiedeten nach dem ersten Kopftuchurteil des Bundesverfassungsgerichts 2003, das das Tragen des Kopftuchs für zulässig erklärt hatte, solange es nicht landesgesetzlich verboten sei, eine Reihe von Bundesländern, darunter vornehmlich die ehemals mehrheitlich katholischen Länder des Westens und Südens der Bundesrepublik, aber auch Hessen, Bremen und Niedersachsen, ein selektives Verbot des islamischen Kopftuchs für Lehrerinnen. Hier hat das Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 2015 zum nordrhein-westfälischen Schulgesetz klargestellt, dass ein solches selektives Verbot gegen das Diskriminierungsverbot der Verfassung verstößt, weil es sich um eine Privilegierung der vom Verbot nicht betroffenen religiösen Traditionen handele.¹⁵

Auch beim Schächten und bei der Beschneidung existieren Indizien für eine Ungleichbehandlung der Muslime. Während die Gewährung von Ausnahmen in diesen Fällen für Mitglieder jüdischer Gemeinden nie infrage stand, musste mit Blick auf das Schächten das Bundesverfassungsgericht Mitte der 1990er Jahre im Fall eines muslimischen Metzgers erst klarstellen, dass Ausnahmen für diese religiöse Praxis auf der Basis der vom Grundgesetz garantierten Religionsfreiheit und der Berufsfreiheit zu gewähren sind. Für die Beschneidung beschloss der Bundestag auch erst, nachdem das Landgericht Köln Mitte 2012 zum Fall eines muslimischen Jungen erklärt hatte, dass eine Beschneidung ohne medizinischen Grund strafbar sei, eine gesetzliche Regelung, die die Beschneidung unter bestimmten Bedingungen erlaubt.

Auf der kollektiven Ebene ist die Lage hinsichtlich einer Integration der Muslime in das umfangreiche Kooperationsangebot des Staates an die Religionsgemeinschaften noch verhaltener: Der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts

¹² Vgl. SPD Landesverband Nordrhein-Westfalen. Der NRW-Plan. Unser Programm für 2017–2022, Düsseldorf 2017, S. 101 f.

¹³ Vgl. CDU Nordrhein-Westfalen, Zuhören. Entscheiden. Handeln. Regierungsprogramm der CDU für Nordrhein-Westfalen, 2017–2022, Düsseldorf 2017, S. 104 f.

¹⁴ Vgl. im Folgenden Riem Spielhaus/Martin Herzog, Die rechtliche Anerkennung des Islam in Deutschland, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin 2015; Willems (Anm. 4).

¹⁵ Vgl. Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts 138, 296, Rn. 78.

ist bisher nur einer muslimischen Organisation, nämlich der Ahmadiyya Muslim Jamaat, zuerkannt worden, und zwar in Hessen und Hamburg. Nach wie vor wird weiteren muslimischen Organisationen und Verbänden vor allem mit Verweis darauf dieser Status verwehrt, dass sie die zentrale Voraussetzung in Form der mitgliedschaftlichen Organisation als Religionsgemeinschaft nicht erfüllen. Etwas anders sieht es beim Religionsunterricht aus. Ordentliches Unterrichtsfach ist der islamische Religionsunterricht bisher in Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen und Hessen. Bekennnisorientierten islamischen Religionsunterricht gibt es auch in Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz und dem Saarland, teilweise noch im Rahmen von Modellversuchen. In einer Reihe weiterer Bundesländer existieren Übergangslösungen in Form von islamkundlichem Unterricht und befristeten Übergangslösungen.¹⁶

Bemerkenswert ist vor allem der unterschiedliche Umgang mit den Anpassungsproblemen muslimischer Organisationen und Verbände bei Körperschaftsstatus und Religionsunterricht. Während beim muslimischen Religionsunterricht, aber auch bei den islamischen theologischen Fakultäten staatlicherseits ungemeine Kreativität mobilisiert wurde, um beides durch Hilfskonstruktionen wie Beiräte einigermaßen regelkonform zu ermöglichen, kann davon beim Körperschaftsstatus keine Rede sein. Das deutet darauf hin, dass der Imperativ dieser selektiven pragmatischen Kooperation nicht der gleichberechtigten Integration gilt, sondern der Prävention von Fundamentalismus und der Kontrolle einer als potenziell „gefährlich“ angesehenen Religion.

Allerdings existieren inzwischen erste Verträge zwischen Bundesländern und muslimischen Verbänden, die Lösungen für eine Reihe von Problemen und Herausforderungen muslimischer Lebensführung wie dem Umgang mit muslimischen Feiertagen, der Gefängnisseelsorge oder islamischen Bestattungen und dem Betrieb von Friedhöfen bereitstellen. Hamburg und Bremen haben solche Verträge nach mehrjährigen Verhandlungen bereits 2012 und 2014 abgeschlossen.¹⁷ Entsprechende langjährige Verhandlungen in Niedersachsen wurden nach dem Auftauchen von Spitzelvorwürfen

gegen Imame der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB) und Befürchtungen zu großer Nähe der DITIB zum türkischen Staat 2017 unterbrochen. Andere Bundesländer wie Berlin, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen haben solche Lösungen für Probleme und Herausforderungen muslimischer Lebensführung in Form von Einzelregelungen bereitgestellt.

Deutlich magerer fällt die religionspolitische Bilanz hinsichtlich der Belange der Konfessionslosen aus. Die wenigen Fortschritte gehen auf direkte und indirekte Effekte der deutschen Arbeitsrechtsprechung sowie der europäischen Gerichtsbarkeit zurück. So hat etwa die Evangelische Kirche in Deutschland als Reaktion auf eine Entscheidung des Bundesarbeitsgerichts im November 2013 nun auch Tarifverhandlungen zwischen Gewerkschaften und kirchlichen Arbeitgebern zugelassen. In der Folge haben in Niedersachsen die Dienstleistungsgewerkschaft Ver.di und die Diakonie einen Tarifvertrag vereinbart. Der Europäische Gerichtshof hat zuletzt im April 2018 in einem Urteil das kirchliche Selbstbestimmungsrecht, bei Stellenbesetzungen Konfessionszugehörigkeit zu fordern, deutlich beschränkt.¹⁸

Was den Umgang mit den Hinterlassenschaften des christlichen Erbes anbelangt, so fehlt nicht nur jede Initiative aufseiten der beiden großen Parteien zu einer Debatte über diese Frage. Vielmehr wird vor allem von Teilen der Union in jüngster Zeit der Versuch unternommen, das Christentum in besonderer Weise symbolisch und materiell zu privilegieren. Zu diesen Versuchen zählen die oben erwähnten selektiven Kopftuchverbote einiger Bundesländer und jüngst auch der Beschluss des bayerischen Kabinetts im April 2018, dass ab Juni 2018 im Eingangsbereich jedes bayerischen Dienstgebäudes „deutlich sichtbar“ ein Kreuz aufzuhängen sei, und zwar als „Ausdruck der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns“ und als „sichtbares Bekenntnis zu den Grundwerten der Rechts- und Gesellschaftsordnung in Bayern und Deutschland“.¹⁹ Problematisch daran ist nicht nur, dass hier Religion beziehungsweise ein religiöses Symbol zu (partei)politischen Zwecken missbraucht wird, denn der Kreuz-Beschluss steht ganz offensichtlich in Zusammenhang mit der bayerischen Landtagswahl im Oktober 2018 und zielt

¹⁶ Siehe auch den Beitrag von Riem Spielhaus und Zrinka Štimac in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

¹⁷ Zu Hamburg siehe auch den Beitrag von Anna Körs in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

¹⁸ Vgl. dazu Krefß (Anm. 1).

¹⁹ Bayerische Staatskanzlei, Pressemitteilung, 24. 4. 2018, www.bayern.de/bericht-aus-der-kabinettsitzung-vom-24-april-2018, S. 3.

auf eine Stärkung der CSU bei potenziellen AfD-Wählern. Es ist vielmehr der Umstand, dass mit diesem Beschluss spezifische Gruppen, vor allem nichtchristliche religiöse Minderheiten und Menschen ohne religiöse Bindungen, bewusst symbolisch ausgegrenzt werden.²⁰

Ohne Zweifel sind in den vergangenen Jahren eine Reihe von Schritten in Richtung einer Integration des Islams in die religionspolitische Ordnung unternommen worden. Bedenkt man jedoch, dass diese Fragen spätestens seit Anfang der 1990er Jahre auf der Tagesordnung standen, ist die Bilanz doch mehr als bescheiden. Die beobachtbaren Fortschritte fallen zudem sehr unterschiedlich aus. Am größten sind sie dort, wo es um die religiöse Praxis von Individuen geht. Je mehr es um die kollektiven Ausdrucksformen wie beispielsweise den Moscheebau sowie den öffentlichen Status, die Stellung und die Funktionen des Islams geht, also um seine gleichberechtigte Integration in die kooperative religionspolitische Ordnung, desto größer wird die Zahl der bisher unzureichend gelösten Fragen. Die Belange der Konfessionslosen werden demgegenüber von der Politik bisher völlig außer Acht gelassen.

GRÜNDE FÜR DIE VERNACHLÄSSIGUNG DER RELIGIONSPOLITIK

Wie ist diese zögerliche, die Probleme zum Teil sogar verschärfende Religionspolitik zu erklären? Ein *erster* Faktor ist die Organisations- und Konfliktfähigkeit, Letzteres im Sinne von Durchsetzungspotenzial, von religiösen Minderheiten und Konfessionslosen. Es existiert inzwischen zwar eine muslimische Organisationslandschaft, die aber durch vielfältige religiöse, ethnische und politische Spannungs- und Konfliktlinien charakterisiert ist.²¹ Präzise Daten zur Zahl ihrer Mitglieder und zu ihrer Repräsentativität existieren nicht. Schätzungen gehen davon aus, dass die im Koordinierungsrat der Muslime in Deutschland zusammengeschlossenen Verbände DITIB, Verband islamischer Kulturzentren, Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland und Zentralrat der Muslime in Deutschland etwa 15 bis 20 Prozent der Muslime repräsentieren. Noch deutlich beschränk-

ter als die Organisations- ist die Konfliktfähigkeit der muslimischen Verbände: Sie können weder mit dem Entzug systemrelevanter Leistungen drohen noch haben sie bisher demonstriert, dass sie in der Lage wären, Mitglieder und Anhänger für ihre religionspolitischen Ziele zu mobilisieren. Ihre stärkste Ressource für die Durchsetzung ihrer Forderungen nach gleichberechtigter Integration in die religionspolitische Ordnung besteht in dem im Grundgesetz gewährten Recht auf Religionsfreiheit und dem Verbot religiöser Diskriminierungen und Privilegierung. Aber die Beschreitung des Rechtswegs erfordert Ressourcen und einen langen Atem. Daher sind die Muslime in hohem Maße auf die Kooperationsbereitschaft und das Entgegenkommen der Politik angewiesen.

Noch einmal anders stellt sich die Lage mit Blick auf die höchst heterogene Gruppe der Konfessionslosen dar. Über Ausprägung und Intensität ihrer religionspolitischen Interessen weiß man bisher wenig. Es existieren auch nur wenige Organisationen wie etwa der Humanistische Verband Deutschlands, die als Sprecher und Advokaten dieser Gruppe auftreten. Die stärkste Ressource auch dieser Gruppe ist das Religionsrecht. Aber solange sich die Konfessionslosen nicht stärker organisieren, bleiben auch sie in erheblichem Maße auf Kooperationsbereitschaft und Entgegenkommen der Politik angewiesen.

Einen *zweiten* Faktor bilden die wahlstrategischen Überlegungen der beiden großen Parteien. Sie operieren grundsätzlich unter Bedingungen abnehmender Wählerbindungen und einer Zunahme der politischen Konkurrenz. Ein Einsatz für religiöse Minderheiten wie die Muslime verspricht kaum wahlpolitische Rendite, sondern droht vielmehr, große Wählergruppen zu verprellen. Denn die Muslime stellen nach wie vor eine vergleichsweise kleine Wählergruppe, weil viele von ihnen nicht zuletzt auch als Folge der Migrationspolitik noch immer nicht über die deutsche Staatsangehörigkeit und somit das Wahlrecht verfügen. Zugleich gibt es eine sehr große Zahl von Wählern in Deutschland, die dem Islam mit großer Skepsis begegnen.²²

Ähnliches gilt mit Blick auf eine stärkere Berücksichtigung der Belange der Konfessionslosen. Diejenigen unter den Konfessionslosen, die von

²⁰ Vgl. Cécile Laborde, *Liberalism's Religion*, Cambridge–London 2017, S. 136f.

²¹ Vgl. den Überblick bei Mathias Rohe, *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*, München 2016, S. 117–159.

²² Vgl. Detlef Pollack/Olaf Müller, *Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, Gütersloh 2013, S. 35–38; Gert Pickel, *Religiosität im internationalen Vergleich*, Gütersloh 2013; Detlef Pollack et al., *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, Wiesbaden 2014.

einer ihnen entsprechenden Religionspolitik ihre Wahlentscheidungen abhängig machen würden, bilden angesichts der Heterogenität dieser Gruppe eine kleine Minderheit. Auf der anderen Seite würde eine stärkere Berücksichtigung der Belange von Konfessionslosen Korrekturen am Modell der Zusammenarbeit mit den Kirchen im Wohlfahrtsbereich erfordern, was vor allem die hoch religiöse christliche Wählerschaft abschrecken könnte – eine Zielgruppe, die nach wie vor große Bedeutung für die Unionsparteien hat.

Für die in jüngster Zeit unternommenen Versuche, das Christentum in besonderer Weise symbolisch und materiell zu privilegieren, kommen zwei weitere Gründe hinzu. Denn *drittens* identifizieren sich zumindest Teile der Bevölkerung auch jenseits der christlichen Kirchen stark mit dem religiösen und kulturellen Erbe des Christentums. Das zeigt mit Blick auf Bayern etwa die große Unterstützung, die der Kreuz-Beschluss vor allem unter den Anhängern von AfD, CSU und Freien Wählern findet.²³ Zu den Gegenständen der Identifikation zählt dabei die religionspolitische Ordnung und die in ihr auffindbaren Spuren eines christlichen Erbes der Bundesrepublik selbst. Fehlende Unterstützung für dieses Erbe oder ein erhebliches Entgegenkommen gegenüber religiösen Minderheiten können den Vorwurf des Verrats des religiösen und kulturellen Erbes provozieren.²⁴ *Viertens* ist die materielle und symbolische Privilegierung des Christentums nach wie vor ein politisches Ziel von Teilen der Unionsparteien. Die spezifische asymmetrische Ausgestaltung der religionspolitischen Ordnung mit ihrer religiös-christlich-großkirchlichen Schlagseite in den Gründungsjahren der Bundesrepublik verdankte sich einer Koalition aus CDU, CSU und Zentrum sowie den christlichen Kirchen, die eine Diagnose des Nationalsozialismus teilten, nachdem dieser die Konsequenz einer Gesellschaftsordnung ohne Gott war. Dementsprechend galt es nun, das Christentum als Bollwerk gegen totalitäre Entgleisungen wieder zu etablieren, was nichts anderes bedeutete, als den christlichen Kirchen einen möglichst weitgehenden Handlungsspielraum einzuräumen. Man wird die gegenwärtigen Formen einer Privilegierung

des Christentums, wie sie in den selektiven Kopftuchgesetzen und dem Kreuz-Beschluss aufscheinen, wohl nicht anders interpretieren können als so, dass Teile von CDU und CSU das Christentum sowie die christlichen Kirchen nach wie vor als unerlässliche vopolitische Ressource betrachten, die gefördert werden muss. Eine solche Privilegierung ist aber weder mit dem Grundgesetz noch mit den Reproduktionsbedingungen einer religiös pluraler gewordenen Landschaft vereinbar.

FAZIT

Die Zögerlichkeit der politischen Entscheidungsträger angesichts der religiösen Pluralisierung führt zu erheblichen Unsicherheiten und Irritationen. Denn die Bevölkerung ist unzureichend auf die Herausforderungen religiöser Vielfalt und die erforderlichen Reformen auf dem Feld der Religionspolitik vorbereitet (worden). Der hinhaltende Umgang vor allem mit den Muslimen bei fortgesetzter Privilegierung des Christentums befördert implizit eine Unterscheidung zwischen „uns“, dem christlich und humanistisch geprägten Europa, und „ihnen“, den Muslimen. Der bisherige Umgang mit den islamischen Verbänden und Organisationen suggeriert darüber hinaus, die unzureichenden Fortschritte hätten ihre Ursache in ihrer mangelnden Fähigkeit oder ihrem mangelnden Willen, sich auf die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik einzustellen. Dass Integration ein wechselseitiger Prozess ist, gerät dabei aus dem Blick. Zugleich nötigt die zögerliche Religionspolitik die Muslime dazu, ihr Recht auf Religionsfreiheit zunehmend vehementer einzufordern. Das fördert den Eindruck, hier forderten einzelne Gruppen Sonderrechte oder die einseitige Anpassung der Mehrheitsgesellschaft an ihre Bedürfnisse, was wiederum einer wachsenden Skepsis der bundesdeutschen Bevölkerung gegenüber dem Islam Vorschub leistet, und birgt gleichzeitig auch vor dem Hintergrund dieser Skepsis das Risiko einer Abnahme der Integrationsbereitschaft der Muslime.

ULRICH WILLEMS

ist Professor für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Politik und Religion an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Mitglied des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“. ulrich.willems@uni-muenster.de

²³ Vgl. Mehrheit findet Kreuze in Behörden gut, 2.5.2018, www.br.de/nachrichten/bayern-trend-mehrheit-findet-kreuze-in-behoerden-gut-100.html.

²⁴ Vgl. Rafaela M. Dancygier, Dilemmas of Inclusion. Muslims in European Politics, Princeton 2017, S. 184.

STAAT UND RELIGION IN DEUTSCHLAND

Historische und aktuelle Dynamiken im Religionsrecht

Hans Michael Heinig

Das Religionsverfassungsrecht in Deutschland ist in hohem Maße historisch geprägt.⁰¹ Wer die Vorgeschichte der religionsrechtlichen Ordnung außer Acht lässt, verkennt am Ende die Herausforderungen der Gegenwart. Der Blick zurück hilft zudem für den nach vorne: Ohne Kenntnis der bisherigen Dynamiken erscheinen die weiteren Perspektiven allzu statisch. Dann wird etwa ausgeblendet, welchen Weg die Kirchen zurückgelegt haben, bis sie zu den heutigen Stützen einer liberaldemokratischen Verfassungsordnung wurden.⁰² Beides verzerrt die Realitäten auf unguete Weise.

VOM REFORMATIONEN- ZUM SÄKULARISIERUNGSFOLGENRECHT

Das Religionsrecht in Deutschland ist zunächst einmal „Reformationsfolgenrecht“,⁰³ denn es wurde entscheidend durch die mit der 1517 einsetzende Reformation einhergehende Kirchenspaltung geprägt: Anders als im Norden und Süden Europas bildeten sich hierzulande zwei gleichstarke Religionsparteien heraus. Der Streit um den wahren Glauben mündete in konfessionellen Bürgerkriegen, denen der Westfälische Frieden 1648 ein Ende setzte. Mit ihm wurde die religiöse Wahrheitsfrage im politischen Raum ein Stück weit suspendiert. Eine Frühform säkularisierter öffentlicher Gewalt entstand – doch nur auf der Ebene des Reiches selbst. Die einzelnen Territorialstaaten folgten zunächst dem Ideal konfessioneller Homogenität: Die Landesherrn entschieden über die Religion in ihrem Herrschaftsbereich. In protestantischen Territorien entstand das landesherrliche Kirchenregiment, doch auch in den katholischen Reichsständen kam es zu einem engen Bündnis von Thron und Altar.

Religionsfreiheit und Gleichbehandlung aller Religionen und Weltanschauungen setzten sich erst allmählich durch. Das Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794 und der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 markieren wichtige Etappen, ebenso die gescheiterte bür-

gerliche Revolution von 1848 und die anschließend von oben „oktroierten“ Verfassungen. Deren Freiheits- und Gleichheitsrechte waren wenig belastbar, wie insbesondere Bismarcks Kulturkampf gegen die römisch-katholische Kirche zeigte. Dieser setzte alsbald nach der 1871 vom protestantischen Preußen orchestrierten Reichsgründung unter Ausschluss des katholischen Österreichs ein. Der deutsche Katholizismus wurde allen Verfassungsgarantien zum Trotz rabiat verfolgt – ein lange nachwirkendes Trauma.⁰⁴

Mit der Gründung der Weimarer Republik kam es auch religionsverfassungsrechtlich zu einer einschneidenden Zäsur: Das landesherrliche Kirchenregiment fand ein Ende, ebenso jede sonstige Form von Staatskirchentum und Staatsreligion. Die Weimarer Reichsverfassung (WRV) von 1919 garantierte erstmals für ganz Deutschland verfassungsrechtlich die individuelle und korporative Religionsfreiheit und verbot Diskriminierungen aus Gründen der Religion oder Weltanschauung.

Intensiv wurde damals diskutiert, wie das Auseinandertreten von Staat und Kirche gestaltet werden sollte. Man fand einen originellen Kompromiss zwischen den widerstreitenden Interessen: Deutschland sollte nicht den französischen Weg des Laizismus gehen und die Religion aus dem staatlich verfassten öffentlichen Leben verdrängen, sondern die Trennung sollte „scheidungsfriedlich“ erfolgen.⁰⁵ Punktuell blieben Kooperationen möglich, etwa bei theologischen Fakultäten oder dem konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Auch die öffentlich-rechtliche Rechtsform für Religionsgemeinschaften blieb erhalten und war fortan allen Religionen und Weltanschauungen zugänglich. Man wollte so die Mitgliederbesteuerung als effiziente Finanzierungsform erhalten und die kulturelle Bedeutung des Religiösen unterstreichen. Zudem sah man, dass der Körperschaftsstatus eine Selbstorganisation gemäß dem theologischen Selbstverständnis oftmals besser ermöglicht als das bürgerliche Vereinsrecht.

