

Ulrich Riegel

Wie Religion in Zukunft unterrichten?

Zum Konfessionsbezug
des Religionsunterrichts
von (über-)morgen

Kohlhammer

Kohlhammer

Ulrich Riegel

Wie Religion in Zukunft unterrichten?

Zum Konfessionsbezug des Religions-
unterrichts von (über-)morgen

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2018

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-034463-1

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-034464-8

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Vorwort

Vor zwei Jahren fragte Claudia Gärtner, ob der „Religionsunterricht ein Auslaufmodell“ sei (2015). Sie stieg mit diesem Band in eine Diskussion um die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts ein, die mittlerweile einige Sammelbände hervorgebracht hat (z.B. Englert u.a. 2014; Lindner u.a. 2017; Kenngott, Englert & Knauth 2015; Schröder 2014; Woppowa u.a. 2017). Ein zentraler Bezugspunkt dieser Diskussion ist die Konfessionalität des Religionsunterrichts. So sind sich die Autorinnen und Autoren der genannten Bände nahezu sämtlich darin einig, dass Religion konfessionell gebunden zu unterrichten sei. Allerdings verweisen die wenigen Beiträge in diesen Bänden, die sich für eine Religionskunde an öffentlichen Schulen aussprechen, dass es auch legitime Alternativen zum konfessionellen Religionsunterricht gibt. Bezeichnenderweise stammen diese Beiträge mehrheitlich von Autorinnen und Autoren, die nicht in Deutschland lehren. Außerhalb Deutschlands scheint ein religionskundlicher Unterricht seinen Bildungszweck zu erfüllen.

Die Brisanz dieser Beobachtung liegt darin, dass der konfessionelle Religionsunterricht in Deutschland zwar unter dem Schutz des Grundgesetzes steht, alternative Regelungen wie in Brandenburg aber zeigen, dass dieser Schutz brüchig wird, sobald die gesellschaftliche Situation zu stark von den Idealen abweicht, die die Mütter und Väter des Grundgesetzes geleitet haben, als sie Art. 7 GG formulierten. Wer die Veränderungen der letzten Jahrzehnte im religiösen Feld ernst nimmt, wird irgendwann vor der Frage stehen: Welcher Religionsunterricht wäre eine angemessene Alternative zum konfessionellen Religionsunterricht für den Fall, dass das konfessionelle Modell gesellschaftlich nicht mehr akzeptiert wird? Wer im gegebenen Fall einen religionskundlichen Unterricht, der in den meisten europäischen Nachbarländern den konfessionellen Religionsunterricht abgelöst hat, vermeiden will, handelt politisch klug, wenn er (oder auch sie) sich die Frage nach möglichen Alternativen stellt. Das ist die Absicht des vorliegenden Bandes. Er entwickelt in der Auseinandersetzung mit der aktuellen Diskussion um den Religionsunterricht das Konzept eines religions-kooperativen Religionsunterrichts in konfessorisch-dialogischer Perspektive.

Ein solches Unterfangen scheint in einer emotional sensiblen Atmosphäre stattzufinden. Zumindest löste eine erste, sehr grobe Skizze des in diesem Band vertretenen Konzepts in der Herder Korrespondenz (Riegel 2016) eine heftige, in vielen Aspekten reflexhafte Replik durch den VKRG Köln aus (Steinmetz & Ix 2017). Deshalb sei bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass es diesem Band nicht darum geht, den konfessionellen Religionsunterricht zu kritisieren oder gar abzuschaffen. M.E. hat sich dieser Religionsunterricht in den letzten Jahrzehnten als erstaunlich anpassungsfähig erwiesen, wenn es um den Umgang mit religiöser Vielfalt geht. Außerdem wird er

seinem Bildungsauftrag gerecht, kann auf etablierte Strukturen zurückgreifen und zeigt sich in seinen didaktischen Konzeptionen als durchaus zeitgemäß. Allerdings schätze ich die gesellschaftliche Akzeptanz des konfessionellen Religionsunterrichts fundamental skeptischer ein als viele Kolleginnen und Kollegen. Vor diesem Hintergrund scheint es mir notwendig, sich bereits heute mit Alternativen zum vorfindlichen Modell konfessionellen Religionsunterrichts zu beschäftigen, um für den Fall der Fälle gewappnet zu sein.

