



Amosinternational

Gesellschaft gerecht gestalten



Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik

Religionspolitik

Daniel Bogner (Münster)
Was beinhaltet die Religionsfreiheit?

Joachim Willems
Religion an öffentlichen Schulen

Mounier Azzaoui
Anerkennung muslimischer Religionsgemeinschaften

Mechthild Herberhold
Religionssensible Differenzierung im Gesundheitswesen

Regina Ammicht Quinn
Religionsdialog und Religionspolitik



Sozialinstitut Kommende Dortmund
1/2012



Impressum

6. Jahrgang **2012** **Heft 1**

Herausgeber

Prälat Dr. theol. Peter Klasvogt, Dortmund

Sozialinstitut Kommende

Prof. Dr. Markus Vogt, München

Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Bochum

Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Sozialethiker

Prof. Dr. Peter Schallenberg, Mönchengladbach

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Stefan Lunte, F-Bresson/B-Brüssel

Redaktion

Dr. phil. Dr. theol. Richard Geisen (Kommende, Dortmund)

Dipl.-Theol. Dettlef Herbers (Kommende, Dortmund)

Dr. phil. Wolfgang Kurek (KSZ, Mönchengladbach)

Konzept Schwerpunktthema

Dr. theol. Daniel Bogner

Redaktionsanschrift

Sozialinstitut Kommende, Redaktion Amosinternational,

Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund

Mail redaktion@amosinternational.de

Internet amosinternational.de

Erscheinungsweise

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich

(Februar, Mai, August, November)

ISSN 1867-6421

Verlag und Anzeigenverwaltung

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 31

Anzeigen: Petra Landsknecht, Tel. (0251) 69 01 33

Anzeigenschluss: am 20. vor dem jeweiligen Erscheinungsmonat

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Münster

Bezugsbedingungen

Preis im Abonnement jährlich: 49,80 €/sFr 85,-

Vorzugspreis für Studenten, Assistenten, Referendare:

39,80 €/sFr 69,20

Einzelheft: 12,80 €/sFr 23,30; jeweils zzgl. Versandkosten

Alle Preise enthalten die gesetzliche Mehrwertsteuer.

Abonnements gelten, sofern nicht befristet, jeweils bis auf Widerruf.

Kündigungen sind mit Ablauf des Jahres möglich, sie müssen bis

zum 15. November des laufenden Jahres eingehen.

Bestellungen und geschäftliche Korrespondenz

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 36

Druck

Druckhaus Aschendorff, Münster

Printed in Germany

Umschlaggestaltung

freistil – Büro für Visuelle Kommunikation, Werl



Editorial	<i>Peter Klasvogt (Dortmund)</i> Wie viel Religion verträgt der Staat – und wie viel braucht er? Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Daniel Bogner (Münster)</i> Wer definiert den Schutzbereich der Religionsfreiheit? Zur Rolle der Religionsgemeinschaften bei der Auslegung des Rechts	3
	<i>Joachim Willems (Berlin)</i> Religion an öffentlichen Schulen Zur Entstehung und Bearbeitung religionspolitisch relevanter Konflikte	10
	<i>Mounir Azzaoui (Aachen)</i> Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Religionsgemeinschaften Der religionspolitische Kompromiss in NRW zum Islamischen Religionsunterricht	18
	<i>Mechthild Herberhold (Altena)</i> Religionszugehörigkeit und Versorgungsgerechtigkeit im Gesundheitswesen Von der Gleichbehandlung zur religionssensiblen Differenzierung	24
	<i>Lilian Moreno Sánchez</i> Correcturas Simulativas	28
Interview	<i>Regina Ammicht Quinn (Tübingen)</i> „Dialogverweigerung ist das Problem, nicht die religiöse Vielfalt“ Gespräch über Religionspolitik und interreligiösen Dialog	34
Buchbesprechungen	Die Sakralität der Person	41
	Gerechter Lohn	42
	Kirche 2011 – ein notwendiger Aufbruch	43
Positionen und Perspektiven	<i>Jochen Ostheimer (München)</i> Guter Lohn für gute Arbeit – auch in der Familie? Zur Diskussion um das Betreuungsgeld	45
Bericht	Demokratie – eine neue Idee Zum 86. Kongress der französischen Sozialwochen in Paris	52
Der Überblick	Summaries	54
	Résumés	55
Impressum		U2



Peter Klasvagt

Mit seinem vielfach zitierten Dictum, dass auch der demokratische Rechtsstaat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, hatte der damalige Verfassungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde schon 1964 einem noch weithin religionsmonopolistischen

Denken deutlich zu machen versucht, dass der freiheitlich säkularisierte Staat gleichwohl auf die Prägestkraft der Religion angewiesen ist. Fast zeitgleich schuf die Katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit ihrem Dekret zur Religionsfreiheit *Nostra Aetate* (28.10.1965) und der Anerkennung der Autonomie der Weltbereiche in der Pastoralconstitution *Gaudium et Spes* (7.12.1965) die Voraussetzungen für ein positives, konstruktives zivilgesellschaftliches Engagement im weltanschaulich neutralen, religionspluralistischen Staat. Doch es dauert Generationen, bis die Erkenntnis sich auch in der Praxis durchsetzt. Da lässt es aufhorchen, dass es in den Diskursen aus jüngster Zeit erkennbar einen wechselseitigen Lernprozess für Religion und Politik gibt und der interreligiöse wie interkulturelle Dialog ganz oben auf der Agenda steht. Erinnerung sei nur an das denkwürdige „Gespräch“ zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger in der Katholischen Akademie Bayern (2004), in dem der sich selbst als religiös unmusikalisch bezeichnende Philosoph angesichts einer „entgleisenden“ Säkularisierung, die den Zusammenhalt der Gesellschaft bedroht, für eine Integration der Ressource Religion plädierte und zugestand, dass der säkulare Verfassungsstaat auf die „säkularisierende Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale“ dringend angewiesen sei.

Wie viel Religion verträgt der Staat – und wie viel braucht er?

Wie steht es also um den moralischen Zusammenhalt unserer Gesellschaft? Dieses Thema war dem frisch gewählten Bundespräsidenten Christian Wulff 2010 immerhin so wichtig, dass er es zur zentralen Botschaft seiner programmatischen Ansprache zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit machte: „Vielfalt schätzen, Risse in unserer Gesellschaft schließen, das bewahrt vor Illusionen, das schafft echten Zusammenhalt. Das ist Aufgabe der Deutschen Einheit heute.“ Nagelprobe für dieses Zusammenleben in versöhnter Verschiedenheit sind für ihn die Herausforderungen von Integration, Partizipation, Inklusion. Gehört der Islam also zu Deutschland? Die präsidiale Einlassung hat in der Öffentlichkeit eine höchst kontroverse Debatte ausgelöst, die jenseits kulturgeschichtlicher Vergewisserungen unserer abendländischen Wurzeln mittlerweile zu einer Aufarbeitung des Verhältnisses des modernen Staates zur Religion geführt hat.

Vor allem aber hat seitdem ein Prozess der Normalisierung im Miteinander der Kulturen und Religionen in Deutschland eingesetzt. Da geht es um die Einführung des muslimischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen und die Ausbildung der dafür erforderlichen Lehrer an deutschen Hochschulen (Willems), die staatlich-rechtliche Anerkennung der muslimischen Religionsgemeinschaften (Azzaoui), die Sorge um Versorgungsgerechtigkeit im Gesundheitswesen (Herberhold), um nur einige der

Themen zu nennen, die in diesem Heft exemplarisch behandelt werden.

Doch sollte man bei aller Selbstzufriedenheit über gelungene Integrationsbemühungen (wobei die Frage erlaubt ist, wer eigentlich wen wohinein integriert) nicht den mahnenden Unterton der Wulffschen Rede überhören: „Zu große Unterschiede gefährden den Zusammenhalt.“ Denn die alleinige Zuschreibung, dass der Islam nun zu Deutschland gehört, überbrückt oder nivelliert noch nicht die Unterschiede. Wobei wir wieder bei der Ausgangsfrage wären: Wie groß diese kulturellen und religiösen Unterschiede denn sein dürfen, um ein friedvolles Miteinander in Staat und Gesellschaft zu gewährleisten. Oder andersherum: Wie viel Integration muss denn geleistet werden, wie viel Assimilation ist gefordert, um den Zusammenhalt in einem säkularen Staat zu garantieren? „Der freiheitliche Staat kann die moralische Substanz seiner Bürger zwar stützen und fördern, aber nicht von sich aus schaffen oder garantieren. Denn wenn er den Bürgern ein Ethos und moralische Bekenntnisse mit seinen hoheitlichen Methoden aufzuerlegen und zu erzwingen sucht, dann ist er kein freiheitlicher Staat mehr“, so Böckenförde (taz, 23.09.2009). Es liegt an uns, den Christen, Juden, Muslimen, ob sie aus den Wurzeln ihrer Religion die Kraft zum gesellschaftlichen Miteinander finden. Von dieser Pflicht sollte der säkulare Staat die Religionen nicht entbinden.



Wer definiert den Schutzbereich der Religionsfreiheit?

Zur Rolle der Religionsgemeinschaften bei der Auslegung des Rechts

Das Recht auf Religionsfreiheit gehört historisch zum unbestrittenen Kern des Menschenrechtsethos. Seine reale Schutzwirkung entscheidet sich aber erst in der konkreten Auslegung und Anwendung. Sie ist deswegen auch von politischen und kulturellen Faktoren abhängig. Da es dem Schutzanspruch der Religionsfreiheit zuwider liefe, wenn Gesetzgebung und Rechtsprechung eigenmächtig ein bestimmtes Verständnis von religiöser Praxis heranzögen, kommt den Religionsgemeinschaften bei der Auslegung des Rechtsanspruchs eine entscheidende Rolle zu. Für die christlichen Kirchen in Deutschland heißt das: Sie sollten künftig benennen können, welches nach ihrem Selbstverständnis die schützenswerten Aspekte ihrer eigenen religiösen Praxis sind. Das macht eine neue Positionierung im Verhältnis der Kirchen zum Staat erforderlich.



Daniel Bogner

In den Sozialwissenschaften und unter Historikern gibt es gegenwärtig eine rege Debatte, in der nach dem „Ursprung“ der Menschenrechte gefragt wird. Ausgelöst werden diese Diskussionen durch die Beobachtung, dass sich die Menschenrechte in den vergangenen Jahrzehnten erfolgreich zu einem unhintergehbaren Normtatbestand entwickelt haben. An ihnen kommt in der völkerrechtlichen Diskussion keiner mehr vorbei, sie sind aber auch aus zahlreichen gesellschaftlichen Debatten als ethisch-moralischer Maßstab nicht mehr wegzudenken. Da liegt es nahe die Frage zu stellen, wie es zu dieser prominenten Rolle eigentlich kommen konnte (Joas, 2011; Hoffmann, 2010).

Unter sozialetischen Vorzeichen bleibt allerdings eine andere Perspektive von noch größerem Interesse, näm-

lich die Frage, wie es um die *Wirkung* der Menschenrechte bestellt ist. In juristischer Terminologie wird zwischen der Rechtsgeltung und der Rechtswirklichkeit unterschieden. Dass ein An-

spruch in Form des Rechts positiviert ist, bedeutet noch nicht, dass dieser Anspruch in der sozialen Wirklichkeit auch hinreichend respektiert wird.

Gefährdungen des Menschenrechts auf Religionsfreiheit

In besonderer Weise lässt sich dieser Zusammenhang beim Recht auf Religionsfreiheit beobachten. Es gehört unbestritten zum Kernbestand der Menschenrechte und wurde in mehrfacher Weise und in zunehmend präziseren begrifflichen Kategorien in geschriebenes und geltendes Recht gefasst, sowohl auf internationaler Ebene (UN-Menschenrechtspakte, Europäische Menschenrechtskonvention) als auch im nationalen Recht (Artikel 4 GG). Dennoch kann man seit längerem ein

Ansteigen religionsbezogener Konflikte beobachten, die sich entlang der praktischen Auslegung des Rechts auf religiöse Freiheit entzünden (Kippenberg u. Reuter, 2010). Manfred Nowak hält es gar für ein „besonders kontroverses Recht“ (Bielefeldt, 2012, 14), was aber nicht in erster Linie daran liegt, dass es zahlreiche Verletzungen der Religionsfreiheit gibt; denn das Gleiche gilt für die allermeisten Menschenrechte. Mehr als andere Rechtsansprüche ist die Religionsfreiheit konzeptionel-

len und systematischen Herausforderungen ausgesetzt, die, wie der Sonderberichterstatter der Vereinten Nationen für das Recht auf religiöse Freiheit, der Erlanger Philosoph Heiner Bielefeldt betont, den menschenrechtlichen Schutzanspruch dieses Rechts zu verdunkeln drohen. Dies ist etwa der Fall,

- wenn in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen das Recht auf Religionsfreiheit gegen die Meinungsfreiheit ausgespielt wird,
- wenn im Rahmen kulturell-politischer Identitätspolitik die interreligiöse Harmonie so stark beschworen wird, dass religiöse Minderheiten auf der Strecke bleiben, oder
- wenn mit dem Kampf gegen eine vermeintliche „Diffamierung von Religion“ eher die Religion als institutionelles System geschützt werden soll, als die religiöse Praxis von Gläubigen (Bielefeldt, 2012, 15 f.).¹

Bestimmung des Schutzwürdigen nach dem Selbstverständnis der Religionen

Neben den von Bielefeldt genannten Aspekten einer konzeptionellen und systematischen Gefährdung der Religionsfreiheit ist allerdings ein weiterer, bislang wenig diskutierter Punkt für eine angemessene Auslegung des Rechts auf Religionsfreiheit von Bedeutung: Es ist die Frage nach dem Selbstverständnis der betreffenden Religionsgemeinschaft.

Der Natur religiöser Praxis entspricht es, dass sie sich im sozialen Feld aufgrund eigener, eben religiöser Kriterien bestimmt. Demnach können sich Religionen nicht von außerhalb, etwa vom Staat, definieren lassen, worin ihr Handeln und ihre öffentliche Sichtbarkeit manifest werden dürfen. Aus menschenrechtlicher Sicht wird der Sachverhalt ähnlich betrachtet: Der Schutzbereich eines Grundrechts, so formuliert der Staats- und Verfassungsrechtler Martin Morlok, lässt sich nur vom Selbstverständnis des Grundrechtsträ-

Es ist zweifelsohne notwendig, auf die von Bielefeldt angeführten Gefährdungen hinzuweisen. Denn damit wird sichtbar, wie stark die real erlebbare Schutzwirkung eines menschenrechtlichen Anspruchs von der Auslegung und Interpretation des Rechts abhängig ist. Soziale und kulturelle Verständnishorizonte spielen hier hinein, aber auch politische und gesellschaftliche Interessen. Durch sie entsteht ein Bedingungsgefüge, das die Auslegung des geschriebenen Rechts konkret macht und in bestimmte Bahnen lenkt. Es wird sichtbar, dass die im Buchstaben universal und allumfassend klingende Gestalt der Menschenrechte in der Praxis ihrer Auslegung zu einem durchaus kontextabhängigen Instrument wird, geprägt von Faktoren, die anderen Maßgaben folgen als der am Kriterium gleicher Freiheit orientierte ethische Universalismus der Menschenrechte.

gers her angemessen bestimmen (Dreier, 2009; Morlok, 1993).² Dies gilt insbesondere für das Recht auf religiöse Freiheit, weil die staatliche Zurückhaltung in weltanschaulichen Dingen (Neutralitätspflicht) gerade eines der Merkmale ist, durch die sich das Respektieren religiöser Selbstbestimmung ausdrückt. Deshalb darf in Weltanschauungsfragen, die zu einem sehr hohen Grad von subjektiven Elementen wie einer individuellen Wahl und Entscheidung, oder einer existentiell bedeutsamen Interpretation des religiösen

Bekenntnisses abhängig sind, der Staat nicht als Instanz auftreten, die vollmächtig darüber befindet, was legitimer Weise Ausdruck eines religiösen Bekenntnis sein kann oder nicht. Als Garant des Freiheitsrechts befindet sich der Staat in einem paradoxen Verhältnis zu den materialen Gehalten und dem Gegenstand, die zu schützen er sich verpflichtet: Er ist zur äußersten Zurückhaltung aufgefordert, was deren Bestimmung anbelangt, muss aber zugleich ein Wissen davon haben, was er eigentlich zu schützen hat.



Der Staat kann nicht darüber bestimmen, was Ausdruck eines religiösen Bekenntnisses ist

Mit diesen Bemerkungen wird die Perspektive des vorliegenden Beitrags deutlich: Es geht vornehmlich um die Gefahr einer Bedrängung religiöser Freiheit durch eine zu stark ausgeübte oder einseitig geprägte Definitionsmacht des Staates. Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, dass es neben der etatistischen Bedrohung auch andere Bedrohungen der Religionsfreiheit gibt. Weltweit sind es heute vielfach die sogenannten Non-State-Actors, welche religiöse Selbstbestimmung beschneiden; dies ist beispielsweise der Fall, wenn in islamischen Staaten nur solche religiöse Gruppen offiziell zugelassen sind, die auch im Koran Erwähnung finden, wenn also über die Freiheit religiöser Praxis allein nach den Ansichten einer Mehrheitsreligion befunden wird. Auch für manche orthodox geprägte Staaten (etwa Moldawien) trifft dies zu. Es zeigt

¹ In den vergangenen Jahren wurden von der OIC (Organisation of Islamic Cooperation; ehemals: Organisation of the Islamic Conference) regelmäßig Resolutionsentwürfe mit eben dieser Intention in die UN-Menschenrechtskonferenz (bzw. den Menschenrechtsrat) sowie die UN-Generalversammlung eingebracht. Zur Überraschung vieler hatte diese Praxis 2011 ein Ende.

² Die zuweilen gemachte Unterscheidung von Grundrechten und Menschenrechten teile ich nicht. Erachtet man die Menschenwürde als normativen Grund der Menschenrechte, ist staatliche Gewalt zum Respekt dieser Würde grundsätzlich verpflichtet. Somit verbietet sich ein Zweiklassenschutz menschlicher Existenz. Beide Begriffe werden hier synonym verwendet.

sich, dass ein korporatistisches Gesellschaftsmodell in religiösen Angelegenheiten ebenso repressiv wirken kann wie ein von Staat und Recht ausgehender Zwang. Diese korporatistische Schlagseite steht hier allerdings nicht im Vordergrund; im Fokus steht die von staatlicher Seite ausgehende Gefahr, welche sich an Definitionsfragen festmachen lässt.

Eine effiziente Anwendung der Religionsfreiheit ist nicht nur aufgrund möglicher ideologischer oder weltanschaulicher Vorbehalte, sondern bereits aus der Sache heraus ein anspruchsvolles Unterfangen. Die Auslegung von Recht ist eine komplexe hermeneutische Aufgabe und nicht zu reduzieren

auf das mechanische Durchdeklinieren eines Kriterienkataloges. Am Maßstab des Selbstverständnisses wird dies deutlich: Hier kommen Gläubige, aber auch die Religionsgemeinschaften selbst ins Spiel. Sie können, ja, sie müssen einen Beitrag leisten zur Bestimmung des Schutzbereichs. Indem sie nachvollziehbar erklären, worin sich aus ihrer Sicht ihre eigene religiöse Praxis ausdrückt, ermöglichen sie überhaupt erst eine Rechtsprechung zum Anspruch auf religiöse Freiheit. Denjenigen, die sich auf das Grundrecht berufen wollen, kommt die Aufgabe zu, anschaulich und nachvollziehbar werden zu lassen, wie sie ihren Charakter als religiöse Akteure verstanden wissen wollen.

Herausgefordert zur Selbstbeschreibung religiöser Vollzüge

Nimmt man nun die spezifische Situation religiöser Akteure in Deutschland in den Blick, wird schnell sichtbar, dass eine solche Lage für beide großen Religionsgemeinschaften – Christentum und Islam – Spannungen birgt. Sie könnten gezwungen sein, ihre Haltung und ihre Erwartungen hinsichtlich des Staates zu verändern. Für die islamische Gemeinschaft in Deutschland impliziert die Pflicht, positiv zu benennen, worin man den Kern eigener religiöser Praxis erkennt, den Verzicht auf das lange Zeit praktizierte Lamento, man werde den christlichen Kirchen gegenüber nachrangig behandelt und müsse um politische Aufwertung kämpfen. Wo muslimische Gruppen es ins Zentrum ihrer Erwartungen an den Staat stellen, dass dieser ihnen Gelegenheit gibt, die für sie wichtigen religiösen Vollzüge zu kommunizieren, und für die dabei benannten Inhalte Schutz gewährt, verzichten sie darauf, in reflexhafter Weise die „Gleichberechtigungskarte“ zu spielen. Der freiheitliche Rechtsstaat, der sich den Schutz der Religionsfreiheit zum Ziel gesetzt hat, wird so gezwungen, Farbe zu bekennen und den Schutz dort konsequent zu gewährleisten, wo er dem Selbstver-

ständnis nach plausibel gemacht und damit notwendig ist.

Auch für die großen christlichen Kirchen bedeutet es einen Pfadwechsel in ihrem Verhältnis zum Staat, wenn die Erwartungen an Gesetzgebung und Rechtsprechung verbunden sind mit dem Verweis auf das von ihnen ausdrücklich formulierte religiöse Selbstverständnis. Denn es müsste dann eine Auseinandersetzung um das aus ihrer religiösen Sicht wirklich Schutzwürdige der eigenen Praxis geführt werden. Dafür wäre eine intensive, auch theologisch durchdrungene Erörterung darüber erforderlich, was eigentlich die Praxis des christlichen Glaubens ausmacht. Man nähme Abschied von einem eingeübten und über Jahrzehnte wirksamen Diskurs zwischen Kirchen und Staat, der

- vornehmlich den überkommenen Status der Kirchen im Auge hat,
- deren kulturprägende Leistungen hervorhebt und daraus
- Forderungen bezüglich einer besonderen institutionellen Förderung und Privilegierung der Kirchen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften ableitet.



Die Kirchen sollten sich nicht darauf verlassen, dass ihr Sonderstatus unhinterfragt erhalten bleibt

Ein Blick auf aktuelle Entwicklungen wie

- die zunehmende religiöse Pluralität,
- die abnehmende Kirchenbindung bei den eigenen Mitgliedern sowie
- die Veränderung der weltanschaulichen Verankerung verantwortlicher Politiker

lässt es für die Kirchen angeraten erscheinen, sich nicht länger uneingeschränkt darauf zu verlassen, dass ihr überkommener Status auch künftig Plausibilität genießt und erhalten bleibt. Es wird mittelfristig eher weniger als mehr Sicherheit darüber geben, dass die Politik den Kirchen den Status quo sichert. Aus pragmatischen Gründen war dieser Status bis dato nützlich und erschien sowohl dem Staat als auch für den Kirchen in vielen Punkten opportun. Er hat sich aber nicht primär aus der Absicht heraus etabliert, den christlichen Glaubensgemeinschaften das Recht auf religiöse Freiheit zu gewährleisten.

Solche Bodenverschiebungen politisch-gesellschaftlicher Natur wahrzunehmen bedeutet nicht, resigniert Abschied nehmen zu müssen von der Vorstellung, das Christentum gehöre zu Deutschland und ihm komme legitimer Weise ein prägender Platz innerhalb des sozialen Feldes zu. Allerdings wechseln die Modi, nach denen dieser Platz eingenommen wird. Die Religionsfreiheit und das in der Logik dieses Rechts liegende Kriterium des Selbstverständnisses zeigen die Richtung an, in die es geht. Anstatt die Rolle des „Trittbrettfahrers“ eines staatlich-kirchlichen Arrangements einzunehmen, dessen Plausibilität zunehmend schwindet und dessen Fortbestand vom Wohl und Wehe der politisch handelnden Klasse abhängig ist, kommt es darauf an, als religiöser Akteur Auskunft zu geben über den eigenen religiösen

Schutzbedarf. Aus der Nutznießerin eines historisch gewachsenen Acquis wird die mitgestaltende Kraft eines menschenrechtlichen Anspruchs. Den

Kirchen in Deutschland ist diese Rolle noch fremd. Zunächst gilt es, sich über die mit ihr verbundenen Aufgaben Klarheit zu verschaffen.

Außerdem macht der Rechtstext zwischen der negativen und der positiven Seite der Religionsfreiheit a priori keine Unterscheidung. Religiös praktizieren zu dürfen ist ebenso geschützt wie das Recht, keinem religiösen Zwang ausgesetzt zu sein. Neben dem „Forum internum“ religiöser Freiheit, das in Absatz eins benannt ist, wird in Absatz drei des Artikels das „Forum externum“ aufgeführt: Gemeint sind jene Kriterien, die allein dafür herangezogen werden dürfen, um den Rechtsanspruch einzuschränken. Damit wird deutlich, dass die Religionsfreiheit zuweilen gegen andere Freiheitsansprüche abgewogen werden muss. Es liegen aber auch die „Schranken für die Schranken“ der Religionsfreiheit auf dem Tisch – der Rechtsanspruch kann von der politischen Herrschaft nicht nach deren Belieben manipuliert werden.

Die umfassende, alle möglichen Aspekte religiösen Vollzugs einbeziehende Form des Rechts entspricht dessen freiheitlichem Auftrag, eine Sache zu schützen, deren eigene Logik nicht von Recht oder Politik vorab definiert werden darf. Zugleich sieht man aber, dass solche Kriterien „von außen“ nur begrenzt weiterführen. Es zeigt sich der Bedarf, aus der inneren Logik der Religion heraus eine Strukturierung und Priorisierung schützenswerter Güter, die alle unter dem Dach der Religionsfreiheit zu verstehen sind, vorzunehmen. Denn es gibt variierende, je nach religiösem Bekenntnis und religiöser Praxis unterschiedlich ausfallende Weisen, die Schutzbereiche des Rechts in Anspruch zu nehmen und zu gewichten.

Nicht ohne Grund war bislang zu meist im Plural die Rede von Religionen und Religionsgemeinschaften. Denn zu vielen religiösen Ansprüchen gibt es, bereits innerhalb der eigenen religiösen Gruppe, Widerstreit und Abweichung. Religion tritt im Plural auf und muss vom Recht auch in der Vielzahl seiner Äußerungsformen geschützt werden. Dabei ist jeweils das Selbstverständnis der einzelnen religiös interessier-

Orientierung an religionsexternen rechtlichen Kriterien

Sich selbst und anderen Rechenschaft darüber abzulegen, was man für unbedingt schützenswert hält, weil es für das religiöse Selbstverständnis unverzichtbar ist, setzt überzeugende Wertungen und Urteile zum Status der eigenen religiösen Praxis voraus. In jedem Fall erfordert ein solches Vorgehen

- historische Sensibilität,
- die Fähigkeit, zwischen Notwendigem und weniger Notwendigem zu unterscheiden, sowie
- die Überzeugung, mittels Vernunftgebrauch solche Unterscheidungen treffen zu können.

Dabei können unterschiedliche Wege gewählt werden – solche, die sich ihre Impulse von außen zuspielden lassen, und solche, die von innen heraus nach dem Wesentlichen religiöser Praxis fragen.

Zunächst könnte man die Kriterien zu Rate zu ziehen, nach denen das Recht die religiöse Freiheit bemessen sehen will. Artikel 18 des „Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte“ der Vereinten Nationen (IPbPR, 1966), welcher den entscheidenden Schritt auf dem Weg der Menschenrechte von ihrer Deklaration hin zur rechtsverbindlichen Positivierung markiert, legt das Recht in seinen einzelnen Aspekten aus:

- (1) Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung nach eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Be-

achtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden.

- (2) Niemand darf einem Zwang ausgesetzt werden, der seine Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen, beeinträchtigen würde.
- (3) Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekunden, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich sind.
[...]

Der Wortlaut des Rechts ist umfassend: Geschützt wird der religiöse Ausdruck in Kultus, Liturgie und überzeugungstragenem Handeln, aber ebenso jene Aspekte von Religiosität, die sich in Traditionen entwickelt und im religiösen Brauchtum niedergeschlagen haben. Das Recht weiß zudem um den engen Zusammenhang von Gewissen und Religion und schützt damit den einzelnen religiös Praktizierenden vor freiheitsbesneidenden Zwängen von außen. Dazu kann der Zwang gehören, der von religiösen Institutionen ausgeht. Das Recht schützt also auch Gläubige, die kirchlich ungebunden sind oder von der religiösen Institution gar als abtrünnig gebrandmarkt oder ausgeschlossen werden. Der Text zeigt überdies, dass die individuelle und die kollektive, korporative Seite religiöser Praxis für das Recht zusammengehören; es ist unstrittig, dass eine strikte Delegation des Religiösen in die Innenperspektive des Individuums nicht mit dem freiheitlichen Charakter des Rechts auf religiöse Freiheit vereinbar wäre.

ten Grundrechtsträger zu betrachten und bei Widersprüchen im Bekenntnis oder der Frage, was als „legitime“ religiöse Praxis gelten darf, müssen Staat und Recht die jeweils intern vertretene Position zugrunde legen, nicht unbedingt die von einer „amtlichen“ oder mehrheitlich vertretenen Seite bevorzugte Auslegung.³

Diese Prämisse leitet zur Vorsicht an, wenn der Blick vertieft auf das

christliche Bekenntnis, und damit auch auf die kollektiven Grundrechtsträger der großen christlichen Kirchen gerichtet wird. Die Frage lautet: Was könnten die Kriterien sein, nach denen die Vergewisserung zum Selbstverständnis für den christlichen Glauben und für die christlichen Großkirchen vorgenommen werden sollte?

standteil katholischer Glaubenspraxis sind. Die Impulse zu deren Entstehung und Sinngestalt aber von Theologie oder Lehramt zu erwarten, wäre ein Trugschluss. Diese reagieren vielmehr auf solche Praxis, indem sie ihr einen theologischen Wert unterlegen oder als genuinen Ausdruck einer religiösen Botschaft erschließen. Ähnliches gilt für Wallfahrten: Wo sie am einen Ort aus einer sozioökonomischen Lage heraus entstehen und mit Volkskultur und lokaler Mentalität verwachsen, bleiben sie andernorts den Gewohnheiten der Bevölkerung fremd und zählen nicht zu deren religiöser Praxis. Auch liturgische Traditionen, die nach Erdteilen und Landeskirchen variieren, oder die mannigfachen Formen kirchlichen Sozialengagements zeigen: Die praktizierte, gelebte Religion steht zwar in einem inneren Zusammenhang mit der theologischen und lehramtlichen Reflexionsgestalt des christlichen Glaubens, aber diese Praxis ist breiter und reicher als die zur Formel geronnene Rede der Religion.

Orientierung an internen Kriterien des Christlichen

Der wichtigste Punkt scheint mir zu sein, dass unterschieden werden müsste zwischen zwei Quellen, aus denen sich die innerreligiöse Bestimmung des Schutzanspruchs auf religiöse Praxis gleichermaßen nährt:

- Auf der einen Seite die „Diskursgeschichte“ der Religion: Zu ihr zählen die doktrinären Selbstbestimmungen religiöser Praxis, Aussagen etwa, die in theologischen Diskursen oder lehramtlichen Äußerungen getroffen werden. Mit ihnen wird eine Bestimmung des Sinngehalts der Religion vorgenommen, der natürlich zu berücksichtigen ist, wenn Recht und Politik das Selbstverständnis religiöser Akteure in Augenschein nehmen wollen. Für die gegenwärtige Gestalt der Katholischen Kirche gehören die im II. Vatikanum getroffenen Selbstaussagen der Kirche zu diesem Profil, ebenso die theologische Auslegungsgeschichte dieser Aussagen. Es sei aber davor gewarnt zu meinen, die Bestimmung des aus Sicht einer Religion Schützenswerten lasse sich allein aus deren diskursiver Selbsterklärung erschließen. Weder Theologie noch lehramtliche Verkündigung vermögen vom grünen Tisch aus darüber zu entscheiden, wo legitime religiöse Praxis beginnt und wo sie endet – obgleich beide eine unverzichtbare Rolle für die Produktion solcher Praxis spielen.


- Hinzu kommt die performative Seite der Religion, das heißt deren praktizierte und aus sich wirkende Gestalt: Dazu zählen Bräuche, Traditionen, im weiteren Sinne Riten, aber auch karitative und soziale Gewohnheiten, die sich oftmals an theologischer Reflexion vorbei entwickelt haben, erst nachträglich theologisch gewürdigt worden sind oder auch theologisch-lehramtliche Positionen kreativ verarbeiten. Sie bilden neben Doktrin und Reflexion die „andere Seite“ religiösen Selbstverständnisses, indem sie deren intellektuell verfassten Bestimmungen Gestalt geben, sie auf vielerlei Weise verkörpern und anschaulich werden lassen. Wenige Beispiele machen dies deutlich: Niemand würde bestreiten, dass mancherorts Prozessionen ein integraler Be-

Bei der Berücksichtigung des Schutzbereichs religiöser Praxis darf die performative Seite nicht gegenüber den diskursiven Selbstaussagen der Religion vernachlässigt werden.⁴ Innerhalb der christlichen Theologie wird die wechselseitige Verwiesenheit von reflexiver

³ Umgekehrt stellt sich durch den Widerstreit auf religiösem Feld auch für die religiösen Akteure eine Herausforderung: Wie geht man als religiös interessierter Grundrechtsträger damit um, dass es andere religiös interessierte Grundrechtsträger gibt, die den eigenen Anspruch gegebenenfalls widerlegen? Zwei Positionen sind hier denkbar: Der religiöse Akteur könnte allein auf sich selbst fixiert an der Vertretung seines partikularen Schutzanspruchs interessiert bleiben, oder er vermag es, die eigene „Grundrechtsbetroffenheit“ exemplarisch zu öffnen und daraus ein solidarisches Verhalten im Blick auf andere mögliche Grundrechtsträger abzuleiten, ohne allerdings zu beanspruchen, an deren Stelle zu sprechen. Bei vielen religiös inspirierten Nichtregierungsorganisationen, vornehmlich aus den USA, die im Kontext des UN-Systems um eine Vertretung ihrer religiösen Ansprüche arbeiten, ist ein solches Verhalten zu beobachten. Für diese Beobachtung und viele weitere hilfreiche Anregungen danke ich Heiner Bielefeldt, der den vorliegenden Text in einer frühen Fassung auf außerordentlich faire Weise kommentiert hat und damit zu seiner Verbesserung beitragen konnte.


⁴ Einen solchen Blick auf Religion wirft aus Sicht der Literatur- und Kulturwissenschaften Sigrid Weigel, etwa in ihren Überlegungen zu Konzepten von Martyrium und Compassio.

und handlungspraktischer Dimension des Glaubens nochmals konzeptualisiert, und zwar in der Rede von den drei Grundfunktionen der Kirche – Diakonia, Martyria und Liturgie. Begründet mit der Figur vom dreifachen Amt Jesu Christi (Hirte, Prophet und Priester) werden gelebter, bezeugter und gefeierter Glaube als zusammengehörige Facetten christlich-religiöser Existenz betrachtet. Soziales Engagement, intellektuelle Rechenschaft und Kultus können aus religiöser Sicht also nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern stellen je eigene, legitime, ja notwendige Elemente gläubig-religiöser Existenz dar. Aufgabe der reli-

 Auch soziale Vollzüge können genuiner Ausdruck des religiösen Selbstverständnisses sein

giös Praktizierenden ist es allerdings, einzelne Aspekte religiös motivierten Handelns in ihrem Zusammenhang zu den jeweils anderen Dimensionen des Glaubens sichtbar zu machen. Damit kann auch nach außen ein Verständnis dafür erzielt werden, dass soziale Vollzüge, die als solche nicht religiös konnotiert zu sein scheinen, genuiner Ausdruck eines religiösen Selbstverständnisses sind.