Die Weimarer Republik scheiterte so frühzeitig, dass sich die Religionsbestimmungen ihrer Verfassung im demokratischen Alltag nicht richtig bewähren konnten. Erst in der Bonner Republik ließ sich im Detail durchbuchstabieren, was die 1919 vollzogene Trennung von Staat und Kirche bedeutet – nun vor dem Hintergrund des Zivilisationsbruchs durch den NS-Staat, der eine mörderische Religionspolitik betrieben hatte.

UNVERÄNDERTER TEXTBESTAND, VERÄNDERTE GESELLSCHAFT

Der Parlamentarische Rat übernahm 1949 die wesentlichen Bestimmungen des Weimarer Religionskompromisses in das Grundgesetz (GG). Das Grundrecht der Religionsfreiheit wurde allerdings, anders als in Art. 135 WRV, in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG ohne Gesetzesvorbehalt neu gefasst. Nur Verfassungsrechte Dritter und Gemeinwohlbelange mit Verfassungsrang sollten Einschränkungen der Religionsfreiheit rechtfertigen. Der Textbestand des Religionsverfassungsrechts blieb bis heute unverändert, wird also 2019 hundert Jahre alt. Doch die Religionsempirie hat sich erheblich verändert. Waren 1949 noch nahezu alle Bürgerinnen und Bürger Mitglied in einer der beiden großen christlichen Kirchen, setzten ab den 1960er Jahren zunehmend Säkularisierungs-, Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse ein. Im urba-

nen Raum und Ostdeutschland stellen diejenigen, die nicht religiös oder weltanschaulich organisiert sind, inzwischen oft die Mehrheit. Zudem veränderte Migration die Zusammensetzung der religiösen Zugehörigkeiten in Deutschland erheblich.⁰⁶

Dieser Wandel von einer bikonfessionellen zur multi-, diffus- und nichtreligiösen Gesellschaft spiegelt sich auch in der Rechtspraxis wider. Unmittelbar nach der Gründung der Bundesrepublik hatte sich zunächst eine äußerst kirchenfreundliche Lesart des Grundgesetzes etabliert: Staat und Kirchen galten als Ordnungsmächte auf Augenhöhe, den Kirchen wurde quasi eigene Souveränität zugestanden. Der Ansatz stieß schnell auf Kritik, und das Bundesverfassungsgericht erteilte ihm schließlich eine Absage: Alle Religionsgemeinschaften seien selbstverständlich der staatlichen Rechtsordnung unterworfen und zugleich durch diese in ihrer Freiheit geschützt.

Nach und nach wandelten sich die den verfassungsgerichtlichen Entscheidungen zugrundeliegenden Sachverhalte, wie sich auch die Gesellschaft in Religionsdingen veränderte. Ging es anfänglich eher um den Minderheitenschutz in einer christlich geprägten Gesellschaft, waren in jüngerer Zeit etwa der islamische Religionsunterricht, Ladenöffnungen an Adventssonntagen, der Körperschaftsstatus für die Bahai oder die Verteilung von Landesleistungen zwischen unterschiedlichen jüdischen Gemeindeverbänden Gegenstand juristischer Auseinandersetzungen.

Lange Zeit herrschte in der Bundesrepublik ein breiter Konsens darüber, wie die Leitlinien des Grundgesetzes zu verstehen sind: Ungleichbehandlungen zwischen Religionen und Weltanschauungen sind nur eingeschränkt bei Vorliegen sachlicher Gründe zulässig. Religion ist nicht nur Privatsache, sondern kann von den Bürgerinnen und Bürgern in die staatliche Sphäre hineingetragen werden. Der Staat hat aber keine eigene religiöse Identität. Er darf sich nicht mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung identifizieren. Abgesehen von den in der Verfassung geregelten Ausnahmen gilt der Grundsatz, dass Religionsgemeinschaften keine staatlichen Aufgaben wahrnehmen sollen und der Staat keine religiösen Aufgaben übernimmt. Doch der religiös-weltanschaulich neutrale Staat muss als Kultur- und Sozialstaat nicht gänzlich religionsblind agieren. Er kann etwa

01 Zu diesen Einflüssen etwa in jüngster Zeit Hans Michael Heinig, *Prekäre Ordnungen. Historische Prägungen des Religionsrechts in Deutschland*, Tübingen 2018; Horst Dreier, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018, S. 63ff.; Christoph Schönberger, *Etappen des deutschen Religionsrechts von der Reformation bis heute*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 4/2017, S. 333–347, mit Kommentaren von Stefan Koriath (ebd., S. 348–353) und Olivier Beaud (ebd., S. 354–361); Hendrik Munsonius, *Öffentliche Religion im säkularen Staat*, Heidelberg 2016, S. 11ff.

02 Zum Katholizismus etwa Christian Waldhoff, *Katholizismus und Verfassungsstaat*, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft* 2010, Bonn 2011, S. 43ff. und zum Protestantismus Hans Michael Heinig, *Säkularer Staat, viele Religionen*, Freiburg/Br. 2018, S. 81ff.

03 Vgl. Christian Walter, *Reformationsfolgen, Säkularisierungsfolgen, Pluralisierungsfolgen*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 4/2017, S. 395–414.

04 Die einzelnen Maßnahmen sind dokumentiert in Ernst-Rudolf Huber/Wolfgang Huber (Hrsg.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. 2, Darmstadt 1976, S. 395ff.

05 Im Überblick etwa Karl-Hermann Kästner, in: Wolfgang Kahl/Christian Waldhoff/Christian Walter (Hrsg.), *Bonner Kommentar zum Grundgesetz*, Heidelberg 2010, Art. 140 Rn. 1ff. Siehe auch den Beitrag von Thomas Großbölting in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

06 Siehe auch den Beitrag von Gert Pickel in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

Diakonie und Caritas als Leistungserbringer berücksichtigen und darf sich für gesellschaftliche Wirkungen von Religionskulturen interessieren. Er kann den freien Zusammenschluss religiöser Bürgerinnen und Bürger fördern, so wie er auch sportliche oder künstlerische Aktivitäten unterstützt. Er darf auf die kulturellen Prägekräfte des Religiösen hinweisen, etwa im Schulunterricht.⁰⁷

Gerade im schulischen Bereich zeigt sich aber auch, wie stark sich die Gesellschaft in religiös-weltanschaulichen Fragen verändert hat. Exemplarisch steht dafür der Streit um das Kopftuch der Lehrerin. Er bietet zugleich Anschauungsmaterial, wie das Grundrecht der Religionsfreiheit „praktisch funktioniert“.

KOPFTUCH, KREUZ UND KIPPA: RELIGIONSFREIHEIT IN DER PRAXIS

In der religionsoffenen, kooperativen Tradition des deutschen Religionsrechts hätte ein gelassener Umgang mit religiös bedingten Kleidungsformen in der Schule nahegelegen. Doch seit Ende der 1990er Jahre wird in Deutschland intensiv und kontrovers über die Frage diskutiert, ob eine Lehrerin in einer öffentlichen Schule aus religiösen Gründen ein Kopftuch tragen darf. Theoretisch geht es in diesen Debatten immer auch um das Kreuz an der Halskette oder um die Kippa als Kopfbedeckung. Doch im Zentrum der Aufmerksamkeit steht das islamische Kopftuch. Die einen begreifen kopftuchtragende Lehrerinnen als Ausdruck von Religionsfreiheit und gleichberechtigter Religionsausübung, gelungener Integration und weiblicher Emanzipation. Andere sehen dagegen einen islamischen Machtanspruch manifestiert und die mühsam errungene emanzipative Geschlechterordnung bedroht.

An dem Beispiel zeigt sich, wie unsere Gesellschaft insgesamt in Anknüpfung an die Erfahrungen der bikonfessionellen Gesellschaft – zuweilen auch in Abkehr von diesen – mal nachdenklich und tastend, mal konfrontativ und in Echokammern verkapselt nach dem richtigen Umgang mit der religiös-weltanschaulichen Vielfalt sucht. Diese Suche erstreckt sich auf Fragen individueller Religionsfreiheit ebenso wie auf korporative Rechte von Religionsgemeinschaften mit Blick auf Religionsunterricht, theologische Fakultäten, Gefängnis- und

Militärseelsorge, aber auch als Leistungserbringer im Sozialstaat und als öffentlich-rechtliche Körperschaften eigener Art, die nicht Teil der Staatsverwaltung sind. Übergreifend stellt sich die Frage, wie es mit der Öffentlichkeit von Religion in staatlich verantworteten Sphären der Gesellschaft weitergeht.

Damit Grundrechte ihren Freiheitsschutz effektiv und rational entfalten können, schichtet man in juristischer Betrachtung unterschiedliche Fragenkreise ab: Welches Verhalten und welche Personen werden grundrechtlich generell geschützt (Schutzbereich)? Gibt es im konkreten Fall eine dem Staat zurechenbare Beeinträchtigung dieser Freiheit (Eingriff)? Ist ein solcher Grundrechtseingriff durch das Grundgesetz legitimiert (verfassungsrechtliche Rechtfertigung)?

Glaubens- und Handlungsfreiheit

Im Schutzbereich der Religionsfreiheit soll sich der Einzelne in seiner religiösen und weltanschaulichen Orientierung frei entfalten können. Die in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG genannten Merkmale des Glaubens, Bekenntnisses und der Religionsausübung sind in ihrem Sinnzusammenhang zu verstehen. Religionsfreiheit meint dann die „Freiheit, einen Glauben zu haben oder keinen zu haben, einen Glauben anzunehmen oder abzulehnen, seinen Glauben zu behalten oder aufzugeben, ihn zu bekennen oder nicht zu bekennen, eine bestimmte Handlung aus religiösen Motiven zu tun oder aus religiösen Motiven zu unterlassen oder sein Handeln von jeder religiösen Motivation freizuhalten“.⁰⁸ In der Konsequenz ist die Religionsfreiheit weit zu verstehen als „das Recht des Einzelnen, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln“.⁰⁹

Der Einzelne muss plausibel vermitteln können, dass sein Verhalten religiös motiviert ist. Dabei kommt es nicht darauf an, ob religiöse Autoritäten ein bestimmtes Tun oder Unterlassen für zwingend geboten halten. Die Religionsfreiheit ist nicht darauf beschränkt, autoritativen Lehrmeinungen zu folgen. Individuelle religiös-weltanschauliche Selbstbestimmung meint gerade, sich eine eigene Überzeugung bilden zu dürfen. Beim

⁰⁸ Michael Germann, in: Volker Epping/Christian Hillgruber, Beck'scher Online-Kommentar Grundgesetz, München 2016, Art. 4, Rn. 21.

⁰⁹ Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE) 108, S. 282 (297); ständige Rechtsprechung.

⁰⁷ Zum schulischen Religionsunterricht siehe auch den Beitrag von Riem Spielhaus und Zrinka Štimac in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

Kopftuch ist es deshalb unerheblich, dass unter Muslimen umstritten ist, welche Bekleidungsformen die islamische Überlieferung fordert.

Auch der in politischen Debatten zuweilen zu hörende Vorhalt, der Islam sei eine politische Ideologie und keine Religion, muss für die Frage, was vom Schutzbereich des Art. 4 GG erfasst wird, unbeachtet bleiben. Religionsfreiheit in vollem Sinne kann der Staat nur gewähren, wenn er sich selbst für theologisch inkompetent erklärt und auf die religiöse Wahrheitsfrage keine eigenen Antworten zu geben sucht. In der Praxis gibt es immer wieder Grenzfälle, wenn zu entscheiden ist, ob etwas als „Religion“ im Rechtssinne gelten kann – beispielsweise wenn Religionskritiker sich als Anhänger eines fliegenden Spaghettimonsters gerieren. In Bezug auf den Islam lässt sich aber nicht ernsthaft bezweifeln, dass dieser eine Weltreligion mit jahrhundertelanger Tradition darstellt. Er zeichnet sich durch für Religionen typische soziale Funktionen, kulturelle Praktiken und sprachliche Eigenarten aus. Deshalb fällt das in der islamischen Glaubenstradition stehende Verhalten unzweifelhaft in den Schutzbereich der Religionsfreiheit. Rechte Dritter und Belange des Gemeinwohls bleiben hingegen bei der Schutzbereichsbestimmung unberücksichtigt. Sie spielen im modernen Grundrechtsdenken erst auf der Ebene der Rechtfertigung von Freiheitsbeeinträchtigungen eine Rolle, da im liberalen Rechtsstaat nicht der Freiheitsgebrauch, sondern seine staatliche Einschränkung begründet werden muss.

Dieses Modell zur Bestimmung des Schutzbereichs der Religionsfreiheit hat sich noch unter Bedingungen des Bikonfessionalismus in den 1960er Jahren ausgebildet, behält aber auch unter veränderten gesellschaftlichen Umständen seine Gültigkeit. Es gibt zwar immer wieder Vorschläge, den Schutzbereich restriktiver zu fassen. Doch wer die Religionsfreiheit auf Gottesdienste und Gebete oder auf die Befolgung amtlicher kirchlicher Lehrmeinungen beschränken will, verfehlt die eigentliche Pointe der Religionsfreiheit, nämlich den Schutz individueller religiös-weltanschaulicher Selbstbestimmung, aus der sich Rechte der Religionsgemeinschaften letztlich ableiten.

Rechtfertigung staatlicher Freiheitsbeschränkung

Der Parlamentarische Rat entschied sich 1949 bewusst dagegen, einen Gesetzesvorbehalt für die Religionsfreiheit aufzunehmen. Der Gesetzgeber

sollte das Grundrecht nicht für beliebige politische Zwecke einschränken dürfen, sondern nur, soweit das unter Wahrung der Verhältnismäßigkeit zur Sicherung der Rechte Dritter oder sonstiger Gemeinwohlbelange mit Verfassungsrang erforderlich ist. Kollidierende Rechte müssen zu einem möglichst schonenden Ausgleich gebracht werden. Wann ein Recht Dritter der Religionsfreiheit entgegensteht und wie genau ein angemessener Rechtsgüterausgleich aussieht, ist nicht immer einfach zu bestimmen. Fachleute sind in diesen Detailfragen selten einer Meinung.

Im Falle des Kopftuchs einer Lehrerin ging der Dissens so weit, dass der Erste und der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts sich widersprechende Entscheidungen trafen.¹⁰ Der Zweite Senat sah 2003 in der Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler sowie im religiösen Erziehungsrecht der Eltern der Religionsfreiheit des Lehrpersonals potenziell entgegenstehende Rechte Dritter.¹¹ Daneben bemühte er die staatliche Schulaufsicht (Art. 7 Abs. 1 GG), die auch den Schulfrieden als Integrations- und Funktionsvoraussetzung für die Beschulung umfasst. Da größere religiöse Vielfalt mit einer größeren Konfliktrichtigkeit einhergehe, sei möglicherweise eine distanzierendere Trennung von Staat und Religion geboten, als sie traditionell in Deutschland gepflegt wird. Jedenfalls erzeuge religiös konnotierte Bekleidung bei Lehrerinnen und Lehrern eine „abstrakte Gefahr“ für den Schulfrieden. Deshalb könne der Gesetzgeber solche verbieten.

Der Erste Senat widersprach 2015.¹² Religiös geprägte Kleidung wie das islamische Kopftuch sei eine Alltagserscheinung. Da die Religionsfreiheit nicht vor der Konfrontation mit religiös-weltanschaulichen Überzeugungen anderer schütze, seien die Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler sowie das religiöse Erziehungsrecht der Eltern nicht substantiell beeinträchtigt. Zudem reiche eine abstrakte Gefahr für den Schulfrieden nicht aus, um vom Lehrpersonal neutral gehaltene Kleidung zu verlangen. Entscheidend seien die konkreten Umstände vor Ort oder zumindest im Schulbezirk. Ein pauschales Verbot sei unverhältnismäßig.

Einig war man sich im Bundesverfassungsgericht hingegen darin, wie mit der Vieldeutigkeit des „Symbols“ Kopftuch umzugehen ist. Das Ge-

¹⁰ BVerfGE 138, 296 ff.; BVerfGE 108, 282 ff. Zu beiden Entscheidungen etwa Heinig (Anm. 2), S. 17 f., S. 109 ff.

¹¹ BVerfGE 108, S. 282 (301, 303).

¹² BVerfGE 138, 296 ff.

richt machte sich die in der Gesellschaft teils verbreitete Überzeugung, das islamische Kopftuch sei Ausdruck einer emanzipationsfeindlichen Grundhaltung, nicht zu eigen. Solche Deutungen gebe es zwar und sie trügen zur Konfliktrichtigkeit des Kopftuchs bei. Doch sie überlagerten nicht einfach die grundrechtlich geschützte religiöse Intention der Kopftuchträgerin.

Aufschlussreich sind auch die Aussagen beider Senate zu der Frage, ob religiös geprägte Kleidung von Staatsbediensteten einen Verstoß gegen die Verpflichtung zur religiös-weltanschaulichen Neutralität darstellt. Dieser Grundsatz wird im Grundgesetz nicht ausdrücklich erwähnt, sondern der Religionsfreiheit, den religionsbezogenen Gleichheitsgarantien (Art. 3 Abs. 3 GG, Art. 33 Abs. 3 GG, Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 136 Abs. 1 und 2 WRV) sowie dem Verbot der Staatskirche (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 1 WRV) in einer Zusammenschau entnommen.¹³ Bei religiös geprägter Bekleidung wie einer Kippa oder einem Kopftuch sei allen bewusst, dass diese nur individuelle Überzeugungen der Lehrpersonen zum Ausdruck bringe, die sich der Staat als Ganzer nicht zu eigen mache, so das Bundesverfassungsgericht.

Damit unterscheidet sich das Kopftuch der Lehrerin in einem entscheidenden Punkt vom auf staatliche Anordnung aufgehängten Kreuz im Klassenzimmer, das die Gemüter 1995 bewegte. Damals verwarf das Bundesverfassungsgericht eine Bestimmung im bayerischen Schulgesetz, nach der in jedem Klassenzimmer ein Kreuz aufzuhängen war. Das Gericht hob später ausdrücklich die Unterschiede zwischen dem Kopftuch der Lehrerin und dem Kreuz im Klassenzimmer hervor.¹⁴ Während im staatlichen Anbringungs-befehl zugleich zum Ausdruck komme, dass die durch das Kreuz symbolisierten Glaubensgehalte „vorbildhaft und befolgungswürdig“ sind,¹⁵ habe religiös geprägte Kleidung einzelner Lehrpersonen für sich keine solche appellative Wirkung. Im Kruzifix-Beschluss 1995 betonte das Verfassungsgericht zudem, dass man das Kreuz keineswegs auf die vom Christentum geprägte abendländische Kultur reduzieren könne. Der religiös-weltanschaulich neutrale Staat dürfe zwar

christliche Bezüge im öffentlichen Schulwesen zulassen, doch müsse er dabei Zwang so weit wie möglich ausschließen. So dürfen etwa Schulgebete und -gottesdienste nur veranstaltet werden, wenn die Teilnahme freiwillig ist. Ebenso sind Schulkreuze im Zweifel abzuhängen.¹⁶

ZUNEHMENDE KONSISTENZ- PROBLEME ALS AUSDRUCK GESELLSCHAFTLICHER VERLEGENHEIT

Jede der drei skizzierten Leitentscheidungen ist für sich nachvollziehbar begründet. Doch zusammengenommen sind sie über den engen Kreis von Rechtsexperten hinaus nicht einfach zu vermitteln. Mal soll das Grundgesetz ein allgemeines gesetzliches Verbot religiöser Bekleidung von Staatsbediensteten ermöglichen (so die Entscheidung 2003), dann wieder doch nicht (so 2015). Das auf staatliche Veranlassung hin aufgehängte Kreuz im Klassenzimmer muss bei Widerspruch von Schülern und Eltern weichen, das Kopftuch der Lehrerin hingegen, folgt man der Entscheidung von 2015, nur bei konkreter Störung des Schulfriedens. Der Staat darf zwar „christliche Gemeinschaftsschulen“ betreiben, aber für diese kein verpflichtendes Kreuz im Klassenzimmer vorsehen (so 1995).

Rechtstechnisch lassen sich diese Ergebnisse jeweils nachvollziehen, und doch entsteht auf das Ganze gesehen der Eindruck mangelnder Konsistenz. Nun ist es wohlfeil, vom Verfassungsgericht zu verlangen, seine Entscheidungen besser aufeinander abzustimmen. Tatsächlich ist das Gericht immer auch den Strömungen der Zeit ausgesetzt. Der Islam in seinen vielen Facetten stößt gegenwärtig auf teils pauschale, ja hasserfüllte, teils differenzierte gesellschaftliche Vorbehalte. Zugleich erscheint eine Privilegierung des christlichen Glaubens oder der christlichen Kirchen mehrheitlich nicht akzeptabel. Hinzu tritt der fortschreitende Trend zu säkularen Seinsdeutungen. Diese Gemengelage löst seit einiger Zeit verstärkt laizistische Tendenzen aus, die gegenläufig zur verfassungsrechtlichen Intention und Tradition in Deutschland stehen.

¹³ Zu Gehalt und Grenzen des Grundsatzes vgl. Heinig (Anm. 2), S. 12 ff.; mit etwas anderem Akzent Dreier (Anm. 1), S. 95 ff.