Das von mir im vorliegenden Band entwickelte Konzept ist konfessorischer Natur in einem religions-kooperativen Rahmen. Es kann dabei an vorliegende Überlegungen anschließen, die vor allem durch protestantische Kolleginnen und Kollegen unternommen wurden (Bauer 2014; Gennerich & Mokrosch 2016; Obermann 2005; Pohl-Patalong 2017), durch Norbert Mette (1997) aber auch im römisch-katholischen Bereich zart angedeutet wurden. Um dieses religions-kooperative Konzept zu entwickeln, wird in einem ersten Kapitel die religiöse Situation in Deutschland knapp rekapituliert und anhand Charles Taylors Konzept des säkularen Zeitalters (2009) die Bedingungen skizziert, welche Gegenwart und Zukunft des Religionsunterrichts prägen. Es wird argumentiert, dass die vorfindliche religiöse Vielfalt der Ausgangspunkt eines jeglichen Religionsunterrichts sein muss. Es folgt im zweiten Kapitel eine Diskussion des rechtlichen Rahmens, innerhalb dessen Religion an öffentlichen Schulen unterrichtet wird. Dieser Rahmen verweist zum einen auf die fundamentale Rolle der Religionsgemeinschaften für die Verantwortung des Religionsunterrichts, zum anderen darauf, dass jeglicher Religionsunterricht an öffentlichen Schulen dem Bildungsgedanken verpflichtet ist. Nachdem der rechtliche Rahmen aber nicht aus sich heraus Sinn stiftet, werden im dritten Kapitel pädagogische und religionspädagogische Begründungsfiguren eines konfessionellen Religionsunterrichts nachgezeichnet. Beide Argumentationsstränge verweisen darauf, dass die Eigenlogik religiöser Rationalität den zentralen Bezugspunkt eines Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen markiert. Im vierten Kapitel werden dann idealtypische Modelle des Religionsunterrichts, die sich in der aktuellen Diskussion um ihn finden lassen, herausgearbeitet. Es sind dies das konfessionelle, das religionskundliche und das dialogische Modell. Die Diskussion dieser Modelle zeigt, dass eine Kombination aus konfessionellem und dialogischem Modell eine Alternative zum konfessionellen Religionsunterricht ermöglicht, die auf der einen Seite religiöse Vielfalt ernst nimmt, auf der anderen Seite den Anforderungen religiöser Rationalität gerecht wird. Diese Alternative, nämlich der religions-kooperative Religionsunterricht in konfessorisch-dialogischer Perspektive, wird im fünften Kapitel dargestellt. In der Diskussion dieses Modells wird deutlich, dass vor seiner Implementierung noch einige Hausaufgaben anstehen. Schließlich wird in einem sechsten Kapitel überlegt, ob sich das religions-kooperative Konzept auch um säkulare Weltanschauungen erweitern lässt, was dann zu einem kooperativen Welt-

anschauungsunterricht führen würde. Allerdings zeigt die Diskussion, dass ein solches Konzept aus gegenwärtiger Perspektive utopisch erscheint.

Der vorliegende Band wäre nicht möglich ohne die Unterstützung von vielen Seiten. Ich bedanke mich bei Konstantin Lindner und meinen Mitarbeiterinnen Sarah Delling, Katharina Kindermann und Eva Leven für ihr kritisch-konstruktives Feedback. Weitere wichtige Impulse durfte ich von einer Tagung der katholischen SchulinspektorInnen in Österreich und einem Gastvortrag in Bamberg mitnehmen. Sarah Krien und Linda Neef haben das Literaturverzeichnis durchgesehen. Daniel Wunsch vom Kohlhammer Verlag und Carolin Riegel merzten die größten stilistischen Untiefen aus. Ihnen allen danke ich herzlich. Schließlich hat es mich sehr gefreut, dass der Kohlhammer-Verlag sofort auf meine Idee zu diesem Band eingestiegen ist. Mein Dank gilt Sebastian Weigert und Florian Specker.