Es zeigt sich, dass die Frage nach den schützenswerten Inhalten christlich-religiöser Praxis nicht deduktiv und vorgreifend beantwortet werden kann. Worin sich das religiöse Handeln ausdrückt, bleibt geschichtlichen, sozialen und mentalen Lagen unterworfen sowie von je konkreten Verständ-

 Die schützenswerten Inhalte christlich-religiöser Praxis können nicht ein für alle Mal festgestellt werden

nishorizonten abhängig. Damit das Recht auf Religionsfreiheit seine Schutzwirkung entfalten kann, ist eine kontextuelle Auslegung erforderlich, die performative und propositionale Gestalten der Religion aufeinander bezieht und daraus die erforderliche Erkenntnis darüber gewinnt, ob es sich im Einzelfall um religiöse Praxis handelt oder nicht. Diese Prüfung kann nur in einem Miteinander von Lehramt und Theologie erfolgreich sein. Beide Seiten sind spezifischen Risiken ausgesetzt: Wo die Theologie Gefahr läuft, an der alltäglichen religiösen Praxis vorbei darüber zu befinden, was die schützenswerten Gehalte des christlichen Glaubens sind, mag das Lehramt – als Spitze einer Praxisstruktur – versucht sein, an der theologischen Reflexion vorbei dasselbe zu behaupten. Je unterschiedliche Perspektiven werden damit ausgeblendet: Einmal trifft

Auslegung der Religionsfreiheit angesichts des Wandels religiöser Formen

Das wichtigste Kriterium, nach welchem eine Bestimmung des für den christlichen Glauben Schützenswerten vorgenommen werden kann, mag damit benannt sein. Im Konkreten werden aber dennoch Konflikte auftreten, die nicht von vornherein vermieden werden können: Denn welche religiöse Tradition im Einzelfall nicht mehr lebendiger Glaubensausdruck ist, sondern nur noch Folklore, ist durchaus umstritten. Für manche Gemeinden Oberbayerns und Westösterreichs mag die Tradition des Leonhardiritts ein Ferment gläubiger Existenz sein, für weite Teile der katholischen Bevöl-

kerung Deutschlands wirkt die jährliche Berichterstattung darüber in der Tagesschau jedoch eher als Konzession an ein folkloristisches Relikt, das für die eigene religiöse Existenz verzichtbar wäre. Exemplarisch wird hieran deutlich: Ob ein bestimmter sozialer Vollzug zugleich als religiöser Vollzug gelten kann, lässt sich zwar in vielen Fällen vorab beantworten, im Einzelfall führt aber nur der Blick auf den Verständnishorizont der Akteure selbst weiter. Auch die Aussagen religiöser Institutionen können diese „Einzelfallprüfung“ nicht ersetzen.

LITERATUR

Heiner Bielefeldt, „Freedom of Religion or Belief – A Human Right under Pressure“, in: Oxford Journal of Law and Religion (2011), S. 1–21.
 Horst Dreier (Hg.), Grundgesetz. Kommentar, seit 1996, aktuelle Ausgabe 2009, Mohr Siebeck, München 2009.
 Stefan-Ludwig Hoffmann, Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, Wallstein, Göttingen 2010.
 Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Suhrkamp, Frankfurt 2011.

Hans G. Kippenberg u. Astrid Reuter (Hg.), Religionskonflikte im Verfassungsstaat, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2010.
 Martin Morlok, Selbstverständnis als Rechtskriterium, Mohr Siebeck, Tübingen 1993.
 Stefan Muckel, „Auf dem Weg zu einem grundrechtlich geprägten Staatskirchenrecht? Anmerkungen zum Zeugen-Jehovas-Urteil des Bundesverfassungsgerichts“, in: StdZ 2001, S. 463–479.
 Manfred Nowak, UN Covenant on Civil and Political Rights. CCPR Commentary, zweite erweiterte Auflage, Straßburg 2005, 425 ff., zitiert nach: Bielefeldt, 2012, S. 14.

es die theologisch niemals vollständig eingeholten Vollzugsformen einer gläubigen Praxis, ein anderes Mal wird nicht gesehen, dass jede Praxis ein wie auch immer geartetes Band zur Reflexionsgestalt des Glaubens birgt, und theologische Reflexion deswegen eine notwendige Dimension jeder „Bestandsaufnahme“ zur Praxis sein muss.

Fazit

Blickt man auf aktuelle religionspolitische Diskussionsfelder in Deutschland, legen sich einige Schlussfolgerungen nahe:

- In der Debatte um die Zukunft von Kirchensteuer und Körperschaftsstatus täte es gut offen zuzugestehen, dass beide Güter keine unmittelbare Folgerung aus dem Respekt vor der Religionsfreiheit sind. Vielmehr haben sie ihre Wurzeln in historisch gewachsenen kulturellen Übereinkünften zwischen Staat und Kirchen. Ein vitales korporatives Gerüst können sich Religionsgemeinschaften ohne weiteres auch ohne staatliche Steuereinzugspraxis und Dienstherrenfähigkeit erhalten.
- Eine Verpflichtung, die sich aus dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens ergibt, ist aus Sicht der Kirchen die gesellschaftliche Mitwirkung im Dienst des Gemeinwohls. Ob aber eine solche Mitwirkung staatlicherseits ermöglicht wird oder nicht, ergibt sich vorrangig aus der Überzeugungskraft des jeweiligen inhaltlichen Programms, das eine Religionsgemeinschaft für den gesellschaftlichen Diskurs anbieten kann; es kann nicht aus den

bisherigen rechtlich garantierten „Logenplätzen“ der christlichen Kirchen abgeleitet werden (Muckel, 2001).⁵

- Verschafft man sich anhand der oben angeführten Überlegungen Klarheit darüber, welche Anliegen als unbedingt zentral und deshalb als grund- und menschenrechtlich schutzwürdig zu erachten sind, könnte das einen Positionswechsel markieren: Die Kirchen würden dann nicht mehr als Lobbyisten in eigener Sache ihren „historischen Platzvorteil“ geltend machen müssen, auch wenn ihnen dies bis heute immer noch allerlei Geländegewinne beschert. Solche Siege sind nämlich teuer erkauft, denn die Plausibilität für die angestammte Rolle innerhalb einer religiös pluriformen und weltanschaulich zunehmend indifferenten Gesellschaft sinkt zügig.
- Der hier skizzierte Weg hingegen, der das Recht auf freie Religionsausübung zum Ansatzpunkt nimmt, eröffnet eine Chance auf neue Akzeptanz, auch jenseits der eigenen Milieus. Die mit der Konzilserklärung *Dignitatis humanae* gewonnene Anerkennung und theologische Würdigung der Religionsfreiheit qualifiziert dieses Verfahren als ein für die Kirche natürliches und nicht wesensfremdes.

⁵ Der Staatsrechtler Stefan Muckel begründet die Stellung einer KdÖR hingegen in ihrem Ausdruck, eine „Anerkennung“ zu sein für gemeinwohlförderliches Verhalten einer Religionsgemeinschaft im Verlauf der Geschichte. Aus christlicher Sicht kann eine solche Perspektive nicht zum handlungsleitenden Kriterium werden, denn der Religion geht es nicht um den Erwerb von Anerkennung, sondern um die Mitgestaltung sozialer Wirklichkeit der Sache nach. In welchem Status dies geschieht, taugt nicht als motivierender Grund des Handelns.

KURZBIOGRAPHIE

Daniel Bogner, Dr. et Lic. theol., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster und am dortigen Exzellenzcluster „Religion und Politik“. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören: Religion und Menschenrechte, theologische Bestimmungsversuche des Sozialen, Religion und Recht, theoretische Grundlagen der theologischen Ethik. Ausgewählte Publikationen: Freiheit, Gleichheit, Religion. Brauchen wir eine neue Religionspolitik? (hrsg. zusammen mit Marianne Heimbach-Steins), Würzburg 2012 (in Planung); Ausverkauf der Menschenrechte? Warum wir gefordert sind, Freiburg 2007; Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz: 2002.

- Im Vordergrund steht dabei nicht die Sicherung eines Status quo, sondern die historisch je neue Bestimmung des aus Sicht der eigenen religiösen Überzeugung unverzichtbaren Kernbestands religiöser Vollzüge. Dafür den rechtlichen Schutz zu beanspruchen, ist nur recht und billig.



Religion an öffentlichen Schulen

Zur Entstehung und Bearbeitung religionspolitisch relevanter Konflikte

Die öffentliche Schule ist einer der Orte, an denen in den letzten Jahren besonders viele religionspolitisch relevante Konflikte ihren Ausgang genommen haben. Diese Konflikte sind eine Folge von Abstimmungsproblemen in unserer gesellschaftlich ausdifferenzierten, religiös pluralen Gesellschaft. Schule ist aber nicht nur ein Ort, an dem religionspolitische Konflikte entstehen und ausgetragen werden, Schule kann auch einen Beitrag leisten zur Bearbeitung solcher Konflikte. Wie Schule als Bildungsort und Lebensraum gestaltet werden muss, damit dies gelingen kann, wird in diesem Beitrag diskutiert.



Joachim Willems



Religionspolitisch relevante Debatten und Kontroversen

Man muss keinen besonderen argumentativen Aufwand betreiben um einsichtig zu machen, warum Religion in der öffentlichen Schule ein aktuelles und kontroverses religionspolitisches Thema ist. Ein Blick auf einige Fälle der vergangenen Jahre und Jahrzehnte genügt:

- 1995 sprach das Bundesverfassungsgericht das so genannte Kruzifixurteil. Ein Vater hatte gegen die Kruzifixe in bayerischen Klassenzimmern geklagt, weil er „seinen Kindern den Anblick eines ‚männlichen Leichnams‘ ersparen“ wollte (Schieder 2001, 177). Das Bundesverfassungsgericht erklärte in seinem Urteil den Passus aus der bayerischen Volksschulordnung, der das Anbringen des Kruzifixes vorschreibt, für grundgesetzwidrig und deshalb für nichtig (a. a. O., 178).
- 1996 trat ein neues Schulgesetz für das Land Brandenburg in Kraft, mit dem als neues Schulfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde“ (LER) eingeführt wurde. Mit der Einführung dieses nicht-konfessionellen Faches, in dem Schülerinnen und Schüler unabhängig von ihrer

Religionszugehörigkeit oder Weltanschauung gemeinsam etwas über Religionen lernen sollen, ging eine Regelung für den konfessionellen Religionsunterricht einher, die von Artikel 7 Abs. 3 Grundgesetz abweicht. Dort heißt es, dass der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach ist und erteilt wird „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“. Nach § 9 des Brandenburger Schulgesetzes von 1996 dagegen ist konfessioneller Religionsunterricht ausschließlich Angelegenheit der Kirchen und Religionsgemeinschaften, keine „gemischte Angelegenheit“ (res mixta) von Staat und Kirche. Außerdem ist Religionsunterricht kein ordentliches Lehrfach mit Abmelderecht, sondern Religionsunterricht wird zu einem Fach, zu dem die Eltern ihre Kinder bzw. die religionsmündigen Schülerinnen und Schüler sich selbst anmelden müssen (Lott 1998, 128). Der Rechtsstreit, in dem vor allem die beiden großen Kirchen, die CDU und einige Eltern versucht hatten, eine Fächergruppe mit unterschiedlichen konfessionellen Fächern und einer

nicht-konfessionellen Alternative zu etablieren, endete 2002 mit einem Kompromiss, und das Schulgesetz wurde revidiert: Das Land erklärte sich bereit, rund 90 Prozent der Personalkosten des Religionsunterrichts zu übernehmen (Breiding 2002; Brandenburgisches Schulgesetz § 9 Abs. 5). Die Noten des Religionsunterrichts erscheinen im Zeugnis (§ 9 Abs. 4), und wer am Religionsunterricht teilnimmt, kann sich von LER abmelden (§ 11 Abs. 3)

- Nicht nur Brandenburg weicht von Art. 7.3 GG ab, sondern – unter Berufung auf die „Bremer Klausel“ (Art. 141 GG) – ebenso das Land Berlin: Im Jahre 2005 bringt der so genannte „Ehrenmord“ an Hatun Sürücü eine schon länger vor sich hin dümpelnde Diskussion um die Stellung des Religionsunterrichts und um die Einführung von Ethikunterricht ganz oben auf die politische Agenda. Dieser Mordfall wird als extremer, zugleich aber symptomatischer Ausdruck der Probleme einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft gesehen (Willems 2009b, 24+42). Schon zum Schuljahr 2006/2007 führt der Senat ein verpflichtendes Ethikfach für alle Schülerinnen und Schüler

ab der Jahrgangsstufe 7 ein. Die Initiative „Pro Reli“, unterstützt von den beiden großen Kirchen und der CDU, aber auch von einigen SPD-Politikern wie Frank-Walter Steinmeier und Wolfgang Thierse, sammelt daraufhin genügend Unterschriften für die Erzwingung eines Volksentscheids. Im April 2009 wird über den von „Pro Reli“ vorgeschlagenen Gesetzestext abgestimmt. Dieser Text sieht vor, dass Religions- und Ethikunterricht in einem Wahlpflichtbereich an allen öffentlichen Schulen als ordentliche Lehrfächer unterrichtet werden sollen. Doch „Pro-Reli“ scheitert. Religionsunterricht in Berlin bleibt ein freiwilliges Zusatzangebot, allein verantwortet von den Kirchen bzw. Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften. Die Noten sind nicht relevant für die Versetzung oder die Durchschnittsnote im Zeugnis (Willems 2009a).



Der Stellenwert des Religionsunterrichts sowie das Verhältnis von Islam und Schule sind vielfach hoch umstritten

Nicht nur die Frage, wie christliche Religion in der Schule zur Geltung kommen soll, sondern auch das Verhältnis von Islam und Schule sorgt immer wieder für Debatten oder beschäftigt die Gerichte:

- Dürfen muslimische Schülerinnen mit religiöser Begründung vom Sport- oder Schwimmunterricht fernbleiben, vom Sexualkundeunterricht, von Klassenfahrten (Spellen 2010, 349–361)?
- Kann den muslimischen Schülerinnen und Schülern in Deutschland konfessioneller islamischer Religionsunterricht nach Art. 7.3 GG erteilt werden oder – aus Mangel an muslimischen Organisationen, mit denen die Bundesländer kooperieren könnten – ausschließlich islamkundlicher Unterricht (Bock 2007)?

- Darf Yunus M., muslimischer Schüler am Diesterweg-Gymnasium in Berlin-Wedding, während der Pausen das rituelle Gebet verrichten, und wenn ja, steht ihm dazu ein leeres Klassenzimmer zu, ein Gebetsraum oder der Schulflur (Willems 2011, 152–154)?

1998 beschäftigte ein weiterer religionspolitisch prominenter Fall die Bundesrepublik: Die Lehrerin Fereshta Ludin, in Afghanistan geborene Deutsche muslimischen Glaubens, erklärt, auch während des Unterrichts ihr Kopftuch nicht ablegen zu wollen. Daraufhin wird sie nach dem Referendariat nicht in den Schuldienst übernommen. Dazu

Gesellschaftliche Differenzierungen und religionspolitische Konflikte in der Schule

Dass es zu religionspolitischen Konflikten in der Schule kommt, ist die Folge einer doppelten gesellschaftlichen Differenzierung, nämlich der Ausdifferenzierung sozialer Rollen und gesellschaftlicher Funktionssysteme einerseits, der Ausdifferenzierungen im religiös-weltanschaulichen Feld andererseits.

Über lange historische Zeiträume haben sich soziale Rollen und gesellschaftliche Funktionssysteme ausgebildet und ausdifferenziert. Zwischen diesen Rollen und zwischen diesen Funktionssystemen gibt es immer wieder Abstimmungsprobleme: Was der Eigenlogik des Politischen entspricht, kann in Konflikt geraten mit religiösen Überzeugungen, und eine Person kann als politische Akteurin auf eine Art und Weise handeln, die sie als religiöse Person problematisch findet. Das ist nicht neu, und die theologische Ethik hat unter positiver Aufnahme rollentheoretischer Überlegungen immer wieder versucht, diese Abstimmungsprobleme so zu bearbeiten, dass auch die genuin politische Handlung religiös legitimiert wird. Ein prominentes Beispiel aus der Geschichte des Pro-

testantismus ist Martin Luthers Unterscheidung zweier Regimente. Diese Unterscheidung ermöglicht es ihm zu begründen, warum Amtspersonen den Anforderungen ihrer sozialen Rolle entsprechend Gewalt anwenden können, auch wenn sie als Privatpersonen an die biblischen Gebote der Feindesliebe und des Gewaltverzichts gebunden bleiben (Mt. 5, 38–48).

fehle die beamtenrechtliche Eignung, denn das Tragen des Kopftuches sei nicht zu vereinbaren mit dem staatlichen Neutralitätsgebot in weltanschaulichen und religiösen Fragen. Fereshta Ludin klagt gegen diese Entscheidung. Die Verwaltungsgerichte weisen die Klage ab. Im Jahr 2003 allerdings kommt das Bundesverfassungsgericht zu einer anderen Einschätzung und verweist den Rechtsstreit zurück an das Bundesverwaltungsgericht. Für die Ablehnung der Bewerbung von Frau Ludin habe es keine hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage gegeben, so das Bundesverfassungsgericht (Bundesverfassungsgericht 2003).

Im Blick auf Schule ist es eine der Quellen religionspolitisch relevanter Konflikte, dass eine Person als Trägerin multipler sozialer Rollen in die Situation kommen kann, zur selben Zeit den sich widersprechenden Anforderungen unterschiedlicher Rollen genügen zu müssen oder zu wollen. Eine muslimische Lehrerin hört in der Schule nicht auf, Muslima zu sein. Wenn es nun nach ihrer Überzeugung zu ihrer muslimischen Identität gehört, ein Kopftuch zu tragen, kann der Anspruch ihrer religiösen Rolle mit den Anforderungen kollidieren, die in ihrem Bundesland an sie als Beamtin eines religiös neutralen Staates gestellt werden.

Lange Zeit wurde Deutschland als im Wesentlichen katholisches und protestantisches Land wahrgenom-

men. Dabei wurde die Existenz kleinerer Religionsgemeinschaften ausgeblendet, obwohl beispielsweise das Judentum schon seit der Antike in unseren Breitengraden heimisch ist. In den letzten Jahrzehnten hat nicht nur die Zahl an Religionsgemeinschaften, die in Deutschland vertreten sind, deutlich zugenommen. Religiöse Pluralität ist auch sichtbarer geworden, darunter die jeweilige interne Pluralität innerhalb von Religionsgemeinschaften. Auch das führt zu religionspolitischen Herausforderungen: Wie lässt sich konfessioneller Religionsunterricht organisieren, wenn es normal wird, dass nicht mehr nur zwei konfessionelle Fächer angeboten werden müssen – und sollte man angesichts dieser Situation nicht gleich ganz auf konfessionellen Religionsunterricht verzichten und einen Unterricht für alle einführen? Diese Debatte wurde in den letzten zwanzig Jahren in Berlin und Brandenburg geführt, die dabei vertretenen Positionen finden aber ebenso Anhänger in anderen Bundesländern.



Wo unterschiedliche Weltanschauungen und Religionen aufeinander treffen, ist die Religionsfreiheit herausgefordert

Dort, wo die Interessen der Angehörigen unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen kollidieren, müssen Lösungswege gefunden werden, die gleichermaßen das Recht auf negative wie auf positive Religionsfreiheit beachten: Die bayerische Regierung pochte auf die positive Religionsfreiheit und das damit verbundene Recht, in der Schule Kruzifixe aufzuhängen, die Lehrerin Fereshta Ludin auf das Recht, ein Kopftuch zu tragen, der Berliner Schüler Yunus M. darauf, seiner Pflicht als Muslim zum rituellen Gebet nachzukommen. Die jeweilige Gegenseite bestand auf dem Recht auf negative Religionsfreiheit, also darauf, vom Anblick eines Kruzifixes, eines aus religiösen Gründen getragenen Kopf-

tuchs oder eines Betenden verschont zu bleiben.

In der Schule sind die Schülerinnen und Schüler nicht (nur) freiwillig anwesend, sondern es herrscht Schulpflicht. Deshalb treffen hier Menschen mit unterschiedlichsten religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen aufeinander, ohne sich aus dem Weg gehen zu können. Und schließlich gibt es ein hierarchisches Gefälle zwischen Lehrer/innen und Schüler/innen: Lehrer/innen erziehen und beurteilen die Schüler/innen. Diese müssen, gerade weil sie ihrer Schulpflicht nachkommen, einen besonderen Schutz

vor Übergriffen genießen (das Recht auf negative Religionsfreiheit eingeschlossen). Zudem ist die Schulpflicht die Kehrseite des *Rechts* auf Bildung, das zumindest in Deutschland ein Recht auf *religiöse* Bildung beinhaltet.

All dies macht Schule nicht nur zu einem Ort von religionspolitischen Konflikten, sondern auch zu einem Ort ihrer Bearbeitung. Denn Schule ist ein *Lebensraum*, für den Regeln des Zusammenlebens in einer religiös pluralen Situation gefunden werden müssen, und Schule ist ein *Bildungsort*, in dem der Umgang mit Pluralität gelernt und reflektiert wird.

Schule als Bildungsort – Einübung verschiedener Modi der Weltbegegnung und der Fähigkeit zum Perspektivenwechsel

Eine Pädagogisierung religionspolitischer Probleme ist ebenso problematisch, wie es eine Pädagogisierung der Herausforderungen ist, die sich aus den Zuwanderungen der letzten Jahrzehnte ergeben haben (vgl. Griese 2004, 11–17). Zu Recht betont Bernhard Dressler, dass sich „die Funktionalität von Bildung ... erst auf Grund eines Verzichtes auf Funktionalisierung“ einstelle: „Bildungspolitik ist keine Sozialpolitik und keine Wirtschaftspolitik. Wenn sie etwas für eine gerechte Gesellschaft oder für den Standort Deutschland oder für Gewaltprävention oder für interreligiöse Verständigung leistet, dann unabsichtlich und hinterrücks.“ (Dressler 2006, 97)

Dennoch kann Schule als Bildungsort eine religionspolitisch bedeutsame Funktion erfüllen. Wenn die These stimmt, dass die religionspolitischen Konflikte der letzten Zeit in den gesellschaftlichen Differenzierungen und Pluralisierungen begründet sind, dann ist die Schule einer der Orte, an denen ein Umgang mit diesen Differenzierungen und Pluralisierungen eingeübt werden kann. Dressler macht darauf aufmerksam, dass der „Verlust eines substanziell inhaltvollen Begriffs von Allgemeinbildung ... weni-

ger ... mit der Wachstumsbeschleunigung unserer Wissensbestände, dem angeblich rapiden Verfall ihrer ‚Halbwertszeiten‘ zu tun“ habe. Vielmehr sei er als Resultat des gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozesses zu verstehen (a. a. O., 109). Daraus folge, dass es in Bildungsprozessen um Perspektivenwechsel gehe: „In der modernen Gesellschaft müssen Menschen wissen, aus welchen unterschiedlichen Perspektiven sie in unterschiedlichen Situationen die Welt wahrnehmen und welcher blinde Fleck mit jeder dieser Perspektiven unvermeidlich verbunden ist ... Deshalb gehört es zur Bildung, dass sie unterschiedliche Weltzugänge, unterschiedliche Horizonte des Weltverstehens eröffnet, die – das ist entscheidend – nicht wechselseitig substituierbar sind und auch nicht nach Geltungshierarchien zu ordnen sind: empirische, logisch-rationale, hermeneutische und musisch-ästhetische Weltzugänge mit ihren jeweils unterschiedlichen Potenzialen an Verfügungswissen und Orientierungswissen, ihren jeweils eigenen Rationalitätsformen.“ (a. a. O., 110).

Dabei verweist Dressler unter anderem auf die Unterscheidung von vier

Modi der Weltbegegnung nach Jürgen Baumert:

- die kognitiv-instrumentelle Modellierung der Welt, wie sie in der Mathematik und den Naturwissenschaften geschieht,
- die ästhetisch-expressive Begegnung und Gestaltung zum Beispiel in sprachlich-literarischen und künstlerischen Fächern,
- die normativ-evaluative Auseinandersetzung mit Wirtschaft und Gesellschaft (Geschichte, Ökonomie, Politik, Recht) und
- die Fächer Religion und Philosophie, die sich mit Problemen konstitutiver Rationalität beschäftigen (Klieme et al. 2003, 68).

Im Blick auf religionspolitisch relevante Konflikte innerhalb und außerhalb von Schule macht es einen Unterschied, ob jemand in diesem Sinne fähig zum Perspektivenwechsel und somit gebildet ist oder nicht. Denn eine adäquate Interpretation der eingangs genannten religionspolitischen Auseinandersetzungen der letzten Zeit ist nur dann möglich, wenn sie nicht einseitig unter einer juristischen, politischen, pädagogischen, religiösen oder anderen Perspektive gedeutet werden, sondern wenn diese Perspektiven sowohl unterschieden, als auch aufeinander bezogen werden.

Die juristische Perspektive gibt dann Aufschluss darüber, aus welchen Gründen in einem konkreten Konflikt Gerichte wie entschieden haben, aber auch, welche Spielräume für Entscheidungen unter den Bedingungen der gegenwärtigen Rechtslage bestanden hätten. Die Grenzen der juristischen Betrachtungsweise werden deutlich, wenn man in Betracht zieht, dass Entscheidungen von Gerichten sich ändern, wenn Parlamente die einschlägigen Gesetze ändern. Dann stellen sich die Frage nach der Angemessenheit des momentan gültigen Rechts und die Frage nach möglichen Gesetzesänderungen. Diese Fragen sind Fragen in einer politischen und einer ethischen Per-



Juristische Entscheidungen entbinden nicht von politischen und ethischen Überlegungen

spektive. Beide Perspektiven wiederum müssen bezogen werden auf eine religiöse Perspektive und damit auf die Rekonstruktion der Positionen, die in religionspolitisch relevanten Konflikten vertreten werden. Denn die Fragen, inwiefern ein bestimmtes Gebot zu einer bestimmten Uhrzeit für einen muslimischen Schüler religiös vorgeschrieben ist, ob ein Kopftuch ein religiöses oder ein politisches Symbol ist und was ein Kreuzifix bedeutet, können nur angemessen beantwortet werden, wenn sie nicht nur historisch oder kulturwissenschaftlich eingeordnet werden. Vielmehr muss es auch darum gehen, individuelle, religiös begründete Sichtweisen und theologische Zusammenhänge zu rekonstruieren.

Schule als Bildungsort hat dann im Blick auf religionspolitisch relevante Konflikte die Aufgabe, solche Konflikte innerhalb der einzelnen Fächer gemäß der jeweiligen Fachsystematik zu analysieren, diese jeweiligen Fachsystematiken aufeinander zu beziehen und ihre Grenzen zu reflektieren.

Dietrich Benner spricht von nicht-affirmativer Bildung, wenn „an der Ausdifferenzierung der menschlichen Praxis in einer Weise fest[gehalten wird], die sich von den einfachen Antworten auf die Frage nach der Sinnbestimmung menschlichen Handelns dadurch unterscheidet, daß sie sich gleichermaßen von einer bloßen Regionalisierung der Probleme menschlichen Handelns in einzelne Praxisbereiche wie von einer Universalisierung einzelner Praxisbereiche zur obersten sinnstiftenden Instanz distanziert“ (Benner 1996, 160).

Für den Unterricht, der sich im Speziellen mit der religiösen Perspektive beschäftigt, folgt daraus zweierlei: Zum einen muss es in diesem Unterricht tatsächlich um die religiöse Perspektive

gehen, also nicht nur darum, Religion in historischer, ethischer, kulturwissenschaftlicher, politologischer oder einer anderen nicht-religiösen Perspektive zu betrachten. Dies ist, zumindest aus pädagogischer Sicht, das Hauptargument für das deutsche Modell eines Religionsunterrichts, bei dessen Durchführung Staat und Kirche(n) nach Art. 7.3 GG kooperieren (vgl. Benner 2004, 33). Zum anderen aber muss ein solcher Unterricht, wenn er denn den Anforderungen an Unterricht in öffentlichen allgemeinbildenden Schulen entsprechen soll, Religion auf eine spezifische Art und Weise thematisieren. Dazu gehört, dass „Glaubenslehren der Religionen im öffentlichen Unterricht nicht dogmatisch“ vermittelt werden, sondern so, „dass differente und kontroverse Auslegungen, unterdrückte Deutungen und machtförmige Dogmatisierungen erkennbar und reflektiert werden“ (a. a. O., 44), und dass „zwischen unterrichtlichen und in religiöse Praxis einführenden Aufgabenstellungen“ unterschieden wird (a. a. O., 45). All dies impliziert, dass das Religiöse als eine von mehreren menschlichen „Praxen“ verstanden wird, die zueinander in einem nicht-hierarchischen Verhältnis stehen (Benner 1996, 160).



Religionsunterricht erschließt eine spezifisch religiöse Perspektive

Ein solches Verständnis religiöser Bildung hat selbst religionspolitische Konsequenzen. In den letzten Jahren wurde in unterschiedlichen Kontexten die Frage diskutiert, in welcher Form Religion in der Schule zu thematisieren ist. Nach dem hier vertretenen Verständnis von Bildung gehört ein religiös bildender Unterricht für alle Schülerinnen und Schüler zum unverzichtbaren Bestandteil des schulischen Fächerkanons. Grundsätzlich sind unterschiedliche Modelle denkbar, wie ein solcher Unterricht ermöglicht werden kann. Die in der Bundesrepublik nach Art. 7.3 GG vorgesehene und in den

meisten Bundesländern lange eingeübte Praxis sieht so aus, dass Religionsunterricht konfessionell nach Art. 7.3 GG erteilt wird. Diese Regelung hat für sich, dass diejenigen, die am Religionsunterricht teilnehmen, eine spezifische religiöse Perspektive kennen und (hoffentlich auch) reflektieren lernen können.

Wird aber der wachsenden Zahl derer ein Angebot zur religiösen Bildung gemacht, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen? Zwar beinhalten die jeweiligen „Ersatzfächer“ wie „Ethik“ oder „Werte und Normen“ in der Regel religionskundliche Anteile. Aber diese Anteile sind sehr gering. Angesichts der geforderten Neutralität dieser Fächer liegt es außerdem nahe, Religionen und religiöse Fragen ausschließlich in historischer oder kulturkundlicher Perspektive zu thematisieren. Offen ist die Frage, wie es gelingen kann, in den spezifisch religiösen Modus der Welterschließung im Ethik- oder LER-Unterricht einzuführen – und ob dies von den entsprechenden Fachdidaktikern und Fachlehrern überhaupt angestrebt wird. Dies gilt im besonderen Maße im Blick auf die Situation in Berlin und Brandenburg, wo die Fächer Ethik bzw. Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) im Unterschied zum konfessionellen Religionsunterricht ordentliche Lehrfächer sind.

Daraus ergibt sich die Aufgabe, entsprechende religionsdidaktische Ansätze für den Ethik- oder LER-Unterricht zu entwickeln bzw. bestehende Ansätze zu entfalten und in der unterrichtlichen Praxis der jeweiligen Fächer zu verankern. Dies geschieht etwa, wenn die im LER-Studiengang an der Universität Potsdam tätige Eva-Maria Kenngott sich nicht scheut, von religiöser (und nicht nur religionskundlicher oder interreligiöser) Grundbildung zu sprechen und differenzierte hermeneutische Überlegungen dazu anstellt, wie es möglich ist, „die spezifisch religiöse Dimension als solche“ (Kenngott 2004, 46) zu erschließen. Vielleicht ist es aber kein Zufall, dass Kenngott ihre Überlegungen in einer religionspädagogischen

Zeitschrift in evangelischer Trägerschaft publiziert und selbst an einigen Stellen darauf hinweist, dass

Schule als Lebensraum – religiös aseptisch oder bunt wie die Gesellschaft?

Schule ist nicht nur Bildungsort, sondern auch Lebensraum. Schülerinnen und Schüler verbringen als ganze Personen viel Zeit in der Schule. Entsprechendes gilt für die Lehrerinnen und Lehrer. Nun ist unstrittig, dass religiöse Überzeugungen einen wesentlichen Teil der Identität einer Person ausmachen. Deshalb stellt das Bundesverfassungsgericht in einer Entscheidung vom 31.05.2006 fest: „Die Offenheit für ein breites Spektrum von Meinungen und Auffassungen ist konstitutive Voraussetzung einer öffentlichen Schule in einem freiheitlich-demokratisch ausgestalteten Gemeinwesen. (Bundesverfassungsgericht 2006, Abs. 19)

Eine solche grundsätzliche Offenheit kann freilich unterschiedlich ausgestaltet werden. Rolf Schieder unterscheidet drei religionspolitische Parteien (2008, 224–237). Diese drei Parteien melden sich auch zu Wort, wenn es um die Frage geht, wie Religion in der Schule zur Geltung kommen sollte:

- Die Partei der Kulturalisten misst die Zulässigkeit von unterschiedlichen religiösen Symbolen in der Schule daran, inwiefern sie der gegenwärtigen bundesrepublikanischen Kultur entsprächen. So argumentierten Kulturalisten zugunsten eines Kopftuch-Verbots für muslimische Lehrerinnen mit dem Argument, das muslimische Kopftuch sei in der Schule anders zu beurteilen als das christliche Kreuz. Die baden-württembergische SPD-Landtagsfraktion etwa begründete das wie folgt: „Anders als das Kopftuch gehört das Kreuz zum abendländischen Kulturkreis, zu unserer Tradition und hat dort einen hohen Rang als religiöses Zeugnis für Nächstenliebe, Toleranz und Wahrung der unantast-

ihre religionsdidaktischer Ansatz für das Fach LER zurzeit keinen Konsens darstellt.

baren Menschenwürde.“ (Zitiert in Schieder 2008, 228)

- Die Partei der Verfassungsliberalen argumentiert dagegen: „Wer Religionsfreiheit unter einen Kulturvorbehalt stelle, der habe diese faktisch ausgehöhlt.“ (a. a. O., 230)
- Die Partei der Laizisten plädiert für eine strikte Privatisierung des Religiösen, wobei entweder Frankreich oder die USA als Vorbild dienen (a. a. O., 233).

Sollte der Lebensraum Schule konsequent laizistisch gestaltet werden, würde sich daraus nicht nur ein Kopftuch-Verbot für Lehrerinnen ergeben, sondern auch, wie in der Türkei, für Schülerinnen. Diese Forderung wird für Deutschland nur an den Rändern des politischen Spektrums erhoben, und hier, vor allem am rechten Rand, eher aus kulturalistischen als aus laizistischen Gründen.

Eine konsequent oder radikal laizistische Regelung, die die Spannung von negativer und positiver Religionsfreiheit einseitig zugunsten der negativen auflöst, wäre mit einem massiven Eingriff in die Freiheitsrechte verbunden. Die Schulleitung des Berliner Diesterweg-Gymnasiums vertritt offensichtlich eine laizistische Position, wenn sie die Religionsfreiheit von Yunus M., der in den Pausen sein islamisches Pflichtgebet verrichten wollte, durch ihre Bereitschaft beachtet sieht, „die Verrichtung eines ‚stillen‘ Gebets während der unterrichtsfreien Zeit auf dem Schulgelände“ zuzugestehen (OVG Berlin-Brandenburg 2010, 22). Was würde es auch bedeuten, dies nicht zu erlauben? Die Möglichkeit zum stillen Gebet außerhalb der Unterrichtszeit bestand auch in der DDR, die freilich in



Eine konsequent laizistische Regelung wäre mit massiven Eingriffen in die Freiheitsrechte verbunden

Fragen der Religionsfreiheit nicht als leuchtendes Vorbild für eine moderne freiheitlich-demokratische Gesellschaft dienen kann.