¹⁴ BVerfGE 138, 296 (340).

¹⁵ BVerfGE 93, 1 (20).

¹⁶ Die in Reaktion auf den Kruzifix-Beschluss eingeführte Widerspruchslösung hat das Bundesverfassungsgericht in der Folge nicht beanstandet. Vgl. Bundesverfassungsgericht, Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 1999, S. 757 ff.

Angesichts der etwa in Frankreich gemachten Erfahrungen ist zu bezweifeln, dass Deutschland mit einem radikalen Systemwechsel im Religionsverfassungsrecht gut beraten wäre. Gleichwohl verliert das Verfassungsrecht momentan an orientierender Kraft. Niemand vermag etwa auf der Grundlage der bislang entschiedenen Fälle verlässlich zu prognostizieren, wie das Bundesverfassungsgericht demnächst über das Kopftuch von Staatsanwältinnen und Richterinnen entscheiden wird. Im politischen Raum wurde jüngst gar diskutiert, ob nicht Kindern vor Erreichen der Religionsmündigkeit per se das Tragen religiös geprägter Kleidung verboten werden soll. Weil die Verfassungswidrigkeit eines solchen Verbotes allen evident gewesen wäre, hätte es solch eine Debatte noch vor zehn Jahren nicht gegeben. Es scheint nur noch eine Frage der Zeit zu sein, bis auch die Weihnachtskrippe auf dem städtischen Marktplatz und der Weihnachtsbaum vor dem Bundeskanzleramt infrage gestellt werden.

Gegen solche Tendenzen wollte jüngst die Bayerische Staatsregierung ein Zeichen setzen und beschloss, dass in jeder Landesbehörde ein Kreuz im Eingangsbereich aufzuhängen sei. Der Beschluss stieß auf massive Kritik, auch aus den Reihen der Kirchen und der akademischen Theologie.¹⁷ Demonstrierten bayerische Politiker und Bischöfe in München 1995 noch gemeinsam gegen den Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts, ergab sich 2018 eine ganz neue Frontstellung: Kirchlicherseits witterte man eine Instrumentalisierung des Zentralsymbols des Christentums für Wahlkampfzwecke und zeigte sich ob seiner Profanisierung besorgt, da das Kreuz in einer Behörde des religiös-weltanschaulich neutralen Staates von Rechts wegen seines religiös-theologischen Sinngehaltes entkleidet werde. So löste eine Geste, die wertkonservative und kirchlich gebundene Wählerinnen und Wähler ansprechen sollte, am Ende allenthalben Irritationen aus, bei entschieden Säkularen, religiös Indifferenten, Muslimen und Ju-

den, aber eben auch bei Christen. Im Kontrast zu 1995 zeigt sich abermals, wie weit fortgeschritten die Erosion alter bundesrepublikanischer Selbstverständlichkeiten in Fragen der religiös-weltanschaulichen Ordnung ist, selbst in Bayern.

AUSBLICK

Viele Fachleute betonen, dass Deutschland in der Vergangenheit mit seinem Religionsverfassungsrecht auf das Ganze gesehen gute Erfahrungen gemacht hat.¹⁸ Der religiös-weltanschauliche Frieden war gesichert. Die allen Religionen eigenen destruktiven Potenziale wurden eingehegt, ihre sozialproduktiven Kräfte stimuliert.¹⁹ Wechselseitige Übergriffigkeiten zwischen Religion und Politik waren die Ausnahme. Die Bürgerinnen und Bürger pflegten untereinander zivilitätssichernde Toleranz.

Freilich kann selbst der klügste Verfassungstext seine eigene praktische Wirksamkeit nicht garantieren. In Zukunft wird das auf gleiche Freiheit, kooperative Trennung und Öffentlichkeit angelegte Religionsverfassungsrecht seine integrierenden Wirkungen nur weiter entfalten, wenn auch die maßgeblichen gesellschaftlichen Gruppen hinreichend entgegenkommende Lebenshaltungen ausbilden. Die weitere Dynamik wird deshalb vor allem davon abhängen, ob ein nachhaltiger Interessenausgleich zwischen säkular und religiös gesonnenen Bürgerinnen und Bürgern gelingt; die Gesellschaft insgesamt besser lernt, von einzelnen Religionskulturen ernsthaft ausgehende Gefahren für das Gemeinwohl von bloßen kulturellen Fremdheitserfahrungen zu unterscheiden; die gesellschaftlich maßgeblichen Religionskulturen glaubwürdig darstellen können, dass sie mit einer liberaldemokratischen Gesellschaftsordnung verträglich sind; hinzukommende institutionelle Akteure mit den ungeschriebenen Spielregeln des deutschen Neokorporatismus elegant umzugehen wissen; und ob Zugewanderte sich eine ihnen fremde Geschichte, zu der auch die Religions(rechts)geschichte gehört, als ihre zu eigen machen und als solche weiterschreiben.

HANS MICHAEL HEINIG

ist Professor für Öffentliches Recht, insbesondere Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, an der Georg-August-Universität Göttingen.
ls.heinig@jura.uni-goettingen.de

17 Siehe auch den Beitrag von Friedrich Wilhelm Graf in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.)

18 Vgl. etwa Christian Waldhoff, *Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität*, München 2010; Christoph Möllers, *Religiöse Freiheit als Gefahr?*, in: *Veröffentlichungen der Vereinigung deutscher Staatsrechtslehrer* 68/2009, S. 47–93, hier S. 87; Stefan Koriath, *Reform des deutschen Religionsrechts?*, in: Horst Groschopp (Hrsg.), *Konfessionsfreie und Grundgesetz*, Aschaffenburg 2010, S. 13–28, hier S. 13 ff.

19 Vgl. Heinig (Anm. 2), S. 27 ff.

SÄKULARISIERUNG, PLURALISIERUNG, INDIVIDUALISIERUNG

Entwicklung der Religiosität in Deutschland und ihre politischen Implikationen

Gert Pickel

Religiosität ist die individuelle Ausprägung des Religiösen. Ihre Verteilung in einer Bevölkerung gibt Auskunft über die soziale Bedeutung von Religion in einer Gesellschaft sowie über ihre aktuelle gesellschaftliche Tiefenwirkung. Struktur und Verteilung von Religiosität sagen auch etwas über die Legitimität von religiösen Gemeinschaften aus. So kann etwa eine Kirche als Sozialform des Religiösen über kurz oder lang nur dann gesellschaftliche Bedeutung besitzen, wenn Gläubige mit Bezug zu ihr existieren und sie eine hinreichende Zahl an Mitgliedern repräsentiert.

Diese Wendung führt direkt zum ersten großen Trend der religiösen Entwicklung in der deutschen Nachkriegszeit:⁰¹ Nach einer beachtlichen Rückkehr der Deutschen in die Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg setzte in den späten 1960er Jahren ein beständiger Prozess der Entkirchlichung ein. Festgemacht wird dieser an einem stetigen Absinken der Mitgliederzahlen der beiden christlichen Großkirchen und einem Rückgang der Teilnahme an insbesondere gemeinschaftlichen religiösen Praktiken wie dem sonntäglichen Gottesdienstbesuch. Dieser Prozess setzt sich bis heute fort, sodass seit einigen Jahren die Konfessionslosen die größte „weltanschauliche“ Gruppe in Deutschland sind.

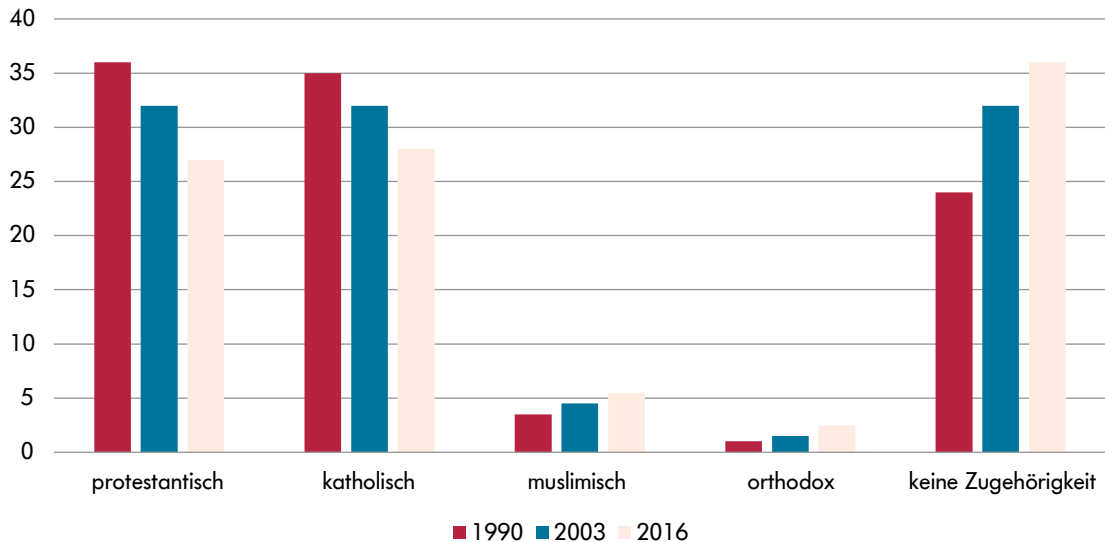
Zu dieser Entwicklung hat auch die Wiedervereinigung 1990 beigetragen. So waren zum Zeitpunkt des Beitritts der DDR zum Bundesgebiet drei Viertel der Ostdeutschen konfessionslos.⁰² Diese Ausgangslage veränderte nicht nur die religiöse Zusammensetzung im wiedervereinigten Deutschland, sondern führte auch zu zwei religiös höchst unterschiedlichen Gebieten: In Westdeutschland besteht bis heute allen Ab-

bruchsentwicklungen der dortigen christlichen Kirchen zum Trotz eine „Kultur der Konfessionszugehörigkeit“, während in Ostdeutschland eine „Kultur der Konfessionslosigkeit“ anhält.⁰³ Diese Unterscheidung übersteigt aufgrund ihrer kognitiven Verwurzelung strukturelle Verteilungsdifferenzen der Religiosität zwischen dem evangelisch geprägten Norddeutschland und dem katholischen Süddeutschland genauso wie zwischen großstädtischen und ländlichen Gebieten.

Dennoch haben die Kirchen in Deutschland insgesamt nach wie vor eine breite kulturelle Präsenz, und auch 2018 sind noch etwa zwei Drittel der Deutschen Mitglied in einer Religionsgemeinschaft (*Abbildung 1*). Allerdings befinden sich darunter immer mehr Angehörige verschiedener Ausrichtungen des Islams sowie orthodoxe Christen. Diese Feststellung verweist auf religiöse Pluralisierungsprozesse, den zweiten großen Trend in der Entwicklung der Religiosität in Deutschland, der im öffentlichen Diskurs unter dem Stichwort „Rückkehr der Religionen“ weitaus präsenter ist als die fortschreitende Säkularisierung.⁰⁴

Mit Blick auf die beiden vergangenen Jahrzehnte tritt noch ein weiterer Trend hinzu, sodass sich die Entwicklung der Religiosität in Deutschland als Zusammenspiel dreier ungleichgewichtig starker Prozesse zusammenfassen lässt, auf die ich im Folgenden eingehen möchte: Säkularisierung, religiöse Pluralisierung und religiöse Individualisierung. Diese Entwicklungen sind keine deutsche Besonderheit. Sie passen sich in vergleichbare, allerdings in ihrer Stärke variierende Entwicklungen der Religiosität in Westeuropa und vielen Ländern Osteuropas seit 1989 ein.⁰⁵

Abbildung 1: Religiöse Zugehörigkeiten in der deutschen Bevölkerung in Prozent



Quelle: Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften Köln, Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus).

SÄKULARISIERUNG BIS ZUR SÄKULARITÄT?

Die wirkmächtigste Entwicklung ist nach wie vor der soziale Bedeutungsverlust von Religion im Zuge der Säkularisierung.⁰⁶ Eine nichtreligiöse Gesellschaft stellt zwar den Fluchtpunkt des

01 Siehe auch Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013; Heiner Meulemann, *Nach der Säkularisierung. Religiosität in Deutschland 1980–2012*, Wiesbaden 2015.

02 Vgl. Detlef Pollack, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart–Berlin–Köln 1994; Monika Wohlrab-Sahr/ Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt/M.–New York 2009.

03 Gert Pickel, *Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich*, in: ders./ Kornelia Sammet (Hrsg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland*, Wiesbaden 2011, S. 43–78, hier S. 44.

04 Vgl. etwa Friedrich Wilhelm Graf, *Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Bonn 2004; Martin Riesebrodt, *Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000.

05 Vgl. Detlef Pollack/Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt/M.–New York 2015; Gert Pickel, *Religiosität in Deutschland und Europa – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden*, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 1/2017, S. 37–74.

06 Vgl. Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003; Gert Pickel, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011, S. 137–177.

säkularisierungstheoretischen Denkens dar, aber selbst VertreterInnen dieses Ansatzes sind skeptisch, dass eine vollständige Säkularität,⁰⁷ also ein gesellschaftlicher Zustand, in dem Religion keine wesentliche soziale Bedeutung mehr besitzt, den Endpunkt der Entwicklungen darstellt. Eher vermuten sie, dass es einen Schwellenwert gibt, den die Mitglieder- und Gläubigenverluste nicht unterschreiten. Unklar ist jedoch, wo sich dieser befindet.⁰⁸ Neuere Debatten über seine Lokalisierung äußern mit Blick auf die Tschechische Republik und Ostdeutschland noch unkonsolidierte Vermutungen eines unteren Schwellenwertes religiöser Zugehörigkeit und Religiosität in Höhe von 15 bis 20 Prozent.⁰⁹

Es greift also zu kurz, von Aspekten der Trennung zwischen Kirche und Staat auf die Klassifikation einer Gesellschaft als säkular zu schließen. So wenig dies in Deutschland beispielsweise angesichts staatlich finanzierter Theologischer Fakultäten, Kirchenvertretern in den Rundfunkbeiräten und Militärseelsorgern bis heute vollständig der Realität entspricht, so wenig gilt dies mit

07 Mit der Bestimmung dieses Begriffes im interkulturellen Vergleich beschäftigt sich derzeit die DFG-Kolleg-Forscherguppe „Multiple Secularities“ an der Universität Leipzig (www.multiple-secularities.de).

08 Vgl. Steve Bruce, *God Is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002.

09 Vgl. ebd.; Pickel (Anm. 5).

Blick auf andere Dimensionen der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion und Religiosität beziehungsweise Säkularität. So ist die Mehrheit der Deutschen Mitglied einer Religionsgemeinschaft, und eine vergleichbare Größe bezeichnet sich in Umfragen als religiös (*Abbildung 2*).¹⁰ Auch für andere Sektoren der Gesellschaft kann kaum von Säkularität im Sinne einer Absenz von Religion gesprochen werden: Gerade im Umfeld von Kirchen leisten religiöse Menschen einen erheblichen Anteil an gemeinnütziger Arbeit und sozialem Engagement und wirken tief in die Zivilgesellschaft hinein, ganz zu schweigen von den religiösen Prägungen von PolitikerInnen, die ausgehend von ihrem Wertegefüge politische Entscheidungen treffen.

Gleichwohl ist in Deutschland wie in anderen europäischen Staaten eine Präferenz der Bürgerinnen und Bürger für eine stärkere Entkopplung von Staat und Religion zu erkennen. So wünschen sich zum Beispiel 75 Prozent der Deutschen keine Einmischung von religiösen Verantwortlichen in Wahlkämpfe oder politische Entscheidungen (*Abbildung 2*). Auch nach Ergebnissen der Fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland sieht nur eine (allerdings knappe) Minderheit von 47 Prozent ihrer Mitglieder deren Mitwirkung an Politik als eine kirchliche Hauptaufgabe an.¹¹

Die Trennung von Staat und Kirche beziehungsweise von Politik und Religion in den Köpfen der Bürgerinnen und Bürger reflektiert allerdings nur eine Seite dessen, was Säkularität und auch Säkularisierung umfasst. Denn die gleichen Befragten, die politischen Äußerungen der evangelischen Kirche gegenüber kritisch eingestellt sind, fordern zu über 80 Prozent ein starkes soziales Engagement ihrer Kirche in der Gesellschaft.¹² Offenbar werden sozialpolitische As-

pekte beziehungsweise die politische Wirkung zivilgesellschaftlichen Engagements nicht als politisch eingeordnet. So findet sich doch eine Legitimation für politische Äußerungen von KirchenvertreterInnen, allerdings sollten diese auf „den Menschen“ bezogen sein. Entsprechend sind die organisierten Religionen auch weiterhin stark im zivilgesellschaftlichen Sektor engagiert und tragen breite Teile der Alten- und Krankenpflege sowie der Kinderbetreuung.

Vor dem weiteren Hintergrund der gesellschaftlich wirksamen Rolle von Kirchen und Religionen als kulturellem Faktor erklärt sich ferner, warum die in Deutschland als „hinkende Trennung“ von Staat und Kirche bezeichnete religionsfreundliche Politik relativ wenig hinterfragt wird, wenn auch heute häufiger als früher.

ERKLÄRUNGSSTRÄNGE

Säkularisierung gilt gemeinhin als gekoppelt an Modernisierungsprozesse – sei es als abhängige oder unabhängige Komponente. Neben komplexen Prozessen wie der zunehmenden funktionalen Differenzierung innerhalb moderner Gesellschaften und der bereits in der früheren Philosophie diskutierten Rationalisierung als Entzauberung der Religion haben in den vergangenen Jahrzehnten in der Regel pragmatische Entwicklungen die Säkularisierung in Deutschland vorangetrieben. So brechen beispielsweise Urbanisierung und die erhöhte Mobilität in modernen Gesellschaften den sozialen Zusammenhalt von religiösen Gemeinschaften auf – in diesem Fall der christlichen Kirchen. Es kommt zu einem Einschlafen des Transmissionsriemens der religiösen Sozialisation, das von Generation zu Generation zu Mitgliederverlusten führt. Heute gibt gerade noch die Hälfte der evangelischen Kirchenmitglieder zwischen 14 und 29 Jahren an, religiös erzogen worden zu sein. In der Altersgruppe der über 45-Jährigen sind es noch drei Viertel.¹³

Das Verblässen der religiösen Sozialisation umfasst ein Schrumpfen religiösen Wissens, das eine Diffusion des Glaubens und einen Relevanzverlust von Religion für den Alltag mit sich bringt. Man weiß nicht mehr, was dieser Glau-

¹⁰ Vgl. Gert Pickel, Religiöser Wandel als Herausforderung an die deutsche politische Kultur – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung als Auslöser einer (neuen) Religionspolitik, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft (ZfP) 2/2014, S. 136–159, hier S. 147 f.; Antonius Liedhegener, Das Feld der „Religionspolitik“ – ein explorativer Vergleich der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz seit 1990, in: ebd., S. 123–135.

¹¹ Vgl. Gert Pickel, Sozialkapital und gesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder, in: Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hrsg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, Gütersloh 2015, S. 279–301, hier S. 293.

¹² Vgl. ebd., S. 293. Auch 60 Prozent der Konfessionslosen unterstützen diese Form kirchlichen Engagements.

¹³ Vgl. Detlef Pollack/Gert Pickel/Tabea Spieß, Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse, in: Bedford-Strohm/Jung (Anm. 11), S. 126–136, hier S. 134.

be und seine Inhalte sind. Zudem werden immer weniger junge Menschen mit ihm vertraut gemacht. Dies erschwert die Anschlussfähigkeit an religiöse Kommunikation und religiöses Denken, wie in den zweiten und dritten Generationen von Konfessionslosen zu beobachten ist.¹⁴

Entscheidend für diese Entwicklung ist die Nichtnotwendigkeit von Religion für das Leben in modernen Gesellschaften. Man braucht einen Arbeitsplatz und ein Dach über dem Kopf zum Überleben, aber es ist nicht nötig, religiös zu sein. Das erleichtert es den Bürgerinnen und Bürgern einer modernen Gesellschaft, sich zunehmend von Religion zu distanzieren.

Dies schließt den gelegentlichen Rückgriff auf spirituelle Angebote nicht aus.¹⁵ In der Tat ersetzen vor allem Jugendliche und junge Erwachsene die verloren gegangene traditionelle Religiosität mitunter mit Bastelreligiositäten.¹⁶ Diese besitzen aufgrund ihrer Individualität das Manko einer hohen Fluidität sowie einer begrenzten Bedeutung für die Lebensgestaltung. Vor allem aber werden solche Formen des Religiösen selten weitersozialisiert. So tragen dann Prozesse der Individualisierung, die die Wahlfreiheit des Einzelnen in fast allen Bereichen des Lebens betonen, in Folgegenerationen zur Säkularisierung bei. Einige werden Gläubige im Sinne einer weltanschaulichen Melange oder Bastelreligion, die meisten verlieren aber das Interesse an Religiosität und dem Religiösen, ohne sie jedoch abzulehnen.