Veitshöchheim, im Februar 2018

Ulrich Riegel

Inhalt

Kapitel 1:

Religiöse Pluralität als Ausgangspunkt des Religionsunterrichts	11
1 Die Situation von Religion in Deutschland.....	11
2 Religiöse Vielfalt im Spiegel der Akteure des Religions- unterrichts	24
3 Fazit	38

Kapitel 2:

Die rechtliche Situation des Religionsunterrichts.....	41
1 Grundgesetzliche Bestimmungen.....	41
2 Zur Reichweite der grundgesetzlichen Bestimmungen.....	44
3 Kirchenamtliche und -rechtliche Positionen zum Religions- unterricht	48
4 Religiöse Bildung im europäischen Recht	55
5 Bildung als Regulativ von Religionsunterricht	57
6 Fazit	60

Kapitel 3:

Religiöse Rationalität als Bezugspunkt des Religionsunterrichts.....	63
1 Begründungsfiguren aus dem Bereich von Politik und Pädagogik.....	64
2 Begründungsfiguren aus dem Bereich der Religions- pädagogik.....	70
3 Zur Eigenlogik von Religion.....	79
4 Fazit	89

Kapitel 4:

Modelle des Religionsunterrichts	91
1 Das konfessionelle Modell.....	92
2 Das religionskundliche Modell	100
3 Das dialogische Modell.....	112
4 Die Modelle des Religionsunterrichts im Vergleich	120
5 Kritik an den Modellen des Religionsunterrichts.....	126
6 Fazit	132

Kapitel 5:	
Religions-kooperativer Religionsunterricht in konfessorisch-	
dialogischer Perspektive	135
1 Vorliegende Konzeptionen eines zukünftigen	
Religionsunterrichts	135
2 Religions-kooperativer Religionsunterricht	153
3 Offene Fragen und Konsequenzen	165
4 Fazit	180
 Kapitel 6:	
Kooperativer Weltanschauungsunterricht.....	183
1 Unsichtbare Religion und säkulare Sinnpotentiale	183
2 Weltanschauung und konstitutive Rationalität.....	186
3 Das Konzept eines kooperativen Weltanschauungs-	
unterrichts	189
4 Offene Fragen und Konsequenzen	193
5 Fazit	197
 Zusammenfassung	199
 Literaturverzeichnis	207

Kapitel 1: Religiöse Pluralität als Ausgangspunkt des Religionsunterrichts

Religionsunterricht kann nicht unabhängig von seinem gesellschaftlichen Umfeld betrachtet werden. So kommt die Frage nach der Berechtigung eines konfessionellen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen erst auf, wenn diese Schulen von einem weltanschaulich neutralen Staat verantwortet werden und ein nennenswerter Anteil der Bevölkerung sich in diesem Unterricht nicht mehr aufgehoben fühlt. Das gegenwärtige Umfeld des Religionsunterrichts lässt sich als religiös plural unter säkularen Bedingungen bezeichnen. Im Folgenden werden in einem ersten Schritt die grundlegenden Konturen dieses Umfelds schlaglichtartig in den Blick genommen, um in eine Zeitdiagnose anhand Charles Taylors Konzept des säkularen Zeitalters (2009) zu münden, die religiöse Vielfalt als zentralen Ausgangspunkt heutigen Religionsunterrichts ausweisen wird. In einem zweiten Schritt wird untersucht, wie diese Vielfalt vorfindlichen Religionsunterricht prägt und wie die verschiedenen Akteure dieses Unterrichts auf religiöse Vielfalt reagieren. Ein Fazit beschließt dieses Kapitel.