Aber auch eine gemäßigt laizistische Gestaltung des Lebensraums Schule bringt Probleme mit sich: Zwar würde dann den einzelnen Schülerinnen und Schülern möglicherweise das Recht eingeräumt, nach ihren Vorstellungen, im Rahmen der organisatorischen Möglichkeiten der Schule und im Rahmen von Recht und Gesetz ihre Religion zu praktizieren. Ein konfessioneller Religionsunterricht, der besondere Chancen für die Erschließung einer spezifisch religiösen Perspektive bietet, hätte aber als ordentliches Lehrfach keinen Platz in einer laizistischen Schule.

Bringt die laizistische Option eine institutionelle Präferenz mit sich für eine säkulare Leitkultur, so räumt die kulturalistische Option einer Auswahl an Traditionen und Kulturen, die in unserer pluralen Gesellschaft zu finden sind, eine gewisse Höherwertigkeit gegenüber anderen kulturellen Prägungen ein. Beides ist gerade in schulischen Kontexten problematisch, weil die Schule dann diesem versteckten Curriculum zufolge eine grundgesetzlich nicht gedeckte Ungleichheit von Lebensentwürfen setzt: Eine Muslima wird sich in einer kulturalistisch geführten Schule möglicherweise als Individuum akzeptiert sehen, bekommt aber dennoch vermittelt, dass sie als Angehörige ihrer Religion eine Außenseiterin ist. Ähnliches kann ein christlicher Schüler in einer laizistisch geführten Schule erleben. Aus ethischen wie aus demokratietheoretischen Gesichtspunkten spricht deshalb einiges für die verfassungsliberale Option, die nicht aus laizistischen Überzeu-

gungen Religion in die Privatsphäre verdrängen will, noch aus kulturalistischen Gründen einige Religionen benachteiligt, andere bevorzugt, sondern sich an den grundgesetzlichen Regelungen orientiert, die eine grundsätzliche Offenheit für Religion mit einer grundsätzlichen Gleichbehandlung von Religionen und nichtreligiösen Weltanschauungen bzw. deren Angehörigen verbindet. Für die Schule bedeutet das, Religion und religiöse Ausdrucksformen zuzulassen. Die verfassungsliberale Option ist auch aus politischen und pädagogischen Gründen stark zu machen, denn sie erleichtert Integration und sie eröffnet spezifische Lernmöglichkeiten.

Schultheoretiker unterscheiden verschiedene Funktionen, die die Schule für die Gesellschaft erfüllt. Nach Wolfgang Klafki sind dies vier Funktionen:

1. eine Qualifizierungs- und Ausbildungsfunktion,
2. eine Selektions- und Allokationsfunktion,
3. eine Integrations- und Legitimationsfunktion und
4. die Funktion der Kulturüberlieferung (Klafki 2002, 43).

Im Blick auf die Funktion der Kulturüberlieferung und die Qualifizierungs- und Ausbildungsfunktion (besser: die Bildungsfunktion) von Schule ist ein laizistisches Verdrängen des Religionsunterrichts wenig zweckmäßig. Die Erweiterung der konfessionellen Fächer hin zur Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts nach Art. 7.3 GG wäre dagegen ein wichtiger Schritt hin zur Integration des Islam in die deutsche Gesellschaft.

Integrations- und Legitimationsfunktion meint aber noch etwas anderes. Nach Klafki hat Schule „die Funktion, die nachwachsende Generation in das gegebene, gesellschaftlich-politisch-kulturelle System einzugliedern, und sie kann diese Eingliederung nur bewirken, wenn sie dieses System und die ihm zu Grunde liegenden Normen, ggf. auch deren Wandlungen, rechtfertigt, legitimiert, begründet, d. h. als im Prinzip gut, wünschenswert darstellt, als ein System, das Zustimmung und Unterstützung verdient“ (a. a. O., 51).

Neben der ausdrücklichen und bewussten Ausübung dieser Funktion gibt es „indirekte Faktoren, deren Bedeutung und Wirkungsweise den Lehrern und den Schülern oft gar nicht bewusst ist: In den Schulordnungen, im Umgangsstil, der zwischen Lehrern und Schülern und zwischen den Schülern praktiziert wird, im Schulklima, in Schulfeiern und -festen, in den Ritualen beim Eintritt neuer Schülerjahrgänge in eine Schule oder bei der Schulentlassung – in solchen und ähnlichen Elementen der schulischen Realität stecken oft unreflektiert wirkende Integrations- und Legitimationsfaktoren.“ (Ebd.) Und zu Recht weist Klafki auf die Notwendigkeit hin, „dass die Integrations- und Legitimationsfunktion in der Schule als *kritisch-rationale* Aufklärung, also nicht manipulativ wahrgenommen wird“ (a. a. O., 54).

Denn was bedeutet Integration in einer freiheitlichen und pluralen Gesellschaft? Oder anders gefragt: Wer integriert wen wohinein? Argumentiert man verfassungsliberal und nicht kulturalistisch, dann ist es das Ziel, in eine Rechtsordnung hinein zu integrieren, nicht in eine wie auch immer definierte Kultur oder „Leitkultur“. Anders gesagt: Versteht sich diese Gesellschaft als freiheitlich und demokratisch, dann kann von jedem die Beachtung der Gesetze erwartet werden, nicht aber eine darüber hinausgehende Übernahme von bestimmten kulturellen Standards. Welche Standards das wären, würde ja auch schnell strittig, wie die Debatte innerhalb und außerhalb der CDU um eine „Leitkultur“ zeigte. In den Kul-



Die verfassungsliberale Option steht für Integration in die Rechtsordnung und Offenheit für verschiedene Kulturen und Religionen

nierte Kultur oder „Leitkultur“. Anders gesagt: Versteht sich diese Gesellschaft als freiheitlich und demokratisch, dann kann von jedem die Beachtung der Gesetze erwartet werden, nicht aber eine darüber hinausgehende Übernahme von bestimmten kulturellen Standards. Welche Standards das wären, würde ja auch schnell strittig, wie die Debatte innerhalb und außerhalb der CDU um eine „Leitkultur“ zeigte. In den Kul-

turwissenschaften ist es Konsens, dass Kulturen verstanden werden sollten als symbolische Ordnungen und „kollektive handlungskonstituierende Sinnsysteme“ (Straub 2004, 580), die infolge menschlichen Handelns entstehen und dieses zugleich beeinflussen: Insofern ist Kultur „ein struktureller Komplex möglicher Bestimmungsgründe von Handlungen“ (a. a. O., 581). So verstanden, sind Kulturen nie statisch, sondern veränderbar und verändern sich beständig. Dies gilt auch deshalb, weil Menschen in der Regel Anteil haben an verschiedenen Kulturen. Denn die Gruppen von Menschen, die einen Bezug auf die erwähnten „Ordnungsformen und Deutungsmuster“ teilen und

somit einer Kultur angehören, können verschieden definiert sein, die Kriterien für Inklusion oder Exklusion sich in ihrer Reichweite und Exklusivität unterscheiden (a. a. O., 581 f.).

Für unseren Kontext folgt daraus, dass es schon im Ansatz problematisch ist, von einer möglichen Integration in *die* deutsche Kultur auszugehen, besteht doch *die* Kultur in Deutschland aus einem Netz von Sub- und Teilkulturen, die sich mal näher, mal ferner sind, und die in unterschiedlichem Maße vernetzt sind mit anderen Kulturen bzw. Sub- und Teilkulturen außerhalb Deutschlands (vgl. Willems 2011, 65–74). Wohinein also soll sich in einer

pluralen Kultur und Gesellschaft jemand integrieren (müssen)?


Es bietet sich daher an, Integration anders zu verstehen, zumal im Kontext des Bildungssystems.

Weiterführend dabei ist das Konzept von Enkulturation, das Norbert Collmar vertritt. Demzufolge ist es Aufgabe der Schule, „Bildung zu ermöglichen, indem die Subjektwerdung und Handlungsfähigkeit der einzelnen Schüler/-innen nach Maßgabe ihrer individuellen Möglichkeiten gefördert ... und Enkulturation in eine Gesellschaft ... ermöglicht wird“ (2004, 357). Gehört bildungstheoretisch beides zusammen, Subjektwerdung oder Individuierung einerseits, Enkulturation andererseits,

LITERATUR

- Benner, D. (1996): Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns. 3. Aufl. Weinheim/München.
- Ders. (2004): Erziehung – Religion, Pädagogik – Theologie, Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft. Systematische Analysen zu pädagogischen, theologischen und religionspädagogischen Reflexionsformen und Forschungsdesiderata, in: Groß, E. (Hg.): Erziehungswissenschaft, Religion und Religionspädagogik. Münster, 9–50.
- Bock, W. (Hg.) (2007): Islamischer Religionsunterricht?: Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe. 2. Aufl. Tübingen.
- Breiding, S. (2002): LER-Streit beigelegt, in: Märkische Allgemeine, 15.07.2002.
- Bundesverfassungsgericht 2003 = BVerfG, 2 BvR 1436/02 vom 3.6.2003, http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20030924_2bvr143602.htm (07.11.2011).
- Bundesverfassungsgericht 2006 = BVerfG, 2 BvR 1693/04 vom 31.5.2006, http://www.bverfg.de/entscheidungen/rk20060531_2bvr169304.html (07.11.2011).
- Collmar, N. (2004): Schulpädagogik und Religionspädagogik. Handlungstheoretische Analysen von Schule und Religionsunterricht, Göttingen.
- Dressler, B. (2006): Unterscheidungen. Religion und Bildung. Leipzig
- Griese, H. (2004): Kritik der „Interkulturellen Pädagogik“. Essays gegen Kulturalismus, Ethnisierung, Entpolitisierung und einen latenten Rassismus. 2. Aufl., Münster.
- Kennigott, E.-M. (2004): Eigenes und Fremdes. Religiöse Grundbildung in LER, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik. Heft 1/2004, 26–50.
- Klafki, W. (2002): Schultheorie, Schulforschung und Schulentwicklung im politisch-gesellschaftlichen Kontext. Ausgewählte Studien. Weinheim/Basel.
- Klieme, E. u. a. (2003): Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise. 2. Aufl., Bonn.
- Lott, J. (1998): Wie hast du's mit der Religion? Das neue Schulfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde“ (LER) und die Werteeziehung in der Schule. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. OVG Berlin-Brandenburg 2010 = OVG 3 A 29.09 vom 27.5.2010, http://www.berlin.de/imperia/md/content/senatsverwaltung/gen/justiz/gerichte/ovg/entscheidungen/03_b_0029_09_.pdf (12.11.2011).
- Schieder, R. (2001): Wieviel Religion verträgt Deutschland? Frankfurt a.M.
- Ders. (2008): Sind Religionen gefährlich? Berlin.
- Spenlen, K. (2010): Integration muslimischer Schülerinnen und Schüler. Analyse pädagogischer, politischer und rechtlicher Faktoren. Berlin.
- Straub, J. (2004): Kulturwissenschaftliche Psychologie, in: Jäger, F.; Straub, J. (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 2: Paradigmen und Disziplinen, Stuttgart/Weimar 568–591.
- Willems, J. (2009a): Der Streit um Religion und Ethik in Berlin, in: G2W. Ökumenisches Forum für Glaube, Religion und Gesellschaft in Ost und West. Zürich, Nr. 7/8 (2009) (37. Jahrgang), 19–21.
- Ders. (2009b): Interreligiöses und interkulturelles Lernen – notwendige Bezüge und notwendige Unterscheidungen, in: Interculture Journal, 9 (2009), S. 23–44, http://www.interculture-journal.com/download/article/willems_2009_09.pdf (12.11.2011)
- Ders. (2011): Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden. Wiesbaden.

dann kann Enkulturation nicht verstanden werden als Einordnung in eine vorgegebene kulturelle Tradition oder als Übernahme einer als statisch verstandenen Kultur. Vielmehr geht es in Bildungsprozessen um Selbst- und Welterschließung, um die zunehmende Fähigkeit, Welt zu verstehen und Welt zu gestalten. Das bedeutet, dass Schülerinnen und Schüler in der Schule lernen sollen, sich in Welt und in Kultur(en) zu orientieren, aber auch diese Welt und diese Kulturen mitzugestalten und gegebenenfalls zu verändern. Insofern ist die „Relation zwischen nachwachsender Generation und Kultur(en) an-

 Schülerinnen und Schüler lernen, sich in Welt und Kulturen zu orientieren, sie aber auch mitzugestalten und zu verändern

gemessen nur als ‚Wechselwirkungsverhältnis‘ zu bestimmen“ (a. a. O., 61).

An dieser Stelle fallen die bildungstheoretische und die demokratietheoretische Perspektive zusammen. Denn ein plurales freiheitlich-demokratisches Gemeinwesen ist darauf angewiesen, dass nicht etwa bestehende Kultur(en), Normen und Regeln ausschließlich affirmiert werden, sondern dass sich seine Mitglieder einbringen, angesichts neuer Herausforderungen neue Regeln aushandeln und neue institutionelle Formen etablieren. Zuge-spitzt gesagt: Integriert ist in einer pluralen Demokratie nicht, wer sich der Autorität ihrer Gesetze und ihrer „Leitkultur“ unterwirft, sondern wer nach ihren Spielregeln in der Gegenwart die Gesetze und Kultur der Zukunft mitgestaltet. Integration ist nicht ein Prozess, in dem einzelne, die außerhalb irgendeiner Norm sind, in diese gepresst werden, sondern der Prozess, in dem Individuen mit ihrer Geschichte und ihren Geschichten sich immer wieder aufeinander beziehen, Gemeinsamkeiten entdecken, Spannungen aushalten, faktische Pluralität sichtbar sein lassen

KURZBIOGRAPHIE

Joachim Willems, PD Dr. theol. habil. Dr. phil., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Praktische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören: Interkulturelle und interreligiöse Pädagogik; Konzeptualisierungen und Evaluationen von religiöser und interreligiöser Kompetenz; Fragen des Verhältnisses von Religion und Politik; Religion im postsowjetischen Russland. Aktuelle Bücher: Religiöse Kompetenz als Teil öffentlicher Bildung. Paderborn u. a. 2011 (mit Dietrich Benner und anderen); Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden. Wiesbaden 2011.

und Konflikte nach zivilisierten Regeln austragen.

Soll Schule ihren Beitrag zu dieser Art von Integration leisten, dann fällt der Lebensraum Schule mit dem Lernort Schule zusammen: Weil und soweit Schule als Lebensraum faktische Pluralität abbildet, bietet er Lernmöglichkeiten. Auf beide, auf den Lebensraum wie den Lernort, trifft zu, was das Bundesverfassungsgericht im Zusammenhang des Kopftuch-Urteils festgestellt hat: „Die Schule ist der Ort, an dem unterschiedliche religiöse Auffassungen unausweichlich aufeinander treffen und wo sich dieses Nebeneinander in besonders empfindlicher Weise auswirkt. Ein tolerantes Miteinander mit Andersgesinnten könnte hier am nachhaltigsten durch Erziehung geübt werden. Dies müsste nicht die Verleugnung der eigenen Überzeugung bedeuten, sondern böte die Chance zur Erkenntnis und Festigung des eigenen Standpunkts und zu einer gegenseitigen Toleranz, die sich nicht als nivellierender Ausgleich versteht. Es ließen sich deshalb Gründe dafür anführen, die zunehmende religiöse Vielfalt in der Schule aufzunehmen und als Mit-

tel für die Einübung von gegenseitiger Toleranz zu nutzen, um so einen Beitrag in dem Bemühen um Integration zu leisten.“ (Bundesverfassungsgericht 2003, Abs. 65)

Fazit

1. Religionspolitische Konflikte können auf Abstimmungsprobleme in einer ausdifferenzierten, religiös pluralen Gesellschaft zurückgeführt werden. Die öffentliche Schule ist im besonderen Maße ein Ort, an dem religionspolitische Konflikte entstehen. Dies liegt am Charakter dieser Institution, der aber wiederum besondere Chancen zur Bearbeitung solcher Konflikte bietet.
2. Als Bildungsort hat Schule die Aufgabe, verschiedene Modi der Weltbegegnung einzuüben und zu reflektieren. Sie kann einen Beitrag zur kompetenten Bearbeitung von religionspolitischen Konflikten leisten, wenn der Bereich der spezifisch religiösen Bildung einen adäquaten Platz in der Schule bekommt.
3. Wie der Umgang mit Religion(en) im Lebensraum Schule gestaltet wird, hängt von grundsätzlichen religionspolitischen Entscheidungen ab. Als unzureichend erscheinen laizistische und kulturalistische Optionen, weil beide suggerieren, dass bestimmte (religiöse bzw. weltanschauliche) Lebensentwürfe gegenüber anderen höher- oder minderwertig seien. Stattdessen empfiehlt sich eine verfassungsliberale Option, die zudem die besten Aussichten bietet, Integration in einer pluralen und freiheitlich-demokratischen Gesellschaft zu fördern.
4. Wird religiöse Pluralität im Lebensraum Schule zugelassen, dann bietet das wiederum besondere Chancen für den Bildungsort Schule.

Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Religionsgemeinschaften



Der religionspolitische Kompromiss in NRW zum Islamischen Religionsunterricht

Die Diskussion um eine religionspolitische Anerkennung von muslimischen Religionsgemeinschaften sollte sich in Zukunft auf die etwa 2500 Moscheegemeinden in Deutschland konzentrieren. Dazu wird es notwendig sein, sich von dem Repräsentations-Konzept, welches sich an vier Millionen Muslimen orientiert, zu verabschieden. Es wurde bisher vom Bundesministerium des Innern vertreten und durch die Deutsche Islamkonferenz etabliert. Der religionspolitische Kompromiss zur Einführung von islamischem Religionsunterricht in NRW ist eine gute Grundlage, um Misstrauen zwischen Politik und muslimischen Verbänden abzubauen, und ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg hin zu einer vollen Anerkennung der Moscheeverbände in Deutschland. Es bedarf einer innermuslimischen Debatte über die angemessene Weiterentwicklung der muslimischen Strukturen im Rahmen des religionsverfassungsrechtlichen Systems der Bundesrepublik Deutschland.



Mounir Azaoui

Ein Religionspolitischer Kompromiss

Am 21. Dezember 2011 wurde im Landtag von Nordrhein-Westfalen eine Schulgesetzänderung mit den Stimmen der Fraktionen SPD, CDU und Bündnis 90/Die Grünen verabschiedet, welche nach zwanzig Jahren der Diskussion den Weg zur Einführung von Islamischem Religionsunterricht frei macht (Landtag NRW, 2011a). Das Gesetz basiert auf einem politischen Kompromiss, welcher im Februar 2011 zwischen der Schulministerin Sylvia Löhrmann (Grüne) und dem Koordinationsrat der Muslime (KRM) geschlossen wurde.¹ Der Kompromiss kann auf die Formel gebracht werden kann: Das Land Nordrhein-Westfalen arbeitet mit dem KRM wie mit einer Religionsgemeinschaft zusammen, aber der KRM wird (noch) nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt.

Bei dem in Nordrhein-Westfalen geplanten Religionsunterricht, welcher ab dem Schuljahr 2012/13 eingeführt wer-

den soll, werden mit dem KRM nicht, wie mit den christlichen Kirchen üblich, die religiösen Inhalte des Unterrichts direkt abgestimmt, sondern ein achtköpfiger Beirat übernimmt diese Aufgabe.

Der Beirat besteht *zum einen* aus vier theologisch, religionspädagogisch oder islamwissenschaftlich qualifizierten Vertretern der „organisierten Muslime, die von den islamischen Organisationen in Nordrhein-Westfalen oder von deren Zusammenschluss bestimmt werden“. Mit Blick auf diese Organisationen heißt es dazu in der Gesetzesbegründung:

„Eine mit dem Beiratsmodell angestrebte möglichst umfassende Einbeziehung der Muslime kann allerdings


derzeit in Nordrhein-Westfalen nur über den Zusammenschluss der islamischen Verbände, den Koordinationsrat der Muslime (KRM), erreicht werden. Bei den in ihm zusammengeschlossenen Verbänden (IRD, ZMD, DITIB und VIKZ) handelt es sich um die größten Vereinigungen des organisierten Islams in Nordrhein-Westfalen. Sie sehen sich selbst als Religionsgemeinschaften an.“ (Landtag NRW, 2011b: 6)

Auch wenn sich die Landesregierung damit das Selbstverständnis der muslimischen Verbände als Religionsgemeinschaften nicht zu eigen macht, so wird doch anerkannt, dass die organisierten Muslime am umfassendsten über den KRM einbezogen werden können.

Zum anderen werden vier weitere Vertreter des Beirats mit den entspre-

¹ Der KRM besteht aus folgenden vier Mitgliedsorganisationen: Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ), Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IRD), Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB) und dem multiethnischen Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD).

chenden Qualifikationen vom Ministerium im „Einvernehmen“ mit dem KRM benannt. Der Beirat soll dafür Sorge tragen, dass die im Unterricht

 Die Inhalte des islamischen Religionsunterrichts sollten dem Selbstverständnis der Muslime entsprechen

vermittelten Inhalte mit dem Selbstverständnis der Muslime übereinstimmen. Dadurch soll einer Situation vorgebeugt werden, bei der der Staat sein Islam-Verständnis im Unterricht durchsetzt. Zudem wird der Beirat – wie die

Bedenken muslimischer Verbände

Die im KRM organisierten muslimischen Verbände erachten die Beiratslösung als unzureichend. Sie hätten sich eine direkte Anerkennung als Religionsgemeinschaft(en) gewünscht. Zudem sehen sie die Gefahr, dass mit dieser Sonderregelung im Schulgesetz ein Zwei-Klassen-Religionsverfassungsrecht etabliert wird und damit ihr derzeitiger Status als einfache eingetragene Vereine zementiert wird (Koordinationsrat 2011).


Die Einwände seitens der muslimischen Verbände haben Gewicht, doch mit Blick auf die negative gesellschaftliche Stimmung gegenüber dem Islam – insbesondere gegenüber dem organisierten Islam – war derzeit politisch wohl nicht mehr durchzusetzen. Hinzu kommt, dass es sehr starke religionskritische Stimmen in der SPD-Landtagsfraktion gab, welche sich grundsätzlich schwer damit taten, Religionsunterricht für muslimische Kinder überhaupt einzurichten, und stattdessen einen religionskundlichen Unterricht in staatlicher Verantwortung bevorzugt hätten. Die Gefahr einer Zementierung eines Sonder-Religionsverfassungsrechts für Muslime ist zudem nicht gegeben, da der KRM nicht an die Kooperation mit dem Schulministeri-

Vocatio und Missio Canonica im christlichen Kontext – für die Erteilung von Lehrerlaubnissen zuständig sein.

Der KRM übernimmt damit faktisch die Aufgaben einer Religionsgemeinschaft, auch wenn dies formaljuristisch durch den Umweg über den Beirat erfolgt. Dies kann als ein „klares Bekenntnis“ der nordrhein-westfälischen Landesregierung zur Zusammenarbeit mit den im KRM zusammengeschlossenen Moscheeverbänden gewertet werden. Damit verbunden ist eine Teil-Anerkennung für den organisierten Islam in Nordrhein-Westfalen (Dernbach, 2011).

um zwingend gebunden ist. Man kann, falls sich die Übergangslösung in die falsche Richtung entwickelt, durchaus die Kooperation aufkündigen und auf der Grundlage von Artikel 7.3 Grundgesetz, das dem einfachen Gesetz übergeordnet ist, seine Rechte vor Gericht einklagen.

Die Bedenken der muslimischen Verbände gegen den politischen Kompromiss sind jedoch vor dem Hintergrund zu sehen, dass es seit über 10 Jahren eine intensive Diskussion über die Einführung von Islamischem Reli-

 Der Einführung des islamischen Religionsunterrichts in NRW gehen zehn Jahre intensiver Diskussion voraus

gionsunterricht gibt. Dabei gab es in einer ersten Phase vor allem eine Auseinandersetzung vor Gerichten, insbesondere über die Auslegung des Begriffs der „Religionsgemeinschaft“. Hier hat ein Urteil des Bundesverwaltungsgerichts aus dem Jahr 2005 für Klarheit gesorgt und ist in den zentralen Streitpunkten der Sichtweise der muslimischen Verbände gefolgt. Insbeson-

dere hat das Gericht festgestellt, dass auch Dachverbände, die nur indirekt über natürliche Mitglieder verfügen, durchaus als Religionsgemeinschaften anerkannt werden können (Bundesverwaltungsgericht 2005). Die muslimischen Verbände einigten sich mit dem Land Nordrhein-Westfalen nach dem Urteil von 2005 darauf, das Verfahren ruhen zu lassen, um zu einer politischen Lösung zu kommen. Parallel zu diesen rechtlichen Auseinandersetzungen war ein zentrales Argument, dass auf muslimischer Seite ein Ansprechpartner fehle. Dies wurde verbunden mit der „... Aufforderung an die Verbände, sich auf eine einheitliche Vertretung zu einigen“ (Laschet 2006). Mit diesen Verbänden waren DITIB, Islamrat, VIKZ und ZMD gemeint. Die Gründung des KRM zum Ende des Jahres 2006 durch die vier großen muslimischen Verbände war, wie bereits oben beschrieben, eine Reaktion auf die Forderung aus der Politik nach *einem* Ansprechpartner. Doch dann wurde, vor allem über die Deutsche Islamkonferenz auf der Bundesebene, immer wieder darauf verwiesen, dass diese Verbände nicht wirklich *repräsentativ* seien. Es wurde ein neues Kriterium als Maßstab angelegt: die Vertretungsleistung der Verbände mit Blick auf eine Gesamtzahl von vier Millionen Muslimen. Damit ergab sich eine Situation, die ein Vertreter der Evangelischen Kirche bei einer Tagung der Evangelischen Akademie im Rheinland wie folgt beschrieb: „Die Muslime haben das Gefühl, dass bei der Diskussion um die Anerkennung als Religionsgemeinschaft immer noch eins drauf gesattelt wird, wenn auf muslimischer Seite etwas in Bewegung gekommen ist.“

Legitimation des KRM

Trotz der Bedenken auf muslimischer Seite ist die Schulgesetzänderung eine erste politische Anerkennung für den KRM, seinen Mitgliedsorganisationen und den in ihnen organisierten Mo-

scheen. Damit wird vor allem auch die Grundlage für eine Arbeitsbeziehung zwischen der Landesregierung und dem KRM gelegt, die zum Abbau von Misstrauen zwischen Politik, Ministerialbürokratie und muslimischen Verbandsvertretern beitragen kann.

Die Bedeutung und Legitimität des KRM erschließt sich, wenn man sich der Frage nähert, was im muslimischen Kontext unter *Religionsgemeinschaft* zu verstehen ist. Dem deutschen Verständnis dieses Begriffs kommen die Moscheen auf der lokalen Ebene am nächsten: In ihnen versammeln sich die Gemeindeglieder und dort haben sie die Möglichkeit, ihren Glauben zu praktizieren. Dazu gehören tägliche Gemeinschaftsgebete, Freitagsgebete, Festgebete an Feiertagen, besondere Gottesdienste im Fastenmonat Ramadan, Religionsunterricht, Jugendarbeit, Eheschließungen, Seelsorge, Dialog- und Informationsveranstaltungen, Wohltätigkeitsprojekte und Unterstützung bei Bestattungen.²



Die Moscheen sind das Herzstück der kollektiven muslimischen Religionsausübung

In Deutschland findet sich keine andere Form der religiösen Selbstorganisation von Muslimen, welche sowohl in der Qualität als auch in der Quantität mit den Moscheen vergleichbar wäre. Bis zu 70 Prozent der 3,8 bis 4,3 Millionen Muslime in Deutschland besuchen religiöse Veranstaltungen und die Mitgliedschaft in muslimisch-religiösen Vereinigungen liegt bei etwa 20 Prozent (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2009).³ Die Moscheen sind das Herzstück der kollektiven muslimischen Religionsausübung in Deutschland. Der KRM repräsentiert etwa 80 Prozent der 2.500 Moscheen in Deutschland und etwa den gleichen Teil der Moscheen in Nordrhein-Westfalen (Chbib, 2011: 104–107). Vor diesem Hintergrund gibt es keine muslimische Institution in Deutschland –

außer den sich langsam etablierenden Landesverbänden der Muslime, welche sich zu einem großen Teil mit den KRM-Moscheen in der Mitgliedschaft überschneiden, – die über eine höhere Legitimität verfügt und einen Anspruch darauf hat, die korporative Religionsfreiheit der Moscheen einzulösen. Mit Blick auf die zuvor beschriebene tatsächliche und rechtliche Bedeutung der Moscheen sollten diese Vereine, ihre Vereinsmitglieder und Gemeindeglieder bei der Frage nach der An-

erkennung von muslimischen Religionsgemeinschaften im Mittelpunkt der Diskussionen stehen. Dann kann man durchaus die wichtige Frage diskutieren, wie man die bisher verbandsunabhängigen, größtenteils marokkanisch geprägten Moscheen, die etwa zwanzig Prozent aller Moscheen in Deutschland ausmachen, stärker in diese Prozesse einbeziehen kann. In den letzten Jahren wurden diese Fragen jedoch kaum diskutiert, auch nicht bei der Deutschen Islamkonferenz.

Islamkonferenz und die Ethnisierung des Islam

Die Einberufung der Deutschen Islamkonferenz (DIK) hatte sicherlich einige positive Effekte für den Integrationsprozess von Muslimen in Deutschland. Sie schärfte beispielsweise das Bewusstsein der Bevölkerung, dass Muslime zu Deutschland gehören und auch künftig gehören werden.

Doch auch wenn die Organisatoren der Islamkonferenz betonen, dass diese „keine Vertretung der Muslime im religionsgemeinschaftlichen Sinne“ sei, sondern nur eine „Dialogplattform“ (Deutsche Islam Konferenz, 2010a), macht die Konzeption der Konferenz sehr deutlich, dass es darum geht bzw. ging, den „Selbstorganisationsprozess“ von Muslimen zu beeinflussen, indem man die etablierten Organisationen als nicht repräsentativ relativierte und einseitig vorgab, wer in welchem Verhältnis an Gesprächen mit dem Staat teilnehmen darf (Kerber 2010).

Der Initiator der Islamkonferenz, Wolfgang Schäuble, verfolgt das Ziel, eine Vertretung von Muslimen zu

etablieren, welche die „breite Mehrheit von religiösen und *nicht religiösen Muslimen*“ [Hervorhebung, M. A.] vertritt (Schäuble 2006: 17). Der ehemalige Bundesminister des Innern geht davon aus, dass die muslimischen Verbände etwa 15 bis 30 Prozent der vier Millionen Muslime vertreten würden und deshalb als Ansprechpartner nicht ausreichend seien. Dieser Logik schloss sich dann auch sein Nachfolger als Bundesinnenminister, Thomas de Maizière, bei der Einberufung der 2. Islamkonferenz an, indem er betonte, auch „säkulare, verbandskritische Muslime“ zur Islamkonferenz einladen zu wollen (Deutsche Islamkonferenz 2010b: 4). Dementsprechend wurden nicht nur die muslimischen Verbände, sondern auch die Türkische Gemeinde Deutschland eingeladen, was von Barbara John damit kommentiert wurde, dass diese Organisation „mit dem Islam als Religionsgemeinschaft“ so viel zu tun habe „wie etwa der Verein Deutsche Sprache mit dem Christen-

² Nach der gängigen Definition von Gerhard Anschutz ist eine Religionsgemeinschaft „[...] ein die Angehörigen eines und desselben Glaubensbekenntnisses für ein Gebiet zusammenfassender Verband zu allseitiger Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben.“ (Anschutz 1960: 620)

³ Wenn man von dem Mittelwert von 4 Millionen Muslimen ausgeht, kommt man auf etwa 2,8 Millionen Muslime, die religiöse Veranstaltungen besuchen, und etwa 800.000 Vereinsmitglieder. Davon sind jedoch nur etwa 80% Sunniten und Schiiten, um die es in diesem Beitrag in erster Linie geht. Deshalb wurden jeweils 20 Prozent abgezogen. Damit sind in den oben genannten Zahlen Aleviten, Ahmadis und weitere kleine Gruppen nicht berücksichtigt.

tum“ (John 2010). Mit der Konzeption der Islamkonferenz und dem Versuch einer *hundertprozentigen Vertretung der Muslime* wurde eine Ethnisierung des Islam institutionalisiert. Nach dem Motto: Alle Türken und Marokkaner sind und bleiben Muslime und müssten über eine religiöse Organisation repräsentiert werden.

Es ist widersprüchlich zu fordern, dass in einer „Islamkonferenz“ auch „nichtreligiöse“ Gruppen vertreten sein müssten. Auf der einen Seite fordert man von den muslimischen Verbänden nachzuweisen, dass sie sich umfassend für die Glaubensverwirklichung ihrer Mitglieder einsetzen, um als Religionsgemeinschaften anerkannt werden zu können. Andererseits wird das genaue Gegenteil dessen zum Postulat erhoben: die Offenheit gegenüber nichtreligiösen Menschen, welche z. B. nie religiöse Veranstaltungen besuchen und kein Interesse am Religionsunterricht für ihre Kinder haben, sowie die Vertretung dieser Personengruppen.

Vertreter des Bundesinnenministeriums heben stets den vorläufigen Charakter der Konferenz hervor, die nur so lange Bestand haben solle, bis eine islamische Dachorganisation geschaffen sei, die die vier Millionen Muslime in Deutschland repräsentiere (Busch/Goltz, 2011: 44). Dieser Ansatz ist *religionsverfassungsrechtlich* problematisch, da er einen klaren Eingriff in das Selbstbestimmungsrecht der muslimischen Gemeinschaften in Deutschland darstellt. Er ist aber auch aus *demokratiethoretischen* Gründen fragwürdig, weil die Forderung nach einer Repräsentanz von „nichtreligiösen Muslimen“ in einem mit religiösen Fragen befassten Gremium eigentlich nur dann Sinn macht, wenn ein religiöser Verband für die nichtreligiösen Interessen der Bürger aus muslimisch geprägten Staaten zuständig ist.

„Nichtreligiöse Muslime“ müssen nach der Logik des Innenministeriums auch bei Fragen wie Bildung, Soziales und Arbeitsmarkt durch einen Interessenverband repräsentiert werden. Doch

die Repräsentanz bei diesen nicht religionspezifischen Fragen ist in erster Linie die Aufgabe der gewählten Volksvertreter in den Parlamenten, Parteien und anderen Organisationen der Zivilgesellschaft. Muslime und Menschen aus muslimisch geprägten Staaten sollte die Freiheit gelassen werden, sich von den Institutionen je nach Themenbereich vertreten zu lassen, denen sie ihr Mandat geben bzw. die sie aus eigener Initiative gründen.

Post-Islamkonferenz-Ära

Vertreter des Bundesinnenministeriums warnen vor einer Überbewertung der Deutschen Islamkonferenz. Diese könne keine bindenden Beschlüsse fassen und die Anerkennung von Religionsgemeinschaften sei ohnehin Ländersache. Doch die vorgebrachte Argumentation erweist sich als fragwürdig, da die Relativierung der muslimischen Verbände und Moscheen auf der Bundesebene eine nicht zu unterschätzende Signalwirkung hat bzw. hätte. Dies zeigt sich etwa in den im Jahr 2010 vorgelegten Empfehlungen des Wissenschaftsrats zur Etablierung von Instituten für Islamische Studien im staatlichen Hochschulsystem. Dort wurde der Islamkonferenz-Dualismus zwischen dem KRM auf der einen Seite und den *nichtorganisierten Muslimen* auf der anderen Seite übernommen und bildete die Grundlage, für die Ausgestaltung der Beiräte an den Universitäten, die Berufung der Professoren und die Lehrinhalte bei der Ausbildung der islamischen Religionslehrer (Wissenschaftsrat 2010).