Zugleich hat sich in Deutschland im Zuge der religiösen Pluralisierung die Angebotsstruktur religiöser Gemeinschaften und Anhängerschaften verbreitert – auch innerhalb religiöser Gruppen, die sich immer stärker ausdifferenzieren. Es wird möglich, verschiede-

ne religiöse Richtungen für sich zu entdecken, während es gleichzeitig immer mehr MitbürgerInnen anderer Religionszugehörigkeiten gibt. Hier ist insbesondere das Anwachsen des muslimischen sowie des christlich-orthodoxen Bevölkerungsanteils auf fünf bis sieben beziehungsweise auf über zwei Prozent hervorzuheben. Dieser Zuwachs beruht im Wesentlichen auf Migrationsprozessen, die im Rahmen von Globalisierung und Transnationalisierung Mitglieder anderer Religionen mit einem unterschiedlichen Verständnis von Religion nach Europa bringt. Weitergetragen wird er auch durch (zumindest anfangs) höhere Geburtenraten in den Zuwanderungsgruppen.¹⁷

Dieser Zuwachs an häufig auch religiöseren Menschen wird mitunter als Indiz für eine „Wiederkehr der Religionen“ interpretiert. Inwieweit diese Prozesse tatsächlich einen neuen Schub an Religiosität auch in Form einer Vitalisierung der christlichen Religiosität in Deutschland mit sich bringen, ist noch abzuwarten. Denn auch die Zuwanderungsreligionen werden lang- und mittelfristig Prozessen der Säkularisierung ausgesetzt sein.

HERAUSFORDERUNG RELIGIÖSE VIELFALT

Offensichtlich ist hingegen, dass Religion als Thema in die öffentliche Auseinandersetzung zurückgekehrt ist. Religiöse Fragen werden unter Rahmenbedingungen religiöser Pluralisierung und Säkularisierung strittiger. Dazu trägt bei, dass die rechtliche Lage allein durch Verweise auf Religionsfreiheit nicht hinreichend gedeckt wird, zeigten sich doch in den vergangenen Jahren Gesetzeskonflikte etwa um die Beschneidung von Jungen, das Tragen des Kopftuchs, den Bau von Moscheen oder die Zulassung von Sterbehilfe, die von Fall zu Fall entschieden werden mussten.¹⁸

Im öffentlichen Diskurs tritt bei solchen Fragen immer wieder eine gesellschaftliche Spaltung zutage: Auf der einen Seite stehen die BefürworterInnen einer auf Pluralität und den Schutz von Einzel- und Minderheitenrechten ausgerichteten

14 Vgl. Gert Pickel, Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung?, in: Gert Pickel/Oliver Hidalgo, Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?, Wiesbaden 2013, S. 65–103.

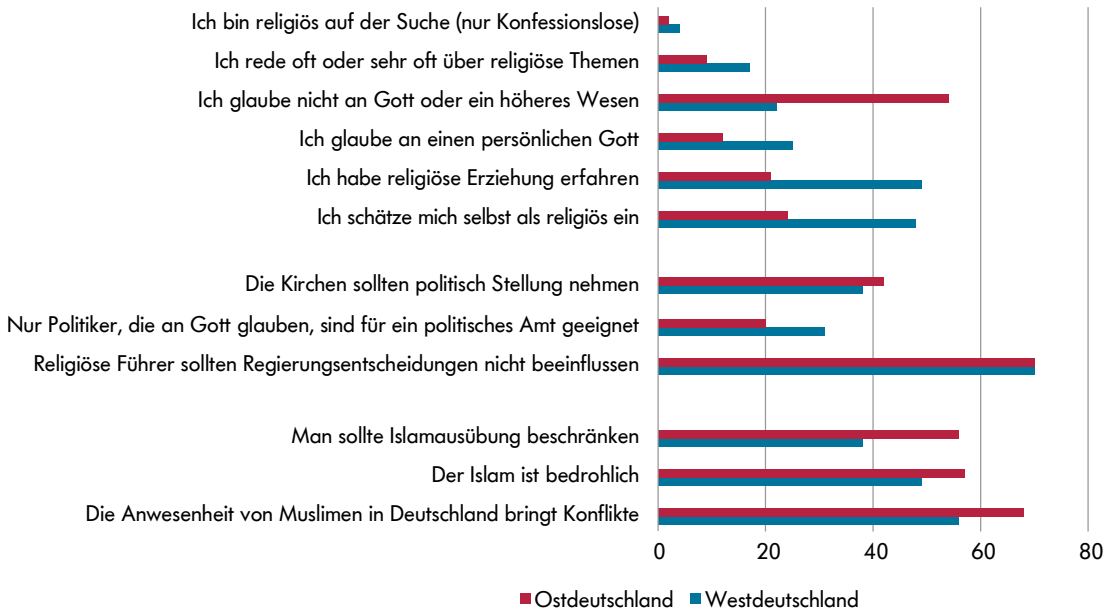
15 Von einer breiten Verschiebung des Religiösen hin zur Spiritualität kann mit Blick auf empirische Befunde allerdings nicht gesprochen werden. Vgl. Gert Pickel, Evangelische Spiritualität und Säkularismus oder Atheismus, in: Peter Zimmerling (Hrsg.), Handbuch Evangelische Spiritualität, Bd. 2: Theologie, Göttingen 2017, S. 634–640.

16 Vgl. Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 1991; Hubert Knoblauch, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt/M. 2009.

17 Vgl. PEW Research Center, Europe's Growing Muslim Population, New York 2017.

18 Siehe auch den Beitrag von Hans Michael Heilig in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

Abbildung 2: Religiosität und das Verhältnis zu Religion in der deutschen Bevölkerung – Zustimmung in Prozent



Quelle: Gert Pickel, Religiosität im internationalen Vergleich, Bertelsmann-Stiftung, Religionsmonitor 2013, Gütersloh 2014; Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften, Allbus, Köln 2012, 2016.

ten liberalen und repräsentativen Demokratie, auf der anderen Seite die AnhängerInnen von Vorstellungen einer eher homogenen Volksgemeinschaft, die vermeintlich nicht zu überbrückende kulturelle Differenzen und islamistisch motivierten Terrorismus als Argumente für eine Zurückweisung der religiös-kulturellen Pluralisierung anführen. Andockend an ein Verständnis von Religion als Identitätsmarker in einem „Kampf der Kulturen“¹⁹ treten hier insbesondere vor dem Hintergrund der jüngsten Fluchtbewegungen Verteidiger des „christlichen Abendlandes“ auf den Plan, die religiöse Pluralisierung und den Bezug auf eine Religion und ihre Mitglieder ins Zentrum einer politischen Auseinandersetzung rücken.

So hat sich vor allem in der Haltung gegenüber „dem Islam“ eine massive Polarisierung in der deutschen Gesellschaft ergeben, im Zuge derer die sich gegenüberstehenden Lager nur begrenzt bereit sind, in einen auf Kompromiss ausgerichteten Dialog zu treten. Dies ist angesichts der Intensität von Debatten über „Islamisierung“, „Überfremdung“ und „Flüchtlings-

krise“ politisch heikel, da alternative Aspekte für das Wahlverhalten der Bürgerinnen und Bürger in den Hintergrund gedrängt werden. Das zeigt sich etwa an den Wahlergebnissen der AfD, die auf einen politischen Kurs gegen muslimische Zuwanderung und kulturelle Zugeständnisse gegenüber „dem Islam“ setzt, während derzeit etwa die Hälfte der Deutschen eine latente Furcht vor „dem Islam“ bekundet, der vielen fremd ist und häufig, auch aufgrund der medialen Darstellung, eng mit Terrorismus assoziiert wird (Abbildung 2).²⁰ In der Tat weisen aktuelle Studien darauf hin, dass kulturelle Ablehnung ein stärkeres Motiv für die Wahl der

20 Diese Furcht bedeutet allerdings keine direkte Zurückweisung muslimischer Zuwanderung. So befürwortet nur jeder Fünfte in Umfragen einen Stopp muslimischer Zuwanderung, was mit Erhebungen korrespondiert, wonach bei 17 Prozent der Westdeutschen und 23 Prozent der Ostdeutschen Muslimfeindlichkeit festzustellen ist. Vgl. Gert Pickel/Susanne Pickel, Migration als Gefahr für die politische Kultur. Kollektive Identitäten und Religionszugehörigkeit als Herausforderung demokratischer Gemeinschaften, in: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft (ZfVP) 1/2018, S. 297–320, hier S. 310–315; Andreas Zick/Beate Küppers/Daniela Krause, Gespaltene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016, Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 2016, S. 56.

19 Vgl. Samuel Huntington, The Clash of Civilizations, New York 1996.

AfD oder eine Hinwendung zu entsprechenden Protestbewegungen ist als wirtschaftliche Ängste.²¹

Damit wird Religiosität in Form von Zugehörigkeit zu einem politisch bedeutsamen Merkmal der Identitätsabgrenzung²² und dient als solches der Kategorisierung sozialer Gruppen mithilfe von Zuweisungen und Zuschreibungen. Dieses Denken in religiösen Identitätsgruppen ermöglicht auch den Rückzug in dogmatische, sich selbst bewusst von anderen Teilen der Gesellschaft abgrenzende Gruppen. Denn die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft wird verstärkt zu einer Wahlgemeinschaft und damit zu einer für den Einzelnen hochrelevanten kollektiven Identität. Weniger das Individuum in seiner Religiosität als in seiner Zugehörigkeit beteiligt sich an gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen. Dies gilt für SalafistInnen, evangelische und katholische DogmatikerInnen genauso wie für überzeugte AtheistInnen, strikte AnhängerInnen eines religiösen Multikulturalismus und VertreterInnen politischer Gruppierungen, die sich religiöse Zugehörigkeiten als Feindbilder für die Steigerung der eigenen Erfolgchancen zunutze machen. Religiöse Gruppen können dabei in Kooperation wie in Distanz und Abgrenzung zueinander existieren.

Mit Blick auf solche Entwicklungen kann in der Tat von einer „Rückkehr der Religionen“ gesprochen werden. Gleichzeitig ist die Aussage präzise zu halten. Denn die Rückkehr von Religion in die öffentlichen Debatten hat bislang kaum einen Effekt auf die weiter stattfindenden Säkularisierungsprozesse.

21 Vgl. Holger Lengfeld, Die „Alternative für Deutschland“:

Eine Partei für Modernisierungsverlierer?; in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 2/2017, S. 209–232; Susanne Pickel, Die Wahl der AfD. Frustration, Deprivation, Angst oder Wertekonflikt?, in: Karl-Rudolf Korte, Die Bundestagswahl 2017, Wiesbaden 2018 (i. E.); dies./Gert Pickel, Im postfaktischen Zeitalter? Wie subjektive Wahrnehmungen zu Ängsten bei den Bürger*innen führen – und die Ängste zur Anfälligkeit für Rechtspopulismus und AfD-Wahl, in: Laura Möllers/Sabine Manzel, Populismus und politische Bildung, Schwalbach/Ts. 2018, S. 40–53; Rüdiger Schmitt-Beck, Die AfD nach der rechtspopulistischen Wende. Wählerunterstützung am Beispiel Baden-Württembergs, in: ZfP 3/2017, S. 273–303.

22 Vgl. Gert Pickel/Alexander Yendell, Islam als Bedrohung? Beschreibung und Erklärung von Einstellungen zum Islam im Ländervergleich, in: ZfVP 3–4/2016, S. 273–310; Pickel/Pickel (Anm. 20).

FAZIT

Die beschriebenen Veränderungen der Arithmetik des Religiösen in Deutschland ziehen beachtliche gesellschaftliche und politische Folgen nach sich. Dies gilt weniger auf der Ebene der objektiven Entwicklung – so wird beispielsweise die religiöse Pluralisierung an vielen Orten in Deutschland erst langsam sichtbar und passt sich in ein vielschichtiges Bild einer pluralen Risiko- und Multioptionsgesellschaft ein. Vielmehr liegen die Wirkungen auf der subjektiven Ebene, in den Wahrnehmungen, Emotionen und emotional geleiteten Handlungen sowie politischen Forderungen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen.

Die Konflikte um religiöse Ansprüche werden in einer sich religiös pluralisierenden Gesellschaft härter. Die Zahl der Akteure mit unterschiedlichen Forderungen und (gesetzlich legitimierten) Ansprüchen nimmt zu, und bislang als natürlich angesehene Positionen des Christentums in der Gesellschaft bröckeln. Gleichzeitig wird die für den Ausgleich religiöser Positionen notwendige Kompromissbildung schwieriger, denn aufgrund der Politisierung religiöser Zugehörigkeit und Identität können sich Positionen radikalieren. Entsprechende Debatten dürften die nähere Zukunft der Sozialgestalt von Religion in Deutschland prägen. Sie verweisen auch auf ein Ende einer religiös weitgehend homogenen Gesellschaft.

GERT PICKEL

ist Professor für Religions- und Kirchensoziologie am Institut für Praktische Theologie der Universität Leipzig.

pickel@rz.uni-leipzig.de

GESCHICHTE UND GEGENWART VON LAÏCITÉ UND „HINKENDER TRENNUNG“

Religionspolitik in Frankreich und Deutschland

Thomas Großbölting

Frankreichs Staatspräsident Emmanuel Macron erklärte im April 2018 in einer Grundsatzrede vor französischen Bischöfen, die katholische Kirche und den Staat miteinander versöhnen zu wollen, und streckte sogleich die Hand aus: Der Säkularismus habe „nicht die Funktion, das Spirituelle zu leugnen“, die Fragen, die die Kirchen stellten, würden nicht nur diese betreffen, sondern die Gesellschaft als Ganze.⁰¹ Die Initiative, den strikten Laizismus als republikanische Prämisse neu zu diskutieren, zog scharfen Protest nach sich.

In Deutschland verfügte wenige Wochen später die Bayerische Staatsregierung, dass ab Juni 2018 in jeder der 1100 Behörden des Freistaates „deutlich wahrnehmbar“ ein Kreuz „als sichtbares Bekenntnis zu den Grundwerten der Rechts- und Gesellschaftsordnung in Bayern und Deutschland“ anzubringen sei.⁰² Ministerpräsident Markus Söder erntete für diesen Vorstoß heftige Kritik.⁰³

Diese beiden Schlaglichter zeigen: In Frankreich wie in Deutschland ist Religion beziehungsweise das Verhältnis von Staat und Religion wieder ein Politikum – nicht nur im akademischen Diskurs oder in den Bekenntnisgemeinschaften selbst, sondern auch in den Regierungszentralen, den Parteien und im Wahlkampf. Galten Frankreich und Deutschland bislang als weit voneinander entfernt auf der Skala möglicher Ausprägungen des Verhältnisses von Staat und Religion, scheinen sich aktuell die politischen Stimmungen eher anzugleichen.

Beiden Phänomenen möchte ich im Folgenden nachgehen, um mögliche Pfadabhängigkeiten und aktuelle Potenziale gegenwärtiger Religionspolitik historisch auszuloten.

LIBERTÉ, EGALITÉ,
FRATERNITÉ, LAÏCITÉ

Artikel 1 der französischen Verfassung von 1958 legt fest: „Frankreich ist eine unteilbare, laizistische, demokratische und soziale Republik.“ Solche Bestimmungen finden sich auch in der chinesischen, mexikanischen und türkischen Verfassung, aber in Frankreich wird sie vergleichsweise strikt umgesetzt: Es hängen keine Kreuze in Schulen, Kopftücher in öffentlichen Gebäuden sind verboten. Es gibt keinen Religionsunterricht, keine theologischen Fakultäten, Vorsteher von Gemeinden oder auch Bischöfe werden nicht staatlich anerkannt. Öffentlich über seinen Glauben zu sprechen ist verpönt, zwischen Schülern und Lehrern ist es sogar gesetzlich untersagt. Es gibt keinen zweiten Weihnachtsfeiertag und keinen Karfreitag.

Laïcité zählt zum französischen Selbstverständnis wie *liberté*, *égalité* und *fraternité*. Tatsächlich wurden die wesentlichen Elemente einer Trennung von Kirche und Staat in den Revolutionsjahren ab 1789 angedacht. Wie keine zweite Institution war die katholische Kirche in Frankreich mit der nun entmachteten Monarchie verbunden, sodass die Revolutionäre und neuen Machthaber sich dazu verhalten mussten: In der Nationalversammlung verfolgten die dominierenden Girondisten zunächst den Kurs hin zu einer gallikanischen, von Rom unabhängigen Staatskirche. Mit der Abschaffung der Kirchensteuer wie der Verstaatlichung von Kirchenbesitz verband sich auch die Forderung an die katholischen Priester, einen Eid auf die französische Verfassung abzulegen. In der Folge spaltete sich der Klerus: Während der höhere, meist adlige Klerus den Eid verweigerte und damit nicht nur

dem Papst, sondern in gewisser Weise auch dem Ancien Régime treu blieb, suchten viele Angehörige des niederen Klerus den Weg in die Staatskirche und schworen den zivilen Eid.

Der Versuch, den Weg in die Staatskirche zu gehen, erwies sich aber als vergeblich: Nachdem die jetzt als „Konvention“ bezeichnete Nationalversammlung 1792 die Republik ausrief, setzte man verstärkt auf ein Konzept der Trennung von Kirche und Staat, bemühte sich um die Etablierung eines eigenen Kultes, plünderte dazu Kirchen und belegte die Eidverweigerer mit der Todesstrafe.⁰⁴ Der antiklerikale Kurs setzte sich endgültig durch, als mit Danton und später Robespierre zwei Jakobiner das entscheidende Exekutivorgan, das Comité de salut public (Wohlfahrtssausschuss), unter ihre Kontrolle brachten. In der Folgezeit wurden Dekrete verabschiedet, die es der Republik untersagten, Religionsgemeinschaften zu finanzieren, ihnen Räumlichkeiten zur Verfügung zu stellen oder Geistliche anzuerkennen.

Das damit angelegte Trennungsmodell setzte sich nach mehreren restaurativen Phasen erst mit dem „Schulstreit“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts endgültig durch.⁰⁵ Die bislang insbesondere an den Grundschulen unterrichtenden Geistlichen wurden durch weltliches Personal ersetzt und Religionsunterricht als solcher abgeschafft. Mit der Verbannung der Kirche aus den Schulen war ein großer Schritt in Richtung Trennung der beiden Institutionen getan, sodass sich Vertreter weitergehender Forderungen ermutigt fühlten. Verschiedene Gesetzesinitiativen schränkten den Einfluss der Kirche in der Gesellschaft weiter ein, indem sie die Sonntagsruhe wie auch kirchliche Feiertage oder religiöse Zeremonien zur Eröffnung des Parlaments abschafften und die konfessionelle Trennung auf Friedhöfen aufhoben. All das deutete auf das Trennungsgesetz von 1905 voraus, das schließlich die Kündigung des Konkordats, eine Streichung der staatli-

chen Kirchenfinanzierung und die Organisation der Religionsgemeinschaften in nichtöffentlichen Kultusvereinen festschrieb.

Der Begriff *laïcité* gewann in dieser Zeit seine bis heute aktuelle Prägung: Wurde zunächst in der religiösen Sprache der Laie vom Priester unterschieden, markierte der republikanische Sprachgebrauch nun das religiös Indifferente und Nicht-Glaubensorientierte als eine eigene, von der Politik zu schaffende und zu bewahrende Sphäre.⁰⁶ Bis heute genießt das Prinzip der *laïcité* eine hohe Akzeptanz: 2017 bewerteten in Meinungsumfragen 84 Prozent der Franzosen dieses Prinzip als positiv, zugleich sahen es 81 Prozent als gefährdet an.⁰⁷

AUFGEKLÄRTER LAIZISMUS IN GEFAHR?

Blickt man hinter die Kulissen dieses Idealtyps, so zeigen sich rasch Ausnahmen von der Laizität, die historisch wie auch aus der Sache heraus begründet sind: Sowohl in den französischen Überseegebieten als auch in den linksrheinischen Departements gelten die staatskirchenrechtlichen Konkordate und Ordonanzen weiter, die vor 1905 in Kraft waren. Das beim Innenministerium angesiedelte Bureau central des cultes (Zentrales Kultusbüro) ernennt Priester und Seelsorger für Militär und Justiz und regelt steuerrechtliche Erleichterungen für Religionsgemeinschaften. Auch bei der Errichtung von Kirchen finanziert der Staat gelegentlich indirekt mit, wenn er etwa Erbpachtverträge gewährt oder angegliederte Kulturzentren finanziell unterstützt. Seit ihrer Verabschiedung kann die Geschichte der Trennungsgesetze als eine „Geschichte stetiger staatlicher Rückzüge“ beschrieben werden.⁰⁸

Auch wenn der laizistische Staat die katholische Kirche auf den Status einer privaten Vereinigung beschränken kann, so behält diese als unabhängige Körperschaft und gestützt auf den

01 Zit. nach Tom Schmidtgen, *Macrons Spiel mit dem Laizismus*, 10. 4. 2018, www.faz.net/-15535080.html.

02 Zit. nach Christian Gschwendtner/Jens Schneider, *Söder im Kreuzfeuer*, 25. 4. 2018, www.sueddeutsche.de/politik/-1.3957162.

03 Siehe auch den Beitrag von Friedrich Wilhelm Graf in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

04 Vgl. Hans-Ulrich Thamer, *Die Französische Revolution*, München 2013⁴.

05 Vgl. Christian Walter, *Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive*, Tübingen 2006, S. 95.

06 Vgl. Pierre Ognier, *La laïcité scolaire dans son histoire*, in: Jean Baubérot et al. (Hrsg.), *Histoire de la laïcité*, Besançon 1994, S. 71 ff., hier S. 73.

07 Zit. nach Fabian Federl, *Der Islam gehört zu Frankreich*, 21. 4. 2017, www.zeit.de/politik/ausland/2017-04/laizismus-frankreich-islam-elsass-wahlkampf/komplettansicht.

08 Hans Maier, *Religion, Staat und Laizität – ein deutsch-französischer Vergleich*, in: *Zeitschrift für Politik* 2/2011, S. 213–222, hier S. 216.

Freiheits- und Gleichheitsgrundsatz der französischen Verfassung die Möglichkeit, ihre Ziele wirksam zu entfalten. Über viele Jahrzehnte waren diese Arrangements unbestritten und entwickelten sich eher hin zu einer pragmatisch praktizierten Trennung.