1 Die Situation von Religion in Deutschland

In der religionssoziologischen Diskussion werden den Konzepten der Säkularisierung, der religiösen Pluralisierung und der religiösen Individualisierung eine große Erklärungskraft zugeschrieben, wenn es darum geht, die gegenwärtige Lage von Religion in Deutschland zu beschreiben (Pickel 2011). Deshalb werden im Folgenden diese drei Konzepte herangezogen, um die aktuelle Lage von Religion in Deutschland zu klären. Dazu wird zuerst ein – nicht aus Deutschland stammender – Einzelfall porträtiert, der anschließend auf seine Passung für die Situation in Deutschland hinterfragt wird. Nach diesen drei Skizzen wird das Panorama des religiösen Feldes und sein Verhältnis zur säkularen Mehrheitskultur unter den Prämissen Charles Taylors Konzept des säkularen Zeitalters beschreiben.

Schlaglichter von Säkularisierung

2013 übersteigt der Anteil derer, die im Britischen Zensus auf die Frage nach der Religionszugehörigkeit mit „no religion“ antworten, zum ersten Mal die 50%-Marke. Linda Woodhead nahm diesen Befund zum Anlass, sich näher mit der Gruppe der Konfessionslosen zu beschäftigen. Sie kommt zu dem Schluss, dass sich in Großbritannien eine neue kulturelle Mehrheit ausbildet, die wenig mit religiösen Institutionen wie den Kirchen und religiösen Führungspersonlichkeiten wie dem Dalai Lama oder Desmond Tutu verbindet (Woodhead 2016). Auch nimmt diese kulturelle Mehrheit so gut wie gar nicht an religiösen Vollzügen teil, die solche Institutionen anbieten. Dabei erweisen sich die von Woodhead befragten Konfessionslosen nicht als atheistisch im kämpferischen Sinn. Ihre Ablehnung religiöser Institutionen geht nicht einher mit einer profilierten Religionskritik. Vielmehr sind sie sich unsicher, ob es Gott oder eine höhere Macht gibt. Gegenüber dem britischen Durchschnitt erweisen sich diese Befragten sogar als kosmopolitischer und für kulturelle Vielfalt aufgeschlossener. Auch zeigen sie eine leicht höhere Wertschätzung individueller Autonomie und liberaler Haltungen in moralischen Fragen. Die konfessionslose Mehrheit in Großbritannien ist somit nicht strikt säkular, bleibt aber in großer Distanz oder Indifferenz gegenüber den herkömmlichen religiösen Institutionen.

Die Brisanz der beobachteten Entwicklung liegt nach Linda Woodhead in zwei Beobachtungen: Erstens überwiegen in der Gruppe der Konfessionslosen junge Befragte (Woodhead 2016: 247–248). Während bei denjenigen, die älter als 60 Jahre sind, knapp ein Drittel keiner Religionsgemeinschaft angehört, sind es bei denen unter 25 Jahren knapp zwei Drittel. Konfessionslosigkeit findet sich somit vor allem in der Gruppe, die in Zukunft die private und öffentliche Kultur prägt. Zweitens entsprechen die durchschnittliche Lebensweise und Wertorientierung der befragten Konfessionslosen in vielfacher Hinsicht dem, was gegenwärtig öffentlich als normal gilt (Woodhead 2016: 258–260). Waren z.B. säkulare Begräbnisse vor 20 Jahren in Großbritannien noch die Ausnahme, muss man heute begründen, warum man ein kirchliches Begräbnis will. Ebenso gilt es heute mehrheitlich als erwiesen, dass die Welt in naturwissenschaftlich beschreibbaren Prozessen entstanden ist, während die christliche Schöpfungserzählung kaum noch als glaubwürdig erachtet wird. Auch orientiert sich die öffentliche Moral an Demokratie und Menschenrechten statt an religiösen Normen. Die Ansichten konfessionsloser Menschen werden somit als intuitiv schlüssig erachtet, während sich religiöse Menschen für ihre Überzeugungen zunehmend rechtfertigen müssen. In der Summe kommt Linda Woodhead zum Schluss, dass beide Beobachtungen dazu führen, dass Konfessionslosigkeit zur „new cultural majority“ (Woodhead 2016) in Großbritannien wird.