Bei der Islamkonferenz gab es deutliche Versuche, den organisierten Islam in Deutschland zu delegitimieren. So versuchte das Innenministerium, Muslime, die es als *säkular, laizistisch und verbandskritisch* bezeichnete, gegen vermeintlich konservative Muslime aus den Moscheen und Verbänden zu organisieren. Vor diesem Hintergrund hat der Staatskirchenrechtler Hans-Mi-

chael Heinig zu Recht darauf hingewiesen, dass es grundgesetzwidrig wäre zu versuchen, einen „Staatsislam“ zu etablieren: „Dem religiös-weltanschaulich neutralen Staat (...) bleibt nichts anderes übrig als mit den islamischen Verbänden zusammenzuarbeiten, die die Gesellschaft hervorbringt. Sich einem ihm besonders genehmen Partner schaffen darf er nicht.“ (Heinig 2010)

Wer sich von den angeblich Konservativen in den Verbänden nicht vertreten fühlt, sollte sich selbst organisieren. Der Staat kann und darf diese Aufgabe nicht übernehmen oder einseitig unterstützen. Der Staat darf auch nicht den in Verbänden und Moscheen organisierten Muslimen ihre im Grundgesetz verbrieften Rechte als Religionsgemeinschaften vorenthalten.

Mit dem nordrhein-westfälischen Gesetz wird eine „Post-Islamkonferenz-Ära“ eingeläutet. Der in Moscheeverbänden organisierte Islam erhält das Heft des Handelns zurück. Andere Bundesländer werden hinter dieses Modell nicht zurückgehen können, etwa in-

 Ziel der Moschee-Verbände ist es, als Religionsgemeinschaft anerkannt zu werden

dem sie nach dem Vorbild der Deutschen Islamkonferenz auf der Länderebene Gremien installieren, welche gegen den Willen der in den Moscheen organisierten Muslime die religiösen Inhalte bestimmen. Der KRM hat jetzt die Möglichkeit, quasi wie eine Religionsgemeinschaft die Entwicklung des Religionsunterrichts mitzubestimmen. Dies ist eine Anerkennung und gleichzeitig eine Verpflichtung. Der KRM bekommt die Chance, zu beweisen, dass er als kompetenter und verlässlicher Partner dieser Aufgabe gerecht werden kann. Gelingt ihm dies, ebnet er damit sich und seinen Mitgliedsverbänden den Weg zu einer vollen Anerkennung als Religionsgemeinschaft(en). Sollte der KRM hingegen nicht konstruktiv an der Entwicklung des Religionsun-

terrichts in Nordrhein-Westfalen mitarbeiten, wird dies zu einem großen Vertrauensverlust in der Politik und an der muslimischen Basis führen. Zudem würden damit Kritiker des organisierten Islams und die Befürworter einer strikteren Trennung zwischen Staat und Religion einen deutlichen Aufwind bekommen. Die Schulgesetzänderung

in Nordrhein-Westfalen ist bis zum Jahre 2019 befristet, womit auch der Übergangscharakter dieser Kompromisslösung zum Ausdruck kommen soll. Bis dahin haben die muslimischen Verbände zudem Gelegenheit, eine innermuslimische Debatte über die Ziele der religionsverfassungsrechtlichen Integration zu führen.

Fehlende innermuslimische Debatten

Die Debatte über die Anerkennung als Religionsgemeinschaft(en) sowie Fragen über die Entwicklung muslimischer Strukturen in Deutschland sind bisher weitgehend Diskussionen in den Spitzengremien der Verbände und durch wenig Transparenz gekennzeichnet. Gespräche finden in – von Männern dominierten – geschlossenen Gremiensitzungen und auf halböffentlichen Klausurtagungen statt. Dies ist nicht befriedigend, da die religionspolitischen Diskussionen und Entscheidungen richtungsweisend sind für die zukünftigen Organisationsformen muslimischer Gemeinschaften und deshalb einer öffentlichen Debatte bedürfen.

Die bisherigen Entwicklungen sind zudem durch wenig Transparenz gekennzeichnet: So heißt es beispielsweise in der verabschiedeten Geschäftsordnung des KRM aus dem Jahr 2007, man möchte mit der Gründung des Gremiums zur Schaffung einer „einheitlichen Vertretungsstruktur“ der Muslime beitragen und mit „den bestehenden muslimischen Länderstrukturen sowie den vorhandenen Lokalstrukturen an der Schaffung rechtlicher und organisatorischer Voraussetzungen für die Anerkennung des Islams im Rahmen von Staatsverträgen“ arbeiten (Koordinationsrat der Muslime 2007). Ging es anfangs darum, relativ zügig den Ausbau und die Vertiefung des KRM durch Landesverbände voranzutreiben, heißt es in einer Rede eines KRM-Sprechers im Jahr 2009, dass der KRM ein mehr oder weniger unverbindliches „Beratungsgremium“ sei (Alboga 2009). Viel

spricht dafür, dass die (muslimische) Öffentlichkeit einen Anspruch darauf hat, vom KRM zu erfahren, wie es zu diesem Umschwung kam und welche konkreten Ziele und Perspektiven der KRM als Zusammenschluss hat. Dies ist nicht zuletzt auch für die Politik von Bedeutung, die darauf angewiesen ist, beim Religionsunterricht mit Organisationen zusammen zu arbeiten, welche eine gewisse Verlässlichkeit garantieren.

Über die Zukunft des KRM hinaus geht es aber auch um grundsätzliche Fragen, die einer vertieften Diskussion bedürfen. So ist beispielsweise zu überlegen, ob es überhaupt nötig und sinnvoll ist über die Anerkennung als Religionsgemeinschaft hinaus auch den Körperschaftsstatus zu beantragen.


Der Islam kennt ursprünglich keine Einzelmitgliedschaft und hierarchische Strukturen. Moscheen sind offen für jedermann. Mit der Vereinsstruktur haben sich die Muslime in Deutschland nun in Richtung körperschaftlicher Form – z.B. durch die Vereinsmitgliedschaft – entwickelt. Sollte die Einführung des Islamischen Religionsunterrichts erfolgreich verlaufen und es zeitnah auch zu einer formalen Anerkennung von islamischen Religionsgemeinschaften kommen, stellt sich die Frage ob muslimische Religionsgemeinschaften auch die zweite Stufe der Anerkennung – den Status Körperschaft des öffentlichen Rechts – anstreben sollten. Bisher ist nur eine kleine Minderheit der Moscheebesucher auch Vereinsmitglieder, die meis-

KURZBIOGRAPHIE

Mounir Azzaoui ist Politikwissenschaftler und arbeitet freiberuflich als Politikberater mit dem Schwerpunkt Religionspolitik. Von 2001–2006 war er Pressesprecher für den Zentralrat der Muslime in Deutschland.

ten verstehen sich als Gemeindemitglieder ohne formale Zugehörigkeit. Mit dem Körperschaftsstatus würden sich die Moscheen und ihre Verbände aller Voraussicht nach noch stärker in Richtung einer körperschaftlichen Organisationsform entwickeln, indem man z.B. versuchen würde, auch die Gemeindemitglieder stärker formal an die Organisationen zu binden. Es ist davon auszugehen, dass dadurch auch die hierarchischen Strukturen zunehmen werden. Doch ist das wirklich sinnvoll?

Nicht zuletzt durch die Debatte, die von der Freiburger Rede des Papstes und seinen Aufruf zur „Entweltlichung“ der Kirche angestoßen wurde, sollte man innermuslimisch hinterfragen,

 Die Übernahme der staatlich anerkannten Körperschaftsstruktur könnte zum Verlust bisheriger Handlungs-freiräume führen

gen, ob Muslime alle Möglichkeiten des Religionsverfassungsrechts ausschöpfen sollten oder ob möglicherweise der Verzicht auf bestimmte Privilegien durchaus hilfreich sein könnte, um die eigene Dynamik zu wahren.

Daniel Bogner hat im Zusammenhang mit der Papst-Rede mit Blick auf die katholische Kirche auf wichtige Aspekte hingewiesen, welche auch für die innermuslimische Debatte von Bedeutung sein können (Bogner, 2011). So könne nach Bogner der Körperschaftsstatus etwa dazu führen, dass die gewachsenen Strukturen unter eine amtliche „Käseglocke“ kommen und die

„notwendige Frischluftzufuhr“ verhindert wird. Die Weiterentwicklung von zeitgemäßen Strukturen könnte damit erschwert sein. Ein anderer Aspekt verweist darauf, dass durch die staatlich anerkannte Körperschaftsstruktur „(...) die eigene Handlungsfreiheit eingeschränkt wird – etwa weil man aus einem Gestus der Dankbarkeit heraus an neuralgischen Punkten nicht mehr

gänzlich unabhängig zu reden wagt.“ Gesellschaftskritik und die Überwindung des Status quo ist ein zentrales Element auch des Islam und darf nicht für finanzielle Anreize und Statusgewinn geopfert werden. Ein dritter Aspekt bezieht auf die Kirchensteuer bzw. eine zukünftige „Moscheesteuer“, wie sie manch einem muslimischen Verbandsvertreter wohl jetzt schon vor-

schwebt. Wäre es nicht angemessener, die muslimischen Institutionen würden ihr bisheriges freiwilliges Spendensystem weiterentwickeln? So könnte man am Puls der Zeit bleiben und auf neue Bedürfnisse angemessen und zeitnah reagieren „anstatt die Mitnahmeeffekte eines Systems zu nutzen, das die Kirchen im institutionellen Windschatten der staatlichen Steuereinzugspraxis

LITERATUR

- Alboga, B. (2009): Rede des neuen KRM-Sprechers Bekir Alboga vom 9.10.2009. [<http://zentralrat.de/14285.php>] (13.02.2010).
- Anschütz, G., (1960 [zuerst 1933]): Die Verfassung des Deutschen Reichs, Kommentar, Neudruck der 14. Auflage, Darmstadt, zitiert nach: Hesse, K. (1994): Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, 521–559.
- Bogner, D. (2011): Weltdistanz und Weltengagement. Für ein Überdenken des gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Arrangements und einen „dritten Weg“, in: Salzkörner 17. Jg. Nr. 5, 31. Oktober 2011, Zentralkomitee der deutschen Katholiken, 2–4.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.) (2009): Muslimisches Leben in Deutschland – im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz, Nürnberg.
- Bundesverwaltungsgericht, (2005): Urteil vom 23. Februar 2005, 6 C 2.04. [URL: <http://www.bverwg.de/media/archive/2857.pdf>] (14.09.2010).
- Busch, R.; Goltz, G. (2011): Die Deutsche Islam Konferenz – Ein Übergangsformat für die Kommunikation zwischen Staat und Muslimen in Deutschland, in: Schubert, K.; Meyer, H. (Hg.) (2011): Zum Verhältnis von Politik und Islam: Zwischen symbolischer Inszenierung und materieller Neuerung, Wiesbaden, 29–46.
- Chbib, R. (2011): Einheitliche Repräsentation und muslimische Binnenvielfalt. Eine datengestützte Analyse der Institutionalisierung des Islam in Deutschland. in: Schubert, K.; Meyer, H. (Hrsg.) (2011): Zum Verhältnis von Politik und Islam, a. a. O., 87–112.
- Dernbach, A. (2011): Klares Bekenntnis – Islamischer Religionsunterricht in NRW eingeführt, Tagesspiegel vom 24.12.2011.
- Deutsche Islam Konferenz (2010a): Aufgaben und Ziele der DIK. [URL: http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cIn_117/nn_1318820/SubSites/DIK/DE/DieDIK/AufgabenZiele/aufgabenziele-node.html?__nnn=true] (15.09.2010).
- Deutsche Islam Konferenz (2010b): Fortführung der Deutschen Islam Konferenz. [Unveröffentlichtes Konzeptpapier] (08.03.2010).
- Heinig, H.-M. (2010): Ein Staatsislam wäre grundgesetzwidrig, Gastbeitrag in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 30.03.2010.
- John, B. (2010): Ein Zwischenruf zur Islamkonferenz, Gastbeitrag im Tagesspiegel vom 16.05.2010.
- Johnson, I. (2011): Die vierte Moschee: Nazis, CIA und der islamische Fundamentalismus, Stuttgart.
- Jonker, G. (2002): Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband der Islamischen Kultur-zentren in Europa, Bielefeld.
- Kerber, M. (2010): Furthering Muslim-Self-Organisation: The Task of the German Islam Conference, in: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.): Muslim Organisations and the State – European Perspectives, Nürnberg, 69–72.
- Koordinationsrat der Muslime (2011): Stellungnahme des Koordinationsrats der Muslime (KRM) zum „Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lernfach (6. Schulrechtsänderungsgesetz)“ in NRW, 15.09.2011, Köln.
- Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (2007): Geschäftsordnung des KRM in der Fassung vom 28.03.2007. [http://islam.de/files/misc/krm_go.pdf] (13.03.2010).
- Landtag NRW (2011a): Beschlussempfehlung des Ausschusses für Schule und Weiterbildung, Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach, Drucksache 15/3545, 14.12.2011, Düsseldorf.
- Landtag NRW (2011b): Gesetzentwurf der Fraktionen SPD; CDU und Bündnis 90/Die Grünen, Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach, Drucksache 15/2209, 21.06.2011, Düsseldorf.
- Laschet, A. (2006): „Wir haben zu wenig Einbürgerung“, Interview vom 11.04.2006 mit qantara.de. [URL: http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-468/_nr-515/i.html] (13.10.2009).
- Schäuble, W. (2006): Deutsche Islam Konferenz – Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft, Regierungserklärung von Bundesminister des Innern Dr. Wolfgang Schäuble, 54. Sitzung des Deutschen Bundestages am 28. September 2006, in: Deutsche Islam Konferenz, (2009): Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006–2009, Muslime in Deutschland – Deutsche Muslime, Berlin, 12–20.
- Schiffauer, W. (2010): Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs, Berlin.
- Wissenschaftsrat (2010): Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, 29.01.2010, Berlin.

positioniert hat.“ (Ebd.) Muslimische Gemeinschaften haben in den kommenden Jahren die Gelegenheit diese Debatte zu führen, aus Erfahrungen der christlichen Kirchen zu lernen und ihre strukturelle Entwicklung in Deutschland reflektiert weiter zu entwickeln.

Fazit

Die Diskussion um eine religionspolitische Anerkennung von muslimischen Religionsgemeinschaften sollte sich in

Zukunft auf die etwa 2500 Moscheegemeinden in Deutschland konzentrieren. Dazu wird es nötig sein, sich von dem Repräsentations-Konzept, welches sich an vier Millionen Muslimen orientiert und vom Bundesministerium des Innern durch die Deutsche Islamkonferenz etabliert wurde, zu verabschieden.

Der religionspolitische Kompromiss zur Einführung von islamischem Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen ist eine gute Grundlage, um Missstrauen zwischen Politik und muslimischen Verbänden abzubauen und ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg hin

zu einer vollen Anerkennung der Moscheeverbände in Deutschland.

Es bedarf einer innermuslimischen Debatte über die angemessene Weiterentwicklung der muslimischen Strukturen im Rahmen des religionsverfassungsrechtlichen Systems der Bundesrepublik Deutschland.

Die Weiterentwicklung sollte das Ziel verfolgen, dass die islamische Religionsausübung in Deutschland sich gemeinwohlorientiert entfalten kann und der Islam an die nachkommenden Generationen angemessen weiter gegeben wird.

Religionszugehörigkeit und Versorgungsgerechtigkeit im Gesundheitswesen

Von der Gleichbehandlung zur religionssensiblen Differenzierung

Religion hat im Gesundheitswesen derzeit nur einen geringen Stellenwert und kann dadurch subtil zum Ungleichheitsmarker werden. Die Verantwortung für religionsensible Versorgungsgerechtigkeit bleibt in der Regel der einzelnen Fachkraft überlassen. Strukturelle Unterstützung in den Einrichtungen gibt es hingegen lediglich vereinzelt, auf politischer Ebene fehlt sie bisher ganz. Es geht daher im Folgenden nicht um Religionspolitik im engeren Sinne, vielmehr steht die Frage im Vordergrund, welche Rolle Religion in der Versorgung von kranken und pflegebedürftigen Menschen spielt. Es zeigt sich, dass zunächst ein Bewusstseinswandel erforderlich ist, um Religion als relevante soziale Kategorie wahrzunehmen. Erst aus diesem veränderten Verständnis lassen sich Maßnahmen für unterschiedliche Akteure ableiten.

Ein Thema, das bisher keines ist

Den Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen bildet die Hypothese, dass in Deutschland die Religion zu einer ungleichen Versorgung von PatientInnen und BewohnerInnen¹ führen kann. Dieser Gedanke liegt nicht unbedingt nahe; denn zum Selbstver-

ständnis des hiesigen Gesundheitswesens² gehört es schließlich, allen glei-

chermaßen zugänglich zu sein – ungeachtet sozialer Differenzkategorien

¹ Bewohner/Bewohnerin lautet der Fachbegriff für Menschen, die in Alten- und Pflegeeinrichtungen leben.

² Da es sich um eine allgemeine Problemskizze handelt, bleiben die Bezüge auf unterschiedliche Einrichtungsformen im Folgenden notgedrungen unzureichend und können nur durch weitere Forschungen spezifiziert werden.



Mechthild Herberhold

oder bestimmter Gruppenzugehörigkeiten. Welche Rolle sollte die Religion hier auch spielen? Die Medizin kommt allem Anschein nach auch ohne Religion gut zurecht. Wenn Menschen Beschwerden haben, suchen sie eine ärztliche Praxis oder ein Krankenhaus auf, lassen sich dort behandeln und dann gehen sie wieder nach Hause. Religion gilt in Deutschland als Privatsache, dazu kommt eine in der Gesellschaft vernehmbar artikulierte Skepsis gegenüber Religiosität überhaupt. Zwar bieten in größeren Krankenhäusern katholische und evangelische SeelsorgerInnen Gespräche und Gottesdienste an, und in Einrichtungen mit kirchlicher Trägerschaft bildet Religion einen Teil des organisationsspezifischen Selbstverständnisses. Ansonsten spielt sie jedoch weder in der stationären noch in der ambulanten Versorgung eine nennenswerte Rolle. Berechtigterweise ist hier allerdings zu fragen, ob das Angebot der SeelsorgerInnen denn nicht ausreicht und mit welcher Begründung man von ÄrztInnen und Pflegenden in Zeiten von Fachkräftemangel und struktureller Belastung eine zusätzliche Perspektive fordern sollte.

Veröffentlichungen, die den Stellenwert von Religion im Gesundheitswesen explizit fokussieren, liegen bislang nur vereinzelt vor (siehe z. B. Referat für interkulturelle Angelegenheiten 2001). MigrantInnen treffen im Gesundheitswesen auf hohe Zugangsbarrieren (siehe Borde 2003) und sind durch Fehl-, Über- und Unterversorgung letztendlich benachteiligt. Inwieweit das auf Religion als Ungleichheitsmarker zurückgeführt werden kann, ist bisher nicht erforscht. In Projekten und Veröffentlichungen zu „Kultur im Gesundheitswesen“, „Transkultureller Kompetenz“ bzw. „Kultursensibler Pflege“ fällt der Stellenwert von Religion sehr unterschiedlich aus.³ Eine explizite Rolle spielt Religion in konkreten Handreichungen für Personal, die sich bisher praktisch durchgehend auf den Islam beziehen (siehe exemplarisch Ilkic 2005; Rüschoff 2010).

Doch ist Religion für die Menschen in Deutschland überhaupt wichtig? Der Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung (siehe Huber o. J.; Bertelsmann Stiftung 2008) kommt zu dem Ergebnis, dass sie eine deutlichere Rolle spielt, als wohl viele vermutet hätten. Demnach sind über 50% der in Deutschland lebenden Menschen durchschnittlich religiös und fast 20% hochreligiös. Bei den MuslimInnen sind 90% als religiös zu bezeichnen und bei denen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, sind es ca. 30%. Sicherlich sind viele Menschen in Deutschland christlich geprägt und ein Großteil derer, die sich nicht zum Christentum zählen, hat einen Migrationshintergrund. Vorschnelele Einstufungen und Gleichsetzungen verbieten sich hier jedoch. Einer Sinus-Studie zu MigrantInnen zufolge zeigt sich in praktisch „allen [...] Milieus (93% der Grundgesamtheit) [...] ein breites ethnisches und konfessionelles Spektrum“ (Sinus 2008, 2).

In den weiteren Ausführungen verwende ich

Religion, Gesundheit und Krankheit⁴

Pflege und Medizin sind mit Religion und Spiritualität bis in die frühe Neuzeit hinein eng verbunden (siehe Bruchhausen 2008). Dieser Zusammenhang hat sich weitgehend gelöst; heute gilt das als entscheidend, was messbar und auswertbar ist. Für ein eigenständiges Profil der Medizin unabhängig von der religiösen Obrigkeit und die vielfältigen (medizin-)technischen Möglichkeiten war diese Entwicklung durchaus förderlich. Gleichzeitig ging allerdings das Bewusstsein dafür verloren, welche Bedeutung der Religion hinsichtlich Gesundheit, Krankheit und Heilung zukommt. Die heutige Medizin versteht sich vor allem als Naturwis-

- *Religion* als soziale Kategorie zur Einordnung von Individuen, d. h. – ähnlich wie etwa Geschlecht, Alter oder Kultur (siehe Herberhold 2007, 68–85) – als Begriff, mit dessen Hilfe Menschen wahrgenommen, beschrieben und in Gruppen eingeteilt werden bzw. sich selbst verstehen. Religion im Sinne von Weltreligion oder Religionsgemeinschaft spielt dabei eine untergeordnete Rolle.
- *Religionszugehörigkeit* bezieht sich sowohl auf die formale Ebene (Mitgliedschaft) als auch auf das Selbstverständnis des/der Einzelnen (Zugehörigkeitsgefühl).
- *Religiosität* meint die je individuellen Einstellungen, Glaubensinhalte und Praxisformen, die mit einer bestimmten Religion zusammenhängen.
- *Spiritualität* schließlich ist nicht zwingend religiös und beschreibt die eigene (oft auch selbstreflektierende) Grundeinstellung zu Mensch, Welt, Sinnfragen und Transzendenz.

senschaft. Zwar haben in den letzten Jahren psychische und soziale Aspekte im Umgang mit kranken Menschen wieder an Bedeutung gewonnen, von Religion ist allerdings lediglich vereinzelt die Rede. Die Geschichte und die Inhalte verschiedener Religionsgemeinschaften und die Auseinandersetzung mit Spiritualität gehören bisher nicht zur selbstverständlichen Ausbildung der MedizinerInnen (siehe Approbationsordnung 2002).

Verstärkte Forschungen zu Spiritualität und Heilung in den letzten 20 bis 25 Jahren belegen jedoch, dass dieser Leerstelle in der Aufmerksamkeit von Seiten der Fachkräfte mitnichten

³ Siehe exemplarisch <http://www.kultur-gesundheit.de>.

⁴ Gesundheit und Krankheit sind nicht als Gegensatz zu verstehen, vielmehr handelt es sich um ein komplexes Zusammenspiel mit vielfältigen Aspekten auf unterschiedlichen Ebenen.

eine Leerstelle in der Bedeutung entspricht. Die Beziehung zwischen Religiosität und Krankheitsvermeidung bzw. Heilung ist hochkomplex (siehe Murken 1998). Gottvertrauen, Rituale und ein religiös motivierter gesundheitsfördernder Lebensstil etwa können die Selbstheilungskräfte unterstützen. Und belastende Erfahrungen mit Re-

ligion und negative Gottesbilder verstärken vielfach das Erleben von Hilflosigkeit und Ohnmacht. Dabei finden sich durchaus unterschiedliche Stränge gleichzeitig. Festzuhalten bleibt, dass religiöse Überzeugungen und eine entsprechende Praxis das Erleben von Krankheit oder Pflegebedürftigkeit beeinflussen.

ein so zentraler Bereich gar nicht weiter berücksichtigt wird, sind jedoch Fehlinterpretationen und Missverständnisse vorprogrammiert: Wenn ein Patient etwa die (im Recht auf Selbstbestimmung und Unversehrtheit ohnehin verankerte Möglichkeit zur) Nichteinwilligung in eine Therapie religiös begründet, stößt er häufig auf Unverständnis.⁶ Oder eine Patientin, die einem Pfleger oder Arzt zur Begrüßung nicht die Hand gibt, wird schnell als unhöflich oder unterdrückt eingestuft. Dass hinter einem auf den ersten Blick unverständlichen Verhalten religiöse Gründe stecken können, bleibt vielfach unberücksichtigt. Darüber hinaus werden religiöse Begründungen von den therapeutisch Tätigen oft nicht akzeptiert bzw. manchmal sogar als Abwertung ihrer medizinischen oder pflegerischen Leistung aufgefasst.

Religionszugehörigkeit und Religionspraxis im Gesundheitswesen

Wo wirkt sich nun die Religionszugehörigkeit im Gesundheitswesen aus? Erkennbar prägt sie vor allem den Alltag – von Umgangsformen über Speise- und Fastenregeln, Gebetszeiten oder Waschriten bis hin zu Kleidungs-vorschriften. Gerade in Umbruchs- und Krisensituationen wie einer Krankenhauseinweisung oder Heimaufnahme können religiöse Vorstellungen, Regeln und Riten noch stärkere Bedeutung erlangen. Doch auch bei Menschen, bei denen Religion sich nicht im gesamten Alltag widerspiegelt, beeinflussen religiöse Vorstellungen das Erleben von Gesundheit und Krankheit, das Körperbild, das Selbstverständnis als Mann oder Frau sowie den Heilungsprozess.

Im medizinischen Kontext kommt hinzu, dass Medikamente Stoffe wie etwa Alkohol oder Gelatine enthalten können, deren Einnahme in manchen religiösen Gemeinschaften abgelehnt wird. In allen Abteilungen können Arbeitsabläufe betroffen sein – wenn z. B. bei Untersuchungen oder Operationsvorbereitungen nur gleichgeschlechtliches Personal dabei sein soll. Auch in die Einschätzung medizinischer Maßnahmen oder Eingriffe wie etwa Bluttransfusion, künstliche Ernährung oder Organtransplantation fließen religiöse Inhalte ein. Zudem hängt die (Non-) Compliance⁵ wesentlich davon ab, ob Maßnahmen als kompatibel mit den eigenen religiösen Vorstellungen und Ritualen gesehen werden oder nicht.

Teils implizit, teils explizit spielt die Religion von PatientInnen bzw. BewohnerInnen somit eine wichtige Rol-

le. Sie betrifft ihre Bedürfnisse und Selbstverständlichkeiten, gleichzeitig stellt sie eine entscheidende Ressource dar, an die das Personal anknüpfen kann.

Zwar bieten viele Aufnahmebögen und Dokumentationssysteme die Möglichkeit, die Religionszugehörigkeit der PatientInnen bzw. BewohnerInnen anzugeben, in der Regel durch (freiwilliges) Ankreuzen. Vom therapeutischen Personal wird diese Notiz jedoch im alltäglichen Kontakt vielfach nicht bewusst wahrgenommen; sie hat



Werden Religion und persönliche Riten nicht berücksichtigt, sind Missverständnisse und Diskriminierung vorprogrammiert

somit meist keine Konsequenzen. Zudem sagt die bloße Angabe der formalen Zugehörigkeit nicht viel darüber aus, ob jemand die genannte Religion auch praktiziert und inwieweit auf Rituale Rücksicht genommen werden muss. Da entsprechende Fragen nicht Teil der Anamnese sind, thematisieren vielfach weder die Fachkräfte noch die PatientInnen oder BewohnerInnen selbst die Religion. Auch bei den Dienstübergaben wird über Religion in der Regel nicht gesprochen. Wo

Viele Fachkräfte sind unsicher beim Kontakt mit religiösen Einstellungen und Ritualen, vor allem wenn sie diese noch nicht kennen. Häufig reagieren sie auf einzelne Ausdrucksformen (z. B. Tränen, die Anzahl der BesucherInnen, ein Kopftuch) und stufen diese auf dem Hintergrund ihres eigenen Kontextes als passend oder unpassend ein. Was Symbole und Handlungen für die PatientInnen und BewohnerInnen bedeuten, ist vielfach nicht bekannt. Diese ihrerseits sind irritiert, wenn ihre „Werte und Normen nicht ernst genommen und in der Behandlung nicht berücksichtigt werden. Oft nehmen sie dies als Diskriminierung wahr“ (Altug 2001, 6). Dass aus religiösen Ausdrucksformen in den Einrichtungen des Gesundheitswesens Konflikte resultieren, ist dabei nicht zwingend. Vielfach reagieren die dort Tätigen allerdings erst dann auf Religion, wenn sie zum „Störfaktor“ wird. Gleichzeitig besteht die Gefahr, Konflikte oder Kommunikationsdefizite zu kulturalisieren und (die „ande-

⁵ In der Medizin meint *Compliance* die Zustimmung zu und Kooperation bei diagnostischen und therapeutischen Maßnahmen.

⁶ Gleichzeitig lässt sich dem eigenen Willen durch eine religiöse Argumentation mehr Gewicht verleihen, was im Kontakt mit den Fachkräften durchaus bedeutsam sein kann.

re“) Kultur bzw. Religion vorschnell als Erklärung auch für eigene strukturelle Versäumnisse heranzuziehen. Dies gilt insbesondere in Begegnungen, in denen die Religionszugehörigkeit (vermeintlich) deutlich sichtbar ist – bei Sikhs etwa oder bei Frauen, die aufgrund eines Kopftuchs als Musliminnen eingestuft werden.

Beides – das Ignorieren der Religion und ihre Wahrnehmung als Störfaktor – zieht mit hoher Wahrscheinlichkeit Ungleichbehandlung und Diskriminierung nach sich. Diskriminierungserfahrungen lassen sich allerdings nicht nur auf die Religionszugehörigkeit, sondern auch auf die Differenzierung durch weitere soziale Kategorien wie Sprache, Alter, Bildungsstand oder Geschlecht und nicht zuletzt auf das strukturelle Machtgefälle in der Hilfssituation selbst zurückführen. Manchmal werden Bedürfnisse auch allein deshalb nicht erfüllt, weil die Abläufe in Kliniken und Pflegeeinrichtungen, von den Essenszeiten bis zu den Untersuchungs- und Therapieplänen, ihre je eigene Dynamik entfalten. Welchen Stellenwert Religion als Ungleichheitsmarker dabei jeweils hat, ist für Betroffene im Einzelfall nicht ersichtlich.

Ursachen für Ungleichheit

Wie kommt es nun dazu, dass die Religion zu Ungleichheit führt? Sicherlich spielt die individuelle Meinung einer Fachkraft über Religion im Allgemeinen und die der jeweiligen PatientIn bzw. BewohnerIn im Besonderen eine Rolle. Vorwiegend gibt es jedoch strukturelle Gründe – sowohl im gesellschaftlichen Klima als auch bei den Rahmenbedingungen für das Gesundheitswesen.

- Wer mit dem hiesigen Gesundheitswesen aufgewachsen ist, Erfahrungen mit VertreterInnen verschiedener Berufsgruppen und Einrichtungsformen sammeln konnte und eine klassische Ausbildung in einem der Gesundheits-

berufe absolviert hat, stuft mit hoher Wahrscheinlichkeit Religion als nicht-relevant für die Therapie ein.

- Zwar lernen die Auszubildenden in der Pflege, ihr Handeln auch an den religiösen Bedürfnissen der zu Pflegenden auszurichten (siehe exemplarisch MAGS NRW 2003 und MGSSF NRW 2003). Da jedoch die Religion in den Einrichtungen keinen ausreichenden Stellenwert hat und die jeweils neuen Auszubildenden und Examinierten in die innerhalb der Kliniken bzw. Altenhilfeeinrichtungen vorherrschenden Selbstverständlichkeiten hineinsozialisiert werden, können sich diese Impulse nicht nachhaltig genug auswirken.
- Wer im Gesundheitswesen arbeitet, sieht sich mit Überlastung, Burn-Out, Zeit- und Personal-mangel konfrontiert. Beeinträchtigungen der Kommunikationsfähigkeit und des Einfühlungsvermögens sind die wahrscheinliche Konsequenz. Strukturelle Unterstützung zur Beschäftigung mit der Religion der Klientel etwa über Einrichtungskonzepte, Expertenstandards oder Leitfäden gibt es praktisch nicht. Zudem schränkt die Zunahme der verpflichtenden Fortbildungen die Kapazitäten der Häuser und der einzelnen Personen für weitere Veranstaltungen ein.
- Auf verschiedenen Ebenen – von der Verfassung der WHO bis zu den Leitbildern der einzelnen Einrichtungen – wird betont, dass allen dieselbe Versorgung zukommt und die Religionszugehörigkeit der Klientel keine Rolle spielt. Im Sinne der Gleichberechtigung aller Menschen sowie angesichts der systematischen Diskriminierungspolitik des nationalsozialistischen Regimes und des medizingeschichtlichen Erbes aus dieser Zeit ist es für alle Beteiligten tatsächlich unabdingbar, sich immer wieder zu vergegenwärtigen, dass Kranke und Pflegebedürfti-

ge ungeachtet ihrer Religion gleichermaßen optimal zu behandeln und zu betreuen sind. Diese „Nichtbeachtung“ des religiösen Hintergrundes verstärkt jedoch die Tendenz, ihn in den alltäglichen Begegnungen zu vernachlässigen. Als Kehrseite der Bemühungen um Gleichbehandlung bleibt die Religion dann in ihrer Bedeutung für die Menschen unberücksichtigt. In kaum einer Einrichtung des Gesundheitswesens wird Religion thematisiert oder gar in therapeutische oder strukturelle Konzepte einbezogen.



Verdeckte Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit sind weit verbreitet

- Kommunikationsprozesse in Beratungs- und Therapiesituationen vollziehen sich vor dem Hintergrund des vorherrschenden gesellschaftlichen Klimas. Offen rassistisch will kaum jemand sein. Dennoch konstatieren entsprechende Umfragen und Forschungen eine weit verbreitete Fremdenangst und -feindlichkeit, die sich insbesondere als Islamfeindlichkeit äußert (siehe Bielefeldt 2008).

- Bisher wird die Beschäftigung mit der Religion von PatientInnen oder BewohnerInnen stark individualisiert. Über das Engagement von Einzelpersonen ist allerdings in der Regel nichts zu erfahren (entsprechende Untersuchungen oder Befragungen fehlen), es sei denn, sie sind in Modellprojekte oder vergleichbare Initiativen eingebunden. Auch auf der Meso-Ebene ist jedes Krankenhaus oder Altenheim auf sich gestellt. Die einzelnen Einrichtungen gehen die Frage der Religions-sensibilität je nach eigenen Möglichkeiten an und das auch nur, soweit es interessierte und kompetente MitarbeiterInnen gibt.

Anknüpfungspunkte für eine religions-sensible Versorgung

Im deutschen Grundgesetz werden im Artikel 4 die „Freiheit des Glaubens, des

Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekennt-

Arts & ethics

Weh denen, die das Recht in bitteren Wermut verwandeln
und die Gerechtigkeit zu Boden schlagen.