Von diesen Tendenzen ist man heute weit entfernt: Stattdessen wird in politischen Diskussionen häufig wieder eine striktere Abgrenzung zwischen Religionsgemeinschaften und Staat gefordert. Dabei sind weniger die Linken als die bisherigen Verteidiger der *laïcité* diejenigen, die das Prinzip in die Diskussion rücken, sondern der rechte Rand. Im Präsidentschaftswahlkampf 2017 setzte insbesondere die Kandidatin und Vorsitzende des rechtspopulistischen Front National, Marine Le Pen, auf eine klare Abgrenzung insbesondere zum Islam. Sie gab den Ton der politischen Debatte vor, als sie in ihren Spots zum Präsidentschaftswahlkampf 2017 eine „Rückkehr zur *laïcité*“ forderte.⁰⁹ Nach jedem der islamistisch motivierten Anschläge, die Frankreich in den vergangenen Jahren trafen, fand diese Erzählung vom Islam als Gefahr besonders viel Zustimmung. Was zunächst nur am allerrechtsten Rand geäußert wurde, spiegelt sich zunehmend in unterschiedlich starker Ausprägung im gesamten politischen Spektrum wider. Oftmals wird dabei die Angst vor dem Verlust nationaler Werte und des gesellschaftlichen Zusammenhalts mit der Diskussion des Verhältnisses zwischen Staat und Religion verbunden.

Die Verfechter eines aufgeklärten Laizismus als befriedendes Prinzip sind dagegen seltener zu vernehmen. Der Sozialist und ehemalige Minister für Soziales und Integration, Jean-Louis Bianco, der die vom Parlament 2013 eingesetzte Laizismus-Beobachtungsstelle leitet, sieht vor allem die gefühlte Bedrohung des Laizismusprinzips mit Sorge: Ängste, die der islamistisch motivierte Terrorismus verstärkt habe, die aber auch von politischen Scharfmachern geschürt würden. Das Laizismusprinzip verteidige weder eine französische Volksidentität noch sei es eine Kampfansage gegen alles Religiöse oder den Islam. Wer das Laizismusgesetz dazu umdeuten wolle – ob Rechtsnationale oder linke Hardliner – pervertiere es. „Wenn wir anfangen, Gesetze zu machen gegen den Islam oder das Kopftuch im öffentlichen Raum: Wer sagt mir, dass morgen nicht eine andere Religion oder eine politische Überzeugung, die angeblich

nicht die richtige ist, in der Öffentlichkeit verboten wird? Auch deshalb ist ein aufgeklärter Laizismus so wichtig, als eine Form der Freiheit.“¹⁰

DEUTSCHES KOOPERATIONSMODELL

Wenn die französische *laïcité* das eine Ende der Skala möglicher Beziehungen von Staat und Religionsgemeinschaften markiert, dann ist die Staatskirche als substantielle Einheit von politischen und religiösen Institutionen das andere. Im Trennungsmodell, wie es neben Frankreich auch die Vereinigten Staaten praktizieren, behandelt der Staat jede Religionsgemeinschaft unabhängig von ihrer Größe und inneren Verfasstheit im Sinne eines „Glaubensvereins“. Tendenziell drängt der Staat die gelebte Frömmigkeit in die Privatsphäre ab und verzichtet konsequenterweise darauf, sich religiöse Sinnressourcen zu eigen zu machen. Im Staatskirchenmodell, wie es in Dänemark, England, aber auch bis 2000 in Schweden bestand, decken sich politische und religiöse Strukturen.

Die religionspolitische Situation in Deutschland ist zwischen diesen beiden Konstellationen zu verorten und lässt sich als Kooperationsmodell beschreiben. In diesem in Europa häufigen, aber auch beispielsweise in Australien praktizierten Arrangement ist eine Zusammenarbeit zwischen Staat und Religionsgemeinschaften pragmatisch-pluralistisch angelegt. Das Modell erlaubt es beiden Akteuren, trotz einer prinzipiellen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften bestimmte Aufgaben kooperativ zu gestalten und die wechselseitig vorhandenen Ressourcen zu nutzen.

So gibt es in Deutschland insbesondere im Schulwesen, aber auch im karitativen Bereich Sonderregelungen, durch die die Kirchen öffentlichen Trägern gleichgestellt werden. Caritas und Diakonie sind als kirchennahe Organisationen in der Krankenversorgung und Pflege die größten nichtöffentlichen Arbeitgeber. Auch in vielen anderen Bereichen arbeiten Staat und Kirchen eng zusammen: Christliche Feiertage werden staatlich geschützt; in den Ländern ist der konfessionelle Religionsunterricht reguläres Schulfach. Die staatlichen Universitäten unterhalten theo-

⁰⁹ Ebd., S. 219.

¹⁰ Zit. nach Margit Hillmann, Laizismus von Links, 13.3.2018, www.deutschlandfunk.de/frankreich-laizismus-von-links.886.de.html?dram:article_id=412606Ebd.

logische Fakultäten, die in ihrer Ausrichtung an die Weisung der Kirchen gebunden sind, zugleich betreiben die Kirchen eigene Hochschulen. Mit der Gründung der Bundeswehr wurde den beiden christlichen Kirchen die Militärseelsorge juristisch garantiert und praktisch übertragen. In den Rundfunk- und Fernsehmedien der staatlichen Anstalten haben Kirchenvertreter ebenso Sitz und Stimme wie in politisch initiierten Enquetekommissionen und Ethikräten.

Eine Besonderheit des Verhältnisses von Staat und Religion in Deutschland ist das Kirchensteuersystem, das religiösen Gemeinschaften, die den Rang einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erlangt haben, erlaubt, eine Steuer zu erheben, die von den staatlichen Finanzbehörden gegen ein Entgelt direkt vom Lohn der Beschäftigten einbehalten wird. Bis heute gelten die christlichen Religionsgemeinschaften in Deutschland im internationalen Vergleich als besonders reiche Kirchen.

Wie sich Staat und Religionsgemeinschaften miteinander arrangieren, ist in der Regel keine Entscheidung im Sinne der skizzierten Idealtypen, sondern resultiert aus kontingenten Ereignissen, spezifisch historischen Umständen sowie aus politischen und religiösen Interessen und Kräfteverhältnissen. In Frankreich war die Ablösung und Behauptung der Republik gegen die eng mit der absoluten Monarchie verbundene katholische Kirche der Hauptmovers für die Entwicklung. In Deutschland prägten hingegen der Bikonfessionalismus und die notwendige Befriedung der religionspolitischen Konstellation wesentlich die Entwicklung.

„FÜRSTENREVOLUTION“, KULTURKAMPF, KOMPROMISS

Die religiöse Spaltung zwischen Katholiken und Protestanten wurde im Augsburger Religionsfrieden von 1555 politisch zementiert, in dem das Bekenntnis des Fürsten als ausschlaggebend für die jeweilige Bevölkerung erklärt wurde. In den souveränen Territorialstaaten herrschte gemäß dem Leitsatz *cuius regio eius religio* konfessionelle Einheitlichkeit, während auf der Reichsebene die Parität der Konfessionen als Gestaltungsprinzip vorherrschte. Diese Konstellation wurde nicht wie in Frankreich im Namen einer Revolution des Volkes oder der Nation aufgebrochen, sondern im Zuge einer „Fürstenrevolution“: Um die weltlichen Fürsten für ihre linksrheinischen

Gebietsverluste an Frankreich zu entschädigen, verfügte der Reichstag 1803 mit dem Reichsdeputationshauptschluss die Auflösung der zuvor geistlichen Herrschaftsstrukturen, und fast das gesamte Vermögen der säkularisierten Fürstentümer ging in staatliche Hände über. Zugleich war es den Fürsten erlaubt, zur „Erleichterung ihrer Finanzen“ auch sonstiges Kircheneigentum zu säkularisieren.¹¹ Fast fünf Millionen Menschen erhielten im Zuge dieser Veränderung neue Landesherren.

Religionspolitisch musste vor allem nach dem Wiener Kongress 1815 eine Politik der Toleranz einsetzen, sahen sich die Landesherren doch durch die territorialen Neuordnungen gezwungen, von ihrem Prinzip der konfessionellen Geschlossenheit abzuweichen und auch Bevölkerungsteile mit anderem religiösen Bekenntnis zu tolerieren.

Parallel zur Säkularisierung des kirchlichen Besitzes und zur Entflechtung der Religion von der politischen Herrschaft entwickelten sich kirchliche Autonomieansprüche und -bedürfnisse. Insbesondere die katholische Kirche pochte auf Unabhängigkeit zum Staat und ein Selbstbestimmungsrecht. Wie konnte sowohl die Religionsfreiheit des Einzelnen als auch die Autonomie der religiösen Organisationen geschützt werden? Wie konnte zugleich garantiert werden, dass diese Strukturen der weltlichen Herrschaft ein- und untergeordnet blieben? Insbesondere im Kulturkampf der 1870er Jahre fochten preußische Liberale und katholische Kirche um diese Frage.

Die in den Kirchenartikeln zur Weimarer Verfassung (WRV, Art. 136 bis 141) erdachte „Kompromissformel“ setzte darauf, den Kirchen den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zuzuerkennen – ein von Beginn an „rätselhafter Ehrentitel“,¹² wie die zeitgenössischen politischen wie staats- und kirchenrechtlichen Diskussionen zeigen. Als kleinster gemeinsamer Nenner kann gelten, dass man sich damit gegen das französische Trennungsmodell entschieden hatte und die Kirchen nicht auf die Rolle als ausschließlich private Vereinigungen verwies, sondern ihnen eine mit der Sphäre des Hoheitlichen verbundene Auf-

¹¹ Vgl. Walter (Anm. 5), S. 98.

¹² Rudolf Smend, Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 1/1951, S. 1–14, hier S. 9. Für eine Skizze der parlamentarischen Debatte vgl. Walter (Anm. 5), S. 121 f.

gabe zuwies.¹³ Denn als Körperschaft des öffentlichen Rechts können Religionsgemeinschaften zumindest partiell hoheitlich tätig werden und insbesondere nach Art. 137 Abs. 6 WRV Steuern erheben. Sie können kirchliche Beamte beschäftigen oder Stiftungen gründen. Zudem sind sie von der Pflicht zur Entrichtung von Körperschafts-, Vermögens- und Grundsteuer entbunden. Den Religionsgemeinschaften stehen damit die Handlungsformen des öffentlichen Rechts zu, ohne dass sie aber als Teil des Staates anzusehen wären. Art. 137 Abs. 1 WRV verbietet diese Gleichsetzung explizit: Es herrscht eine strikte Trennung von Kirche und Staat, was sich unter anderem darin realisiert, dass die so definierten Körperschaften vollumfänglich grundrechtsfähig bleiben; hingegen sind sie nicht grundrechtsgebunden. Insofern zeigt sich ein starker dogmatischer Unterschied zu anderen Körperschaften des öffentlichen Rechts wie Universitäten oder Rundfunkanstalten, bei denen der Bezug zum Staat deutlich stärker ist.

Die Weimarer Kirchenartikel wurden fast wörtlich ins Grundgesetz für die Bundesrepublik übernommen – und mit einer Politik umgesetzt, die noch viel kirchennäher war als die der ersten deutschen Demokratie. Es wird ein Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft praktiziert, bei der eine formale und juristische Trennung von Staat und Kirche einhergeht mit einer großen Nähe von staatlichen Institutionen insbesondere zu den zwei großen christlichen Konfessionskirchen, aber auch zu zahlreichen anderen Religionsgemeinschaften, die den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zuerkannt bekommen haben.¹⁴ Angesichts eines immer stärker säkularisierten und pluralisierten religiösen Feldes wird dieses Arrangement allerdings zunehmend zur Herausforderung, gilt es doch, die religiös-weltanschauliche Neutralität des Verfassungsstaates zu wahren und keine Religionsgemeinschaft, aber auch keine religiös ungebundenen Menschen zu diskriminieren.

GLEICHHEITSPRECHEN ODER EXKLUSIONSMECHANISMUS?

Im Rahmen der Weimarer Verfassung blieb der Körperschaftsstatus der sogenannten altkorpo-

rierten Religionsgesellschaften nach 1919 erhalten. Zugleich aber legte der bis heute gültige Art. 137 Abs. 5 WRV fest, dass auf Antrag auch „anderen Religionsgesellschaften (...) gleiche Rechte zu gewähren [sind], wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten.“ Der Status steht somit allen Gemeinschaften offen, bei denen aufgrund der Altersstruktur und Organisationsform eine Prognose für ein längeres Bestehen abgegeben werden kann. Konstitutiv für eine Religionsgesellschaft ist also in erster Linie das personale Substrat, sprich: die Mitgliedschaft natürlicher Personen. Umstritten ist, inwiefern auch die innere Verfassung der Religionsgemeinschaft zu prüfen ist und welcher Grad von Verfassungskonformität anzusetzen ist.¹⁵

Die Liste der Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsstatus in Deutschland ist lang: Baden-Württemberg kennt mindestens 28 solcher Vereinigungen, Bayern 17 plus 97 Ordensgemeinschaften und Klöster, Nordrhein-Westfalen 20, Schleswig-Holstein 27.¹⁶ Die Gesamtliste der entsprechend anerkannten Religionsgemeinschaften ist „ein veritables Kompendium religiöser Pluralität in Deutschland“.¹⁷ Neben den einschlägigen Gliederungen der katholischen Kirche ist der Rechtsstatus so unterschiedlichen Gemeinschaften wie der Herrnhuter Brüdergemeinde, den jüdischen Kultusgemeinden, den verschiedenen protestantischen Freikirchen, Methodisten, Unitariern, Humanisten, Mormonen und seit 2005 auch den Zeugen Jehovas zuerkannt. Es ist jedoch augenfällig, dass die meisten islamischen Organisationen und Kultusgemeinden ebenso wie die fernöstlichen Glaubensbewegungen nicht repräsentiert sind.

In der Tat baut das juristische Instrument der Körperschaft öffentlichen Rechts insbesondere für den Islam Hürden auf, die für ihn theologisch, religionsintern und organisatorisch kaum

¹⁵ Vgl. die Skizze der Diskussion bei Kathrin Groh, *Das Verhältnis von Staat und Kirche aus verfassungsrechtlicher Perspektive*, in: Thomas Bohrmann/Gottfried Küenzlen (Hrsg.), *Religion im säkularen Verfassungsstaat*, Münster 2012, S. 23–38.

¹⁶ Vgl. dazu die einschlägige und teilkaktualisierte Datenbank des Instituts für Europäisches Verfassungsrecht in Trier, www.uni-trier.de/index.php?id=26713.

¹⁷ Hans Michael Heinig, *Der Körperschaftsstatus nach Art. 137 Abs. 5 S. 2 WRV. Ein Gleichheitsversprechen*, in: Astrid Reuter/Hans Kippenberg (Hrsg.), *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen 2010, S. 93–118, hier S. 114.

¹³ Vgl. Walter (Anm. 5), S. 125f.

¹⁴ Für eine kurze Skizze und weiterführende Literatur vgl. Thomas Großbötting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, S. 50ff.

zu überwinden sind – wie etwa soll eine Religionsgemeinschaft, die theologisch keine justiziablen Ein- und Ausschlusskriterien kennt, wie eine Organisation Mitgliedschaften ausweisen? Zwar erlaubt der Körperschaftsstatus, unterschiedlichen Interessen der Religionsgemeinschaften in besonderer Weise Rechnung zu tragen und sie vor der Indienstnahme durch den Staat ebenso zu schützen wie die Instrumentalisierung des Staates durch religiöse Kräfte zu verhindern. Die verfassungsrechtlichen Grundlagen der Religionspolitik in Deutschland sind aber stark auf die beiden christlichen Großkirchen zugeschnitten. Auch wenn sich seit dem Ende der 1960er Jahre bestimmte enge Bindungen gelöst haben und sich die religiöse Landschaft durch die Wiedervereinigung grundlegend geändert hat, sind „die bis dahin geschaffenen Fundamente und Bausteine dieses Programms“ erhalten geblieben.¹⁸

Erst langsam zeigen sich Ansätze zu einer Aufhebung der „hinkenden Trennung“ von Staat und christlichen Kirchen, indem Religiösen unterschiedlicher Bekenntnisse nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch gleiche Möglichkeiten eingeräumt werden und – auch das ist eine wichtige Aufgabe – die wachsende Gruppe der Nichtreligiösen Beachtung findet. Die Zuerkennung des Körperschaftsstatus an die muslimische Gemeinde Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) in Hessen 2013, der bundesweit erste reguläre Islamunterricht in Nordrhein-Westfalen, der Vertrag zwischen dem Stadtstaat Hamburg und der islamischen Gemeinschaft wie auch die Einrichtung von drei Zentren für islamische Theologie an deutschen Universitäten sind erste Schritte in Richtung einer politischen Gleichberechtigung der verschiedenen Religionsgemeinschaften.

ZUKUNFTSTAUGLICHE KONZEPTE?

Sowohl das französische Konzept der strikten *laïcité* als auch das deutsche Arrangement der „hinkenden Trennung“ stehen seit einigen Jah-

ren neuen Herausforderungen gegenüber. Dazu zählt neben dem Bedeutungsverlust von Religion für das Leben von immer größeren Teilen der Bevölkerung insbesondere auch eine stärkere öffentliche Präsenz muslimischer Gruppen in Deutschland wie in Frankreich. In beiden Ländern reagieren rechtspopulistische Bewegungen wie auch ein Teil der übrigen Parteien mit einer Haltung der „cultural defense“:¹⁹ Um die vermeintliche Bedrohung eigener Identitäten zu kompensieren, werden religiöse Bekenntnisse in einer kulturchristlichen Façon stark gemacht und mit nationalen und xenophoben Prämissen verbunden. Diese politischen Allianzen sind vor allem auf die Abwehr des Fremden ausgerichtet. Ein besonderes Gewicht bekommen diese Aktivitäten dann, wenn sich das übrige politische Feld diese Forderungen zu eigen macht und Migration sowie die damit einhergehende religiöse Pluralisierung vor allem als Thema von Sicherheit, Abgrenzung und zum Teil Fremdenfeindlichkeit diskutiert. Können die religionspolitischen Konstellationen in Frankreich und Deutschland darauf adäquat reagieren?

Vielleicht war es in Frankreich der Abgrenzung wegen historisch angemessen, in Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche staatlicherseits religiöse Überzeugungen weitgehend zu ignorieren und zur Privatangelegenheit zu erklären. Im Fall des Islams als einer mittlerweile quantitativ stark vertretenen Minderheitenreligion muss es eher darum gehen, die Ausübung des religiösen Bekenntnisses positiv zu ermöglichen. In Deutschland bot die „hinkende Trennung“ von Staat und christlichen Kirchen in den 1950er und 1960er Jahren eine Win-win-Situation, war die Bevölkerung doch überwiegend christlich geprägt. Ob hingegen heute und in Zukunft das die vergangenen Jahrzehnte prägende „Weiter so“ in den etablierten Formen der Religionspolitik angebracht ist, erscheint aufgrund der starken Veränderungen des religiösen Feldes höchst fraglich.

THOMAS GROßBÖLTING

ist Professor für Neuere und Neueste Geschichte am Historischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und forscht schwerpunktmäßig zur Geschichte des religiösen Wandels im 20. Jahrhundert.

thomas.grossboeltling@uni-muenster.de

¹⁸ Vgl. Ulrich Willems, *Weltanschaulich neutraler Staat, christlich-abendländische Kultur und Laizismus. Zu Struktur und Konsequenzen aktueller religionspolitischer Konflikte in der Bundesrepublik*, in: Manfred Walther (Hrsg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden 2004, S. 303–328, hier S. 308.

¹⁹ Steve Bruce, *Status and Cultural Defense: The Case of the New Christian Right*, in: *Sociological Focus* 3/1987, S. 242–246.

LOKALE GOVERNANCE RELIGIÖSER DIVERSITÄT

Akteure, Felder, Formen und Wirkungen am Fallbeispiel Hamburg

Anna Körs

In den Hamburger Koalitionsvertrag zwischen SPD und Bündnis 90/Die Grünen aus dem Jahr 2015 wurde erstmals ein eigener Abschnitt zum „Dialog mit den Religionsgemeinschaften“ aufgenommen. Darin wird zu Beginn erklärt: „Die Koalitionspartner verstehen Hamburg als eine offene Stadt des interreligiösen Dialoges. Diesen wollen wir auch weiterhin unterstützen und im Dialog mit den Religionsgemeinschaften weiterentwickeln.“ Anschließend werden neben dem Verweis auf den 500. Jahrestag der Reformation als prägendes Ereignis der Hamburger Geschichte die folgenden Maßnahmen genannt: das Festhalten am „Hamburger Modell des gemeinsamen Religionsunterrichts für alle“ und dessen Fortentwicklung mit den beteiligten Religionsgemeinschaften sowie der Akademie der Weltreligionen; die Unterstützung der islamischen und alevitischen Verbände und Gemeinden bei Bauvorhaben ihrer Gotteshäuser sowie auf ihrem Weg zur Anerkennung als Körperschaft; die besondere (finanzielle) Unterstützung und der Schutz der jüdischen Gemeinde; schließlich im ausführlichsten Absatz das gemeinsame Vorgehen mit den muslimischen und alevitischen Partnern der Stadt gegen Radikalisierung und in der Präventionsarbeit.⁰¹

Auch in dem jüngst fortgeschriebenen und 2017 verabschiedeten Hamburger Integrationskonzept wurde ein Abschnitt zu Religion aufgenommen, in dem unter der gleichlautenden Überschrift gefragt wird: „Interreligiöser Dialog als Teil des Integrationskonzeptes?“ Darin wird auf das identitätsstiftende und befriedende Potenzial von Religion und der Religionsgemeinschaften insbesondere während der Flüchtlingskrise eingegangen, und es wird mit Verweis auf die gleichwohl kontroversen Diskussionen zum Verhältnis

von Gesellschaft und Islam die integrierende Wirkung der 2012 geschlossenen Verträge zwischen Hamburger Senat und den muslimischen Verbänden sowie der alevitischen Gemeinde hervorgehoben. Zum interreligiösen Dialog wird schließlich festgehalten, dass er trotz seiner Bedeutung für die Integration aufgrund der Trennung von Staat und Religion „nicht den Steuerungsmechanismen eines staatlicherseits formulierten Integrationskonzeptes unterliegen kann, sondern in der Verantwortung der religiösen und zivilgesellschaftlichen Akteure unserer Gesellschaft liegt“, wobei wiederum auf die Akademie der Weltreligionen als wichtiger Akteur hingewiesen wird.⁰²

Sind diese Dokumente zunächst Absichtserklärungen, lassen sich an ihnen doch mindestens vier Entwicklungen ablesen: *Erstens* rücken im Zuge religiöser Pluralisierung und Säkularisierung Fragen zum Umgang mit religiöser beziehungsweise weltanschaulicher Diversität auch auf die politische Agenda, und die Politik ist gefordert, trotz weitgehender Verrechtlichung sowohl ihr eigenes Verhältnis zu Religion zu definieren als auch das Verhältnis der Religionen untereinander zu regulieren.