Es stellt sich die Frage, inwieweit das britische Szenario auf Deutschland übertragbar ist. Tatsächlich weist der Zensus 2011 62% der Befragten als

Christen aus, wobei sich diese praktisch gleichmäßig auf die beiden großen christlichen Kirchen verteilen (Statistische Ämter des Bundes und der Länder 2014: 41). Eine eigene Angabe über den Anteil konfessionsloser Menschen in Deutschland findet sich in dieser Veröffentlichung nicht. Die Hochrechnung der Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland für 2015, die sich auf unterschiedliche Quellen stützt, beziffert den Anteil der Menschen in Deutschland, die Mitglied in der evangelischen oder der katholischen Kirche sind, dagegen auf 56%. Ihnen stehen 36% an Menschen gegenüber, die keiner Religionsgemeinschaft angehören (<https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-deutschland-2015>; abgerufen am 20.2.2017). Demnach gibt es in Deutschland zwar einen nennenswerten Anteil von Einwohnern, die keiner Kirche angehören. Dieser Anteil liegt jedoch noch weit unter dem des britischen Zensus von 2013. Auf den ersten Blick scheint sich die Situation in Deutschland somit anders darzustellen als auf der britischen Insel.

Auf den zweiten Blick gibt es jedoch ein paar Beobachtungen, die das britische Szenario mittelfristig auch für Deutschland als durchaus möglich erscheinen lassen. So beginnt sich auch in Deutschland die Religionssoziologie verstärkt für die Lebenseinstellungen konfessionsloser Menschen zu interessieren (Siegers 2012; 2014; Wohlrab-Sahra & Burchardt 2012; Wohlrab-Sahra, Schmidt-Lux & Karstein 2008). In diesen Studien wird deutlich, dass Säkularität kein in sich homogenes Gebilde ist, welches religiösen Überzeugungen ein geschlossenes Weltbild gegenüberstellt. Vielmehr existieren unterschiedliche Spielarten einer von institutionalisierter Religion unabhängigen Lebensweise, welche sehr unterschiedlich mit Themen wie Individualität, Autonomie, Rationalität, Vielfalt oder Aufklärung umgeht. Innerhalb dieses Spektrums finden sich dann vielfältige Formen individueller Spiritualität, die in der Regel auf das eigene Selbst gerichtet ist, manchmal holistische Ansätze zeigt, sich jedoch stets gegenüber konventioneller Religiosität abgrenzt. Einen aggressiven Atheismus findet man unter diesen Menschen eher selten.

Ferner plagt die beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland ein demografisches Problem, denn ihnen schwinden die Mitglieder (DBK 2016b: 44; EKD 2016: 12). 2015 starben etwa 254.000 Mitglieder der katholischen Kirche, weitere rund 182.000 traten aus ihr aus. Neu hinzugekommen sind ca. 167.000 Mitglieder durch die Taufe und etwa 9.000 Mitglieder durch (Wieder-)Eintritt. Im Saldo bedeutet das einen Verlust an 260.000 Gläubigen. In der evangelischen Kirche verstarben 2014 etwa 258.000 Mitglieder und 270.000 traten aus. Hinzu kamen 177.000 Mitglieder durch Taufe und weitere 27.000 durch Eintritt. Das ergibt einen Saldo von 327.000 verlorenen Gläubigen. In absoluten Zahlen sind diese Verluste kaum bemerkenswert, denn sie machen keine 2% der Mitgliederzahlen beider großen Kirchen aus. Die Brisanz des demografischen Problems liegt vielmehr darin, dass es sehr wahrscheinlich der Beginn einer exponentiell wachsenden Entwicklung ist.

Denn zum einen steht die Alterspyramide in beiden christlichen Kirchen Kopf. Das Gros der Mitglieder gehört den älteren Generationen an, während die jüngeren Generationen weniger stark vertreten sind. Entsprechend bedeutet der Tod einen vergleichsweise starken Eingriff in die Mitgliederzahlen. Zum anderen wird aus den genannten Zahlen deutlich, dass die Mehrheit der neuen Mitglieder beider Kirchen getaufte Kinder sind. Kinder werden jedoch getauft, weil es entweder sozial üblich ist oder/und weil man die eigene Religiosität an die eigenen Kinder weitergeben will. Letzteres findet heute aber nur noch sehr eingeschränkt statt. Im Religionsmonitor von 2013 gibt nur etwa ein Viertel der 16- bis 25jährigen Befragten aus dem Westen Deutschlands an, in ihrer Familie religiös erzogen worden zu sein (Pollack & Müller 2013: 15). In der Altersspanne zwischen 26 und 35 Jahren liegt der entsprechende Anteil bei gut einem Drittel. Die Neigung in diesen Alterskohorten, eigene Kinder taufen zu lassen, muss also relativ niedrig eingeschätzt werden. Entsprechend stark dürfte der Effekt auf kirchliche Neuzugänge in Zukunft ausfallen.