Amos 5, 7

„Zur Schönheit gesellt sich das Hässliche, zum Perfekten das Deformierte, zur Augenlust das Aufrührende, Verstörende. Das Ganze existiert als Flickwerk nur seiner Teile. [...] Lilian Moreno Sánchez' Bilder erzählen vom einstigen Vertrauen in das Göttliche, die Schönheit und tröstliche Gewissheit und von Krankheit und Tod. Was ist der Mensch? Warum muss er leiden? [...] Die ins Fleisch gesetzte Naht, die den geöffneten Brustkorb schließt, sie verläuft vertikal wie die pretentiöse Goldnaht in direkter Nachbarschaft. [...] Das Ungestalte lässt sich nicht korrigieren, der Makel nicht verdecken.“

*aus: Petra Giloy-Hirtz: Die Ästhetisierung des Leidens.
Zu den Bilderzyklen von Lilian Moreno Sánchez
(vollständiger Essay unter: morenosanchez.com)*



*Lilian Moreno Sánchez,
geb. 1968 in Buin, Chile,
Studium an der Kunstfakultät der Universidad de Chile
sowie an der Akademie der Bildenden Künste, München;
lebt als frei schaffende Künstlerin in Augsburg;
weiteres unter: <http://morenosanchez.com>*



Después de lo cirujía

decir, someterla a ciertos tratamientos que la vuelvan imputrescible

Lilian Moreno Sánchez
Serie Correcturas Simulativas
Bild 1 (von 4) 1995
Mischtechnik auf Stoff
140 × 130

nisses“ sowie „die ungestörte Religionsausübung“ geschützt. Auf das Gesundheitswesen bezogen hieße das, als Patient/-in oder Bewohner/-in uneinträchtig religiös sein zu dürfen und die Ausübung dieser Religion auch ermöglicht zu bekommen. Der tatsächliche Stellenwert von Religion im Gesundheitswesen löst diesen Anspruch nicht ein. Wenn strukturelle Faktoren wie Überbelastung und Personalmangel dazu führen, dass manchen Menschen im Falle von Krankheit oder Pflegebedürftigkeit ihre Religionsausübung verwehrt bleibt, stellt das einen Verstoß gegen das Grundgesetz dar.

Dass die Religion der zu Pflegenden keine größere Rolle spielt, ist allerdings nicht zwingend. Im Selbstverständnis mehrerer Fachrichtungen im Gesundheitswesen gibt es durchaus begründete Anknüpfungspunkte dafür, sie stärker mit einzubeziehen:

- Zum Selbstverständnis der Pflege gehört es, den Menschen umfassend, mit all seinen Lebensbereichen, Bedürfnissen und Ressourcen wahrzunehmen. Fast alle Pflege-theorien sehen Spiritualität als zentral an. Der Ethikkodex des International Council of Nurses⁷ formuliert als Aufgabe der Pflegenden, sich vom Glauben der zu Pflegenden nicht beeinflussen zu lassen und gleichzeitig ein Umfeld zu fördern, „in dem die Menschenrechte, die Wertvorstellungen, die Sitten und Gewohnheiten sowie der Glaube des Einzelnen, der Familie und der sozialen Gemeinschaft respektiert werden“ (ICN 2010, 2). Eine ähnliche Position vertritt die vom Runden Tisch Pflege der Bundesregierung im Jahre 2006 erarbeitete Pflege-Charta (siehe BMFSFJ/BMG 2010, Art. 7).
- Während in den somatischen Fachdiskussionen Religion praktisch überhaupt nicht vorkommt, befassen sich VertreterInnen der Psychosomatik und Psychiatrie immer wieder mit Religion (siehe exemplarisch Seyringer 2007). Einen klaren Stellenwert hat Religion zudem im Hospiz- und Palliativbereich (siehe exemplarisch Kern 2010). Spi-

ritualität gehört hier neben körperlichen oder psychischen Aspekten zum Selbstverständnis des Angebots und wird offen kommuniziert. Teambesprechungen sind interdisziplinär angelegt, SeelsorgerInnen nehmen selbstverständlich daran teil. Im Juni 2010 hat die Ludwig-Maximilians-Universität in München eine Professur für „Spiritual Care“ eingerichtet. Am Lehrstuhl für Palliativmedizin angesiedelt versteht sie sich als grundsätzlich relevant für den Umgang mit kranken Menschen und richtet sich an alle Berufsgruppen. Allerdings ist die Palliativmedizin noch kein verbindlicher Bestandteil des Medizinstudiums.

- Nach dem Sozialgesetzbuch V ist es Aufgabe der Krankenkassen, bei „der Auswahl der Leistungserbringer [...] ihre Vielfalt zu beachten. Den religiösen Bedürfnissen der Versicherten ist Rechnung zu tragen“ (§ 2 Abs. 3 SGB V). Das lässt sich nur umsetzen, wenn die Religion nicht mehr als Neben- und Privatsache gilt, sondern vielmehr aktiv berücksichtigt wird und einen entsprechenden Stellenwert bekommt.

Folgerungen und Handlungsbedarf

Die Ausgangshypothese, dass die Religion von PatientInnen und BewohnerInnen im Gesundheitswesen zum Ungleichheitsmarker werden kann, liegt nach den bisherigen Ausführungen weiterhin nahe. Meiner Beobachtung zufolge führt vor allem die vermutete/unterstellte und gleichzeitig negativ konnotierte Religion zu Diskriminierung. Eine wissenschaftliche Untersuchung dieser Zusammenhänge oder differenzierende Darstellungen fehlen bisher. Damit fehlen auch entsprechende Konzepte auf politischer Ebene. So wichtig und mutmachend die im letzten



Die Religionszugehörigkeit ist keine Nebensache. Sie sollte bei der individuellen Wahl einer Therapie- oder Pflegeeinrichtung berücksichtigt werden

In einzelnen Einrichtungen gibt es Beispiele für „good practice“ in der Berücksichtigung der Religion. Am MEDIAN Klinikum für Rehabilitation Bad Oeynhausen etwa kombiniert ein multidimensionales Konzept die religiösen Aspekte mit sprachlichen und sozialen Ansatzpunkten in der Versorgung von türkisch-muslimischen PatientInnen (siehe Springfield 2007): Im Ramadan richten sich die Essenszeiten nach der Sonne, die Therapiezeiten sind auf die Gebetszeiten abgestimmt, freitags gibt es einen Transfer zur Moschee etc. Im Bereich der Altenhilfe befasst sich beispielsweise das Frankfurter Victor-Gollancz-Haus⁸ mit der Religion der Klientel. Hier wurde eine Wohngruppe für MuslimInnen eingerichtet, es gibt Gebetsräume, das Freitagsgebet wird ebenso angeboten wie christliche Gottesdienste, auch werden die Feste beider Religionen gleichermaßen gefeiert.

Abschnitt genannten Beispiele sind – es sind Aktivitäten von Einzelnen und damit lediglich von lokal begrenzter Reichweite. Von einer entsprechenden Mainstream-Diskussion dazu sind wir in Deutschland weit entfernt.

Wenn es das gesellschaftliche Ziel ist, ein weltanschaulich übergreifendes Angebot für alle Menschen bereitzustellen, dann muss Religion ein relevanter Faktor sein. Es geht dann nicht mehr darum, völlig religionsunabhängig zu arbeiten. Weil der religiöse Hintergrund – insofern er den PatientInnen oder BewohnerInnen etwas

⁷ Im ICN haben sich 128 nationale Berufsverbände der Pflege zusammengeschlossen (<http://www.icn.ch/>).

⁸ <http://www.victor-gollancz-haus.de>

bedeutet – für die Erfüllung des medizinisch-pflegerischen Auftrags wichtig ist, lautet das Ziel eines religions-sensiblen Gesundheitswesens vielmehr,

- weltanschaulich neutral für Menschen jeglicher Kontexte offen zu sein,
- sich selbstverständlich weiterhin aktiv gegen Diskriminierung aufgrund von Religion einzusetzen,
- zugleich aber die Menschen nicht nur mit ihren körperlichen und psychischen Anliegen sondern auch mit ihren vielfältigen Glaubensvorstellungen wahrzunehmen.

Was gibt es also für die unterschiedlichen AkteurInnen zu tun?

- Die Angehörigen der Gesundheitsberufe sind gefordert, die Religion in die konkrete Begegnung mit PatientInnen und BewohnerInnen sowie bei der Umsetzung dessen, woran sie sich in ihrem Berufsethos sonst auch orientieren (Würde, Respekt, Selbstbestimmung, Achtung der Grenzen), mit einzubeziehen. Wenn sie Spiritualität und Religion in ihre Anamnese aufnehmen, erhalten sie einen erweiterten Blick auf die jeweiligen Bedürfnisse und Ressourcen und können diese in den Therapiekonzepten nutzen (siehe Domenig 2006; Frick 2002). Das Gesundheitswesen insgesamt kann hier von der Palliativ- und Hospizbewegung lernen. Es geht darum, die Religion(szugehörigkeit) ernst und wichtig zu nehmen, ohne neue „Schubladen“ aufzumachen bzw. vorhandene Vorurteile zu zementieren.
- In der Forschung wäre beispielsweise zu fragen, ob unterschiedliche Einrichtungsformen die Berücksichtigung religiöser Identität in der praktischen Arbeit systematisch fördern bzw. behindern, oder unter welchen Bedingungen Religion in der täglichen Praxis denn *nicht* zum Ungleichheitsmarker wird. Im Oktober 2011 hat sich in München die „Internationale Gesellschaft für Gesundheit und Spiritualität“⁹ gegründet, von der in diesem Zusammen-

hang in den kommenden Jahren wichtige Impulse zu erwarten sind.

- Bisher gibt es in den Einrichtungen und auch auf Trägerebene (von größeren konfessionellen Trägerverbänden abgesehen) in der Regel keine Arbeitsgruppe, Stabsstelle o.ä., die Religion thematisieren könnte. Jemanden ausschließlich für das Themenfeld Religion zu beauftragen ist dabei gerade für kleinere Häuser weder realistisch noch erforderlich, allerdings sollte Religion nicht unter Kultur subsumiert werden. Der Einbezug von Religion betrifft zudem das Konzept und das Selbstverständnis der Einrichtung und ist somit „Chefsache“ – von der Abstimmung der Maßnahmen im Kontext der Organisationsentwicklung bis zu Budgetentscheidungen. Schweinefleischfreie Kost gehört mittlerweile zum Standard im Gesundheitswesen, weitere relevante Aktivitäten gibt es nur selten. Einzelne Maßnahmen bleiben jedoch in der Regel wirkungslos, es braucht Konzepte „aus einem Guss“: etwa Gebetsräume, ein religionskompatibles Speiseangebot (z.B. halal, rindfleischfrei und koscher), die Berücksichtigung von Gebetszeiten, Fastenzeiten und Feiertagen, zudem medizin- und religionskompetente DolmetscherInnen. In die Entwicklung eines tragfähigen Konzeptes sind VertreterInnen der Religionen, PatientInnen/BewohnerInnen und MitarbeiterInnen mit einzubeziehen. Nötig ist zudem eine bessere Vernetzung der Einrichtungen mit den lokalen Gemeinden und religiösen Vereinen.

- Zu ergänzen sind die Angebote für die Klientel durch eine entsprechende Personalpolitik. Um die vielfältigen Kontexte der AdressatInnen in den Einrichtungen wahr- und ernst zu nehmen, dürfen auch die Fachkräfte nicht alle lediglich im gleichen Kontext beheimatet sein (in der Regel handelt es sich ja um den der Mehrheitsbevölkerung). Wir brauchen Ärz-



In den Einrichtungen sollten Fachkräfte mit unterschiedlichem religiösen Hintergrund vertreten sein

Innen, Pflegende und Empfangspersonal mit unterschiedlichem religiösen Hintergrund, dazu gehören unter anderem auch Frauen, die Kopftuch tragen. Religiöses Personal kann darüber hinaus glaubwürdig aus der Innensicht argumentieren, etwa wenn jemand im Ramadan keine Medikamente nehmen möchte. Erst wenn Interkulturalität und Interreligiosität als genuiner und selbstverständlicher Bestandteil der Einrichtungen verstanden werden, ergibt sich ein glaubwürdiges Angebot. Mit einem entsprechenden Profil können sich Einrichtungen von anderen abheben und haben so einen Wettbewerbsvorteil.

- Fortbildungen wirken erst dann nachhaltig, wenn sie über die Informationen zu einzelnen Religionen hinaus die religions-sensible Kompetenz der MitarbeiterInnen fördern. Religion und Spiritualität könnten als Querschnittsthema in viele bestehende Fortbildungskonzepte selbstverständlicher eingebunden werden, ob es nun um Ernährung geht oder um die therapeutische Betreuung von Brustkrebs-Patientinnen. Zudem sind Möglichkeiten wichtig, das eigene Tun, den eigenen religiösen Hintergrund und Einstellungen zur Religion der Klientel zu reflektieren, etwa in Supervisionsgruppen.
- Die spezielle Kompetenz der SeelsorgerInnen ist im Gesundheitswesen weiterhin unbedingt erforderlich. Wünschenswert wäre jedoch eine stärkere Anerkennung dieser Berufsgruppe und ihre Einbindung in das interdisziplinäre therapeutische Team. Zu überlegen ist auch, inwieweit eine ökumenische bzw. interreligiöse Seelsorge angeboten werden sollte (vgl. Vock 2009).

⁹ <http://www.klinikum.uni-muenchen.de/Interdisziplinaeres-Zentrum-fuer-Palliativmedizin/de/professur-fuer-spiritual-care/iggs/index.html>

Gleichzeitig sind Pflegende und ÄrztInnen gefordert, in religiösen Belangen nicht vorschnell an die Seelsorge zu verweisen. Viele Fachkräfte unterschätzen, wie viel sie zu religiösen Aspekten zu sagen haben.

- Auf bundesweiter Ebene betrifft die Thematik nicht nur die Integrations-/Migrationspolitik, sondern auch die Gesundheitspolitik. Zwischen beiden Ressorts gibt es derzeit nur wenig Vernetzung: Die Gesundheitsversorgung

von MigrantInnen ist bei der Integrationsbeauftragten angesiedelt, von Seiten des Gesundheitsministeriums gibt es dazu keine Beiträge. Die Religion im Gesundheitswesen fällt bei der bisherigen Aufgabenverteilung durch die Maschen der Aufmerksamkeit. Deshalb ist eine bewusste Entscheidung nötig, Religion in gesellschaftlichen Diskussionen und politischen Prozessen – ähnlich wie in den vergangenen Jahren bei den Ungleichheitskatego-

rien Geschlecht oder Alter – als relevanten Faktor wahrzunehmen und in entsprechende Antidiskriminierungsbestrebungen mit einzubeziehen.

- Die Arbeitsbedingungen im Gesundheitswesen sind seit Jahrzehnten unzureichend. Wenn Fachkräfte ihrer Ausbildung und ihrem Berufsethos entsprechend arbeiten sollen – das beinhaltet auch, die Religion der Klientel zu berücksichtigen –, dann brauchen wir in den verschiedenen Berufsgrup-

LITERATUR

- Altuğ, Arzu: Einführung, in: Referat für interkulturelle Angelegenheiten 2001, 6 f.
- Approbationsordnung für Ärzte, Bundesgesetzblatt Jahrgang 2002 Teil I Nr. 44, 2405–2435
- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): Religionsmonitor 2008 – Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken, Gütersloh 2008
- Bielefeldt, Heiner: Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam, 2. aktualisierte Auflage, Berlin 2008
- Borde, Theda; David, Matthias (Hrsg.): Gut versorgt? Migrantinnen und Migranten im Gesundheits- und Sozialwesen, Frankfurt/Main 2003
- Bruchhausen, Walter; Schott, Heinz: Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin, Göttingen 2008
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend; Bundesministerium für Gesundheit (Hrsg.): Charta der Rechte hilfe- und pflegebedürftiger Menschen, Berlin 2010
- Domenig, Dagmar; Stauffer, Yvonne; Georg, Jürgen: Transkulturelle Pflegeanamnese, in: Dagmar Domenig (Hrsg.): Transkulturelle Kompetenz. Lehrbuch für Pflege-, Gesundheits- und Sozialberufe, 2., vollst. überarb. u. erw. Aufl. 2007, 301–310
- Frick, Eckhard; Weber, Susan; Borasio, Gian Domenico: SPIR – Halbstrukturiertes klinisches Interview zur Erhebung einer "spirituellen Anamnese", o.O. 2002, <http://www.hfph.mwn.de/lehrkoerper/lehrende/frick/spir>
- Herberhold, Mechthild: KulturKonstruktionen. Eine ethische Auseinandersetzung mit den Lebensbedingungen alter türkischer Frauen in Deutschland, Saarbrücken 2007
- Huber, Stefan; Klein, Constantin: Religionsmonitor. Kurzbericht zu ersten Ergebnissen des RELIGIONSMONITOR der Bertelsmann-Stiftung (Befragung in Deutschland), o.O., o.J.
- Ilkilic, Ilhan: Begegnung und Umgang mit muslimischen Patienten. Eine Handreichung für die Gesundheitsberufe, 4. überarbeitete Auflage, Bochum 2005
- International Council of Nurses (Hrsg.): ICN-Ethikkodex für Pflegende, Eigenverlag Berlin 2010
- Kern, Martina; Müller, Monika; Aurnhammer, Klaus: Basiscurriculum Palliative Care, Bonn, 5. überarbeitete Auflage 2010
- Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen (Hrsg.): Ausbildungsrichtlinie für staatlich anerkannte Kranken- und Kinderkrankenpflegeschulen in NRW, Düsseldorf 2003
- Ministerium für Gesundheit, Soziales, Frauen und Familie des Landes Nordrhein-Westfalen (Hrsg.): Ausbildung und Qualifizierung in der Altenpflege, Düsseldorf 2003
- Murken, Sebastian: Gottesbeziehung und psychische Gesundheit. Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung, Münster 1998
- Referat für interkulturelle Angelegenheiten der Landeshauptstadt Hannover (Hrsg.): Muslime im Gesundheitswesen. Dokumentation der Fachtagung in Hannover am 15. November 2000, Hannover 2001
- Rüschhoff, Ibrahim; Laabdallaoui, Malika: Umgang mit muslimischen Patienten, Bonn 2010
- Seyringer, Michaela-Elena; Friedrich, Fabian; Stompe, Thomas; Frotter, Patrick: Die „Gretchenfrage“ für die Psychiatrie – Der Stellenwert von Religion und Spiritualität in der Behandlung psychisch Kranker, in Neuropsychiatrie, 21 (2007) 4, 239–247
- Sinus Sociovision: Zentrale Ergebnisse der Sinus-Studie über Migranten-Milieus in Deutschland, o.O. 9.12.2008, http://www.sinus-institut.de/uploads/tx_mpdownloadcenter/Migranten-Milieus_Zentrale_Ergebnisse_09122008.pdf
- Springfeld, Arthur: Türkisch-muslimische Patienten (Migranten) in der Rehabilitation am MEDIAN Klinikum für Rehabilitation Bad Oeynhausen, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hrsg.): Gesundheit und Integration. Ein Handbuch für Modelle guter Praxis, 2. überarbeitete Auflage, Berlin 2007, 270–274
- Vock, Franz: Die interreligiöse und interdisziplinäre Seelsorgearbeit am AKH Wien – ein multikultureller Dialog, in: Ulrich H.J. Körtner u.a.: Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett, Wien 2009, 18–29

pen ausreichend Stellen für qualifiziertes Personal, Möglichkeiten zur Fortbildung und Supervision, eine angemessene Bezahlung sowie Arbeitszeiten, die die Gesundheit nicht gefährden und wirkliche Erholung erlauben.

- Das Vorhaben, Religion als soziale Kategorie stärker im Gesundheitswesen zu verankern, lässt eine Vielzahl von Religionen und weltanschaulichen Optionen sowie eine individuelle Gestaltung der jeweiligen Religionsausübung zu. Das reicht von formaler Zugehörigkeit über intensive Formen der religiösen Praxis bis hin zu atheistischen Vorstellungen oder religionsabstinentem Verhalten. Es geht darum, den PatientInnen und BewohnerInnen nichts aufzudrängen und die Religion dennoch als relevant zu verstehen.

- Die Auseinandersetzung mit Religion ist nicht nur Aufgabe des Gesundheitswesens allein. Die gesamte Gesellschaft ist herausgefordert, Religiosität und Spiritualität in ihren zahlreichen Erscheinungsformen als selbstverständlich (und nicht als etwas „Exotisches“) anzusehen und ein spürbares Klima der Toleranz zu entwickeln.

Für viele Fachkräfte im Gesundheitswesen sieht die Beschäftigung mit der Religion ihrer Klientel lediglich nach zusätzlicher Arbeit aus. Wenn sie sich allerdings darauf einlassen, erfahren sie Entscheidendes über deren Bedürfnisse und Ressourcen. Einen im Hinblick auf Krankheitsverständnis und Genesung so wichtigen Bereich auszusparen, widerspricht zunächst einmal dem ärztlichen und pflegerischen Ethos. Darüber hinaus können mit einer religionssensiblen Perspektive Maß-



Mehraufwendungen für die religionsensible Perspektive zahlen sich langfristig für alle Beteiligten aus

nahmen zielgerichteter geplant werden, was sich auch in den Therapieerfolgen niederschlägt. Viele Missverständnisse und Konflikte tauchen gar nicht erst auf, in der Folge sind sowohl die Fachkräfte als auch die zu Pflegenden zufriedener. Damit ist es nur auf den ersten Blick zeitaufwendiger, die Religion als relevant wahrzunehmen. Mit Blick auf Prozesse der Prävention und Qualitätssicherung ist zudem davon auszugehen, dass auch hier die zunächst erforderlichen finanziellen Investitionen für Fortbildung oder Supervision die Folgekosten reduzieren und sich so mittelfristig rechnen werden.

Fazit

Dass Religion in Medizin und Pflege nicht als Kriterium zur besseren Erfüllung des fachlichen Auftrags wahrgenommen wird, liegt vor allem an den strukturellen Gegebenheiten und der Einstufung von Religion als Privatsache. Entsprechend ist auf politischer und betrieblicher Ebene anzusetzen. Bei dem erforderlichen Aufwand handelt es sich betriebswirtschaftlich gesehen nicht um Kosten, sondern um Investitionen, die sich mittel- und langfristig rechnen. Es gilt, sich gleichsam paradox zu verhalten: einerseits von der Religionszugehörigkeit abzusehen, um nicht zu diskriminieren, sowie an-

KURZBIOGRAPHIE

Mechthild Herberhold (*1966), Dr. theol., seit 2007 selbständige Ethikberaterin im eigenen Unternehmen „Ethik konkret“. Schwerpunkte: Unternehmens-/Führungsethik und Ethik im Gesundheitswesen. Themen u. a.: Leitbildentwicklung, Werteorientierte Personalführung, Burn-Out-Prävention, Tod und Trauer in Unternehmen. Publikationen: Individual- und sozial-ethische Aspekte der Biomedizin. Ein Beitrag aus christlicher Sicht, in: Hansjörg Schmid; Andreas Renz; Abdullah Takim; Bülent Ucar (Hg.): Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2008, 189–202. – Mit wachem Blick. Kontextsensibilität als wesentliche Grundhaltung gegenüber ‚alten Migrantinnen‘ in Deutschland, in: Marianne Heimbach-Steins; Rotraud Wieland (Hg.): Was ist Humanität? Interdisziplinäre und interreligiöse Perspektiven (Bamberger Interreligiöse Studien; Bd. 6), Würzburg 2008, 331–345. – KulturKonstruktionen. Eine ethische Auseinandersetzung mit den Lebensbedingungen alter türkischer Frauen in Deutschland, Saarbrücken 2007.

dererseits gleichzeitig die Bedeutung der Religion für Menschen auf struktureller Ebene ernst zu nehmen und sie in den jeweiligen individuellen therapeutischen Beziehungen zu berücksichtigen. Von einer umfassenderen Pflege und Therapie profitieren Klientel und Fachkräfte gleichermaßen.





„Dialogverweigerung ist das Problem, nicht die religiöse Vielfalt“

Gespräch mit Regina Ammicht Quinn über Religionspolitik und den interreligiösen Dialog



Regina Ammicht Quinn

Wie verändert sich heute die Bedeutung von Religionsfreiheit? Welche gemeinsamen Anliegen sollten die Religionen in die Zivilgesellschaft einbringen und im Sinne des Gemeinwohls bearbeiten? Was kann die Politik, was können die etablierten Religionen tun, damit weder die neu hinzu gekommene muslimische Religion, noch die große Gruppe der Nicht-Religiösen benachteiligt werden? Auf welchen Voraussetzungen beruht ein konstruktiver Dialog zwischen den Religionen? Wie viel an verschwiegener interkultureller Offenheit und Bereicherung gehören zum Erbe unserer durch Christentum und Aufklärung geprägten Moderne? Anhand dieser und weiterer Fragen lotet die renommierte Tübinger Ethikerin die Chancen aus, die sich angesichts der gewachsenen religiösen Pluralität für die Religionen selbst, aber auch für die Gestaltung einer verbindenden Zivilgesellschaft auftun.

Amosinternational Wie wichtig ist es heute, auf die Wahrung der negativen Religionsfreiheit zu achten, die Freiheit, als areligiöser oder atheistisch denkender Bürger nicht durch religiöse Gemeinschaften, ihre Aktivitäten und Symbole im öffentlichen Raum behelligt zu werden?

Regina Ammicht Quinn Beide gehören zusammen: positive und negative Religionsfreiheit. Aber es gibt heute tatsächlich diese verstärkte Forderung nach negativer Religionsfreiheit. Niklas Luhmann hat übrigens bereits vor mehr als dreißig Jahren diesen Wandel in der Wahrnehmung von Religion beschrieben: Während in früheren Zeiten der Unglaube Privatsache war, scheint heute der Glaube Privatsache zu sein. Dadurch wird Religion, so Luhmann, in der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft in den Bereich der Freizeit abgedrängt. Dort konkurriert sie mit

vielen anderen Aktivitäten. Die von Luhmann beschriebene Religion war ganz einfach christlich, das ist sie für uns heute nicht mehr.

Amosinternational Die entscheidende Veränderung in der Öffentlichkeit ist demnach die gewachsene religiöse Pluralität?

Ammicht Quinn Ja. Für die christlichen Kirchen sind groß inszenierte Events wie Kirchentage oder Weltjugendtage wichtig geworden für die öffentliche Sichtbarkeit. Zugleich gibt es immer wieder Konflikte um die Sichtbarkeit anderer Religionen wie etwa im Schweizer Minaretturteil. In einer vielreligiösen Gesellschaft geht es darum, dass sich diese verschiedenen Sichtbarkeiten gegenseitig tolerieren. Toleranz allein aber reicht nicht aus. In einem zweiten Schritt geht es darum, dass unterschiedliche Religionen gemeinsame

Anliegen definieren und als religiöse Anliegen in die Zivilgesellschaft einbringen, sie gemeinsam mit anderen, gläubig oder nicht, diskutieren und hier Verantwortung zu übernehmen.

Amosinternational Der Anteil der christlichen Kirchen dürfte dabei weiter schrumpfen.

Ammicht Quinn Für die Frage, wie sich die Verteilung der Religionszugehörigkeit in Zukunft entwickeln wird, haben wir ein bewährtes Prognoseinstrument: die Religionszugehörigkeit der Mütter. Momentan sieht es noch so aus, dass nach wie vor zwei Drittel aller in Deutschland lebenden Mütter entweder der katholischen oder der evangelischen Kirche angehören. Jedes achte Kind wird von einer muslimischen Mutter geboren; von einer bevorstehenden Islamisierung der Gesellschaft

kann also keine Rede sein, sehr wohl aber von der Etablierung einer weiteren bedeutenden Religionsgemeinschaft neben den beiden christlichen Kirchen. In größeren Städten, in Stuttgart z. B., geht die Entwicklung schneller. Hier gehört nur noch etwas mehr als die Hälfte der Mütter einer der großen christlichen Kirchen an; bei einem Viertel der Geburten gaben die Mütter keine Religionszugehörigkeit an.

Amosinternational Heißt das: Keine Aufregung bitte, es hat sich nichts Entscheidendes geändert?

Ammicht Quinn Keinesfalls. Religion verschwindet zwar nicht, und das Christentum bleibt bei weitem die Mehrheitsreligion, aber sie spielt heute eine andere Rolle als noch vor zwei Generationen, sowohl für das persönliche als auch für das gesellschaftliche Leben. Hinzugekommen ist der Islam als weitere wichtige Religion, doch weit größer wird vermutlich in Zukunft die Gruppe der Konfessionslosen sein: In den Städten umfasst sie schon etwa ein Viertel der Menschen. Das ist noch nicht im gesellschaftlichen Bewusstsein angekommen. Um auch diese Gruppe in allen Bereichen ernst zu nehmen, mit einzubeziehen, müssen Kompetenzen entwickelt werden, die es, glaube ich, im Moment noch nicht gibt. Diese kulturelle Entwicklung ist das primäre; über kurz oder lang werden dann auch die politischen und rechtlichen Strukturen diesen Veränderungen Rechnung tragen müssen.

Amosinternational Wie kann aber die Beziehung zwischen Staat und Kirchen bzw. den Religionen entsprechend neu justiert werden, wenn die Kirchen auf ihren tradierten Privilegien beharren und auch die großen politischen Parteien keineswegs eine striktere Trennung von Staat und Kirche wollen?

Ammicht Quinn Aus Sicht der Politik gibt es sicher viele pragmatische Gründe für den Erhalt des Status quo. Zwi-

schen den z. B. von Caritas und Diakonie getragenen sozialen Einrichtungen einerseits und dem Staat andererseits gibt es eine gut funktionierende Kooperation und eine so enge Verquickung, dass es doch einige Probleme für das Gefüge unseres Sozialstaates mit sich brächte, wollte man dies grundlegend ändern. Für die Kirchen ist die weitgehend staatlich organisierte Finanzierung ihrer sozialen und pädagogischen Dienstleistungen ebenfalls attraktiv. Zugleich sollte der Beitrag der Religionsgemeinschaften, vor allem in der konkreten Arbeit vor Ort, zur Stabilisierung und Weiterentwicklung der Zivilgesellschaft gesehen und geschätzt werden. Trotzdem ist es höchste Zeit, darüber nachzudenken, wie staatlichen Privilegien, die bisher allein den Kirchen zugute kommen, pluralisiert werden können. Einiges ist bereits geschehen, etwa durch die Staatskirchenverträge, die zwischen einzelnen Bundesländern und der jüdischen Gemeinde abgeschlossen worden sind. Früher oder später wird es ebenfalls Staatskirchenverträgen mit den unterschiedlichen muslimischen Verbänden geben. Ein Problem ist dabei natürlich, dass auf muslimischer Seite die einheitliche Organisationsform fehlt.



Mit dem Zurückdrängen jeder Art von Religion lässt sich kein Sozialstaat machen

Amosinternational Und wo bleiben dabei die möglicherweise 25% der Bevölkerung, die zukünftig nicht religiös gebunden sein werden, die sich aber zum Teil ebenfalls in Verbänden zusammen schließen?

Ammicht Quinn Wenn wir uns als Beispiel die durchaus wichtige Giordano Bruno Stiftung anschauen, die sich in den vergangenen Jahren besonders profiliert hat, dann finde ich dort kein soziales oder sozialpolitisches Konzept. Es geht dieser Stiftung vor allem um die Abgrenzung von jeder Art von Religion und um das Zurückdrängen von

religiösen Einflüssen auf allen gesellschaftlichen Ebenen. Das reicht nicht, wenn es darum geht, einen Sozialstaat mit Leben zu füllen. Bei den muslimischen Gemeinden und Verbänden sieht das schon ganz anders aus.

Amosinternational Bekir Alboğa, Sprecher des Koordinierungsrats der Muslime in Deutschland (KRM) fordert bei jeder Gelegenheit, der Staat solle seine Gesetze an der religiösen Pluralität in Deutschland ausrichten. Es sei unzumutbar für den ganz anders strukturierten Islam, sich einem auf die Kirchen zugeschnittenen Recht anzupassen. Muss das rechtliche System tatsächlich geändert werden oder müssen die islamischen Moscheenvereine sich stärker anpassen, um ihren Ort zu finden und sich ihren Aktionsfreiraum zu sichern?

Ammicht Quinn Beide Seiten müssen sich aufeinander zu bewegen. Und genau das findet zurzeit auch vielerorts statt. Gerade heute Nachmittag (16.01.12) wird hier in Tübingen das erste von vier Zentren für islamische Studien feierlich eröffnet. Das ist einer dieser ganz wichtigen Schritte, mit dem die islamische Theologie, die Ausbildung von Religionslehrerinnen und Religionslehrern, auch von Geistlichen an die Universität geholt und auf wissenschaftlichem Niveau etabliert wird. Solche Schritte braucht es viele. Und es braucht auch ein Stück Geduld: Solche Prozesse geschehen nicht von heute auf morgen.

Amosinternational Sollen denn in Tübingen und den anderen Universitätsstädten, für die Vergleichbares geplant ist, umfassende muslimische Fakultäten entstehen, die denen der katholischen oder evangelischen Theologie vergleichbar sind?

Ammicht Quinn Es wird die ganze Bandbreite islamischer Theologie angeboten, vergleichbar den christlichen Theologien. Es sollen nicht nur Lehrer, sondern auch Geistliche, Prediger, Seelsorger für die Gemeinden ausgebildet werden. „Islam in der Moderne“, auch

„Islamische Religionspädagogik“ sind Teil des Lehrangebots. Bei den islamischen Verbänden gibt es ein großes Interesse. Ich habe das immer wieder erlebt in Baden-Württemberg, dass in den benachbarten christlichen Kirchengemeinden nachgefragt wird: Wie macht ihr das mit der Krankenhauseelsorge? Welches Konzept habt ihr für diesen oder jenen Seelsorgebereich?

Amosinternational Wer verantwortet und kontrolliert denn bei diesen neuen Institutionen islamischer Theologie die Studien- und Ausbildungsinhalte?

Ammicht Quinn Selbstverständlich bedürfen diese neuen Studiengänge und vor allem die Absolventen einer grundlegenden Akzeptanz bei den Moscheen-Gemeinden und den islamischen Verbänden. Daher ist in Tübingen ein Beirat etabliert worden, in dem muslimische Menschen und Gruppen unterschiedlicher Provenienz vertreten sind. Über diesen Beirat sollen die islamischen Verbände mitwirken können bei Entscheidungen über die Auswahl des Lehrpersonals und der Lehrinhalte.

Amosinternational Könnte man dieses Ereignis nicht auch kritischer einordnen, als einen weiteren Schritt zur Relativierung unserer christlich-jüdischen Leitkultur?

Ammicht Quinn Wir können momentan durchaus so etwas wie eine Identitätskrise des so genannten „christlichen Abendlandes“ beobachten. Wir erleben neben uns Menschen anderer Religionen, die manchmal in einer Weise offen fromm sind, die wir unter Christen kaum noch kennen, allenfalls aus früheren Zeiten. Da wird dann gerne die christlich-jüdische Leitkultur beschworen. Das klingt gut und verkennt vieles. Nur zwei Punkte: Wenn wir uns auf den Stellenwert des Judentums und das Leben der Juden in unserer Geschichte besinnen, kann das Sprechen von einer jüdisch-christlichen Leitkultur auch zynisch klingen: Die Juden wurden in dieser Kultur manchmal to-

leriert, häufiger aber verfolgt und immer wieder ermordet.

Der zweite Punkt ist der Einfluss des Islam auf unsere Kulturgeschichte. Die europäische Philosophie beispielsweise hat ihre Wurzeln in Athen, aber auch in Milet, in Alexandria, in Bagdad. Im Mittelalter wurde die aristotelische Philosophie zugänglich gemacht über jüdische Gelehrte und islamische Philosophen. Zugleich war die Vermittlung der hellenistischen Philosophie in den Islam hinein u. a. eine Leistung christlich-syrischer Ärzte. Diese komplexen Prozesse der kulturellen Vermittlung lassen sich hier nur andeuten. Nimmt man dann noch die Aufklärung hinzu und die Kämpfe und Kriege, die den schwierigen Weg des Christentums in die von Freiheitsrechten geprägte Moderne begleitet haben, wird vollends klar, dass der Begriff der „christlich-jüdischen-aufklärerischen Leitkultur“ in dieser Einfachheit nicht passt.