Zweitens betrifft dies neben der Bundesebene zunehmend auch die lokale Ebene, die angesichts der Zuständigkeiten der Bundesländer insbesondere in den Bereichen Religion und Bildung sowie der Spielräume der kommunalen Ausgestaltung „vor Ort“ an Bedeutung gewinnt und auch in der Wissenschaft neben den dominierenden nationalen Perspektiven⁰³ stärker ins Blickfeld rückt.⁰⁴

Drittens gibt es auf lokaler Ebene unterschiedliche Ansätze und Maßnahmen, die in Hamburg von rechtlichen Regelungen bis zum interreligiösen Dialog reichen. Dabei ist Letzterer im dop-

pelten Sinne zu verstehen, wenn man zwischen dem interreligiösen Dialog als stadtgemeinschaftlichem Narrativ und als religiösem Kommunikationsformat unterscheidet, womit sich auch der scheinbare Widerspruch – Hamburg als „Stadt des interreligiösen Dialoges“⁰⁵ zu erklären und die Verantwortung dafür außerhalb der Politik zu verorten – auflöst.

Viertens sind daran verschiedene Akteure in unterschiedlichen Konstellationen beteiligt, wenn etwa Politik und Religionsgemeinschaften sowohl bilateral Verträge schließen oder multilateral zum Religionsunterricht kooperieren, der interreligiöse Dialog angesichts verfassungsrechtlicher Bestimmungen bei den Religionsgemeinschaften sowie zivilgesellschaftlichen Akteuren verortet wird oder mit der Akademie der Weltreligionen ein wissenschaftlicher Akteur für Religionsunterricht und Dialog adressiert wird.

Daraus folgt: Will man den Umgang mit religiöser Diversität in Deutschland besser verstehen, gilt es, diesen auch auf lokaler Ebene in den Blick zu nehmen und in seinen Formen und Ak-

teurskonstellationen sowie in seinen Mechanismen und Wirkungen aufzuschließen. Auf diese hier verfolgte Perspektive verweist der Begriff Governance: „Denn dieser steht für alle diese Formen und Mechanismen der Koordinierung zwischen mehr oder weniger autonomen Akteuren, deren Handlungen interdependent sind, sich also wechselseitig beeinträchtigen oder unterstützen können.“⁰⁶

Mit Blick auf Governance religiöser Diversität lassen sich verschiedene Modi wie etwa „Governance of Religions“ durch das klassische Staatskirchenrecht, „Governance with Religions“ als Verflechtungsstrukturen von Staat und Religion(en) und „Governance by Religions“ als Selbstregulierung der Religionsgemeinschaften unterscheiden und analysieren.⁰⁷ Dies kann dieser Beitrag gewiss nur exemplarisch leisten, wofür Hamburg mit den Befugnissen eines Stadtstaates und als zweitgrößte Stadt Deutschlands mit einer zugleich religiös pluralen und säkularen Bevölkerung⁰⁸ einen interessanten Anschauungsfall bietet, der im Folgenden mit Blick auf vier der genannten Ansätze – Verträge, Religionsunterricht, Gotteshäuser und interreligiöser Dialog – betrachtet wird.⁰⁹ Dabei geht es um Beschreibung und Analyse und nicht um eine Bewertung im Sinne von „Good Governance“ als normativer Idee des guten Regierens, obgleich die Aushandlungsprozesse und daraus resultierenden Wirkungen durchaus Fragen für diesbezügliche Diskussionen aufwerfen.

01 SPD Hamburg/Bündnis 90/Die Grünen, Zusammen schaffen wir das moderne Hamburg, Hamburg 2015, www.hamburg.de/contentblob/4479010/0e0dc965584486bf76aa1a974471f843/data/download-koalitionsvertrag-2015.pdf, S. 99.

02 Freie und Hansestadt Hamburg, Behörde für Arbeit, Soziales, Familie und Integration, Wir in Hamburg! Teilhabe, Interkulturelle Öffnung und Zusammenhalt. Hamburger Integrationskonzept 2017, Hamburg 2017, www.hamburg.de/contentblob/128792/4fa13860dcb7a9deb4afdfb989fc78e2/data/konzept.pdf, S. 14.

03 Siehe z. B. Paul Bramadat/Matthias Koenig (Hrsg.), International Migration and the Governance of Religious Diversity, Montreal 2009.

04 So wird etwa seit 2016 am Centrum für Religion und Moderne der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien der Ruhr-Universität Bochum im gleichnamigen Forschungskolleg zum Thema „Religiöse Pluralität und ihre Regulierung in der Region“ geforscht. Für Deutschland siehe z. B. Alexander-Kenneth Nagel/Eva Dick, Governing Religious Diversity in Urban Contexts: The Interplay of Religious and State Representatives in Local Interfaith Networks, in: Victoria Hegner/Peter Jan Margry (Hrsg.), Spiritualizing the City, London 2017, S. 27–45. International siehe z. B. Julia Martínez-Ariño, Conceptualising the Role of Cities in the Governance of Religious Diversity in Europe, in: Current Sociology, 19. 12. 2017 (nur online).

05 Die Selbstbeschreibung Hamburgs als „Hauptstadt des interreligiösen Dialoges“ lässt sich bis in die 1990er Jahre zurückverfolgen, wurde zunächst von Repräsentanten der daran beteiligten Religionsgemeinschaften verwendet, in der Folge auch von Vertretern aus Politik sowie Bildung, Wissenschaft, Medien etc., und dient als Narrativ einem positiven *framing* der Debatte um religiöse Diversität.

06 Arthur Benz et al., Einleitung, in: dies., Handbuch Governance. Theoretische Grundlagen und empirische Anwendungsfelder, Wiesbaden 2007, S. 9–25.

07 Gunnar Folke Schuppert, Governance und Religion. Annäherung an ein komplexes Verhältnis, in: Uwe Hunger/Nils Johann Schröder (Hrsg.), Staat und Islam. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2017, S. 43–70.

08 Hamburg lässt sich insofern als *superdivers* beschreiben, als keine weltanschaulich absolute Mehrheit mehr existiert und die Bevölkerung laut Zensus 2011 zu 33,9 Prozent evangelisch, 10,9 Prozent römisch-katholisch, 0,9 Prozent evangelisch-freikirchlich, 1,7 Prozent orthodox, 0,1 Prozent jüdisch ist und zu 3,7 Prozent einer anderen öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaft angehört, während die verbleibenden 48,9 Prozent entweder keiner Religionsgemeinschaft oder einer Religionsgemeinschaft ohne Körperschaftsstatus angehören, wovon – nach groben Schätzungen – zehn Prozent Muslime und Aleviten und etwa ein Prozent Buddhisten und Hindus sind.

09 Für eine Einordnung Hamburgs und eine gesamtdeutsche Perspektive auf die Varianz zwischen den Bundesländern siehe Anna Körs, The Plurality of Peter Berger's „Two Pluralisms“ in Germany, in: Society 5/2017, S. 445–453.

HAMBURGER „STAATSVERTRÄGE“

Eines der zentralen Themen zur Governance religiöser Diversität ist die Anerkennung und rechtliche Gleichstellung von Religionsgemeinschaften. Dafür gibt es keine einheitliche Lösung auf Bundesebene, sodass sie über verschiedene Kooperationsformen auf der Ebene der Länder und Kommunen zu erreichen versucht wird.¹⁰ In Hamburg wurden 2012 bundesweit erstmals Verträge zwischen dem Hamburger Senat und muslimischen Verbänden sowie der alevitischen Gemeinde geschlossen, mit Regelungen zu Feiertagen, Bildung, Rundfunk, Bestattungen, Seelsorge und anderen relevanten Aspekten. Im jeweils letzten Artikel besagen diese Verträge, dass die Erlangung der Rechte von Körperschaften des öffentlichen Rechts angestrebt wird.¹¹ Dabei folgen die Vertragsabschlüsse und der angestrebte Körperschaftsstatus der Logik der Gleichstellung gegenüber den christlichen Kirchen, führen jedoch gleichzeitig zu neuen Positionierungen und Gefällen im religiösen und politischen Feld.

So war eine zentrale Frage, mit wem aufseiten der muslimischen Verbände verhandelt wird. Der Senat forderte zunächst einen einzigen Ansprechpartner, akzeptierte schließlich jedoch die drei Verbände – den Rat der islamischen Gemeinde in Hamburg (SCHURA), den Landesverband Hamburg der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB) und den Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) –, die zunächst durch rechts- und religionswissenschaftliche Gutachten als Religionsgemeinschaften und damit als Vertragspartner anerkannt wurden.¹² Dieser Status wurde auf Bundesebene bereits 2015 von Bündnis 90/Die Grünen infrage gestellt,¹³ und auch

in Hamburg wurde insbesondere die DITIB in ihrer Abhängigkeit vom türkischen Staat und angesichts Spionageverdachts und antidemokratischer Äußerungen von Geistlichen scharf kritisiert. Während daraufhin in Hamburg die Oppositionsparteien CDU, FDP und AfD die Aussetzung der Verträge forderten, hielten die Regierungsparteien SPD und Bündnis 90/Die Grünen weiter an ihnen fest.

Zudem betrifft die Frage der Vertragspartner auch die Frage der Repräsentation: Denn während ein Großteil der muslimischen Gemeinden in Hamburg zwar in den drei Verbänden organisiert ist, gehören die in Hamburg lebenden Muslime nur zu einem geringen Teil den Gemeinden an beziehungsweise werden von den Verbänden repräsentiert, wie sich auch bundesweit weniger als ein Viertel der muslimischen Bevölkerung durch einen der islamischen Verbände vertreten fühlt.¹⁴

Auch wurden mit den Verträgen Grenzziehungen zwischen Religionsgemeinschaften auf dem innerislamischen Feld sichtbar: Die seit den 1950er Jahren in Hamburg ansässige Ahmadiyya Muslim Gemeinde (AMJ), die sich selbst als islamische Gemeinschaft versteht, als solche aber nicht unbedingt anerkannt wird, blieb bei den Vertragsverhandlungen außen vor, erlangte aber in Hamburg zwei Jahre nach den Vertragsabschlüssen als bisher einzige islamische Gemeinschaft vor Ort den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts. Anders hingegen positionierte sich die Alevitische Gemeinde in Hamburg als nichtislamische Religionsgemeinschaft und bestand auf einen eigenen Vertrag, den sie parallel zu den islamischen Verbänden mit nahezu identischem Inhalt gesondert mit dem Hamburger Senat abschloss.¹⁵

Deutlich wird daran, wie voraussetzungsreich und aushandelbar die Verträge in ihrer Gestaltung und zugleich ambivalent in ihrer Wirkung und als Instrument der Anerkennung sind. Als rechtspolitische Integrationsmaßnahme sind sie einerseits ein wichtiger Schritt zur institutionellen Gleichberechtigung religiöser Minderheiten, führen jedoch andererseits zu Vereinheitlichungen, die

10 Vgl. Riem Spielhaus/Martin Herzog, Religionspolitische Ansätze und Maßnahmen zur rechtlichen Anerkennung des Islams, in: Kirche und Recht 1/2016, S. 14–36.

11 Vgl. Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg, Drucksache 20/5830, 13. 11. 2012.

12 Vgl. Grött Klinkhammer/Heiner de Wall, Staatsvertrag mit Muslimen in Hamburg. Die rechts- und religionswissenschaftlichen Gutachten, Bremen 2012.

13 Vgl. Volker Beck/Cem Özdemir, Den Islam und andere Religionen der Einwanderer ins deutsche Religionsverfassungsrecht integrieren. Gleiche Rechte für Muslime, Aleviten und Jeziden!, in: Kirche und Recht 2/2015, S. 129–141.

14 Vgl. Sonja Haug/Stephanie Müssig/Anja Sticks, Muslimisches Leben in Deutschland, Nürnberg 2009, S. 179.

15 Siehe hierzu ausführlich Laura Haddad, Anerkennung und Widerstand. Lokale islamische Identitätspraxis in Hamburg, Bielefeld 2017, S. 140 ff.

wiederum mit Vereinnahmungen, Grenzziehungen und neuen Positionierungen verbunden sind. Dabei bleibt das Gefälle zu den christlichen Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsstatus vorerst bestehen. Der Vertrag schaffe insofern „kein gleiches Recht für alle“, was in umgekehrter Richtung auch mit der Forderung verbunden wird, die Privilegien der etablierten Kirchen auf den Prüfstand zu stellen und das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft grundsätzlich neu zu regeln.¹⁶ Zur Kenntnis zu nehmen ist auch, dass die Verträge¹⁷ sowie insgesamt die rechtliche Gleichstellung von Religionsgemeinschaften in der breiten Bevölkerung¹⁸ sehr viel skeptischer gesehen werden als in der Politik und den beteiligten Religionsgemeinschaften. Schließlich entfalten die Verträge auch im interreligiösen Feld ihre Dynamik und verändern die interreligiösen Konstellationen sowie die Beziehungen zu säkularen Akteuren, wie es im Folgenden exemplarisch für das Feld der religiösen Bildung deutlich wird.

RELIGIÖSE BILDUNG

Die gleichberechtigte Teilhabe am Religionsunterricht war eines der zentralen Motive der Hamburger Muslime und Aleviten für die Verträge, und auch bundesweit ist die Einführung des islamischen Religionsunterrichts eines der zentralen islampolitischen Projekte.¹⁹ Religionsunterricht hat in Deutschland insofern einen besonderen Status, als er vor dem Erfahrungshintergrund des Nationalsozialismus mit Art. 7 Abs. 3 GG ein-

ziges grundgesetzlich gesichertes Unterrichtsfach an öffentlichen Schulen und „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ zu erteilen ist.

Das Besondere am Hamburger Modell des Religionsunterrichts für alle besteht nun darin, dass die Schüler nicht wie in anderen Bundesländern nach Konfessionen und Religionen getrennt, sondern gemeinsam unterrichtet werden. Das Modell basiert auf der frühen Öffnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche gegenüber außerchristlichen Religionsgemeinschaften, sodass bereits zu einem frühen Zeitpunkt auch Vertreter aus Judentum, Islam, Alevitentum, Buddhismus, Hinduismus, Sikhismus und Bahaitum an der inhaltlichen Gestaltung des Religionsunterrichts beteiligt wurden.²⁰ Das für die bundesweite Einführung des islamischen Religionsunterrichts zentrale Argument der Gleichberechtigung ging daher in Hamburg insofern an der Realität vorbei, als die Muslime bereits beteiligt waren und ein gesondert durchgeführter islamischer Religionsunterricht eher als integrationspolitischer Rückschritt und kontraproduktiv gedeutet wurde.

Mit den Verträgen wurden die Muslime und Aleviten jedoch nicht nur bezüglich der Gestaltung des Religionsunterrichts nun auch formal gleichberechtigt, sondern ebenso im Hinblick auf die universitäre Religionslehrausbildung. Denn gehalten wurde der Religionsunterricht für alle bis dato nur von evangelischen Lehrkräften. Das änderte sich mit den Verträgen, sodass das Argument der Gleichberechtigung bezüglich der universitären Ausbildung und der Pluralisierung der Theologien an deutschen Hochschulen, wie sie der Wissenschaftsrat 2010 empfohlen hatte, auch in Hamburg stichhaltig war und Regelungen zur Hochschulausbildung im Vertrag aufgenommen wurden.

Allerdings bleibt das Modell des Religionsunterrichts für alle ein Religionsunterricht von wenigen. Denn zum einen wurde mit der institutionellen Gleichberechtigung der Muslime und Aleviten ein neues Gefälle zu anderen – vorher beteiligten – Religionsgemeinschaften geschaffen, da mit den Verträgen der Kreis der Beteiligten am Religionsunterricht auf die Vertragspartner begrenzt wurde. Insbesondere für die

16 Vgl. Wolf-Dietrich Bukow, Der Staatskirchenvertrag zwischen Hamburg und den Islamgemeinschaften aus inklusionstheoretischer Perspektive – eine alternative Sichtweise, in: Melanie Behrens et al. (Hrsg.), *Inclusive City. Überlegungen zum gegenwärtigen Verhältnis von Mobilität und Diversität in der Stadtgesellschaft*, Wiesbaden 2016, S. 237–248.

17 Vgl. Anna Körs, Die Hamburger Staatsverträge mit Muslimen und Aleviten im Spiegel der Bevölkerungsmeinung. Zur Notwendigkeit gesellschaftlichen Dialogs, in: İnci Dirim et al. (Hrsg.), *Impulse für die Migrationsgesellschaft*, Münster 2015, S. 209–224.

18 Vgl. Detlef Pollack, Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in ausgewählten Ländern Europas: Erste Beobachtungen, in: ders. et al. (Hrsg.), *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, Wiesbaden 2014, S. 13–34, hier S. 14ff.

19 Vgl. Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration, *Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland*, Berlin 2016, S. 43.

20 Vgl. Folkert Doedens/Wolfram Weiße (Hrsg.), *Religionsunterricht für alle. Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik*, Münster u.a. 1997.

Buddhisten, Hindus und Sikhs ist ihre Exklusion daher zum Katalysator institutioneller Anpassung geworden, um einen eigenen Vertrag mit dem Senat abzuschließen.²¹ Zum anderen haben die Verträge auch die säkularen Verbände und das Säkulare Forum Hamburg auf den Plan gerufen, die nun die Berücksichtigung nichtreligiöser Weltanschauungen im Religionsunterricht einfordern.²² Schließlich basiert das Modell auf der Selbstexklusion der katholischen Kirche in Hamburg, die ihren eigenen bekenntnisorientierten Religionsunterricht an katholischen Schulen gibt. Auch angesichts einer Vielfalt von insgesamt rund 110 in Hamburg vertretenen Religionsgemeinschaften bleibt der Kreis der Beteiligten begrenzt.²³

RELIGIÖSE RÄUME

Zur institutionellen Gleichstellung von Religionsgemeinschaften zählt auch ihre räumlich-symbolische Repräsentation im öffentlichen Raum. In vielen deutschen Großstädten finden hierzu Aushandlungsprozesse insbesondere zwischen Muslimen und nichtmuslimischer Mehrheitsgesellschaft um Moscheebauten und die damit verbundene Sichtbarkeit statt. Laut einer bundesweiten Studie gibt es in Deutschland insgesamt 2971 islamische Gemeinden, allerdings sind davon nur sieben bis zwölf Prozent nach außen überhaupt als Moschee erkennbar.²⁴

Auch in Hamburg besteht eine Diskrepanz zwischen Präsenz und Repräsentation: Es gibt drei erkennbare Moscheen, jedoch mehr als 60 islamische Gemeinden in der Stadt, die sich zu meist in Räumlichkeiten befinden, die schon im praktischen Sinne unangemessen und jedenfalls nicht repräsentativ sind.²⁵ Die am Vertrag betei-

ligten islamischen Verbände haben daher mit Unterstützung der Stadt Hamburg eine Bedarfsanalyse erarbeiten lassen,²⁶ und der Bau und Betrieb von Moscheegebäuden ist Gegenstand der Vertragsregelungen, die unter anderem „akzeptanzfördernde Maßnahmen“ zur „Förderung eines gedeihlichen Miteinanders der muslimischen und der nichtmuslimischen Bevölkerung“ vorsehen.²⁷ Während die religionspolitische Sprecherin von Bündnis 90/Die Grünen auf ihre Forderung nach mehr Stadtteilmoscheen massive Anfeindungen erhielt und dagegen rechtlich vorging, wird der konkrete Fall des inzwischen baurechtlich genehmigten Neubaus einer Großmoschee im Stadtteil Norderstedt zeigen, was dies in der Praxis bedeutet und wie religiöse Diversität räumlich ausgehandelt wird.