Etwas anders liegt der Fall beim sozial Gebotenen, denn hier unterscheiden sich der Westen und der Osten Deutschlands sehr stark. „Während die vorherrschende Kultur in den ‚alten‘ Bundesländern nach wie vor kirchlich-christlich verfasst ist und Religion und Kirche, wenn auch immer weniger, in vielerlei Hinsicht das gesellschaftliche Leben wie auch die individuellen Wertvorstellungen und Orientierungen eines Großteils der Bevölkerung prägen, lässt sich die dominante Kultur in Ostdeutschland nicht nur als entkirchlicht, sondern als säkularisiert bezeichnen.“ (Müller, Pollack & Pickel 2013: 144) Demnach ist die Taufe im Westen eine durchaus noch verbreitete soziale Praxis, die Geburt eines Kindes zu feiern (Ahrens 2005). Wie lange das noch üblich ist, kann seriös kaum eingeschätzt werden. Die oben genannten Zahlen zur religiösen Sozialisation in westlichen Familien mahnen jedoch zu eher zurückhaltenden Prognosen, denn jede Kultur braucht Menschen, die sie immer wieder verwirklichen. In den sog. neuen Bundesländern bleibt die Taufe dagegen eine Praxis von Gläubigen und erfolgt daher auf entsprechend niedrigerem Niveau.

Nimmt man diese Beobachtungen zusammen in den Blick, scheint es nur eine Frage der Zeit zu sein, bis der Anteil kirchlich gebundener Menschen in Deutschland unter die 50%-Marke fällt. Im Internet kursierende Prognosen verorten diesen symbolträchtigen Scheidepunkt um das Jahr 2030, d.h. in absehbarer Zukunft (z.B. <http://www.diesseits.de/perspektiven/saekulare-gesellschaft/1430172000/warten-konfessionsfreie-mehrheit>). Auf der Grundlage der im Moment zugänglichen Daten sollte die Mehrheit der deutschen Bevölkerung dann nicht dezidiert religionskritisch eingestellt sein. Für institutionell getragene Religiosität scheint ihr aber jegliches Verständnis zu fehlen.

Schlaglichter religiöser Pluralisierung

In „Europäischer Islam. Muslime im Alltag“ (2016) dokumentiert Nilüfer Göle ihre langjährige Forschung zum Leben sog. „gewöhnlicher“ Muslime in verschiedenen europäischen Ländern. Als gewöhnlich bezeichnet Göle Menschen der weitgehend integrierten muslimischen Mittelschicht, die sich selbst als etablierte Bürgerinnen und Bürger ihrer Gesellschaften ansehen. Sie hängen weder einem streng gläubigen Islam an, noch gehen sie auf in der vorherrschenden Säkularität der Mehrheitsgesellschaft. Gewöhnliche Muslime leben ihren Glauben im Alltag. Dabei begreifen sie sich als Teil der europäischen Kultur. Sie richten sich in ihrer Lebensgestaltung ebenso selbstverständlich nach den geltenden weltlichen Gesetzen, wie sie auch muslimischen Normen gerecht werden wollen. Sie praktizieren also nicht einfach den Islam ihrer Eltern und Großeltern, sondern binden ihren Glauben in das ein, was in der Gesellschaft, in der sie leben, als normal gilt.