Mit einem Quäntchen mehr an Bescheidenheit und an Wissen über die Geschichte unserer Kultur tun sich ganz neue Perspektiven auf

Amosinternational Welche Begriffe, welche gesellschaftlichen Leitideen sind denn stattdessen passend?

Ammicht Quinn Mit der Komplexität unserer kulturellen Wurzeln sind wir eigentlich ganz gut gerüstet für die sich verändernde Landschaft religiöser und weltanschaulicher Orientierungen, in der wir leben. Vielleicht brauchten wir nur ein Quäntchen mehr an Bescheidenheit, auch an Wissen über verdeckte geschichtliche Facetten. Das eröffnet ganz neue, veränderte Perspektiven auf unsere so genannte westliche Welt. Wenn man z. B. im alten Rom vom „Westen“ sprach, war Nordafrika gemeint, genau die Landschaft, in der heute große Umbrüche stattfinden, aber auch die Landschaft, in der wichtige

Grundlagen unseres heutigen Wissens entstanden, z. B. in Damaskus oder in Alexandria.

Amosinternational Gleichwohl ist die religionsunabhängige Logik unseres demokratischen politischen Systems heute bei den Kirchen fraglos anerkannt. Für den Islam gilt das keineswegs so allgemein und eindeutig. Müssen die Muslime und ihre Moscheeverbände mehr tun, um ihre „Kompatibilität“ mit Demokratie und Moderne zu beglaubigen?

Ammicht Quinn Vielleicht müssen wir da ganz einfach differenzieren. Es wird zum Beispiel häufig übersehen, dass es einen großen Anteil an Migranten aus muslimisch geprägten Ländern gibt, vor allem aus der Türkei, die sich selbst ganz und gar als säkular und aufgeklärt verstehen. Das ist eine Gruppe, die immer wieder vergessen wird, weil sie im Kontext des Islam per se keine Vertretung hat, und doch im Vorurteil eines rückständischen Islam mit vereinnahmt wird. Das zweite: Der Islam ist bekanntlich in sich ebenso plural und daher differenziert zu betrachten wie das Christentum auch. „Den Islam“ gibt es nicht. Es mag stärkere Strömungen dessen geben, was wir als fundamentalistisch ansehen, Gruppen also, die von unmittelbar religiös begründeten und unverrückbaren „Wahrheiten“ zu Politik, Gesellschaftsordnung, Geschlechterverhältnis, Umgang mit Fremden ausgehen. Wir können aber auch sehen, dass der Islam in Deutschland zurzeit Entwicklungen durchläuft, die auch bei der christlichen Religion in der Vergangenheit vergleichbar waren. Dazu gehört nicht zuletzt auch die Öffnung hin zu einer akademischen Wissenschaft.

Amosinternational In der Wochenzeitung „der Freitag“ war kürzlich ein Interview mit der muslimischen Rapperin Malikah zu lesen, die für ein emanzipiertes Frauenbild steht; sie vertritt die These, nicht die islamische Religion schränke die Rechte der Frauen ein, verantwortlich sei viel-

mehr eine bestimmte Kultur. Im Westen wie auch in der arabischen Welt werde der Islam diesbezüglich missverstanden. Ist das bloße Schönfärberei, vor sich selbst und vor den Kritikerinnen des Islam?

Ammicht Quinn Im Islam lassen sich sicher viele aufklärerische Züge entdecken. Die Interpretationsbandbreite ist allerdings sehr, sehr weit und der wechselseitige Einfluss von kulturellen und religiösen Entwicklungen lässt sich wohl kaum eindeutig auseinander dividieren. Klar ist aber in jedem Fall, dass bei der häufigen Einengung der Diskussion um den Islam auf Kopftuch und Burka versucht wird, gesellschaftliche Probleme am Körper von Frauen auszuhandeln, die dort nicht entstehen und dort auch nicht gelöst werden können, schon gar nicht mit Verboten. Dass manche Frauen in der Öffentlichkeit eine Burka oder ein Kopftuch tragen, das sollte man möglichst sachlich und differenziert beurteilen. Zwischen Kopftuch und Niqab (Gesichtsschleier) besteht doch ein wesentlicher Unterschied. Ein Niqab erschwert oder verhindert die direkte Kommunikation und ist damit kein geeignetes Bekleidungsstück für eine offene Gesellschaft, die auf demokratische Teilhabe setzt. Aber selbst da sind Verbote wenig sinnvoll, weil sie in der Gefahr stehen, gerade im Hinblick auf die Förderung der Gleichstellung von Frauen, einen gegenteiligen Effekt zu bewirken. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, auf die Attraktivität einer offenen Gesellschaft zu setzen, diese Gesellschaft für Menschen unterschiedlicher Herkunft gezielt attraktiver zu machen.

Amosinternational Nun hat es gerade in Ihrem Bundesland Baden-Württemberg den langwierigen Streit um ein Kopftuchverbot im Schuldienst gegeben.

Ammicht Quinn Kulturhistorisch ist es interessant zu sehen, dass gerade in gesellschaftlichen Situationen der sozialen Krise, und Migration ist eine solche Krise, ganz energisch darauf bestanden

wird, wie eine „gute Frau“ auszusehen hat. Das kennen wir aus unserer eigenen Geschichte. Seit dem „Kopftuchurteil“ vor mehr als zehn Jahren hat sich allerdings vieles geändert. Die Motivation junger muslimischer Frauen, ein Kopftuch zu tragen, ist vielfältig geworden. Für manche junge Migrantinnen mag es eine Hilfe sein, dass die eigene Identität direkter und eindeutiger von außen wahrgenommen wird; das erspart Selbstzweifel und den Zwang, sich immer wieder erklären zu müssen. Viele junge Frauen tragen das Kopftuch während der Zeit, in der sie sich von ihren Elternhäusern lösen und in eine neue Bildungsschicht integrieren. Sie signalisieren ihre Verbundenheit mit den Eltern und Herkunftsfamilien, während sie neue biografische Wege einschlagen: „Ich studiere zwar, aber ich gehöre immer noch zu euch.“ Hinzu kommt aber auch, dass manche junge Frauen mit dem Kopftuch durchaus eine Distanz zur herrschenden Kultur signalisieren. Das muss aber keine Distanz zu Grund- und Menschenrechten sein, sondern ist möglicherweise eher eine Distanz zu einer übersexualisierten Gesellschaft, in der sexuelle Beziehungen beliebig und schnelllebig sind. Mit Blick auf diese drei unterschiedlichen Motive sollten wir gut überlegen, wie sinnvoll Verbote sind.



Die Konservativen verschiedener Religionen haben oft weit reichende Gemeinsamkeiten

Amosinternational Bieten sich angesichts der Kommerzialisierung von Sexualität, der marktgerechten Normierung des weiblichen Körpers einerseits sowie der religiös motivierten Kritik solcher Tendenzen andererseits nicht sogar Koalitionen mit der katholischen Kirche an?

Ammicht Quinn Erstaunlicherweise gibt es diese Koalition nicht. Dabei haben die Konservativen innerhalb aller Religionen womöglich mehr Gemeinsamkeiten miteinander als mit

den Menschen in der eigenen Religion, die eine andere Richtung vertreten. Die Glaubenslinien und Abgrenzungen verlaufen inzwischen nicht mehr nur zwischen den verschiedenen Religionen, sondern quer durch alle Religionen. Auf der einen Seite stehen Menschen, für die der Glaube nur eine einzige Religion, eine einzige Interpretation dieser wahren Religion, eine einzige legitime Lebensweise zulässt; ihrer Meinung nach sollten alle anderen – je nach Temperament – bekehrt, unterworfen oder aus der Welt geschafft werden. Auf der anderen Seite stehen Menschen, die der religiösen Toleranz verpflichtet sind, die weder auf bloßer Koexistenz noch auf einem erzwungenen Konsens von Religionen bestehen, die stattdessen von der Überzeugung ausgehen, dass Religionen bei Wahrung ihrer jeweiligen Identität einen gemeinsamen Auftrag für die Menschen und die Welt haben, und dass diesem Auftrag am besten gedient ist, wenn Individuen, Gruppen, Gemeinschaften ihn gemeinsam erbringen.

Amosinternational Bei dieser Sortierung gerät die Unterscheidung der Geschlechterrollen ganz aus dem Blick. Es bleibt jedoch die Frage: Muss die Gesellschaft ein gewisses Maß an struktureller Benachteiligung der Frauen innerhalb der Religionen hinnehmen, ihren Ausschluss von bestimmten Tätigkeiten, Ämtern, öffentlichen Aktivitäten und Verhaltensweisen? Ist diese Problematik überhaupt zugänglich für Politik und Rechtsprechung?

Ammicht Quinn Was wir rechtlich regeln können und müssen, sind die Fragen von Grund- und Menschenrechten. Keine Religion steht außerhalb des Rechts und bei Rechtsverstößen muss auch gegen eine Religionsgemeinschaft vorgegangen werden. Bei Fragen von Gleichberechtigung und Gleichbehandlung von Frauen ist das allerdings kompliziert. Das liegt daran, dass hier die unterschiedlichsten Bereiche, also der rechtliche, der politische, auch der ganz private, der gesellschaftliche und der

kultursymbolische miteinander vermischt sind. Hinzu kommt, dass in dieser Frage der Ungleichbehandlung vor allem im Islam oft mit zweierlei Maß gemessen wird, so als sei in den anderen gesellschaftlichen Bereichen der grundgesetzlich verankerte Ausschluss jeglicher Benachteiligung bereits Wirklichkeit. Selbstverständlich besteht hier auch innerhalb des Islam, aber auch der Kirche weiterhin Nachholbedarf, auch auf theologischer Ebene. Da sollten wir nicht nachlassen. Aber Religionsgemeinschaften befinden sich ja nicht außerhalb der Gesellschaft, ihre Mitglieder sind die Gesellschaft. Gegenseitige Abgrenzung und Ausgrenzung führt da nur zur Verfestigung und blockiert Entwicklungen.

Amosinternational Sie selbst konnten zweimal nur deswegen nicht auf einen moraltheologischen Lehrstuhl berufen werden, weil Ihnen die amtskirchliche Unbedenklichkeit, das so genannte nihil obstat verwehrt blieb. Wo lagen damals die Gründe? Hat das auch etwas mit Ihrem Frauen sein zu tun?

Ammicht Quinn Ich habe nie einen Grund erfahren. Zu den möglichen Gründen kann man selbstverständlich komplexe Überlegungen anstellen. So mag es unter anderem eine Rolle gespielt haben, dass ich die erste Frau auf einem moraltheologischen (nicht sozialetischen) Lehrstuhl gewesen wäre. Andere Dinge kommen hinzu. Ein Argument, das nicht nur Frauen, sondern auch männliche Laien ausschließt, ist die „fehlende Beichtpraxis“, da „Beichtpraxis“ für manche den „Kernbestand“ der Moraltheologie darstellt.

Amosinternational Für die Freiheit der Wissenschaft haben Sie keine Bedenken bei den in Deutschland geltenden staatskirchenrechtlichen Regelungen zur Besetzung von theologischen Lehrstühlen?

Ammicht Quinn Jede Wissenschaft hat Wissens- und Glaubensbestände, denen Wissenschaftler grundsätzlich

zustimmen. Eine Evolutionsbiologin, die davon ausgeht, dass Darwins Lehre insgesamt eine Fiktion ist, wird nicht in die Wissenschaftsgemeinde aufgenommen. Da gibt es Beispiele aus allen Bereichen. Problematisch wird es erst, wenn erstens die Tendenz hinzu kommt, Wissens- und Glaubensbestände als statische Inhalte anzusehen, die es lediglich unbeschadet an die nächste Generation weiterzugeben gilt, und wenn zweitens die Definitionsmacht über die Inhalte bei Menschen liegt, die sich über hierarchische Strukturen definieren. Insofern ist das Problem mit der Theologie in erster Linie ein theologisches und ein innerkirchliches.

Amosinternational Aber doch mit einer gewissen Ausstrahlung für das Dreiecksverhältnis zwischen Wissenschaft, Religion und Politik.

Ammicht Quinn Selbstverständlich. Hier tut sich innerhalb einer demokratisch strukturierten Gesellschaft und innerhalb eines höchst elaborierten Systems zur Auswahl künftiger Professoren gleichsam ein demokratiefreies schwarzes Loch auf. Das schwächt das System, schwächt die wissenschaftliche Weiterentwicklung von Theologie, schwächt auch das Ernstnehmen von Theologie seitens anderer Wissenschaften. Das ist nicht haltbar. Für das berechnete Interesse der Religionsgemeinschaften, über die theologischen Inhalte, über die reflektierte Weitergabe ihrer Traditionen, über die wissenschaftliche Ausbildung ihrer Religionslehrer und Seelsorger an den Universitäten mitzureden, muss es andere Wege geben.

Amosinternational Wir haben über die gewachsene religiöse Vielfalt gesprochen, aber noch nicht über die Bedeutung des Dialogs zwischen den verschiedenen Kulturen. Welche Rolle hat die Politik bei diesem für ein dauerhaft friedliches Zusammenleben sicher unabdingbaren Dialog?

Ammicht Quinn Politik kann und darf nicht beurteilen, welche Reli-

gion in welchem Maß Recht hat, sie muss dagegen sicherstellen, dass jeder friedliebende Mensch ein Recht auf seine Religion hat. Ich sehe dabei im wesentlichen drei Aufgaben der Politik: *Erstens* geht es darum, den Dialog zwischen den Religionen zu fördern, zu begleiten, Orte zur Verfügung zu stellen, aber den Dialog nicht selbst zu führen. Geht es um Themen der Zivilgesellschaft, muss es auch möglich sein, Menschen einzubeziehen, die keiner Religion angehören. *Zweitens* geht es darum, darüber zu wachen, dass nicht innerhalb einzelner Religionen Grund- und Menschenrechte verletzt oder missachtet werden. *Dritte* ist die Frage der religiösen Minderheiten, die häufig eines besonderen



Die Politik muss den Religionsdialog ermöglichen und für den Schutz religiöser Minderheiten sorgen

Schutzes bedürfen. Wie schnell Minderheiten zum „Freiwild“ werden können, zeigt ein Vorkommnis auf dem Höhepunkt der Sarrazin-Debatte vor etwa einem Jahr: Eine einflussreiche Partei in Österreich stellte eine Variante des bekannten Moorhuhn-Computerspiels auf ihre Website – gegen das Spiel haben übrigens Tierschützer immer wieder protestiert –, bei der es darum ging, statt der Moorhühner Minarette und Muslime „zu stoppen“.

Ein anderes Beispiel: Etwa zur gleichen Zeit illustrierte eine große deutsche Tageszeitung einen Artikel, in dem es um die Frage einer grundsätzlichen „Verfassungsfeindlichkeit“ des Islam ging, mit einem Kamel, das eine Burka trägt. Für diejenigen, die nicht den Artikel gelesen, sondern nur die Zeichnung gesehen haben, war die Botschaft, entsprechend der deutschen Schimpfkultur, klar: Das Kamel ist unfähig und dumm, und ebenso der Islam mit der durch die Burka symbolisierten Frauenunterdrückung. So darf nicht mit

religiösen Minderheiten umgegangen werden.

Amosinternational Und wer soll das verhindern? Auch bei einem deutlich intensivierte Religionsdialog werden wir kaum gegen solche Auswüchse gefeit sein.

Ammicht Quinn Verhindern müssen es die Bürger, die Zivilgesellschaft, indem sie sich beispielsweise gegen eine solche Illustration in einer etablierten Tageszeitung wehren. Das genannte Computerspiel wäre vermutlich ein Fall für die Strafverfolgungsbehörden. Zugleich hätte ich mir in dieser Debatte ein deutliches Wort der Kirchen gewünscht über den Umgang mit religiösen Minderheiten in Deutschland. Das hat es leider nicht gegeben.

Amosinternational Dialog heißt miteinander reden. Was muss hinzukommen, damit aus dem Religionsdialog mehr wird als ein unverbindlicher Austausch?

Ammicht Quinn Ein Dialog erfordert zunächst ein gehöriges Maß an Bescheidenheit und Offenheit, bevor ich in das Gespräch eintrete. Ein echter Dialog beruht zudem auf drei Voraussetzungen: Vertrauen, Respekt und Engagement. Vertrauen auf wechselseitiges Wohlwollen, Respekt vor den je eigenen Lebens- und Glaubenskontexten, gemeinsames religionsübergreifendes Engagement für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Ein in diesem Sinne wirksamer interreligiöser Dialog kann sich nicht beschränken auf die Ebene des medienwirksamen Austausches, zumeist zwischen freundlichen älteren Herren, die als Religionsführer fungieren. Er kann auch nicht allein auf wissenschaftlich theologischer Ebene geführt werden. Wir brauchen den Alltag des interreligiösen Austauschs; jede Gemeinde, jede Kirche, jede Moschee, jede Synagoge, jeder Hindutempel muss dazu die Türen öffnen. Auch Religionen, in denen es fundamentalistische und extremistische Stimmungen gibt, sollten nicht

vom Dialog ausgeschlossen sein. Denn alle Religionen sind in sich vielschichtig, extreme Richtungen eingeschlossen, seien es nationalistische Hindus oder kriegerische Muslime, fundamentalistische Juden oder antisemitische Christen. Diese Gruppen stehen gerade nicht für die jeweilige Religion als Ganzes. Der interreligiöse Dialog ist eine entscheidend wichtige Strategie, um solche Richtungen zu begrenzen, sie nicht mächtig werden zu lassen. Wenn zudem das gemeinsame Engagement, etwa für den Bau einer Moschee oder den Erhalt einer Kirche, sichtbare Symbole der gegenseitigen Unterstützung hervorbringt, ist viel gewonnen für den zivilgesellschaftlichen Zusammenhalt über Religionsgrenzen hinweg.

Amosinternational Wäre es auf Dauer nicht trotzdem sinnvoll, sich weiter gehende Ziele zu stecken, etwa eine interkulturelle Rechtsordnung mit partieller Rechtsprechung nach der muslimischen Schari'a oder vor jüdischen Beth-Din-Gerichten? Oder sollte in die Liste der staatlich geschützten Feiertage nicht auch das eine oder andere muslimische, jüdische, buddhistische Fest aufgenommen werden?

Ammicht Quinn Meines Erachtens brauchen wir keine interkulturelle Rechtsordnung, sondern eine Stärkung des bestehenden Rechtsstaats mit dem Ziel, dass alle Menschen in Würde und Freiheit leben können. Was die Symbol-ebene angeht, die Sichtbarkeit religiöser Minderheiten, so hat das Christentum hier eine ganz besondere Aufgabe. Ich denke dabei an eine Vision des Petrus, von der wir in der Apostelgeschichte lesen können. Sie stammt also aus einer Zeit, in der sich das Christentum soeben als eigenständige „Sekte“ vom Judentum löst. Die Anhänger Jesu sind fromme Juden und Petrus berichtet ihnen, wie er vor dem Mittagessen betete und eine Vision hatte: Eine große Schale senkt sich vom Himmel herab, voller unreiner Tiere. Eine Stimme fordert ihn auf, sie zu schlachten und zu essen. Er wehrt entsetzt ab, als frommer Jude

hat er noch nie etwas Unreines gegessen. Die Stimme antwortet: „Was Gott für rein erklärt hat, nenne du nicht unrein.“ Die Vision ist verknüpft mit der Geschichte des heidnischen Kaufmanns Cornelius, der zu der jungen christlichen Gemeinde stoßen möchte. Aufgrund seiner Vision wagt Petrus den entscheidenden Schritt auf ihn zu, obwohl es für einen frommen Juden nicht erlaubt war, mit einem Nichtjuden zu verkehren oder gar sein Haus zu betreten. Diese Geschichte ist für Christen eine spirituelle Basis für den offenen Dialog ohne jede Angst. Wenn wir dem Beispiel des Petrus folgen, können wir immer neu wissen, dass man keinen Menschen unheimlich oder unrein nennen darf.

Amosinternational Das spricht aber doch nicht gegen das christliche Selbstbewusstsein, auf dem richtigen Weg zu dem einen Gott zu sein.

Ammicht Quinn Felix Wilfried, der indische römisch-katholische Theologe, schrieb vor kurzem in einem Artikel über Inkulturation, für viele sei es immer noch eine Neuigkeit zu sagen: Gott ist nicht weiß, Gott ist kein Mann. Für uns alle aber sei es eine Neuigkeit zu sagen: Gott ist kein Christ.

Amosinternational Wie wichtig schätzen Sie es ein, dass sich diese „Neuigkeit“ nicht nur im Bewusstsein der Menschen durchsetzt, sondern auch in handfesten gesellschaftlichen Übereinkünften? Etwa beim Stichwort Feiertage, bei der Präsenz der Religionen in den Medien, in den Ethikräten usw.?

Ammicht Quinn Die Sichtbarkeit der verschiedenen Religionen, z. B. durch spezielle Feiertage, wäre absolut wichtig. Ich warte darauf, dass beim „Wort zum Sonntag“ ein Imam zusammen mit einem christlicher Pfarrer oder eine Pastorin zu Wort kommt, oder mit einem Rabbiner, um aus den verschiedenen Perspektiven religiöse Impulse zu einem wichtigen gesellschaftlichen Thema zu geben, zur Frage von Armut et-

wa. Vielleicht wäre es die Aufgabe der christlichen Kirchen selbst, nicht nur der Fernseh-Verantwortlichen, diese und andere Domänen zu öffnen und nicht zu warten, bis die Privilegien von staatlicher Seite neu verteilt werden. Dabei geht es nicht einmal um einen Verzicht, sondern um das Ernstnehmen der eigenen genuinen Aufgabe.



Die Kirchen sollten freiwillig Privilegien an andere weiter geben, statt zu warten, bis sie ihnen genommen werden

Amosinternational Würden Sie Ähnliches auch fordern bei einem anderen Kirchenprivileg, dem so genannten Dritten Weg, auf dem das Arbeits- und Mitbestimmungsrecht für die von Kirchen, Caritas und Diakonie getragenen Betriebe eigenständig geregelt wird?

Ammicht Quinn Verteidigen kann ich diesen Sonderweg nicht. Wir müssen ihn jedoch verstehen, er hat eine Geschichte, die beispielsweise zurückgeht auf das selbstlose Engagement von Ordensschwwestern, die ihre Arbeit in den Krankenhäusern unter ein gemeinsames Ziel gestellt haben. Wir leben heute aber in einer veränderten Landschaft, der auch strukturelle Veränderungen folgen müssen. Der Kirche stünde es dabei gut an, Vorreiterin in sozialen Fragen zu sein. Dort wo es heute schwierig wird, nämlich in Fragen von Mitbestimmung, von Mindestlohn, von Kündigungsschutz, von humanen Arbeitsbedingungen, von Vereinbarkeit von Familie und Beruf, sollten die Kirchen vorbildlich agieren, sich nicht auf eine Sonderregelungen zurückziehen. Um einmal ein etwas anderes Licht auf diese Frage zu werfen: In den USA wurde vor einiger Zeit öffentlich, dass einer der größten koscheres Fleisch verarbeitenden Betriebe illegale Arbeiter zu unwürdigen Bedingungen beschäftigt hatte. Einer der Rabbis sagte daraufhin, solches Fleisch könne nicht koscher sein, auch wenn

die Tiere nach allen religiösen Regeln geschlachtet worden seien. Ich glaube, das ist die Haltung, die wir brauchen.

Amosinternational Zum Schluss noch die Frage: Wie sind Ihre persönlichen Erfahrungen im Dialog, auch im Streitgespräch, mit muslimischen Frauen und Männern? Wie ist es im Vergleich mit VertreterInnen der großen christlichen Kirchen?

Ammicht Quinn Die negativen Erfahrungen, die ich mit Vertretern der christlichen Kirchen gemacht habe, waren von Angst gesteuert und von Unsicherheit geprägt. Da könnte es hilfreich sein, sich an Petrus zu erinnern, der ebenfalls zutiefst verunsichert ist, als in seiner Vision die Stimme vom Himmel zu ihm redet. Viel wäre bereits gewonnen, wenn man den Wert und die Würde dieser Verunsicherung zurückgewinnen könnte. Eine besonders schöne Erfahrung habe ich gemacht, als ich einen Orden verleihen durfte an einen türkischstämmigen Menschen, der sich seit vielen Jahren um das Gemeinwesen seines Ortes verdient gemacht hatte, der auch einen wesentlichen Anteil an der Öffnung der Moscheengemeinde hatte. Als er sich bedankte, betonte er, noch viel zu wenig getan zu haben. Er erzählte dazu die Geschichte von Abraham und der Ameise, die ich zuvor nicht kannte: Als Abraham die Götzenbilder der Menschen zertrümmerte, waren die Menschen so erschreckt und erbost, dass sie ihn voller Angst und Zorn ins Feuer warfen, um ihn zu verbrennen. Eine Ameise, die das sah, nahm einen Mund voll Wasser und krabbelte schnell zum Feuer. Und sie sagte, ich weiß dass ich damit das Feuer nicht löschen kann, aber jeder soll sehen, auf wessen Seite ich stehe.

Amosinternational Können Sie noch einen Satz sagen zu der Art, zum Motiv der Angst, die sie bei den Kirchenvertretern wahrgenommen haben?

Ammicht Quinn Es ist zum einen die Angst, seine besondere Stellung, Pri-

KURZBIOGRAPHIE

Regina Ammicht Quinn (*1957), Dr. theol., Professorin und Vorstand am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Tübingen; 2010/11 als Staatsrätin für interkulturellen und interreligiösen Dialog Mitglied der Landesregierung Baden-Württemberg; Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Theologische Ethik, Religionen und Kulturen, ethische Grundlagen kultureller Konflikte, Körper und Religion, Gender-Diskurse u. a.; aktuelle Publikationen: Integration und Identität. Das „christliche Abendland“ und die religiöse Vielfalt, in: Herder Korrespondenz Spezial: Konflikt und Kooperation: Können die Religionen zusammenfinden? 2/2010, S. 42–47; Von Hühnern und Kamelen: Deutschland und „der Islam“. In: Frankfurter Rundschau, 19.10.2010; Offene Gesellschaft, religiöse Vielfalt: Sind interreligiöse Bewegungen politisch relevant?, in: politik & kultur. Zeitschrift des Deutschen Kulturrats, Dossier: Islam-Politik-Kultur. 1/11 2011, S. 9; (Hg): „Guter“ Sex: Moral, Moderne und die katholische Kirche, Paderborn 2012 (im Erscheinen).

vilegien, den sozialen Status zu verlieren, nicht mehr genügend gehört zu werden. Angst, dass sich so vieles verändert, dass man nicht mehr in diese Landschaft passt. Es ist zum anderen die Angst vor gewaltbereiten Strömungen, die man nicht einschätzen kann und von denen man sich bedroht fühlt. Hier müssen die Informationen und Diskussionen rational und differenziert werden. Für mich ist die eigentliche Gefahr die Dialogverweigerung, nicht die religiöse Vielfalt. Das Selbstverständnis des „christlichen Abendlandes“ wäre bedroht, wenn wir nicht mehr die Häuser der anderen betreten, nicht mit ihnen zusammen essen, sie als unheilig und unrein ansehen.

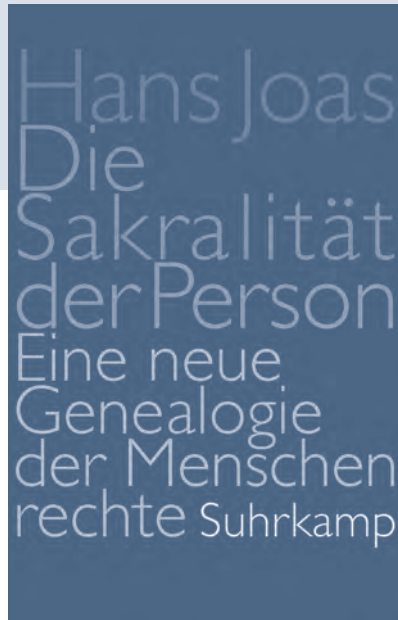
Das Gespräch führte Richard Geisen



Die Sakralität der Person

Joas, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp 2011, 303 S., ISBN 978-3-518-58566-5.

Es ist keine theologische Studie, die der renommierte, derzeit in Freiburg i.Br. sowie in Chicago wissenschaftlich verpflichtete Soziologe und Sozialphilosoph, frühere Leiter des Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien in Erfurt und nicht zuletzt Luhmann-Preis-Träger des Jahres 2010, Hans Joas, vorgelegt hat, obwohl dies der semantische Eyecatcher im Titel – „*Sakralität der Person*“ – suggerieren könnte. In seiner jüngsten Monographie aus dem Jahre 2011 geht Joas der kontrovers diskutierten Frage nach, welcher ideengeschichtliche Ursprung sich für die Idee der Menschenrechte ausmachen lässt. Er setzt sich dabei sowohl ausführlich mit historischen Aspekten der Menschenrechte als auch mit der ethischen Frage nach ihrer Begründung auseinander. Doch geht es ihm nach eigenem Bekunden weder darum, „eine umfassende Ideen- oder Rechtsgeschichte noch eine neue philosophische Begründung der Idee universaler Menschenwürde und der auf dieser Idee basierenden Menschenrechte“ (12) vorzulegen. Also kein Geschichtsbuch, keine elaborierte Begründungstheorie. Worum konkret geht es Joas dann? Und wie setzt er sein wissenschaftliches Anliegen um? Joas' Überlegungen kreisen um den zentralen Gedanken einer „affirmativen Genealogie des Universalismus der Werte“ und fokussieren dies auf die Menschenrechte (15). Er greift damit einen Faden auf, mit dem er bereits seine Schrift „*Die Entstehung der Werte*“ (1997) gewoben hatte. In seiner Studie zu den Menschenrechten hält er



insbesondere am Begriff der Entstehung fest und grenzt diesen von den Begriffen ‚Konstruktion‘ und ‚Entdeckung‘ ab. Dabei lässt sich Joas zufolge gerade mit dem Begriff der Entstehung aufzeigen, dass es sich bei den Menschenrechten um eine historische Innovation mit Evidenzcharakter handele. Diese Evidenz werde nun darin ersichtlich, dass Menschen, die sich an Werte gebunden fühlen, in diesen Werten das Gute erkennen, ohne dass sie dies beschlossen oder sich darauf geeinigt hätten. Die Abgrenzung zu kontraktualistischen, konstruktivistischen sowie diskurstheoretischen Ansätzen in der Moralphilosophie wird hier auch ohne explizit formulierte Gegenpositionierung deutlich. Mit Blick auf die vielfältige Erkundung geistesgeschichtlicher Vorläufer der Menschenrechtsidee, von der sich durchaus einräumen lasse, dass sie als „moderne Neuartikulation des christlichen Ethos“ (17f.) interpretiert werden kann, spricht Joas von ei-

ner „Gemengelage von Narrativen“. Um aus diesem heraustreten zu können, favorisiert er selbst nun eine Alternative unter dem Schlüsselbegriff der „Sakralität“. Konkret schlägt Joas vor, „den Glauben an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde als das Ergebnis eines spezifischen Sakralisierungsprozesses aufzufassen – eines Prozesses, in dem jedes einzelne menschliche Wesen mehr und mehr und in immer stärker motivierender und sensibilisierender Weise als heilig angesehen und dieses Verständnis im Recht institutionalisiert wurde“ (18). Mit dieser Explizierung ist der Kerngedanke seiner Überlegungen ausgesprochen: Die Geschichte der Menschenrechte ist eine Geschichte der Sakralisierung der Person. In sechs Etappen, von denen die ersten drei deutlich historisch-soziologisch geprägt sind, stellt Joas seine Gedankengänge zu Menschenrechten vor, die einen Entstehungsprozess als universale Werte durchlaufen haben. Dabei rahmen – mit starkem Bezug zur Menschenrechtsgeschichte und -ethik – gewissermaßen das erste und das sechste Kapitel seine Ausführungen, die in den Kapiteln zwei bis fünf eine Vertiefung oder exkursartige Ergänzung bieten; mit diesen eingebetteten Kapiteln macht sich Joas daran, vor allem seine ideen- und wissenschaftsgeschichtlichen Referenzpunkte aufzuzeigen und seinen methodischen Ansatz transparent zu machen.

Im ersten Kapitel klärt Joas unter der auf Max Weber zurückzuführenden Frage „*Charisma oder Vernunft?*“ in historischer Perspektive darüber auf, wie sich die Idee der Menschenrechte im 18. Jahrhundert in der bekannten Weise – geschichtlich konkret in Nordamerika (1776) sowie in Frankreich (1789) – etablieren konnte. Ein zentraler Impuls geht dabei von der

Frage aus, von welchen kulturellen Traditionen und Motiven her sich die überlieferten Deklarationen in den genannten Kontexten verstehen und erklären lassen. In seiner historischen Erkundung setzt Joas sich dezidiert und diskursiv mit der wirkmächtigen Schrift des bedeutenden Verfassungshistorikers und Rechtstheoretikers Georg Jellinek zur Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1895) und dessen in der Wirkungsgeschichte seiner Schrift kontrovers diskutierten Thesen auseinander. Das zweite Kapitel erörtert die Frage nach der „Sakralisierung der Person“ vor dem historischen Hintergrund der Abwendung von Folter „als eines Mittels der Wahrheitsfindung oder der Erzwingung von Geständnissen“ (63). Das dritte Kapitel setzt sich unter der Überschrift „Gewalt und Menschenwürde“ mit der auch in anderen Zusammenhängen immer wieder aufgeworfenen Frage auseinander, welche Rolle die Erfahrung von Gewalt und Unrecht in der Geschichte der Menschenrechte gespielt hat und wie es, noch allgemeiner gesprochen, überhaupt gelingen kann, Gewalterfahrungen in letztlich universalistische Wertbindungen zu transformieren. Das Kapitel vier bietet im Rahmen einer methodischen Selbstreflexion eine Hermeneutik zum Begriff der „affirmativen Genealogie“ in Abgrenzung zu Kant einerseits und Nietzsche andererseits. Verteidigt wird durch Joas im Rekurs auf Ernst Troeltsch ein „existenzieller Historismus“. Damit unternimmt Joas den Versuch, die affirmative Genealogie als Ansatz zu einer historisch-reflektierten Wertbegründung zu vermitteln. In Kapitel fünf, das stellenweise dichte Theologie atmet und im Reflexionskontext des Verhältnisses von Menschenrechten und Christentum aufgespannt ist, verdeutlicht Joas, auf welche Weise „Seele und Gabe, Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft“ – so die zentralen Leitbegriffe des Kapitels – wesentlich für die Konzeption der Sakralität der Person sind. Das abschließende sechste Kapitel stellt wiederum Joas Schlüsselthese zur Wertentstehung und Wertebindung in den Mittelpunkt. Dabei geht er unter ande-

rem der Frage nach, warum es einer Theorie der spezifischen Logik der Kommunikation über Werte bedürfe. Zudem erzählt er spannend – und illustrativ für seinen theoretischen Ansatz –, welchen vielseitigen Impulsen und Mitwirkungen sich die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 verdankt, welche Mythen der Entstehungsgeschichte es zu entlarven gilt und welche bemerkenswerte Besonderheiten eben noch kaum hinlänglich bekannt sind.