Gleichzeitig soll im Zuge der fortschreitenden Säkularisierung im bundesweit größten evangelischen Kirchenkreis Hamburg-Ost laut eigener Prognose bis 2030 jedes dritte der 142 Kirchengebäude geschlossen oder umgenutzt werden.²⁸ Eine Übernahme und Umnutzung von Kirchengebäuden ist laut Richtlinien der evangelischen Kirche zwar grundsätzlich möglich, bleibt jedoch christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften vorbehalten, während eine Umnutzung als Moschee ausgeschlossen wird.²⁹ Dennoch hat es diesen Fall einer Umwandlung eines ehemals evangelisch-lutherischen Kirchengebäudes in eine Moschee in Hamburg gegeben, als das Kirchengebäude nach der Fusionierung der zugehörigen Gemeinde zunächst an einen Investor verkauft wurde, der seine ursprünglichen Pläne nicht realisierte und das Gebäude daraufhin 2012 an die muslimische Al-Nour Gemeinde verkaufte, die bisher in einer Tiefgarage untergebracht war und das Gebäude seitdem umgestaltet.

Dieser Vorgang löste eine gesellschaftliche Debatte aus, an der außer den Religionsgemeinschaften auch Vertreter aus Parteien, Wissenschaft,

²¹ Vgl. Deutsche Buddhistische Union, *Buddhismus an deutschen Schulen*. Schwerpunkt: Hamburg & Berlin, München 2016.

²² Vgl. Wolfram Weiße (Hrsg.), *Religiöse Vielfalt und Säkularität. Die Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Hamburg*, Münster 2016.

²³ Vgl. Wolfgang Grünberg/Dennis L. Slabaugh/Ralf Meister-Karanikas, *Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften*, Hamburg 1994.

²⁴ Vgl. Jana Schmidt/Anja Stüch, *Islamische Religionsbedienstete in Deutschland*, Nürnberg 2012, S. 226 f.

²⁵ Vgl. Anna Körs, *Congregations in Germany: Mapping of Organizations, Beliefs, Activities, and Relations. The Case Study of Hamburg*, in: Christophe Monnot/Jörg Stolz (Hrsg.), *Congregations in Europe*, Cham 2018, S. 117–137.

²⁶ Vgl. Marion Koch/Joachim Reinig, *Moscheen und Gebetsräume in Hamburg. Untersuchung der räumlichen Situation*, Hamburg 2013.

²⁷ Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg (Anm. 11).

²⁸ Vgl. Edgar S. Hasse, *Was wird aus den Hamburger Kirchen?*, 12.6.2015, www.abendblatt.de/hamburg/article205380325/Was-wird-aus-den-Hamburger-Kirchen.html.

²⁹ Vgl. Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche, *Rechtsverordnung über die Entwidmung, Umnutzung, Fremdnutzung und Veräußerung sowie den Abbruch von Kirchen*, Kiel 2007.

Medien und insbesondere die Zivilgesellschaft beteiligt waren. Während es durchaus kritische und ablehnende Stimmen gab, überwogen die Befürworter und eine insgesamt tolerante Haltung auch in der Hamburger Bevölkerung,³⁰ und der Fall gilt inzwischen als Symbol für die lokale Integration des Islams.³¹

Diese Kirchen-Moschee-Umnutzung ist in Deutschland anders als etwa in den Niederlanden oder England bisher ein Einzelfall und wird es vermutlich vorerst auch bleiben. Sie macht aber in besonderer Weise deutlich, dass auch räumliche Aushandlungsprozesse und religiöse Gebäude als solche wesentlich zum Umgang mit religiöser Diversität beitragen. Das kann sowohl zu ihrer Anerkennung und Befürwortung als auch zur Ablehnung führen, fördert in jedem Fall aber die Auseinandersetzung.

INTERRELIGIÖSER DIALOG UND KONTAKTE

Während die Hamburger Verträge, das Modell des Religionsunterrichts für alle und auch die Toleranz gegenüber dem religiös Anderen und seinen Gotteshäusern auf eine starke interreligiöse Infrastruktur hinweisen, womit das eingangs erwähnte Narrativ der „Hauptstadt des interreligiösen Dialoges“ durchaus Entsprechung findet, wird der interreligiöse Dialog auch im engeren Sinne zwischen den Religionsgemeinschaften geführt. Besondere Bedeutung hat hierbei das Interreligiöse Forum Hamburg als ein Zusammenschluss von Repräsentanten von Religionsgemeinschaften sowie der Akademie der Weltreligionen, das sich über den Austausch hinaus mit öffentlichen Stellungnahmen und Aktivitäten am interreligiösen sowie religiös-säkularen Diskurs beteiligt und dabei im Sinne von „state-interfaith governance“³² auch Partner der

Politik werden kann – wenn etwa der ehemalige Bürgermeister Olaf Scholz während der Affäre um DITIB und der Infragestellung der Staatsverträge Anfang 2017 das Interreligiöse Forum Hamburg besucht, das ebenso öffentlich für das Festhalten an den Staatsverträgen eingetreten ist.³³ Daneben findet der interreligiöse Dialog sowohl als religiöser Austausch in Dialogkreisen als auch durch vielfältige Aktivitäten von Religionsgemeinschaften und zivilgesellschaftlichen Akteuren statt.

Allerdings zählt der interreligiöse Dialog insofern bereits zu den anspruchsvollen Interaktionsformen, als er mit den dafür erforderlichen „Dialogfähigkeiten“ wie Offenheit und Respekt gegenüber dem religiös Anderen bereits voraussetzt, was im praktischen Bereich des alltäglichen Verhaltens häufig nicht gegeben und erst zu schaffen ist. Damit stellt sich die Frage, inwieweit auch weniger verbindliche Interaktionen und Kontakte stattfinden. Denn auch solche können zur Verständigung beitragen und sind ein Schlüsselfaktor für eine positive Haltung gegenüber dem religiös Anderen, da gilt: Je mehr es zu persönlichen Kontakten kommt, umso positiver ist die Einstellung.³⁴ Jedoch finden diese Kontakte auch in einer religiös pluralen Gesellschaft nicht automatisch statt. Vielmehr ist das Kontaktniveau zwischen Nichtmuslimen und Muslimen insbesondere in Deutschland, wo 59 Prozent in Westdeutschland und 84 Prozent in Ostdeutschland (eher) keinen Kontakt zu Muslimen haben, vergleichsweise niedrig.³⁵

Dies ist übertragbar auf die Ebene der Religionsgemeinschaften und ihre Gemeinden, die durch interreligiöse Kontakte ebenso zu einem produktiven Umgang mit religiöser Diversität beitragen können. Eine Hamburger Gemeindestudie, bei der Gemeindeleitungen von 350 aus 547 identifizierten Gemeinden in Hamburg befragt wurden, ergab hierzu, dass 46 Prozent der Gemeinden über interreligiöse Kontakte verfü-

30 Vgl. Naika Foroutan et al., *Hamburg postmigrantisch. Einstellungen der Hamburger Bevölkerung zu Musliminnen und Muslimen in Deutschland*, Berlin 2014; Georgi Dragolov et al., *Radar gesellschaftlicher Zusammenhalt. Gesellschaftlicher Zusammenhalt in Deutschland*, Gütersloh 2014.

31 Vgl. Anna Körs, *Kirchenumnutzungen aus soziologischer Sicht. Wenn eine Kirche zur Moschee wird und weshalb dies ein gesellschaftlicher Gewinn sein kann*, in: *Kunst und Kirche* 4/2015, S. 55–62.

32 Siehe hierzu Anna Körs/Alexander-Kenneth Nagel, *Local „Formulas of Peace“: Religious Diversity and State-Interfaith Governance in Germany*, in: *Social Compass* 3/2018 (i.E.).

33 Interreligiöses Forum Hamburg, *Staatsverträge sind wichtiger Beitrag zum gesellschaftlichen Dialog*, Pressemitteilung, 31. 1. 2017, <http://ifh.hamburg/2017/01/31/pressemitteilung>.

34 Vgl. Detlef Pollack et al., *Möglichkeitsbedingungen und Grenzen der Toleranz: Einige abschließende Bemerkungen*, in: dies. (Anm. 18), S. 221–232, hier S. 224. Vgl. auch Detlef Pollack/Olaf Müller, *Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, Gütersloh 2013, S. 47.

35 Vgl. Detlef Pollack, *Das Verhältnis zu den Muslimen*, in: dies. et al. (Anm. 18), S. 47–58, hier S. 54.

gen, wobei meistens die Grenze zu lediglich einer anderen Religion überschritten wird (25 Prozent), während nur zwölf beziehungsweise zehn Prozent Kontakte zu Gemeinden aus zwei beziehungsweise mindestens drei anderen Religionen unterhalten. Hingegen hat die Mehrheit von 54 Prozent der Gemeinden überhaupt keine interreligiösen Kontakte. Auch wenn interreligiöse Beziehungen damit zwar durchaus verbreitet sind, sind sie, verglichen mit der starken öffentlichen Präsenz des interreligiösen Dialoges, zu relativieren beziehungsweise lassen „Luft nach oben“. Fragt man nach förderlichen Faktoren, zeigt sich als ein stabiler Zusammenhang: Je mehr die Gemeinden über gesellschaftliche Kontakte verfügen, desto eher sind sie auch an interreligiösen Kontakten beteiligt.³⁶

Integration auf dem religiösen und gesellschaftlichen Feld gehen somit Hand in Hand, sodass der interreligiöse Dialog und Kontakte zwar in der Verantwortung der Religionsgemeinschaften selbst beziehungsweise im Bereich der „Governance by Religions“ liegen, die Bedingungen dafür aber auch politisch beeinflussbar sind.

FAZIT

All dies zeigt: Governance religiöser Diversität gestaltet sich lokal differenziert in verschiedenen Feldern, Formen und Akteurskonstellationen sowie mit unterschiedlichen Wirkungen. In Hamburg sind die Verträge als „Contract Governance“ prägend, gleichzeitig jedoch mit anderen Governanceformen verwoben und durch nationale und transnationale Entwicklungen beeinflusst. Im Ergebnis werden dadurch einerseits konkrete Religionspraxis und gesellschaftliche Teilhabe ermöglicht, andererseits entstehen zugleich neue Positionierungen, werden Grenzen gezogen und Gefälle geschaffen.

36 Vgl. Anna Körs, How Religious Communities Respond to Religious Diversity. From Interreligious Dialogue to Interreligious Relations, Contacts and Networks, in: Julia Ipgrave et al., Religion and Dialogue in the City. Case Studies on Interreligious Encounter in Urban Community and Education, Münster 2018, S. 23–54.

37 Vgl. Daniel Gerster/Astrid Reuter/Ulrich Willems, Ordnungen religiöser Pluralität. Eine Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Ordnungen religiöser Pluralität, Frankfurt/M. 2016, S. 9–49. Siehe auch den Beitrag von Ulrich Willems in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

38 Vgl. Detlef Pollack/Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt/M. 2015, S. 484.

Governance religiöser Diversität erscheint somit als ein komplexes Geflecht, und es bedarf zum einen neben den dominierenden Perspektiven auf globale und nationale Entwicklungen Analysen von kleinräumigeren Einheiten, die nicht isoliert voneinander, sondern in ihren Wechselwirkungen zu betrachten sind, sowie zum anderen (horizontaler) Vergleiche zwischen Bundesländern, Kommunen oder Städten, um auch allgemeine Mechanismen lokaler Governance religiöser Diversität zu erschließen. Von Bedeutung sind dabei – wie es für Hamburg anhand von Politik und Recht, Bildung, Räumen und Kommunikation gezeigt wurde – institutionelle Kontexte, die durch religiöse Pluralisierung einen starken Wandel erfahren und daher im Sinne der Gleichbehandlung Anpassungen zur Integration religiöser Minderheiten erfordern. Dies ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe, bei der die Politik auch angesichts der lange vorherrschenden religionspolitischen Zögerlichkeit³⁷ besonders gefordert ist, für die aber ebenso eine pluralitätsoffene Haltung in der Zivilgesellschaft und dafür breite öffentliche Debatten (auch jenseits von Narrativen) zum Umgang mit religiöser Diversität notwendig sind. Dies gilt nicht zuletzt auch für die Frage, inwieweit der religionspolitische Pluralismus im Zuge voranschreitender Pluralisierungsprozesse und insbesondere angesichts des dominanten Säkularisierungstrends³⁸ auch langfristig überzeugend bleibt.

ANNA KÖRS

ist promovierte Soziologin und Wissenschaftliche Geschäftsführerin und Vizedirektorin der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg.
anna.koers@uni-hamburg.de

SCHULISCHER RELIGIONSUNTERRICHT IM KONTEXT RELIGIÖSER UND WELTANSCHAULICHER PLURALITÄT

Riem Spielhaus · Zrinka Štimac

„Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.“

(Art. 7 Abs. 3 GG)

Der Religionsunterricht ist das einzige im Grundgesetz erwähnte Schulfach. Dennoch ist er wiederkehrenden Diskussionen ausgesetzt, die in der vergangenen Dekade vor allem um den Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt kreisten. Denn neben die christliche Religion und ihre Konfessionen sind in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend sowohl andere „Weltreligionen“ als auch neue Formen von Religion getreten. Viele Menschen ziehen sich aus religiösen Strukturen zurück, zugleich konstatiert die Religionsforschung in einer Art Korrektur des seit den 1970er Jahren dominanten Säkularisierungsparadigmas ein Wiederaufleben religionsorientierter Legitimations- und Argumentationsmuster in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen. Die Aktivitäten religiöser Institutionen diversifizieren sich,⁰¹ und Religion wird mehr und mehr zur Sache von Einzelnen.⁰²

Vor diesem Hintergrund wird in vielfältigen Debatten die Frage aufgegriffen, wie zunehmende religiöse und weltanschauliche Vielfalt im und durch schulischen Religionsunterricht aufgefangen werden kann. Für wen und wie viele Angehörige welcher Religionsgemeinschaften kann von wem ein bekenntnisorientierter Religionsunterricht angeboten werden? Ist angesichts immer mehr religionsfreier Schüler_innen der Religionsunterricht überhaupt noch zu halten? Welche alternativen Bildungsangebote sind möglich und

nötig? Muss neben die Einführung in (die eigene) Religion nun auch die Vermittlung von Wissen über Religion(en) anderer treten? Oder wird gar die Vorbereitung auf das Leben in der durch eine Pluralität an Sinnbildungsangeboten geprägten Gesellschaft zum Hauptziel religionsbezogenen Schulunterrichts?

INTERNATIONALE AGENDA

Auf globaler Ebene ist seit einigen Dekaden zu beobachten, dass sich internationale Organisationen wie der Europarat, die OSZE und die UNESCO, aber auch kleinere Organisationen wie Arigatou International oder das Centre for Spiritual and Ethical Education, der Entwicklung von Konzepten und Werkzeugen für den Umgang mit Religion und religiöser beziehungsweise weltanschaulicher Pluralität verschreiben.⁰³ Die Konzepte dieser internationalen Akteure knüpfen an gesellschaftliche und bildungsrelevante Phänomene wie etwa soziale Kohäsion, Diversität und Sicherheit an und orientieren sich am Ansatz der Wissensvermittlung über Religionen, des „teaching about religions“.⁰⁴ Im bekenntnisorientierten Unterricht wird dieser Ansatz meist ergänzend zur Einführung in die eigene Religion und deren Praxis eingesetzt, für religionskundliche Unterrichtsformen bildet er typischerweise den (einzigen) Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit Religion.

Dieser Ansatz unterscheidet sich den Toledo-Leitlinien der OSZE von 2007 zufolge grundsätzlich von religiöser Unterweisung und Religionsunterricht, da er nicht konfessionell oder glaubensorientiert sei.⁰⁵ Die Vermittlung von Wissen über Religion(en) sei eine wichtige Verantwortung der Schule, wohingegen Familien und religiöse Institutionen für die moralische Erziehung zuständig seien.⁰⁶ Ziel ist hier also

die Etablierung und Verbreitung internationaler Prinzipien für den „teaching about“-Zugang zu Religion in der öffentlichen Bildung.

Die jüngste Veröffentlichung des Europarates in diesem Zusammenhang ist das aus der Arbeit einer Expertengruppe hervorgegangene Dokument „Signposts“, geschrieben für Lehramtsausbildung, Lehrende und politische Entscheidungsträger_innen. Die Empfehlungen basieren auf dem Ansatz einer interkulturellen Bildung und thematisieren neben religiösen auch nichtreligiöse Überzeugungen.⁰⁷

FÄCHERDIVERSIFIZIERUNG IN DEUTSCHLAND

In Deutschland haben die Debatten um den Religionsunterricht im Kontext des religiösen Wandels zu zwei grundlegend unterschiedlichen Antworten geführt. So wurden einerseits sogenannte Ersatzfächer für den konfessionellen Religionsunterricht in Form eines Wahlpflichtfachs oder eines ordentlichen Fachs eingeführt, deren verschiedene Bezeichnungen unterschiedliche didaktische Konzepte reflektieren. Andererseits wurde der konfessionelle Religionsunterricht um weitere Angebote wie den alevitischen, den buddhistischen, den christlich-orthodoxen oder den islamischen Religionsunterricht erweitert.

Der bekenntnisorientierte Religionsunterricht an öffentlichen Schulen muss laut Art. 7

Abs. 3 GG im Gegensatz zu religionskundlichen Fächern „in Übereinstimmung mit den Religionsgemeinschaften“ erteilt werden, wobei für die Bundesländer Berlin, Brandenburg und Bremen eine Ausnahmeregelung gilt: In Bremen wird „Religion“, in Brandenburg „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde“ (LER) jeweils als nicht bekenntnisorientiertes Lehrkonzept angeboten. In Berlin wird bekenntnisorientierter Religionsunterricht als freiwilliges und nicht versetzungsrelevantes Fach mit finanzieller Unterstützung durch den Senat von den Religionsgemeinschaften selbst angeboten sowie seit 2006 Ethik als ordentliches Schulfach mit zwei Wochenstunden von der siebten bis zur zehnten Klasse.

Die Ethikfächer thematisieren Religion aus unterschiedlichen Perspektiven und mit verschiedenen Schwerpunktsetzungen, je nachdem welche akademischen Disziplinen an der Entstehung des Fachs maßgeblich beteiligt waren. Einige der Ersatzfächer gehen von einer christlichen Fundierung der Gesellschaft aus (Baden-Württemberg, Hessen, Bayern, Thüringen), während andere Fächer Religionen kontrovers beziehungsweise dialogisch thematisieren (Hamburg). Je nach Lehrplan wird besonderer Wert auf die Behandlung einer Vielfalt von Weltdeutungssystemen (Bremen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Brandenburg) oder auf Fragen des Zusammenlebens und des Dialogs (Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Saarland, Sachsen, Sachsen-Anhalt) gelegt. Eine explizite Nennung von Spiritualität findet sich nur in den Lehrplänen von Rheinland-Pfalz und Sachsen.⁰⁸

Mit Blick auf den Religionsunterricht forderten religiöse Minderheiten immer wieder eine Gleichstellung mit etablierten Religionsgemeinschaften. Auch wenn die Hürden dafür aufgrund des Erfordernisses, in vereinsrechtlichen und arbeitsfähigen Organisationsstrukturen verfasst zu sein, recht hoch liegen, hat eine Ausdifferenzierung des Religionsunterrichts stattgefunden. Heute gibt es daher mehr Vielfalt bei Anbietern und Zielgruppen, dazu gehören neben der evangelischen und der katholischen Kirche zahlreiche weitere christliche Gemeinschaften, die jüdische Gemeinde sowie buddhistische, christlich-orthodoxe, alevitische und islamische Religionsgemeinschaften sowie der Humanistische Verband (*Abbildung*).

01 Vgl. Volkhard Krech, *Religionssoziologie*, Bielefeld 1999, S. 62.

02 Vgl. ebd., S. 66. Gerade dieser Aspekt führt zu grundlegenden Herausforderungen für den Religionsunterricht in Deutschland, da die Verfasstheit religiöser Aktivitäten in vereinsrechtlichen und arbeitsfähigen Organisationsstrukturen für die Zusammenarbeit mit dem Staat entsprechend Art. 7 Abs. 3 GG als zwingend erforderlich angesehen wird. Siehe Olaf Müller/Detlef Pollack, *Wie religiös ist Europa? Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in West- und Osteuropa*, in: Bertelsmann Stiftung, *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2008, S. 167–178.

03 Vgl. Zrinka Štimac, *Transnational Perspectives on Religion and on Textbook Research*, in: David Käbisch (Hrsg.), *Religion and Educational Research. National Traditions and Transnational Perspectives*, Münster (i.E.).

04 Vgl. Robert Jackson, *Signposts – Policy and Practice for Teaching about Religions and Non-religious Worldviews in Intercultural Education*, Straßburg 2014.