Als religiöse Minderheit fallen gewöhnliche Muslime dennoch auf, denn ihr religiöses Verhalten fällt aus dem Raster dessen, was mehrheitlich als normal erachtet wird. Die Bauform osmanischer Moscheen entspricht nicht der üblichen westlichen Architektur, Kopftuch tragende Frauen passen ebenso wenig zum stereotypen Bild der selbstbestimmten Frau wie der Burkini, halal geschlachtete Tiere widersprechen der gängigen Tierethik, und fünfmaliges Beten fügt sich nicht ohne Weiteres in den Rhythmus der westlichen Arbeitswelt ein. In der Folge weicht die öffentliche Wahrnehmung muslimischer Lebensvollzüge von der subjektiven Wahrnehmung dieser Vollzüge durch die gewöhnlichen Muslime ab. Diese Differenz führt zu einer zweifachen Entwicklung. Zum einen fühlt sich eine säkularisierte Gesellschaft durch das selbstverständliche Leben religiöser Normen im öffentlichen Raum herausgefordert. Religion ist in der Öffentlichkeit plötzlich wieder präsent und ein Thema der Zivilgesellschaft. Zum anderen lässt sich die Andersartigkeit und Fremdheit muslimischer Lebensvollzüge für skandalisierende und polarisierende Äußerungen nutzen. Der Islam taugt zum Feindbild fremdenfeindlicher Gruppierungen.

Göles Studie illustriert die ambivalente Situation religiöser Pluralität innerhalb einer säkularen Gesellschaft westlichen Zuschnitts. Vergleicht man Daten zur Religionszugehörigkeit in Deutschland zwischen 1950 und 2015, fällt sofort auf, dass das religiöse Feld vielfältiger geworden ist. Gehörten 1950 96% der deutschen Bevölkerung einer der beiden christlichen Kirchen an, sind es 2015 56%. Die Gruppe der Menschen ohne ausgewiesene Konfession, welche 1950 noch nicht eigens erhoben wurde, kommt 2015 auf einen Anteil von 36% der Bevölkerung. Muslime stellen knapp 5% der Deutschen dar. Dazu kommen noch die verschiedensten anderen Religionen wie Judentum, Hinduismus, Buddhismus, Bahai u. ä., die statistisch allerdings kaum ins Gewicht fallen. Deutschland im Jahr 2015 ist definitiv religiös plural, wobei diese Pluralität in einen säkularen Kontext eingebettet ist.

Vielfalt kennzeichnet aber nicht nur die Unterteilung des religiösen Feldes in verschiedene Konfessionen, sondern auch die Art und Weise, wie jede Konfession gelebt wird. Göles Studie zeigt eindrucksvoll, dass es „den“ Islam nicht gibt. Vielmehr gibt es unterschiedliche Lebensweisen muslimischen Glaubens, die von islamistischen Haltungen über verschiedene Modelle „gewöhnlichen“ Glaubens bis hin zu stark säkularisierten Lebensformen reichen. Gleiches gilt für den Bereich des Christentums (z.B. Ziebertz, Kalbheim & Riegel 2003; Stolz, Könemann, Schneuwly, Englberger & Krüggeler 2014; Streib & Gennerich 2011). Bringt man die verschiedenen Einsichten zur Vielfalt innerhalb religiöser Konfessionen und Traditionen auf einen Nenner, ergeben sich die folgenden Konturen religiöser Vielfalt jenseits von Religionszugehörigkeit: Erstens ist individuelle Religiosität im gegenwärtigen Deutschland vielfältig und kann nicht auf eine oder zwei Grundhaltungen Religion gegenüber reduziert werden. Zweitens sind die Eckpunkte individueller Religiosität zum einen eine institutionell verfasste religiöse Tradition (welche in Deutschland in der Regel das Christentum ist, aber auch der Islam, das Judentum, der Buddhismus oder der Hinduismus sein kann), zum anderen eine säkulare Grundhaltung, welche kaum noch atheistisch, d. h. im kämpferischen Sinn gegen Religion ist. Drittens findet sich zwischen beiden Eckpunkten eine Vielfalt religiöser Haltungen, die stark durch den Willen zu religiöser Selbstbestimmung geprägt sind und sich auf unterschiedlichste Sinnsysteme beziehen können. Vielfalt ist somit nicht nur ein äußeres Kennzeichen des religiösen Feldes, sondern auch ein inneres.