Kritische Hinweise schmälern in keiner Weise den starken Gesamteindruck, den diese Schrift generiert. Ohne hier ins Herummäkeln verfallen zu wollen, sei zumindest erwähnt, dass sich durch die (offen angezeigte) Einarbeitung diverser vorab bereits bestehender Abschnitte zuweilen eine Störung der Homogenität in Stil und Duktus wahrnehmen lässt, vor allem wenn die Monographie von der ersten bis zur letzten Seite durchgearbeitet wird (am auffälligsten der etwas merkwürdig anmutende Exkurs zu Kriminalromanen, 211 ff.). Doch wer sich lediglich dem Studium einzelner Kapitel widmet, wird kaum auf solche leichte Irritationen aufmerksam. Die Nummerierung der Kapitel und Abschnitte mit denselben arabischen Ziffern ohne Untergliederung erschwert manchmal eine Orientierung; ein etwas ausführlicheres Inhaltsverzeichnis könnte diesem Mangel rasch Abhilfe schaffen, insofern auch

kein Sachregister, sondern lediglich ein Personenregister angefügt ist.

Joas' Erkundung der Entstehung der Menschenrechtsgeschichte ist eine durchweg faszinierende und daher überaus lesenswerte Schrift. Wer immer sich mit den Menschenrechten, aus welcher interessierten oder wissenschaftlichen Perspektive auch immer, auseinandersetzt, wird durch diese Studie nicht nur aufgrund der guten Lesbarkeit mit Erkenntnisgewinn und Wissensvertiefung belohnt. Wer immer mit gezieltem wissenschaftlichem Interesse sich in die Materie der Entstehung der Menschenrechtsidee und -deklarationen hinein begibt, profitiert fraglos von Joas' zahlreichen und oftmals profunde kommentierten Literaturhinweisen. Wer immer als Ethiker oder Ethikerin sich mit der Menschenrechtsthematik auseinandersetzen hat, entnimmt der Schrift eine ganze Reihe an Denkanstößen rund um die Begriffe Evidenz von Werten, Wertebindung, Wertekommunikation oder auch durch die provozierende Infragestellung eines rationalen Letztbegründungsanspruches (13). Und schließlich: wer sich mit der Brille des Theologen oder der Theologin an das gründliche Studium der Menschenrechtsschrift macht, wird gewiss auch die theologischen Impulse als Bereicherung des eigenen Denkens aufnehmen können.

Johannes J. Frühbauer, Luzern



Gerechter Lohn

Raschke, Markus: *Gerechter Lohn wie im Himmel, so auf Erden, Würzburg: Echter 2011. ISBN: 978-3-429-03389-7 (Print), ISBN: 978-3-429-04537-1 (e-book).*

Das Buch von Markus Raschke verfolgt ein doppeltes Anliegen: Zum einen diskutiert es eine Vielfalt unterschiedlicher Aspekte zur Thematik des „gerechten Lohns“, so etwa den gerechten Lohn auf dem Arbeitsmarkt, faire Preise, ethische Zinsen sowie die Praxis der Kirchen. Zum anderen möchte es die religiösen Dimen-

sionen all dieser säkularen Gesellschaftsprobleme transparent machen. Denn, so Raschke, „das Thema des Lohns für getane Arbeit ist keineswegs nur ein säkulares Anliegen – gewissermaßen abschließend wirtschaftlich oder sozial zu erfassen“ (S. 11).

Und so beginnt er zunächst mit einer religiösen Reflexion über die Logik des „Lohnes im Himmel“ und kommt zum Ergebnis, dass „Gottes Lohnpolitik [...] kein gnadenloses Durchsetzen des Leistungsdrucks, wie wir ihn aus Wirtschaft und



Politik kennen" sei, sondern „gewissermaßen eine ‚Mindestlohnpolitik‘ auf Premiumniveau, denn sie produziert keine Opfer, [...] keine Globalisierungsverluste“ (S. 34). Um dieser göttlichen Logik nun auch in den weltlichen Problemfeldern mehr Geltung zu verschaffen, solle das religiöse „Auge“ Gott immer auch in den alltäglichen gesellschaftlichen Angelegenheiten am Werk sehen – wobei m.E. aber auch im Verlauf des Buches nicht recht klar wird, wie dieser „Gedanke, gerade auch in gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Dingen Gott als konkret Handelnden zu sehen“ (S. 12), nun *genau* funktionieren soll.

Im weiteren Verlauf des Buches wird dann eine ganze *Fülle von Themen* diskutiert, die allesamt in einem inhaltlichen Zusammenhang mit dem Hauptthema stehen: gerechte Löhne auf dem Arbeitsmarkt, faire Preise und Fairer Handel oder ethische Zinsen und Geldsystem. Beim Thema gerechter Arbeitslöhne etwa werden angesprochen: Tarifautonomie, Mindestlohn, Managerentlohnung, Investivlohn, Frauenarbeit und Grundeinkommen. Dabei fällt allerdings auf, dass zwar unter Bezug auf „Laborem Extercens“ (Johannes Paul II.) und die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ (23. Artikel) erklärt wird, es sei die „Forde-

rung nach Lohngerechtigkeit unaufgebar“ (S. 56), dass jedoch die (auch) entscheidende Frage, was denn nun ein angemessener oder gerechter Lohn auf dem Arbeitsmarkt *genau* sei, nicht pragmatisch eindeutig beantwortet wird. Vielmehr plädiert Raschke schlussendlich für das „Alternativmodell des bedingungslosen Grundeinkommens als [...] Konkretisierung [...] der jesuanischen Verkündigung“ (S. 78).

Insgesamt ist das Buch von Markus Raschke vor allem eines: *anregend*. Das ist sein wichtigster Vorzug. Was fehlt, sind *pragmatisch genaue* Klärungen der angesprochenen Probleme – sowohl der theologischen (etwa: Wie handelt Gott

in gesellschaftlichen Dingen?) als auch der gesellschaftlichen Fragen (etwa: Wie lässt sich die Höhe des eingeforderten gerechten Lohns bestimmen?). Die Texte lassen zwar die weltanschaulich „alternative“ Position des Autors deutlich werden, im Hinblick auf konkretisierte Problemlösungen jedoch wird vieles eher nur angedeutet oder eingeklagt, als pragmatisch geklärt. Dass aber Raschke mit seinem Buch *zum Nachdenken* über all diese religiösen und sozialetischen Fragen *anregt*, ist kein geringes Verdienst, dem auch in einer Rezension ein „gerechter Lohn“ gebührt.

Michael Schramm, Stuttgart-Hohenheim



Kirche 2011 – ein notwendiger Aufbruch

Heimbach-Steins, Marianne/Kruip, Gerhard/Wendel, Saskia (Hg.): „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“. *Argumente zum Memorandum*, Herder Verlag: Freiburg i. Br. 2011, 298 S., ISBN 978-3-451-30527-6.

Dieses Buch enthält erfreulicherweise in den Titeln seiner Beiträge, die mit einem Impulsreferat des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Dr. Robert Zollitsch, für die Herbstvollversammlung 2010 beginnen, nur zwei Mal das Wort „Dialog“. Claudia Lücking-Michel begrüßt den Dialog zwischen Bischöfen, Theologen und engagierten Laien im Hinblick auf die anvisierten Themen. Knut Wenzel verweist auf aktive Teilnahme als „Prinzip der Kirche“. Soweit, so gut. Aber man muss wohl zugestehen, dass es sich nur dann um einen kirchlich wirksamen Dialog handeln könnte, wenn sich „Rom“ an dem Gespräch amtlich beteiligen würde. Davon kann aber so wenig die Rede sein, wie von einer direkten Antwort der Päpste auf die Ergebnisse und Anträge der mitteleuropäischen Regionalsynoden (Deutschland, Schweiz und Österreich) in den siebziger und achtziger Jahren. Die in Deutschland immer wieder, stärker oder schwächer, vorhandene oder an-



gefragte Gesprächsbereitschaft zwischen Hierarchie und Kirchenvolk hängt so in der Luft wie ein Brückenbogen, zu dem am anderen Ufer das Gegenstück fehlt, so dass die Brücke nicht gebaut werden kann. Der Papst hat bei seinem Deutschlandbesuch über die Probleme hinweg geredet. Das katholische Wasser, das das römische Ufer umspült, zugleich mit dem angebotenen Brückenbogen, ist zwar immer noch das gleiche Wasser, aber es versammelt sich am römischen Ufer zu still-

stehenden Teichen, am Volksufer hingegen zu einem Fluss, der manches an Land spült. Um im Bild zu bleiben: Fische gibt es sowohl im Strom wie in den Teichen, aber sie repräsentieren doch ein ziemliche Artenvielfalt.

Die Probleme, die das Memorandum aufwirft, sind auch für die Weltkirche repräsentativ, freilich in unterschiedlichem Ausmaß, in unterschiedlichem Zeitmaß und in unterschiedlichen Prozessen: Religion nimmt weltweit zu, aber diese Erweiterung verläuft sehr unterschiedlich. „Rom“ nimmt diese Unterschiede nicht wahr oder lässt sie durch Bevormundung oder durch seine Ernennungspraxis von Bischöfen nicht zur Geltung kommen. Weltweit wichtige, aber in bestimmten Regionen stärker wirkende Argumente aus der Theologie fehlen nicht: weltweit, wie man der Zeitschrift „CONCILIUM“ sehen kann; in den einschlägigen Disziplinen der Theologie in Europa fehlen sie auch nicht, wie der vorliegende Band bezeugt.

Damit wird aber auch ein Defizit dieses Buches deutlich: Es fehlt eine Bibliographie, in welcher die bisherigen theologischen Beiträge (seit dem Konzil) zu den Themen des Memorandums (auch international) gesichtet sind. Dies könnte durch einen Überblick über Synodenbeschlüsse gut ergänzt werden. Der in der reaktionären Propaganda oft vorgetragene Vorwurf, es fehle an präzisen und ausführlichen theologischen Begründungen, entbehrt jeder Grundlage, könnte aber auch durch solche weitläufigeren Angaben um seine Wirksamkeit bei Unkundigen gebracht werden. Außerdem gibt es neue Generationen, denen der Ablauf der Bemühungen um Kirchenreform vielleicht nicht so vertraut ist. Zwar verweisen die einzelnen Beiträge durchaus auf Literatur, aber sie tun es vorrangig, insofern sie die vorgetragenen Gedanken direkt belegen.

Man befindet sich in einer Situation, in welcher unbedarfte Polemiken von „Rechts“ genügend und auch moderne publizistische Verbreitung finden, ohne dass ihnen von innerdeutscher hierarchischer Seite genügend kritisch widerspro-

chen wird. So ist auch der innerdeutsche (und mitteleuropäische) Dialog, der ja seit *Humanae Vitae* (1968) stattfindet, immer wieder ausgebremst, d. h. er beschränkt sich auf den freundlichen Austausch von Vorschlägen einerseits und sich selbst als machtlos empfindenden bischöflichen Zuhörern (oder Kritikern) andererseits.

Das alles kann man mit einem kritischen „Bleiben trotzdem“, wie Tiemo Peters in seinem Beitrag, beantworten: ein sympathisches und zugleich gelassenes Engagement mit dem Beiklang der Empörung, aber auch einer gewissen Ermüdung. Man hat ja „noch nicht aufgegeben“, wie die Herausgeberinnen im Vorwort das Memorandum zitieren. Was folgt, ist ein ekklesiologischer Zukunftsbeitrag des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, der mit Paul VI. (S. 16 und 22) einen klugen Ansatz für den Dialog wählt und von daher offene, wenn auch sehr formale Worte für die Erneuerung von Praxis und Reflexion findet, auch mit Benedikt XVI. für die Mitverantwortung der Laien, auch hier wiederum sehr formal.

Was die Theologinnen und Theologen über „Kirche“ beitragen (Karl Gabriel, Magnus Striet, Edmund Arens, Margit Eckholt, Sakia Wendel), ist für eine katholische Ekklesiologie der „Erneuerung“ konstitutiv. Es geht um eine offene Katholizität, die sich ihrer Kontinuität und Identität durchaus bewusst ist. Der nächste Schritt ist die Verlebendigung dieses Kirchenbildes (Marianne Heimbach-Steins, Gerhard Kruip, Stephan Goertz), indem die Motive des Geistes, der glaubwürdigen Autorität und der Versöhnung hervorgehoben werden. Die Partizipation und Mitverantwortung der Gemeinden wird gestärkt durch die Beiträge von Sabine

Demel, Reinhard Freiter und Judith Könemann, Georg Kraus sowie Peter Hünermann. Dabei sind der Wandel im Amtsverständnis und die Vergabe der Ämter selbst ein zentrales Problem.

Liturgie soll mit Leben erfüllt werden (Albert Gerhards, der sehr im Allgemeinen bleibt, und Benedikt Kraneman, der innovatorischer von der Liturgie als „Freiheitstat“ redet). Kirchenrecht soll nicht hinter der einmal erreichten Rechtskultur zurückbleiben (Thomas Schüller) und den Rechtsschutz verbessern (Klaus Lüdicke).

Die „Lebensformen“ sollen mehr unter der Priorität der „Gewissensfreiheit“ bedacht und entfaltet werden. Dazu braucht es eben diese Priorität (Eberhard Schockenhoff), mehr „Autonomie“ („situiert“ und „relational“, Hille Haker), schon lange mehr Realitätsbewusstsein (Karl-Wilhelm Merks), ein beweglicheres Konzept von Liebe (Konrad Hilpert zur „Gleichgeschlechtlichen Partnerschaft“) und schließlich auch ein geschichtliches Bewusstsein, das aufzeigt, wie sehr der „Pflichtzölibat“ in sich Spuren des Zeitgeistes von gestern trägt (Hubertus Lutterbach).

Solchen Beiträgen kann ich hier nicht im einzelnen gerecht werden. Sie sind alle am Platz, aber eben an einem Platz in einem einsamen Brückenpfeiler, während auf dem anderen Ufer vor allem „Soliloquia“ in der Vertikalen zu hören sind. Eine Papstansprache zu neuen Bischöfen am Erscheinungsfest enthielt u. a. auch Worte über die Demut. Es ging um die Demut vor der Wahrheit, nicht um die Demut gegenüber den Menschen, die wie es immer wieder hieß, „der Weg der Kirche“ sind. Dialog würde heißen, beides ineinander verschränkt zu sehen.

Dietmar Mieth, Tübingen





Guter Lohn für gute Arbeit – auch in der Familie?

Zur Diskussion um das Betreuungsgeld



Jochen Ostheimer

Sollen Eltern dafür, dass sie Kinder bekommen und für diese sorgen, eine Prämie erhalten? Der Autor spricht sich für einen solchen Familienlohn aus. Er schaffe angemessenen Ausgleich für die erbrachten Fürsorgeleistungen, für den finanziellen und zeitlichen Aufwand, von dem auf lange Sicht auch Kinderlose profitieren. Vor allem aber erweise sich der Familienlohn bei Erwägung verschiedener Alternativen als einzig realistische Möglichkeit, denen, die gesellschaftlich notwendige Familienarbeit übernehmen, gerechte soziale Anerkennung zu zollen. Eine klare Unterscheidung zwischen innerfamiliärer Liebe und Fürsorge schützt dabei vor einer überzogenen Ausweitung der Sphäre sozialer Gerechtigkeit.

Kaum hatte der Vorschlag eines Betreuungsgelds die schützenden Mauern des Bundesfamilienministeriums verlassen, schon entbrannte eine heftige Diskussion. Eine „Herdprämie“ sei dies, so die einen; ein Beitrag zu Gerechtigkeit und Wahlfreiheit, die anderen. Wie lässt sich dieser Streit aus sozialetischer Sicht analysieren?¹

Bei der Beurteilung des Vorhabens, Eltern, die ihr Kind in den ersten drei Jahren vollständig selbst betreuen, anstatt eine Kinderkrippe in Anspruch zu nehmen, mit monatlich 100 oder 150 Euro zu unterstützen, müssten drei Perspektiven unterschieden werden:

- Mit Blick auf das Kindeswohl wäre zu klären, ob die verschiedenen Formen der finanziellen Unterstützung ausreichen sowie ob eine familiäre oder außerhäusliche Betreuung für die Entwicklung des jeweiligen Kindes besser ist.
- Des Weiteren wäre zu bedenken, wie sich diese Maßnahme auf die gesamte Gesellschaft auswirkt, etwa angesichts des immer deutlicher werdenden Fachkräftemangels.

- Drittens ist über die Situation der Eltern aus moralischer Sicht nachzudenken. Nur dieser Aspekt wird im Folgenden erörtert werden, und dies auch nur auf grundsätzlicher Ebene, also ohne auf die Höhe des Betreuungsgelds einzugehen.

Die grundlegende Frage ist diese: Sollen Eltern dafür, dass sie Kinder bekommen und für diese sorgen, eine finanzielle Prämie bekommen? Oder noch präziser: Haben Eltern ein moralisches Recht auf eine finanzielle Entlohnung ihrer Betreuungsleistung durch die Gesellschaft? Fällt die Antwort positiv aus, ist des Weiteren zu klären, welchen Status diese „Transferleistung“ hat. Ist sie eine solidarische Unterstützung oder eine Art Lohn? Der erste Fall wäre nicht der Rede wert. Denn eine solidarische Hilfe ist stets gerechtfertigt, wenn eine Bedürftigkeit vorliegt und die Gemeinschaft zu Hilfeleistung

in der Lage ist. Interessant ist mithin lediglich die Auffassung, dass die Erziehung von Kindern von der Gesellschaft zu entlohnen sei. In diesem Fall gilt dann wohl auch der allgemeine Grundsatz, den auch die Soziallehre traditionsgemäß vertritt: guter Lohn für gute Arbeit.

Doch was, wenn die Arbeit aus Liebe erfolgt, wenn die Arbeit Liebe ist, wenn sie Liebesdienst ist? So wie in der Familie. Das Erziehen der Kinder ist oft mühsam, „Arbeit“ im etymologischen Sinn des Wortes (beim lateinischen Wort *labor* wird diese Konnotation noch deutlicher); doch ihren Motivationsgrund haben diese Tätigkeiten in der Liebe. Daher die entscheidende Frage: guter Lohn für gute Arbeit – auch in der Familie? Also: „Familienlohn“ für Familienarbeit? Doch wird dadurch nicht der geschützte und schutzbedürftige Raum der Familie durch ein sachfremdes ökonomisches Denken kolonialisiert? Wird

¹Es werden im Folgenden also nicht Freud und Leid von modernen Familien im Ganzen erörtert. So wird beispielsweise auch der Aspekt der „Zeitsouveränität“ für Eltern, den der aktuelle achte Familienbericht in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stellt, nicht thematisiert.

nicht die elterliche Liebe pervertiert, wenn sie bezahlt wird? Schließlich ist sie sich doch Lohn genug.

Gleichwohl: Familienarbeit leidet unter mangelnder gesellschaftlicher Anerkennung. Dieses Anerkennungsdefizit ist ein moralisches Problem, das nicht leichtfertig durch eine falsch verstandene Idealisierung familiärer Liebe verdeckt werden darf.

Familienarbeit – gesellschaftlich notwendig, aber nicht entsprechend anerkannt

Familienarbeit in dem von Krebs definierten engen Sinn umfasst die Fürsorge für Hilfsbedürftige, d. h. zunächst und zumeist für Kinder, dann auch für alte Menschen (meist die Eltern oder Schwiegereltern) sowie für einen kranken Partner (67); im Folgenden sei der Fokus auf den Bereich der Kindererziehung eingeschränkt. „Partnerarbeit“, d. h. die „Reproduktionsarbeit am erwachsenen, gesunden Partner“ (63), fällt hingegen nicht in diese Kategorie. Familienarbeit ist unter einer ökonomischen Perspektive zu sehen, denn sie nimmt am gesellschaftlichen Leistungsaustausch teil. Dies zeigt sich an einem klaren Kriterium: dem Substitutionsbedarf. Würden die vielfältigen Pflege- und Erziehungsleistungen nicht in der Familie erbracht, müssten sie von anderer Seite erfüllt werden: durch private Anbieter wie etwa im Bereich der Raumpflege, aber auch durch staatliche Maßnahmen wie Kindertagesstätten, Ganztagschulen oder Pflegeheime. Dieser Bedarf bestünde nicht nur rein faktisch, sondern die entsprechenden Leistungen wären großteils auch moralisch geboten.

Familienarbeit ist also gesellschaftlich notwendig, das ist offensichtlich – doch ist sie auch entsprechend gesellschaftlich anerkannt? Der Verdacht liegt nahe, dass sie als Selbstverständlichkeit angesehen, im defizienten Fall eingefordert, aber im Normalfall nicht weiter gewürdigt wird. Dieses Missverhältnis stellt nicht nur, was ja schon

Die klarste und besten fundierte Auseinandersetzung mit dieser Thematik hat die in Basel lehrende Philosophin Angelika Krebs in ihrer lesenswerten Studie zu „Arbeit und Liebe“² vorgelegt, so dass es sich lohnt, diese Abhandlung nochmals hervorzuholen, um unter der dort entwickelten Perspektive die gegenwärtige Diskussion zu beleuchten.

seit langem beklagt wird, eine Diskriminierung von Frauen dar, die de facto den weitaus größten Teil der Familienarbeit tragen. Es ist vor allem auch ein Verstoß gegen die „Familiengerechtigkeit“.



Kinderlose profitieren in mehrfacher Hinsicht von der Arbeit derer, die Kinder erziehen

Diese Ungerechtigkeit resultiert aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zwischen Erwachsenen, die Kinder erziehen, und Erwachsenen, die sich der Auffassung Adenauers widersetzen, wonach die Menschen immer Kinder bekommen würden. Kinderlose profitieren dreifach:

- Erstens fallen die erheblichen finanziellen Aufwendungen für die Kinder weg.³
- Zweitens können Kinderlose leichter der (ununterbrochenen) Erwerbstätigkeit nachgehen, ihre Karriere vorantreiben und somit mehr verdienen.
- Drittens haben sie einen Vorteil davon, dass die Kinder der anderen später in die umlagefinanzierte Rentenversicherung einzahlen.

Die Investitionen der einen in die Zukunft einer Gesellschaft im Ganzen werden von den anderen „ausgebeutet“.

Diese Ungerechtigkeit kann, über die enge Perspektive des finanziellen Vergleichs hinaus, in einem weiteren Rahmen gesehen werden, in der Perspektive der Anerkennung. Familienarbeit leidet unter fehlender sozialer Anerkennung. Welche Form aber müsste eine solche Anerkennung annehmen?

Jede Gesellschaft hat gemäß ihrer besonderen Gestalt ihre je eigenen Formen der Anerkennung. Die moderne Gesellschaft gilt wesentlich als eine Arbeits- oder Erwerbsgesellschaft. Dementsprechend müsste Familienarbeit im Kontext der Arbeitsgesellschaft gesehen und gewürdigt werden. Doch andererseits heißt es, dass die Phase der Arbeitsgesellschaft historisch an ihr Ende gekommen sei: Der Gesellschaft gehe die Arbeit aus.

² Krebs, Angelika: Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 2002. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.

³ Vgl. dazu Lampert, Heinz: Aufgaben und Ziele der Familienpolitik, in: Rauscher, Anton (Hg.): Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin, 2008, 341–353, v. a. die Übersicht 345. Die Aufwendungen für Kinder bis zum 18. Lebensjahr betragen in den alten Bundesländern je nach Familientyp zwischen 250.000 Euro und 336.000 Euro, wovon die öffentliche Hand etwa 100.000 Euro übernimmt. Hans-Werner Sinn berechnet den „Barwert des fiskalischen Beitrags eines neu geborenen Kindes für das Rentensystem im Jahr 1997“ auf etwa 90.000 Euro; Sinn, Hans-Werner (2003): Das demographische Defizit. Die Fakten, die Folgen, die Ursachen und die Politikimplikationen, in: Leipert, Christian (Hg.): Demographie und Wohlstand. Neuer Stellenwert für Familie in Wirtschaft und Gesellschaft, Opladen, 57–88.

Ein Ende der Arbeitsgesellschaft ist nicht in Sicht

Diese Diagnose schwankt in ihrer Bedeutung zwischen Verheißung und Drohung. Denn auch wenn Arbeit immer wieder als Gelegenheit zur Selbstvervollkommnung oder zur Teilhabe am göttlichen Schöpfungswerk angesehen worden ist, steht sie, kulturgeschichtlich betrachtet, doch nicht selten unter einem Fluch: Im Schweiß seines Angesichts soll der Mensch sein Brot essen. Arbeit gehört zur *conditio humana* – die beispielsweise der vornehme Grieche oder Römer zu überwinden trachtet. Wahrhaft Mensch wird der Mensch erst unter der Bedingung des *otium*.

Dass der Gesellschaft die Arbeit ausgehe, ist eine Annahme, die in den letzten Jahren wiederholt von Gesellschaftswissenschaftlern und Sozialphilosophen wie Ulrich Beck, Jeremy Rifkin, André Gorz u. a. geäußert worden ist, für die aber allen voran die Studie *Vita activa* von Hannah Arendt aus dem Jahr 1958 steht. Eingewandt wird gegen diese Ansicht dreierlei.

- Erstens, dass sie doch schon recht alt sei und sich nie bestätigt habe. Schon aus dem 19. Jahrhundert lässt sich von derartigen Auffassungen berichten, etwa bei Paul Lafargue, dem Schwiegersohn von Karl Marx.
- Zweitens, dass der Wunsch der Vater dieses Gedankens sei. So propagierte Lafargue nicht nur das Ende der Arbeit, sondern nutzte diese Gelegenheit auch, um zugleich „das Recht auf Faulheit“ und den Beginn der Freizeitgesellschaft auszurufen.⁴ Auch in der gegenwärtigen Diskussion gilt das Ende der Arbeitsgesellschaft als große Chance für einen gesellschaftlichen Wandel, der dem Bürger mehr Freiraum für Eigeninitiative, zivilgesellschaftliches Engagement und ein selbstbestimmtes Leben eröffnet, um so, wie es Beck sagen würde, die Einseitigkeiten der ersten, halbierten Moderne zu überwinden.

- Drittens wird gegen die Diagnose des Endes der Arbeit eingewandt, dass sie empirisch nicht haltbar sei. Nicht nur gehen die Arbeitslosenzahlen seit einiger Zeit deutlich zurück, auch die Beschäftigungsquote ist in der jüngsten Vergangenheit deutlich angestiegen. Hinzu kommt der so genannte demographische Wandel: Die Bevölkerung wird älter, die Fachkräfte werden knapp, was u. a. eine neue Zuwanderungsdebatte ausgelöst hat.



In einer Arbeitsgesellschaft verleiht Arbeit soziale Anerkennung

Wenn nun, aus welchen Gründen auch immer, der Gesellschaft doch nicht die Arbeit ausgeht, wenn die Gesellschaft nach wie vor eine Arbeitsgesellschaft bleibt, dann stellt sich die Frage, wie

Familienlohn für Familienarbeit

In den gesellschaftlichen Leistungsaustausch eingelassen ist auch die Familienarbeit. Doch ihr mangelt es an sozialer Anerkennung, und zwar an handfester Anerkennung. Denn in Sonntagsreden wird sie gerne gelobt (und damit hinterrücks eingefordert). Aber unter der Bedingung einer Erwerbsgesellschaft stellt dies keine angemessene Wertschätzung dar.

Soziale Anerkennung bedeutet im Kontext einer Arbeitsgesellschaft zunächst, dass Arbeit als solche anerkannt wird. Dies stellt die fundamentale Stufe von Anerkennung dar. Tätigkeiten in der Familie haben den Charakter von Arbeit im gesellschaftlichen Sinn, wie das Substitutionsargument zeigt. Würden sie nämlich nicht privat geleistet, müssten sie gesellschaftlich organisiert werden. Doch bereits diese

der gesellschaftliche Umgang mit Arbeit zu gestalten ist.

Entscheidend, um die Brisanz des Themas zu erkennen, ist eine sachgemäße Bestimmung von Arbeit: Arbeit ist in ihrer gesellschaftlichen Funktion zu sehen. Denn nur in dieser Perspektive ergibt sich ihre gesellschaftliche Bedeutsamkeit. Eine rein anthropologische Betrachtung, wonach Arbeit zur *conditio humana* gehört oder auch dem menschlichen Leben Sinn verleiht, bleibt demgegenüber zu abstrakt, bringt den ausschlaggebenden Aspekt nicht auf den Punkt: In einer Arbeitsgesellschaft verleiht Arbeit soziale Anerkennung. Insofern ist für eine normative Analyse ein „ökonomischer“ und „institutioneller“ Arbeitsbegriff erforderlich. Dieser Arbeitsbegriff „macht den Arbeitscharakter einer Tätigkeit davon abhängig, ob sie in die gesellschaftliche Aufgabenteilung, den gesellschaftlichen Leistungsaustausch, eingelassen ist oder nicht.“ (35)

Anerkennung bleibt der Familienarbeit weitgehend versagt, was sich nicht zuletzt in semantischen Formen wie „Erziehungsurlaub“ zeigt (seit 2001 ist offiziell die Rede von „Elternzeit“, was nur ein kleiner Fortschritt ist).

Darüber hinaus darf die Anerkennung nicht von der üblichen Form abweichen, weil sie dann keine Anerkennung mehr wäre. Anerkennung für Arbeit aber wird üblicherweise als Lohn inklusive Sozialversicherung gewährt. „In einer Gesellschaft, in der die Standardanerkennung von Arbeit monetärer Art ist, ergibt die Forderung nach Anerkennung von Arbeit die Forderung nach einem die menschenwürdige Existenz sichernden Minimallohn. Der Minimallohn muss deutlich oberhalb des Niveaus der notdürftigen Versorgung (Sozialhilfe) liegen. [...] Der Mi-

⁴ Vgl. Lafargue, Paul: Das Recht auf Faulheit, Frankfurt a. M. 2010 (Orig. 1883).

nimallohn ist der allgemein gerechte oder anständige Lohn.“ (211) – Familienarbeit verlangt also einen „Familienlohn“.

Wie aber ist dieser auszugestalten? Drei Wege sind denkbar:

Bei der *ersten Option* erhält der erwerbstätige Elternteil einen Lohn (oder staatliche Lohnzusatzleistungen, z. B. auch in Form niedrigerer Steuerabzüge), mit dem die gesamte Familie ernährt werden kann. Diese Forderung wird beispielsweise, und zwar sehr nachdrücklich, vom kirchlichen Lehramt vertreten. Auf der Basis einer fundamentalen Pflicht von Staat und Gesellschaft, „die Familie zu unterstützen, indem sie ihr alle Hilfsmittel zur Verfügung stellen, die sie benötigt“⁵, wird ein „Familienlohn“ verlangt, „das heißt ein Lohn, der ausreicht, um der Familie ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen [...]. Dieser Lohn muss die Bildung von Ersparnissen ermöglichen, die den Erwerb von Eigentum erlauben und damit Freiheit garantieren“ (Kompendium Nr. 250). – Dieser Weg ist ambivalent. Einerseits verfolgt er das Ziel, der Familie einen wirksamen ökonomischen Schutz zu garantieren. Die Gesellschaft soll es der Mutter ermöglichen, sich frei der Erziehung zu widmen⁶, weil dies für die Kinder und damit indirekt für die Gesellschaft förderlich ist und häufig auch den Bedürfnissen der Mütter entspricht. Andererseits steht im Hintergrund dieses Modells die klassische Rollenaufteilung vom Mann als Familienernährer und von der Frau als Mutter und Hausfrau.

Zwar wird in lehramtlichen Stellungnahmen gewünscht, „dass der Wert ihrer mütterlichen und familiären Aufgabe im Vergleich mit allen öffentlichen Aufgaben und allen anderen Berufen klare Anerkennung finde“ und „dass die Männer die Frau in voller Achtung ihrer personalen Würde wahrhaft schätzen und lieben und dass die Gesellschaft die geeigneten Bedingungen für die häusliche Arbeit schafft und entwickelt“.⁷ Doch dann verbaut

ein Geschlechter-Essenzialismus jeden produktiven Zugang zum Thema Familiengerechtigkeit. Auf der Basis der Annahme einer „verschiedenen Berufung von Mann und Frau“ heißt es, dass die Arbeit der Frau in der Familie stattfindet, als „Pflegearbeit“ (Kompendium Nr. 251). Und dabei gilt es als „klar, dass dies alles für die Frau nicht den Verzicht auf ihre Fraulichkeit noch die Nachahmung des Männlichen bedeutet, sondern die Fülle der wahren fraulichen Menschlichkeit“ (FC 23).

Das Instrument des die Familie ernährenden Erverbslohns kann zwar auf der Basis entsprechender Transfer-, Steuer- und Abgaberegungen die Benachteiligung von Familien verringern oder vielleicht sogar verhindern. Aber aus der Perspektive des in der westlichen Welt vorherrschenden normativen Individualismus ist diese Lösung nur unvollständig. Denn dem Familientätigen selbst bleibt die soziale Anerkennung versagt, insofern seine Tätigkeit nicht als Arbeit angesehen und wertgeschätzt wird. Hinzu kommt, dass dieses Modell der Situation von Alleinerziehenden, die um die Vereinbarkeit von Kinderbetreuung und Erwerbstätigkeit ringen, kaum gerecht wird.

Eine *zweite Möglichkeit*, Familienarbeit finanziell aufzuwerten, besteht in der Zahlung eines Bürgergelds, wie es etwa Ulrich Beck vorschlägt, oder eines bedingungslosen Grundeinkommens, wie es in politisch-praktischer Hinsicht etwa Götz Werner, Dieter Althaus oder auch die Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB), auf politisch-philosophischer Ebene u. a. Philippe van Parijs wohlwollend diskutieren.

Gegen diese Vorschläge lässt sich einwenden, dass sie die Besonderheit

der Arbeitsgesellschaft verkennen (abgesehen von weiteren theoretischen Schwierigkeiten, wie sie etwa van Parijs' Egalitarismus aufwirft). Ein bedingungsloses Grundeinkommen kommt zwar auch den in der familiären Kindererziehung Tätigen zugute und kann auf diese Weise deren Eigenständigkeit durchaus fördern. Doch das spezifische Anerkennungsproblem der Familienarbeit vermag es nicht zu lösen. Denn das Grundeinkommen für alle soll „echte Freiheit für alle“ ermöglichen, so das Ziel des Konzepts von van Parijs.⁸ Jeder soll sich ganz im liberalen



Ein allgemeines Grundeinkommen vermag die geforderte besondere Anerkennung für Familienarbeit nicht zu gewährleisten

Sinn selbst und frei für seinen Lebensentwurf entscheiden können. Eine gesellschaftliche Diskriminierung verschiedener Lebensentwürfe lehnt van Parijs ab. Auch Erwerbstätigkeit soll nicht bevorzugt werden. Daher unterscheidet er auch nicht zwischen gesellschaftlich notwendigen Tätigkeiten und Freizeitaktivitäten, zwischen Leistungen für andere und Selbstverwirklichung. Kindererziehung und Surfen werden folglich gleich behandelt. Daher vermag ein allgemein gezahltes Grundeinkommen gerade nicht die geforderte besondere Anerkennung von Familienarbeit zu gewährleisten. Es integriert gerade nicht in die Arbeitsgesellschaft, vermittelt folglich kein soziales Prestige. Insofern verwirft Krebs das Grundeinkommen, selbst wenn es in ausreichender Höhe bezahlt wird, als „Ausverkauf des Rechts auf Arbeit“

⁵ Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg 2006, Nr. 214. Im Folgenden im Fließtext zitiert als: Kompendium.

⁶ Vgl. Johannes Paul II.: Enzyklika *Laborem exercens*, hg. DBK, Bonn 1981 (VAS 32), 19.

⁷ Vgl. Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben *Familiaris Consortio*, hg. DBK, Bonn 1994 (VAS 33), Nr. 23; zitiert als FC.