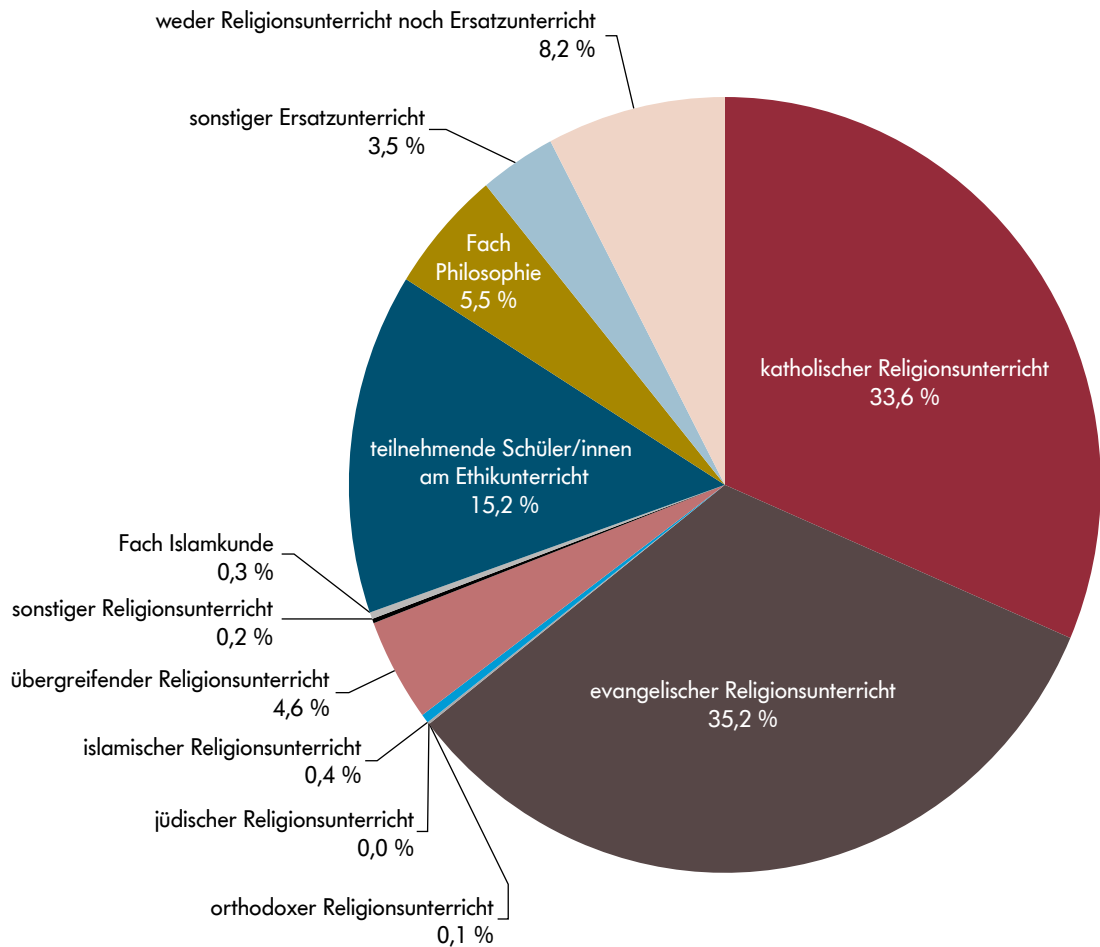
05 OSZE-Büro für Demokratische Institutionen und Menschenrechte, *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*, Warschau 2007, www.osce.org/odihr/29154, S. 21.

06 Vgl. ebd., S. 19.

07 Vgl. Jackson (Anm. 4), S. 22.

08 Vgl. Zrinka Štimac, *Religion und Gesellschaft. Intersektionalität als Herausforderung der Ethikbücher*, Vortrag an der Universität Hannover, 18.1.2016.

Abbildung: Teilnehmende am Religionsunterricht und den Ersatzfächern im Schuljahr 2015/16 in Deutschland



Quelle: Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland, IVC/Statistik Berlin, 20.12.2016. Auswertung Religionsunterricht, Schuljahr 2015/16, Berlin 2016, S. 7

Die evangelisch-lutherische Kirche in Norddeutschland initiierte in den 1990ern in Hamburg mit dem „Religionsunterricht für alle“ einen dialogischen Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG, an dem sich heute auch alevitische, islamische und jüdische Gemeinden beteiligen.⁰⁹ Die Ausbildung der Lehrkräfte erfolgt an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg. Außerdem findet an einzelnen Schulen ein separater katholischer Religionsunterricht statt. Ab der siebten Klasse wird Philosophie als Wahlpflichtalternative zu Religion angebo-

ten. In Niedersachsen wendet sich seit 1998 ein konfessionell-kooperativer Religionsunterricht an evangelische und katholische Schüler_innen, während das Fach „Werte und Normen“ seit 1993 die Wahlpflichtalternative ist.

ISLAMISCHER RELIGIONS- UNTERRICHT IM FOKUS

Von allen Veränderungen erhielt die Etablierung des islamischen Religionsunterrichts die größte politische, mediale und akademische Aufmerksamkeit. Während die Debatte um die Ersatzfächer stark akademisch geprägt war und sich Vertreter_innen unterschiedlicher Disziplinen

⁰⁹ Siehe auch den Beitrag von Anna Körs in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

zu Wort meldeten,¹⁰ sind in der Debatte um die Einführung des islamischen Religionsunterrichts vielfältige politische und religiöse Akteure involviert – vermutlich auch, weil anhand des islamischen Religionsunterrichts nicht nur Bildungsfragen, sondern auch die rechtliche Integration des Islams in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik sowie Strukturfragen für die organisatorische Verfasstheit islamischen Lebens debattiert werden. Somit ist diese Diskussion nicht nur im Hinblick auf die Entwicklung von Religionsunterricht als Fach interessant, sondern stellt ein wesentliches Element der Islampolitik in Deutschland dar.

So war der grundlegende Konsens für die Einführung des Schulfachs eines der wesentlichen Resultate der Deutschen Islam Konferenz von 2006 bis 2009.¹¹ Heute ist islamischer Religionsunterricht in Berlin, Niedersachsen, Hessen und Nordrhein-Westfalen eingeführt, in vier weiteren Ländern laufen Modellprojekte. Für die flächendeckende Einführung des schulischen Islamunterrichts erwies sich die Organisationsstruktur islamischer Religionsgemeinschaften als größte Herausforderung. Da sie keine klare Mitgliederstruktur vorweisen und zum Teil den Verdacht der Abhängigkeit insbesondere von der türkischen Regierung nicht entkräften konnten, galten sie lange als ungeeignete Partner für den schulischen Religionsunterricht.¹² Für ein Umdenken bedurfte es der politischen Initiative auf Bundesebene, sodass heute auch Religionsgemeinschaften, die nicht als Körperschaften des öffentlichen Rechts verfasst sind, als Partner für den Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG infrage kommen.

Umgekehrt hat das Bemühen um den Religionsunterricht die islamischen Organisationen

stark geprägt.¹³ Denn der Konsens für die Einführung des Schulfachs islamischer Religionsunterricht zog eine Reihe weiterer Fragen nach sich, etwa nach der Ausbildung von Lehrkräften, der Entwicklung von Curricula und der Gestaltung von Schulbüchern. An den in erster Linie mit dem Ziel der Lehramtsausbildung eingerichteten Fakultäten für islamische Theologie an Universitäten in fünf Bundesländern sowie an pädagogischen Hochschulen in Baden-Württemberg werden Grundlagen für eine islamische Religionspädagogik gelegt.¹⁴

DIDAKTISCHE KONZEPTE

Rund um die verschiedenen Schulfächer werden im Hinblick auf das Verständnis von und den Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt disparate wissenschaftliche und bildungspolitische Positionen deutlich.¹⁵

So sieht etwa der evangelische Theologe Michael Wermke den konfessionellen Religionsunterricht und die entsprechenden Schulbücher in Deutschland angesichts der steigenden Zahl an religionsfreien Lernenden aktuell vor die Herausforderung gestellt, sowohl religionsgebundene als auch religionsfreie Schüler_innen gleichermaßen anzusprechen. Zwar formulieren die Lehrpläne für den Religionsunterricht das Ziel, sowohl kognitive Kompetenzen wie Argumentationsmuster und Sprechfähigkeit zu entwickeln und zu stärken als auch emotionale Erfahrungen zu ermöglichen. Aber Religionsunterricht sei nicht mit religiöser Unterweisung gleichzusetzen. Konfessionslosigkeit sei damit keine irgendwie zu überwindende Charakteristik des Umfelds, sie determiniere vielmehr die Erschließung von Religion als Teil der Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen.¹⁶

10 Vgl. u. a. Karl Grötzinger/Burkhard Gladigow/Hartmut Zinser, Religion in der schulischen Bildung und Erziehung. LER – Ethik – Werte und Normen in einer pluralistischen Gesellschaft, Berlin 1999.

11 Vgl. Reinhard Busch/Gabriel Goltz, Die Deutsche Islamkonferenz. Ein Übergangsformat für die Kommunikation zwischen Staat und Muslimen in Deutschland, in: Hendrik Meyer (Hrsg.), Politik und Islam, Wiesbaden 2011, S. 29–46.

12 Vgl. Christine Langenfeld/Volker Lipp/Irene Schneider, Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht, Göttingen 2005; Michael Kiefer/Eckart Gottwald/Bülent Uçar (Hrsg.), Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht, Berlin 2008; Reiner Tillmanns, Rechtliche Voraussetzungen für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, in: Rauf Ceylan (Hrsg.), Islam und Diaspora, Frankfurt/M. 2012, S. 161–190.

13 Vgl. Riem Spielhaus, Islamischer Unterricht, in: Ingrid Gogolin et al. (Hrsg.), Handbuch Interkulturelle Pädagogik, Bad Heilbrunn 2018, S. 534–538.

14 Vgl. Riem Spielhaus, Der Umgang mit innerreligiöser Vielfalt im islamischen Religionsunterricht in Deutschland und seinen Schulbüchern, in: Zrinka Štimac/Riem Spielhaus (Hrsg.), Schulbuch und religiöse Vielfalt. Interdisziplinäre Perspektiven, Göttingen 2018, S. 80–102.

15 Vgl. ebd.

16 Vgl. Michael Wermke, Der Religionsunterricht und das Religionsbuch im öffentlichen Schulwesen. Eine bildungstheoretische Reflexion, in: Štimac/Spielhaus (Anm. 14), S. 51–61.

Mit Blick auf den islamischen Religionsunterricht formuliert der Religionspädagoge Ednan Aslan das Ziel, dieser solle Lernende darauf vorbereiten, „vor dem Hintergrund konkurrierender Wahrheiten individuelle Entscheidungen zu treffen sowie Empathie und Toleranz zu entwickeln“.¹⁷ Dabei geht es häufig zunächst um einen gelingenden innerislamischen Dialog.¹⁸ Denn so vielfältig wie der Islam mit seinen verschiedenen Strömungen und die ethnischen beziehungsweise regionalen Herkunft der muslimischen Schülerschaft samt der damit verbundenen sprachlichen Prägungen sind die religiösen Vorbildungen und Vorstellungen der Lernenden – eine Pluralität, die auch Verunsicherung und Verwirrung zur Folge haben kann. Die Förderung der Sprechfähigkeit von Schüler_innen über ihren Glauben und den Islam in Deutschland ist dabei ein erster Schritt.¹⁹ Denn häufig fehle ihnen schlicht das Vokabular, so der Religionspädagoge Bülent Uçar. Im Deutschen geläufige christliche Fachbegriffe meinen vielleicht Ähnliches, „lassen sich jedoch nicht einfach adäquat einsetzen, so sie denn überhaupt bekannt sind“.²⁰

Während die bisher genannten Positionen eine interreligiöse Öffnung des Unterrichts aus Sicht von Religionsgemeinschaften für eine religiös und konfessionell diverse Schülerschaft für möglich und erstrebenswert halten, beziehen eine Reihe von Forschenden aus der Philosophie und Religionswissenschaft eine dezidiert andere Position. So leitet etwa die Philosophie- und Ethikdidaktikerin Anita Rösch aus dem Kon-

text pluralisierter gesellschaftlicher Bedingungen den Auftrag ab, keine allgemein verbindlichen Antworten auf die letzten Sinnfragen zu geben. Verschiedene individuelle religiöse Vorstellungen, Weltbilder und persönliche Werthaltungen sollten ihr zufolge einen Ausgangspunkt für Fragen, Vergleiche, Deutungen und Diskussionen darstellen. Glaube und persönliche Einstellungen dürften hingegen den Ethikunterricht nicht beeinflussen und müssten daher auch für die Aufnahme des Studiums und die Abschlussprüfung irrelevant sein.²¹

Die Religionswissenschaftlerin Wanda Alberts, die unter anderem die Ausbildung von Lehrenden für das Fach Werte und Normen in Niedersachsen betreut, plädiert ihrerseits für die religionskundliche Perspektive als explizit integrativen Zugang, der die Lernenden einer Klasse ungeachtet ihrer religiösen oder weltanschaulichen Verortung gemeinsam anspricht.²² Die Religionswissenschaftlerin Katharina Frank fordert hierbei nicht zuletzt aufgrund der Vielfalt in den Klassenzimmern „eine Haltung der respektvollen Distanz gegenüber den behandelten Religionen“.²³ Der Religionswissenschaftler Tim Jensen tritt für eine strikt säkularistische Position ein, die die spirituellen Bedürfnisse von Lernenden und Lehrenden ausschließlich im Privatbereich verortet.²⁴ Der „wissenschaftliche Weg“, nach dem die Verbindung zwischen akademischen und religiösen Interessen so gering wie möglich sein soll, müsse in der Bildung – auch in der religionsbezogenen – Vorrang haben.²⁵

17 Ednan Aslan, Die Erziehung muslimischer Kinder zu Pluralitätsfähigkeit, in: Yasar Sankaya/Franz-Josef Bäumer (Hrsg.), Aufbruch zu neuen Ufern: Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext, Münster 2017, S. 15–32, hier S. 28.

18 Vgl. Yasar Sankaya, Wege zu einer Islamischen Religionspädagogik in Deutschland, in: Bülent Uçar/Martina Blasberg-Kuhnke/Arnulf von Scheliha (Hrsg.), Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts, Göttingen 2010, S. 191–200, hier S. 197.

19 Vgl. Harry Harun Behr, Islamische Religionspädagogik und Didaktik, in: Mizrap Polat/Cemal Tosun (Hrsg.), Islamische Theologie und Religionspädagogik, Frankfurt/M. 2010, S. 131–143; Bülent Uçar, Zur Beheimatung des Islam, der Islamischen Theologie und des Islamischen Religionsunterrichts in Deutschland, in: Denkströme – Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 7/2011, S. 195–206, hier S. 197; Ismail H. Yavuzcan, Stand und Entwicklung des Islamischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik in Deutschland, in: Peter Antes/Rauf Ceylan (Hrsg.), Muslime in Deutschland, Wiesbaden 2017, S. 171–186.

20 Vgl. Uçar (Anm. 19), S. 197.

21 Vgl. Anita Rösch, Kompetenzorientierung im Philosophie- und Ethikunterricht. Entwicklung eines Kompetenzmodells für die Fächergruppe Philosophie, Praktische Philosophie, Ethik, Werte und Normen. LER, Münster 2012³; Vgl. Zrinka Štimac, Vernetzte Welt – Getrennte Religionen? Verflechtung von Religion und Gesellschaft als Herausforderung der Schulbücher, in: Georg-Eckert-Institut, Working Paper 1/2016.

22 Vgl. Wanda Alberts, Integrative Religious Education in Europe. A Study-of-Religions Approach, Berlin 2007; dies., Didactics of the Study of Religion, in: Numen 2–3/2008, S. 300–334.

23 Vgl. Katharina Frank, Schulischer Religionsunterricht: Eine religionswissenschaftlich-soziologische Untersuchung, Stuttgart 2009; dies., Bad Religions and Good Religions: The Representation of Religious Traditions in a New Swiss Textbook, in: Bengt-Ove Andreassen (Hrsg.), Textbook Gods: Genre, Text and Teaching Religious Studies, Sheffield 2014, S. 62–85.

24 Vgl. Tim Jensen, Religious Studies Based Religious Education in Public Schools. A Must for a Secular State, in: Numen 2–3/2008, S. 123–150, hier S. 129.

25 Vgl. ebd., S. 134.

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive wird ein bekenntnisorientierter Religionsunterricht also vehement abgelehnt oder zumindest der religionskundliche Zugang als geeigneter für die religiös plurale Gesellschaft angesehen, während theologisch verankerte Religionspädagog_innen dafür argumentieren, mit bekenntnisorientierten Ansätzen die Vielfalt religiöser Positionen in den Blick zu nehmen, da sich auch mit einer religionsbejahenden Perspektive eine anderen Weltanschauungen gegenüber wertschätzende Haltung erarbeiten lasse. Trotz ihrer Unterschiedlichkeit teilen diese exemplarischen Positionen das Ziel, Lernende in die Lage zu versetzen, unabhängig von Religionszugehörigkeit und Kultur friedlich und respektvoll zusammenzuleben.²⁶

In der Debatte um religiöse Vielfalt in der Bildung ist die Perspektive der primär Betroffenen, also der Jugendlichen, trotz ihrer Relevanz unterrepräsentiert. Dabei geben die wenigen Resultate der Jugendforschung mit Blick auf Meinungen und Bedürfnisse von Jugendlichen in Sachen Religion, religiöse Muster und Religiosität Argumente dafür, sowohl die Inhalte des Religionsunterrichts als auch anderer Fächer im Kontext der Wertevermittlung zu überdenken. So zeigte eine Erhebung unter 8000 Berufsschüler_innen unterschiedlicher religiöser Prägung, dass diese offene Fragen haben, die – wenn sie sich mit genuin religiösen Themen auseinandersetzen – stark auf eine Privatisierung und eine offene Auslegung religiöser Semantiken hindeuten.²⁷ Der Erziehungswissenschaftler Heiner Barz beobachtet einen vom kirchlich verfassten Christentum weitgehend abgekoppelten Patchworkcharakter weltanschaulicher und religiöser Orientierungen bei Jugendlichen in den alten Bundesländern. Ein monokonfessioneller Religionsunterricht hat sich

vor diesem Hintergrund aus seiner Sicht überlebt. Stattdessen seien Lebenshilfe und Auseinandersetzung mit Sinnfragen und Informationen über religiöse Lehren, Traditionen und Bräuche nötig.²⁸

FAZIT

Sowohl die Frage, wie Religionen und Weltanschauungen in der öffentlichen Bildung und in Schulbüchern darzustellen und zu diskutieren sind, als auch die Frage, ob eher ein (inter)religiöser oder religionskundlicher Zugang anzuwenden ist, werden nach wie vor kontrovers diskutiert. Verfechter_innen beider Ansätze ziehen die religiöse Vielfalt in Gesellschaft und Klassenzimmern als Argument für die jeweils von ihnen vertretene Unterrichtsform heran: Während die einen in der distanzierten Vermittlung von Wissen über Religionen den Königsweg sehen, argumentieren die anderen, dass die Sprechfähigkeit über den eigenen Glauben eine Voraussetzung für das Erlernen eines respektvollen Umgangs mit Vielfalt sei. Beide Unterrichtsformen stehen vor der Herausforderung, die zunehmend individualisierten Vorstellungen von Jugendlichen anzusprechen und aufzugreifen.

26 Vgl. Joachim Willems, *Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen, Konzeptualisierung, Unterrichtsmethoden*, Wiesbaden 2011, S. 113.

27 Vgl. Andreas Feige/Carsten Gennerich, *Lebensorientierung Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland. Eine Umfrage unter 8000 Christen, Nicht-Christen und Muslimen*, Münster 2008.

28 Vgl. Heiner Barz, *Religion ist wieder cool. Jugend und Religion heute*, www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/fileadmin/Redaktion/Institute/Sozialwissenschaften/BF/Jugend___Religion/Barz_VortragTutzing.pdf; ders., *Postmoderne Religion am Beispiel der jungen Generation in den alten Bundesländern*, Opladen 1992; ders., *Jugend und Religion. Bemerkungen zum religionssoziologischen Forschungsstand*, in: *Ethik und Unterricht* 11/2003, S. 25–30.

RIEM SPIELHAUS

ist Professorin für Islamwissenschaft mit dem Schwerpunkt Bildung und Wissenskulturen an der Georg-August-Universität Göttingen und Leiterin der Abteilung „Schulbuch und Gesellschaft“ am Georg-Eckert-Institut, Leibniz-Institut für internationale Schulbuchforschung (GEI) in Braunschweig. spielhaus@leibniz-gei.de

ZRINKA ŠTIMAC

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am GEI und koordiniert dort das Arbeitsfeld „Religiöser Wandel und gesellschaftliche Diversität“. Ihre Forschungsschwerpunkte sind religiöse Vielfalt und Bildungsmedien, globale Bildungsdiskurse sowie Religion und Politik. stamac@leibniz-gei.de

Herausgegeben von der
Bundeszentrale für politische Bildung
Adenauerallee 86, 53113 Bonn
Telefon: (0228) 9 95 15-0



Redaktionsschluss dieser Ausgabe: 29. Juni 2018

REDAKTION

Lorenz Abu Ayyash
Anne-Sophie Friedel (verantwortlich für diese Ausgabe)
Christina Lotter (Volontärin)
Johannes Piepenbrink
Anne Seibring
apuz@bpb.de
www.bpb.de/apuz
twitter.com/APuZ_bpb

APuZ
Nächste Ausgabe
30-31/2018, 23. Juli 2018

DREIßIG- JÄHRIGER KRIEG

Newsletter abonnieren: www.bpb.de/apuz-aktuell
Einzelausgaben bestellen: www.bpb.de/shop/apuz

GRAFISCHES KONZEPT

Charlotte Cassel/Meiré und Meiré, Köln

SATZ

le-tex publishing services GmbH, Leipzig

DRUCK

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH, Mörfelden-Walldorf

ABONNEMENT

Aus Politik und Zeitgeschichte wird mit der Wochenzeitung
Das **Parlament** ausgeliefert.

Jahresabonnement 25,80 Euro; ermäßigt 13,80 Euro.

Im Ausland zzgl. Versandkosten.

FAZIT Communication GmbH

c/o InTime Media Services GmbH

fazit-com@intime-media-services.de

Die Veröffentlichungen in Aus Politik und Zeitgeschichte
stellen keine Meinungsäußerung der Herausgeberin dar;
sie dienen der Unterrichtung und Urteilsbildung.

ISSN 0479-611 X



Die Texte dieser Ausgabe stehen unter
einer Creative Commons Lizenz vom Typ
Namensnennung-Nicht Kommerziell-Keine
Bearbeitung 3.0 Deutschland.



APuZ

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

www.bpb.de/apuz