⁸ Van Parijs, Philippe: *Real freedom for all. What (if anything) can justify capitalism?*, Oxford 1995.

(227). Zudem wird durch das Konzept des Grundeinkommens nicht verhindert, dass Kinderlose, vermittelt über das umlagefinanzierte Rentensystem, die in Familien erbrachten Reproduktionsleistungen „ausbeuten“. Ein bedingungsloses Grundeinkommen sorgt nicht für Gerechtigkeit, weder mit Blick auf das Rentensystem als Tausch- oder Leistungsgerechtigkeit noch im Sinne gesellschaftlicher Anerkennung, von „Anstand“, wie Avishai Margalit die Kategorie der Gerechtigkeit ausdeutet.

Die *dritte Variante* ist eine direkte Entlohnung der Familientätigen. Damit wird erstens ihre Arbeit als Arbeit anerkannt, und zweitens erfahren sie die für Arbeit übliche gesell-

Liebe und Fürsorge – eine notwendige Unterscheidung

Doch gegen einen solchen Lohn werden massive Einwände vorgebracht. Nicht nur seitens des Lehramts, auch in der philosophischen und gesellschaftlichen Debatte wird vor einer „Pervertierung der Liebe“ (91) gewarnt, wenn das „ökonomische *Do-ut-des-Denken*“ in den „hochsensiblen Bereich menschlicher Nahbeziehungen“ eindringt (91). Ethisch gesprochen: Liebesbeziehungen gehorchen nicht der Logik der Gerechtigkeit – und sollen dies auch nicht.


Diese Auffassung ist zwar richtig, aber zu allgemein, so dass sie wiederum das Spezifische der Familienarbeit aus dem Blick verliert. Sie unterscheidet nicht zwischen Liebe und Fürsorge (248). Diese stellen zwei verschiedene soziale Güter dar, die zwar in der Familie faktisch zumeist eine Einheit bilden. Doch begrifflich und anspruchslöslich ist zu unterscheiden: Familienarbeit ist über Fürsorge definiert worden. Fürsorge kann sowohl professionell als auch familienintern geleistet werden, dies jeweils mit oder auch ohne Liebe. Fürsorge kann somit auch eine gesellschaftliche Aufgabe sein. Sie lässt sich umverteilen. Fürsorgezumutungen

schaftliche Anerkennung: als Lohn in Verbindung mit Sozialversicherungsansprüchen. Dieses Modell favorisiert Krebs. Aber auch in kirchlichen Stellungnahmen finden sich Sympathien dafür: Die Pflegearbeit der Frau „muss sozial entsprechend anerkannt und aufgewertet werden, womöglich durch eine wirtschaftliche Vergütung ähnlich derjenigen, die auch für andere Arbeiten geleistet wird.“ (Kompendium 251, vgl. 250) „Die Mutterschaft und all das, was sie an Mühen mit sich bringt, muss auch eine ökonomische Anerkennung erhalten, die wenigstens der anderer Arbeiten entspricht, von denen die Erhaltung der Familie in einer derart heiklen Phase ihrer Existenz abhängt.“⁹

können zudem unangemessen, ungerecht sein. Liebe hingegen ist kein Gegenstand gesellschaftlicher Transaktionen, „die Gerechtigkeit muss Halt machen an den Grenzen der Liebe.“ (250)¹⁰

Das Kriterium des normativ verstandenen Substitutionsbedarfs wie auch das Kriterium der faktischen Substitutionsmöglichkeit zeigen den Sinn der Unterscheidung sowohl zwischen verschiedenen innerfamiliären Fürsorgetätigkeiten als auch zwischen den Fürsorgetätigkeiten und ihrer motivationalen Basis, der Liebe. Denn zum einen besteht eine moralische Pflicht zur Übernahme von Fürsorgeleistungen durch die Gesellschaft nur bei Hilfebedürftigen, nicht aber mit Blick auf Haushaltstätigkeiten, die ein selbständiger Erwachsener im eigenen Interesse oder auch zugunsten des ebenfalls selbständigen Partners ausübt. Denn diese

sind eine Angelegenheit der Eigenverantwortung. Zum anderen kann das gesellschaftliche Stellvertreterhandeln die elterliche Fürsorge nur als materiale Praxis ersetzen, nicht aber die gefühlsmäßige Grundlage der liebevollen Zuwendung.

 Fürsorgeleistungen können familienintern oder von professioneller Seite erbracht werden

Die Grundidee in der Argumentation für einen „Familienlohn“ für Familienarbeit ist also folgende: Liebe (in einem Bereich oder als ein soziales Gut) schützt vor Ungerechtigkeit (in einem anderen Bereich oder bezüglich eines anderen sozialen Guts) nicht. Diese Einsicht ist nicht weit entfernt von einem Grundsatz, den einmal der Befreiungstheologe Oscar Romero geäußert hat: „Wer aus Barmherzigkeit gibt, was dem anderen aus Gerechtigkeit zusteht, der verspottet die Nächstenliebe.“ Liebe ist vor zwei Anmaßen zu schützen. Die eine ist die gesellschaftliche Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern, die nach wie vor eine Hausfrauenrolle kennt. Die andere ist die einseitige gesellschaftliche Zukunftsvorsorge durch Eltern, die finanzielle Nachteile gegenüber Kinderlosen hinzunehmen haben. Auch wenn Fürsorge aus Liebe geleistet wird, ist Fürsorge als Fürsorge zu sehen. Und als solche hat sie einen Anspruch auf gerechte Anerkennung.

⁹Papst Johannes Paul II.: Brief an die Familien, 2. Februar 1994, hg. DBK, Bonn, 3., korrigierte Aufl. 1995 (VAS 112), Nr. 17.

¹⁰Dies gilt freilich nur auf gesellschaftlicher Ebene; in der Beziehungsdynamik selbst werden vielfach gerechtigkeitsanaloge Verrechnungen vorgenommen, die mit Blick auf einseitige Rollenverteilungen dann durchaus sozialetisch relevant werden können; vgl. Stierlin, Helm: Gerechtigkeit in nahen Beziehungen. Systemisch-therapeutische Perspektiven, Heidelberg 2005.

Familienlohn als Beitrag zum Abbau innerfamiliärer Ungleichgewichte

In der deutschen Politik wie auch auf europäischer Ebene zeigt sich verstärkt das gleichermaßen sozial- wie wirtschaftspolitische Ziel einer möglichst hohen Beschäftigungsquote, und zwar für Frauen und Männer. Vollbeschäftigung ist ein wichtiger Faktor, damit die Produktivität und der gesamtgesellschaftliche Wohlstand steigen. Sie ist, sowohl kollektiv als auch individuell gesehen, die beste Vorsorge gegen lang anhaltende Arbeitslosigkeit und Armut (speziell Altersarmut und Armut von Kindern). Sie ist erforderlich, weil die soziale Sicherung verstärkt auf private und kapitalgedeckte Mechanismen umgestellt wird oder zumindest gemäß einigen politischen Programmen umgestellt werden soll. Und nicht zuletzt ist sie eine Maßnahme gegen den durch den demographischen Wandel mit verursachten Fachkräftemangel.

Bislang aber zeigt sich, dass Kinderbetreuung in Deutschland nach wie vor primär eine Angelegenheit der Mütter ist, trotz der neu eingeführten „Vätermonate“. Diese faktische Ungleichheit, die sich auch als moralisch relevante Benachteiligung auswirkt,

verlangt mithin eine gesellschaftliche Reaktion. Eine Entlohnung der Erziehungsarbeit, wie sie gerade beschrieben und begründet worden ist, wäre eine solche Lösung.



Die faktische Benachteiligung der Mütter bedarf jedenfalls eines Ausgleichs

Allerdings ist es nicht unwahrscheinlich, dass, wie die Kritiker ja auch unterstellen, ein Familienlohn kaum emanzipatorische Veränderungen herbeiführt und somit faktisch als „Herdprämie“ wirkt. Doch zum einen ist gemäß der bisherigen Argumentation die Angleichung von Männer- und Frauenrollen in Familie und Arbeitswelt nur ein Nebenaspekt und dem Ausgleich der Benachteiligung von Eltern gegenüber Kinderlosen untergeordnet. Zum anderen ist ein Erziehungsgehalt, auch wenn es sich nicht als Motor der Gleichberechtigung erweist, vielleicht gerade wegen der faktisch ungleichen biographischen Bedingungen umso mehr gefordert.

Gefragt ist eine Systementscheidung

Abschließend kann noch über eine Alternative nachgedacht werden. Gemäß der Unterscheidung zwischen drei Grundlinien in der sozial- oder wohlfahrtsstaatlichen Entwicklung in der westlichen Welt kann sich der vergleichende Blick sowohl auf das liberale Wohlfahrtsarrangement in den angelsächsischen Ländern als auch auf die sozialdemokratisch-etatistische Ausprägung in Skandinavien richten. In beiden Gruppen finden sich zugleich eine höhere Beschäftigungsquote von Frauen als auch meist eine höhere Geburtenrate. Das liberale, d. h. markt-basierte und stärker individualistische Modell bietet allerdings keine Lösung

für das Anerkennungsproblem. Daher kann sich der Vergleich auf die nordischen Länder konzentrieren. Ihr Erfolg wird insbesondere durch eine qualitativ gute, allgemein verfügbare und für alle bezahlbare öffentliche Kinderbetreuung ermöglicht. Hinzu kommt als zweiter Erfolgsfaktor ein stark ausgebauter, öffentlich finanzierter sozialer Bereich, der Eltern relativ flexible Arbeitsbedingungen bietet, so dass sie ihre Erwerbstätigkeit recht gut mit den bleibenden Fürsorgeanforderungen in Einklang bringen können. Die faktische Folge ist eine starke Geschlechtersegregation auf dem Arbeitsmarkt. Die hohe Beschäftigungsquote bei Frauen verdankt

KURZBIOGRAPHIE

Jochen Ostheimer (*1975), Dr. theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München.

sich überwiegend dem großen Stellenangebot des gut ausgebauten sozialen Sektors. Dementsprechend sind Frauen von Einsparungen im öffentlichen Haushalt und damit im Sozialsektor, wie sie beispielsweise Schweden Anfang des 21. Jahrhunderts vorgenommen hat, besonders stark betroffen.¹¹

Das skandinavische Modell einer großzügigen öffentlichen Kinderbetreuung reduziert deutlich die „Ausbeutung“ der Fürsorgeleistungen der Eltern, ihrer Investitionen in die Zukunft der Gesellschaft, durch Kinderlose. Die Anerkennung von Familienarbeit als Arbeit erfolgt indirekt, nämlich indem der Substitutionsbedarf anerkannt und eine Alternative gesellschaftlich bereitgestellt wird. Zur Frage, ob damit das Anerkennungsproblem im Ganzen gelöst wird, müssten dann auch empirische Daten in die Analyse mit einbezogen werden.

Bei der Klärung, ob nun die Betreuung in pädagogischen Einrichtungen aus sozialetischer Perspektive besser oder schlechter als das Betreuungsgeld ist, müssten alle der drei eingangs genannten Dimensionen berücksichtigt werden:

- nicht nur mögliche Gerechtigkeitskonflikte zwischen Eltern und Kinderlosen,
- sondern mindestens ebenso wichtig das Kindeswohl sowie
- drittens die möglichen gesellschaftlichen Veränderungen, etwa bezüglich des kulturellen Verständnisses von Familie und Eigenverantwortung oder hinsichtlich des Vereins-

¹¹ Vgl. Esping-Andersen, Gøsta u. a.: *Why we need a new welfare state*, Oxford 2002.

lebens, das sich bislang in nicht wenigen Fällen sowohl an Kindern als auch Müttern ausrichtet, die nachmittags Zeit haben.

Zudem müsste in Rechnung gestellt werden, dass in Zeiten knapper Kassen ein Betreuungsgeld und der Aus-

bau einer gut funktionierenden Kinderbetreuungsinfrastruktur wohl nicht gleichzeitig finanziert werden können. Daher stellt sich mit Blick auf die gesamtgesellschaftlichen Auswirkungen tatsächlich eine kleine „Systemfrage“. Aufgrund der gegenwärtigen Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt, im Bil-

dungssystem und im Wohlfahrtswesen¹² wird es vermutlich auf die Antwort Kinderbetreuung hinauslaufen.

¹²Vgl. Ostheimer, Jochen: Neoliberal – neosozial: Der Wandel des Sozialstaats. Sozialethische Anfragen und Impulse, in: *Ethica* 1/2012.



Bericht

Die Demokratie – eine neue Idee

Zum 86. Kongress der Französischen Sozialwochen
vom 25.–27. November 2011 in Paris

Blickt man auf die aktuellen Umbrüche in der arabischen Welt, wird man zweifellos von Demokratie als einer Neuheit sprechen können. Aber gilt das auch für die westlichen Länder, in denen die Demokratie in den politischen Kulturen fest verankert scheint? Vorweg sei festgestellt: Die ca. 3000 Teilnehmerinnen und Teilnehmer der jüngsten Sozialwoche haben die Demokratie nicht neu erfunden. Aber sie konnten am Ende der dreitägigen Beratungen eine Vielzahl neuer Ideen und Impulse für ihr Engagement in Gruppen und Pfarreien, kommunalen Räten, gesellschaftlichen Organisationen oder politischen Parteien mit nach Hause nehmen. Mehr als um eine neue Theorie von Demokratie ging es ihnen um eine erneuerte demokratische Kultur. Dabei konnten sie in Diskussions- und Beratungsgruppen an Ort und Stelle selbst demokratische Erfahrungen machen. Ein Podium mit Kandidaten für die Präsidentschaftswahlen im April 2012 gab der Zusammenkunft einen unmittelbar aktuellen Bezug.

Die Demokratie – eine kritische Bestandsaufnahme

In zahlreichen Beiträgen wurden die Fehlentwicklungen der Demokratie angesprochen. Nach *Olivier Mongin*, dem Direktor der angesehenen Zeitschrift *Esprit*, leidet die Demokratie heute an drei Übeln:

- dem Misstrauen der Wähler gegenüber den Gewählten,
- dem Egoismus und dem Populismus sowie
- der mangelnden staatsbürgerlichen Erziehung.

Drei zentrale Funktionen der Demokratie seien dadurch tangiert: die Repräsentation, der soziale Ausgleich und die Qualität der öffentlichen Meinung. Auch für den Europaabgeordneten *Robert Rochefort* ist Demokratie mehr als die Gewährleistung rechtsstaatlicher Regeln und Verfahren. Eine

besondere Gefahr für die Demokratie sah er in dem Ausschluss ganzer Bevölkerungsgruppen aus dem demokratischen Spiel. Das betrifft insbesondere die Ärmsten der Armen, wie die Vertreterin von *ATD Quart Monde* (Vierte Welt) *Véronique Davienne* ausführte: Wir sind noch weit entfernt von einer Demokratie, „die niemanden vergisst“.

Der Philosoph *Pierre Manent* (Zentrum für politische Studien Raymond Aron) vertiefte diesen Befund mit einer provozierenden Analyse: Er charakterisierte die heutige Situation mit den paradoxen Feststellungen:

- Je mehr die Demokratie zu unserer „Religion“ wurde, desto weniger wurde sie unsere Politik.
- Je mehr sie in den privaten Bereich eindrang, desto mehr zog sie sich vom öffentlichen Platz zurück.
- Je mehr die Menschenrechte zur ausschließlichen Norm wurden, desto mehr verloren die Bürgerrechte an Evidenz.

Gegenüber der klassischen Epoche der Demokratie hat sich nach Manent eine tief greifende Veränderung vollzogen:

Welchen Staatsbürger braucht die Demokratie?

Damit war die Frage nach dem Akteur der Demokratie, dem Staatsbürger (citoyen) gestellt. Einen originellen, ungewohnten Gedankengang steuerte der Phänomenologe *Jean-Luc Marion*, Mitglied der Académie Française und Mitbegründer der französischen Ausgabe der Internationalen Katholischen Zeitschrift *COMMUNIO*, bei. Ausgehend von der Definition des Individuums als des Eigentümers seiner Person (John Locke) zeigte er, wie seit den Anfängen der Demokratie, die mit der Entstehung des ökonomischen Liberalismus zusammenfallen, das politische Subjekt mit dem Wirtschaftssubjekt als Produzenten oder Konsumenten gleichgesetzt wird. In letzter Konsequenz habe dies zu einem Verständnis von Demokratie geführt, das

Das Individuum hat gleichsam den Sieg über den Bürger davongetragen. Individuelle Freiheit und Selbstverwirklichung haben einen Rang erhalten, der keine Einschränkung durch kollektive Erfordernisse duldet. Mit unserer westlichen Vorstellung von Demokratie verbindet sich heute weniger das Konzept politischer Repräsentation als das Postulat uneingeschränkter Freiheit der individuellen Lebensführung. In diesem Individualismus hat die bürgerliche Verantwortung für ein gemeinsames Projekt keinen Platz mehr. Das Gesetz als Ausdruck eines gemeinsamen Willens wird ersetzt durch die Regel, deren Evidenz nicht näher begründet werden muss. Die Herrschaft der Regel schafft keine Gemeinschaft. Das eigentliche demokratische Defizit liegt nach Manent in der Tatsache begründet, dass menschlichen Gemeinschaften (Nation, Familien, soziale Gruppen, Kirchen) keine eigene, ihnen innewohnende Legitimität mehr zuerkannt wird. Nur das Individuum kann Legitimität für sich beanspruchen, hat Rechte und Interessen. Dieser „methodologische Individualismus“ zerstört die Demokratie.

auf Tauschbeziehungen beruhe. Der Markt wurde zum regulativen politischen Prinzip.

Dieses Modell ist nach Marion heute in die Krise geraten, ablesbar an drei aktuellen Erfahrungen:

- Wirtschaftswachstum führt nicht zwangsläufig zur Verminderung der Arbeitslosigkeit.
- Die Vervielfachung der medialen Debatten schafft nicht mehr Transparenz.
- Die Summe der individuellen Interessen gewährleistet nicht das Wohl aller.

Ein Absinken des demokratischen Niveaus sei die Folge. Brauchen wir, um die Demokratie mit neuem Leben zu erfüllen, ein anderes Modell des Staats-

bürgers und der Staatsbürgerschaft? In den Augen Marions gilt es, die Logik des Tausches durch die Logik des Gebens, der „gratuité“ zu ersetzen. Im Vergleich zu einem Geben, das meist ein verkapptes Tauschen ist, bestand Marion auf dem Geben ohne Gegenleistung, auf der Logik des „zuvorkommenden“ Gebens, das im eigentlichen Sinne schöpferisch ist und vielleicht den wichtigsten Beitrag darstellt, den Christen heute zur Erneuerung der Demokratie leisten können.

Von der formalen zu einer „realen“ Demokratie

Von der philosophischen Ebene führte der Politologe und Sozialforscher *Loïc Blondiaux* von der Sorbonne die Teilnehmer zurück zu den empirischen Fragen: Wie kann das ursprüngliche Versprechen der Demokratie, einem jeden die gleichen Chancen der Einflussnahme auf die politischen Entscheidungen zu geben, wieder hergestellt werden? Wie kann dem Gefühl vieler Bürgerinnen und Bürger, ihrer Mitwirkungsmöglichkeiten „enteignet“ zu sein, und der damit wachsenden Indifferenz begegnet werden? Blondiaux sah ein viel versprechendes Erneuerungspotential in den vielerorts sich entwickelnden basisdemokratischen Initiativen und in den neuen Kommunikationsmöglichkeiten des Internet. Dieser außer-institutionelle Raum (einer „wilden Demokratie“) sei unverzichtbar, um Legitimität herzustellen; denn „Wahlen allein reichen nicht mehr“. Die klassischen repräsentativen Prozeduren müssen um Prozesse einer „deliberativen Demokratie“ ergänzt werden, deren Merkmale

- die Einbeziehung aller Beteiligten,
- die Offenlegung der Argumente und
- die Herstellung von Öffentlichkeit sind.

Auf einer ähnlichen Argumentationslinie plädierte der Präsident des Nationalen Wirtschafts- Sozial- und Um-

weltrates *Jean-Paul Delevoye* für eine Stärkung der intermediären Körperschaften. Im Vergleich zu Deutschland spielen sie in Frankreich eine untergeordnete Rolle. „Zwischen dem Staat und dem Individuum gibt es nichts“, stellte Delevoye fest. Die Folge sei der Absolutismus des Staates auf der einen und der Absolutismus des Individuums auf der anderen Seite. Die Erneuerung der Beziehungen unter den Bürgern und zwischen den Bürgern und

den Politikern vollzieht sich nach Delevoye über den Ausbau der intermediären Körperschaften. Konkret sprachen sich die Sozialwochen für die Schaffung eines Organs auf nationaler Ebene aus, welches die Qualität der öffentlichen Beratungsprozesse überwachen und in Fragen, die langfristig die Nachhaltigkeit gefährden, mit der Befugnis zur Anrufung des Parlamentes ausgestattet sein sollte.

Verringerung der sozialen Ungleichheiten

Dass bei dem Nachdenken über Demokratie soziale Fragen einen breiten Raum einnahmen, war nicht nur der besonderen Sensibilität einer Organisation geschuldet, die das Wort „sozial“ in ihrem Namen führt. Die „soziale Demokratie“ ist ein unverzichtbarer Bestandteil jedes demokratischen Gemeinwesens. Damit überhaupt ein Gefühl der Zugehörigkeit entstehen kann, dürfen die sozialen Unterschiede nicht ins Maßlose wachsen. Genau diese Gefahr hat sich in der aktuellen Finanz- und Wirtschaftskrise verschärft.

Es war daher nicht überraschend, dass in den Gesprächsgruppen Themen wie Vermögensverteilung, Einkommensunterschiede, Lohnspreizung in den Unternehmen etc. stark nachgefragt waren. So fand auch der Vorschlag des früheren Direktors des Internationalen Währungsfonds, *Michel Camdessus*, den Spitzenlohns in Unternehmen auf das Hundertfache des Mindestlohns (1365 € pro Monat) zu plafonieren, ein großes Echo. Die Arbeit am sozialen Band ist Teil des kollektiven Projektes Demokratie.

Demokratie jenseits der Nation?

In Frankreich, das in der Revolution von 1789, d. h. im Kampf um die Menschen- und Bürgerrechte zu nationaler Einheit gefunden hat, ist die Idee der Demokratie tief im Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer Nation verankert. Man muss sich dieses historischen Zusammenhangs bewusst sein, um die Betonung der Nation im demokratischen Diskurs zu verstehen. Ist die Vorstellung von Demokratie jenseits eines nationalen Territoriums und eines sich als Einheit verstehenden Volkes überhaupt realistisch? Doch ist man sich auch in Frankreich, und zumal bei den traditionell europäisch denkenden Sozialwochen, der Notwendigkeit der Übertragung nationaler Befugnisse – im Sinne der Subsidiarität – auf

übernationale Ebenen bewusst. Doch wie kann dabei demokratische Legitimität gewahrt werden? Der Generaldirektor der Welthandelsorganisation (WTO) *Pascal Lamy* zeigte in seinem Beitrag das demokratische Defizit in den globalen Organisationen auf. Nur in einem indirekten Sinne könne man hier von Demokratie sprechen. Aber es gibt die Möglichkeit, demokratische Prozesse zu verstärken, neben den staatlichen auch den zivilgesellschaftlichen Akteuren eine Stimme (voice) zu geben und vor allem die globalen Aufgaben stärker in den demokratischen Entscheidungsstrukturen der Einzelstaaten zu verankern. Es blieb bei diesem kurzen Ausblick auf eine große Baustelle der Demokratie.

Demokratie und Kirche

Kein Zweifel: Die moderne Demokratie hat heute im Bewusstsein der Christen ihren festen Platz. Was bedeutet jedoch dieses unser Welt- und Gesellschaftsbild prägende Modell für die Gestaltung kirchlichen Lebens? Ein Abstecker in die auch in Frankreich immer wieder aufflackernde Kirchen-Diskussion schien beim Thema „Demokratie“ unumgänglich. Man hatte zu dieser brisanten Frage die bekannte Autorin zahlreicher religiöser Kinder- und Jugendbücher und Mit-Initiatorin des „Komitees der Röcke“ *Christine Pedotti* eingeladen. Wer von ihr ein Plädoyer für die Rechte der Frauen in der Kirche erwartet hatte, wurde enttäuscht. Für Christine Pedotti sind in der „Kleriker-Kirche“ die Männer nicht weniger benachteiligt als die Frauen. Wofür sie stritt, war die demokratische Mitsprache aller Getauften bei Liturgie, Verkündigung und Leitung der Kirche. Hat denn eine Kirche, in der sogar Wahrheitsfragen mitunter durch Mehrheiten entschieden werden (vgl. Konzilien), nicht viel mehr mit Demokratie zu tun, als viele meinen? Ganz so weit wie Christine Pedotti wollte die Mehrheit der Teilnehmer nicht gehen. Ein breites Echo fand jedoch die Forderung des Präsidenten der Sozialwochen *Jérôme Vignon* nach mehr „Kollegialität“ von Laien, Ordensleuten und Priestern nicht nur in innerkirchlichen Angelegenheiten, sondern auch im Hinblick auf die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. Das Thema der Neuevangelisierung wollen die Französischen Sozialwochen in diesem Jahr des 50jährigen Konzilsjubiläums nutzen zu einer Initiative für mehr Gemeinsamkeit im kirchlichen und gesellschaftlichen Engagement.

Wilhelm Rauscher, Bonn



Daniel Bogner: Who Defines the Protection of Religious Freedom? On the Role of Religious Communities in the Interpretation of Law

The right of religious freedom historically belongs to the uncontested nucleus of human rights ethos. Its actual protective effect only shows, however, in its concrete interpretation and application. It is, therefore, dependent on political and cultural factors. Since it would run contrary to the protective function of religious freedom if legislation and judicature chose their own understanding of religious practice, the religions themselves play a decisive role in the interpretation of legal claims. For the Christian churches in Germany this means: They should be able to point out the aspects of their own religious practice worth to be protected according to the own understanding. This requires a new positioning of the churches in relation to the state.

Joachim Willems: Religion at State Schools. On the Origin and Treatment of Religio-Politically Relevant Conflicts

The state school is one of the places where over the last years many religio-politically relevant conflicts have originated. These conflicts are a sequence of problems of coordination in our socially differentiated, religiously plural society. School is, however, not only a place where religio-political conflict emerge and develop, school can make a contribution towards a treatment of such conflicts. How the school as a place of education and living space has to be designed in order to achieve this, is discussed in this paper.

Mounir Azzaoui: Towards a Recognition of Muslim Religious Communities. The Religio-Political Compromise in North-Rhine-Westfalia on Islamic Religious Education

The discussion about a religio-political recognition of Muslim religious communities should in future concentrate on the roughly 2500 community mosques in Germany. It will be necessary to abandon the concept of representation based on the number of four million muslims. It was represented by the Federal Ministry of the Interior and established through the German Islam Conference. The religio-political compromise for the introduction of Islamic religious education in North-Rhine-Westfalia is a good basis to reduce distrust between politics and Muslim organizations, and an important milestone on the way towards a full recognition of mosque communities in Germany. An inner-muslim debate about the adequate development of muslim structures with the constitutional system of the Federal Republic of Germany is called for.

Regina Herberhold: Religious Affiliation and Care-Fairness in the Health Services. From Equal Treatment to Religio-Sensitive Differentiation

Within the health system religion today only plays a minor role and can become in a subtle way an indicator for inequality. Responsibility for religio-sensitive fairness is usually left to the individual staff member. Structural assistance there is occasionally within the institutions, on the political level assistance is completely missing. In the following we deal not with religious politics in a more specific sense, the question is rather which role religion plays in the care of sick and care-dependent people. It is shown that first we need a change in awareness in order to perceive religion as a relevant social category. From this changed perception measures for different actors can be derived.

Interview with Regina Ammicht Quinn on Religious Politics and Inter-Religious Dialogue: "Refusing Dialogue is the Problem, not Religious Diversity"

In what manner does the meaning of religious freedom change today? Which common objectives should religions introduce into civil society and promote in favour of the corporate good? What can politics, what the established religions do, so that neither the recently arrived Muslim religion nor the vast group of non-religious people are discriminated? On what premises does a constructive dialogue between religions work? How much tacit inter-cultural openness and enrichment belong to the heritage of our modern age, so much influenced by Christianity and Enlightenment? On the basis of these and other questions the well-known Tübingen ethicist fathoms the chances that unfold in view of the grown religious pluralism for the religions themselves, but also for the shaping of an interlinking civil society.

Jochen Ostheimer: Fair Wages for Good Work – in the Family, too? On the Discussion of Child Care Benefits

Should parents receive benefits for having children and taking care of them? The author advocates in favour of such a family wage. It creates adequate compensation for the cares performed, for the financial and time-wise effort from which in the long run those without children benefit, too. Most of all a family wage proves, in view of various alternatives, to be the only realistic possibility to pay fair social tribute to those who carry out the family work necessary for a society. A clear distinction between familial love and public care prevents an exaggerated extension of the sphere of social justice.



Daniel Bogner: Qui définit le domaine protégé de la liberté religieuse? Sur le rôle des communautés religieuses dans l'interprétation du droit

Le droit à la liberté de religion, vu sous un angle historique, est incontestablement au cœur de l'éthique des droits de l'homme. Mais ses effets protecteurs réels diffèrent selon son interprétation et son application concrète. Ils dépendent aussi de facteurs politiques et culturels. Puisqu'il serait contraire à l'intention même de la liberté religieuse, si la législation et la justice s'en référaient à une conception de pratique religieuse choisie de leur propre chef, les communautés religieuses ont un rôle important à jouer dans l'interprétation de ce droit. Cela veut dire pour les Eglises chrétiennes en Allemagne qu'elles devraient à l'avenir pouvoir désigner elles-mêmes, selon la vision qu'elles ont de leur mission, les aspects à protéger dans leur propre pratique religieuse. Cela requiert un réajustement des rapports des Eglises avec l'Etat.

Joachim Willems: La religion dans les écoles publiques. Sur la naissance et la gestion de conflits politico-religieuses

L'école publique est un des lieux, d'où, ces dernières années, bien des conflits politico-religieux sont partis. Ces conflits sont une conséquence de problèmes de concertation propres à une société marquée par la diversité sociale et la pluralité des croyances. Mais l'école n'est pas seulement un lieu où de tels conflits surgissent et où ils sont vécus; elle peut aussi contribuer à leur règlement. L'article traite de la manière dont l'école en tant que lieu de formation et espace de vie doit être organisée pour que cela puisse se produire.

Mounir Azzaoui: Vers la reconnaissance des communautés religieuses musulmanes. Le compromis politico-religieux sur l'enseignement religieux du culte musulman en Rhénanie du Nord-Westphalie (NRW)

Le débat sur la reconnaissance politico-religieuse des communautés religieuses musulmanes devrait à l'avenir se concentrer sur les environ 2500 communautés de mosquée en Allemagne. Cela nécessitera d'abandonner le concept de représentation qui s'oriente à l'ensemble des quatre millions de musulmans. Ce concept défendu jusqu'à présent par le Ministère de l'Intérieur, a été établi par la Conférence de l'Islam en Allemagne. Le compromis politico-religieux sur la mise en place, en NRW, d'un enseignement religieux du culte musulman constitue une bonne base pour réduire la méfiance entre les milieux politiques et les associations musulmanes. Il représente aussi une étape importante sur le chemin de la pleine reconnaissance des communautés de mosquée en Allemagne. Ce qui est maintenant nécessaire, c'est un débat intramusulman sur le développement approprié des structures musulmanes dans le cadre du droit constitutionnel relatif aux religions de la République Fédérale d'Allemagne.

Regina Herberhold: L'appartenance religieuse et l'égalité du traitement des patients dans les actes de santé publique. De l'égalité de traitement à une différenciation suivant l'appartenance religieuse des patients

La religion n'a que peu d'importance dans les actes de santé publique. De ce fait, elle risque de devenir à l'improviste un « marqueur » d'inégalité. C'est au spécialiste individuel qu'on laisse, en règle générale, la responsabilité de veiller à un traitement égal et sensible à l'appartenance religieuse du patient. Des disposi-

tions structurelles, dans les institutions de santé, n'existent qu'ici et là; sur le plan politique, elles font totalement défaut. L'article ne traite pas de la politique de religion dans un sens plus strict; il met plutôt l'accent sur la question de savoir quel est le rôle de la religion dans le traitement de personnes malades ou dépendantes. Il en ressort qu'il faut d'abord une évolution des esprits pour que l'appartenance religieuse soit perçue comme une catégorie sociale pertinente. Seul ce changement de perception peut définir des mesures d'action pour les différents acteurs.

« Le problème, c'est le refus du dialogue et pas la diversité religieuse. » Entretien avec Regina Ammicht Quinn sur la politique de religion et le dialogue interreligieux

Comment change aujourd'hui la signification de la liberté religieuse? Quelles bases communes les religions devraient-elles proposer à la société civile et, avec elle, les approfondir dans le sens du bien commun? Que peut faire la politique, que peuvent faire les religions établies pour éviter que ni la religion musulmane récemment venue ni le groupe important des personnes sans croyance religieuse ne soient défavorisés? Quels sont les préalables d'un dialogue constructif entre les religions? Le patrimoine de notre modernité marquée par le christianisme et le siècle des Lumières, combien d'ouverture et d'enrichissement comporte-t-il sans qu'on en parle? Partant de ces questions et d'autres, la moraliste renommée de Tübingen sonde les chances qui s'offrent, à la fois, de façonner une société civile plus rassemblée et aux religions elles-mêmes de s'enrichir de leur pluralité croissante.

Jochen Ostheimer: Bon salaire pour bon travail – également dans la famille? A propos de la discussion sur l'allocation de soins

Les parents devraient-ils recevoir une prime pour avoir des enfants et s'occuper d'eux? L'auteur plaide pour un tel salaire

familial. Celui-ci créerait une compensation appropriée tant aux prestations de soins, qu'aux investissements en argent et en temps, dont profitent aussi à long terme les couples sans enfants. Les différentes alternatives bien considérées, le salaire familial s'avérerait surtout comme

la seule possibilité réaliste de faire jouir d' une reconnaissance sociale adéquate ceux qui assument le travail familial si nécessaire à la société. Une nette distinction s'impose entre l'amour intrafamilial et les soins, pour éviter une extension démesurée de la sphère de la justice sociale.

SCHWERPUNKTTHEMEN DER BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

4/2006	Markt für Werte (vergriffen)	4/2009	Wende ohne Ende?
1/2007	Lohnt die Arbeit?	1/2010	Gerechte Energiepolitik
2/2007	Familie – Wachstumsmittel der Gesellschaft?	2/2010	Steuern erklären
3/2007	Zuwanderung und Integration	3/2010	Neue Generation Internet – grenzenlos frei?
4/2007	Internationale Finanzmärkte (vergriffen)	4/2010	Agrarpolitik und Welternährung
1/2008	Klima im Wandel	1/2011	Zivilgesellschaft
2/2008	Armut/Prekariat	2/2011	LebensWert Arbeit
3/2008	Gerüstet für den Frieden?	3/2011	Wohlstand ohne Wachstum?
4/2008	Unternehmensethik	4/2011	Soziale Marktwirtschaft für Europa
1/2009	Wie sozial ist Europa?	1/2012	Religionspolitik
2/2009	Hauptsache gesund?		
3/2009	Caritas in veritate		

VORSCHAU

Heft 2/2012
Schwerpunktthema: Was dem Frieden dient

Heft 3/2012
Schwerpunktthema: Staatsverschuldung und Finanzmarktkapitalismus

Heft 4/2012
Schwerpunktthema: Rechtsextremismus und Rechtspopulismus