Ein wesentlicher Faktor dieser Vielfalt ist der Bedeutungsverlust religiöser Institutionen für die individuelle Biographie. Hinlänglich belegt ist die Beobachtung, dass die Prägekraft der beiden christlichen Kirchen auf das Leben ihrer Gläubigen kaum noch vorhanden ist. Konfessionelle Milieus, in denen das Zusammenleben durch die Normen der zugehörigen religiösen Tradition bestimmt war, haben sich weitgehend aufgelöst. Im Bereich muslimischen Glaubens scheint der Einfluss religiöser Institutionen auf die individuelle Lebensgestaltung größer zu sein, was sich durch die Minderheitensituation des Islam in Deutschland erklären lässt. Aber auch hier findet sich ein bemerkenswerter Anteil an Biografien, die individualisiert auf den Islam zugreifen (Blaschke-Nacak & Höbl 2016; Sauer, u.a. 2012). Gemäß Michael Ebertz führen vier Entwicklungen zur Erosion dezidiert konfessioneller Biographien (1995: 166–173): 1) Der gelebte Glaube in Familien trägt kaum noch explizite konfessionelle Merkmale, 2) konfessionelle Zugehörigkeit spielt in der Öffentlichkeit und beim Zugang zu Institutionen wie Kindergärten kaum noch eine Rolle, 3) individuelle Lebensläufe müssen sich kaum noch an konfessionsspezifischen Erwartungen ausrichten und 4) die vielfältigen ökumenischen Bemühungen haben zu einem Abschmelzen sichtbarer Unterschiede zwischen den beiden christlichen Konfessionen geführt. In der Summe ist heute eine erfolgreiche Lebensgestaltung möglich, ohne dass man sich an eine religiöse Institution binden muss. In gleichem Maße ist der Un-

terschied zwischen den beiden christlichen Konfessionen kaum noch augenfällig und spielt im täglichen Erleben der Menschen praktisch keine Rolle mehr.

Auch die Prozesse, die unter dem Schlagwort der Globalisierung verhandelt werden, tragen wesentlich zur Wahrnehmung religiöser Vielfalt bei (Simojoki 2012). Kindern und Jugendlichen stehen viele mediale Räume offen, sich mit Phänomenen fern des eigenen Alltags zu beschäftigen. Im Fernsehen erleben sie Menschen anderer Religionen und Kulturen, im Internet stoßen sie auf Clips und Plattformen, die andere Lebenswelten ins eigene Zimmer bringen, und in virtuellen Kommunikationsmedien ist es möglich, Kontakt mit Menschen über weite Entfernungen hinweg zu pflegen. Diese medial vermittelten Wahrnehmungen treffen auf die Präsenz anderer Religionen und Kulturen im Alltag, sei es eine Moschee auf dem Schulweg, sei es der Inder, bei dem man gestern mit der Familie eingekehrt ist, sei es der syrische Jugendliche, der seit Kurzem die eigene Fußballmannschaft verstärkt. In einer globalisierten Welt ist das Weite und Fremde vor Ort erfahrbar. Dabei kennzeichnen die folgenden Konturen entsprechende Erfahrungen: Globalisierung korrespondiert stets mit lokalen Erfahrungen (Robertson 1998). Der Blick über die Grenzen des eigenen Alltags hinaus bleibt an die Wahrnehmungsmuster dieses Alltags gebunden und wirkt in diesen Alltag hinein. So wird der syrische Junge im obigen Beispiel in der Regel nicht nur als die Person wahrgenommen, als die er sich im Training erweist, sondern auch unter den vielfältig vermittelten Eindrücken des Krieges in Syrien, den individuellen Bildern vom Islam und dem, was man unter dem Stichwort „Flüchtling“ medial aufgenommen hat. Dann spielt für die meisten Kinder und Jugendlichen die Unterscheidung zwischen virtuell und real keine Rolle mehr (mpfs 2017). Jugendliche nutzen vor allem das Smartphone, um sich zu informieren, zu organisieren und den Kontakt mit ihren Freunden aufrecht zu halten. Die sich ihnen online erschließende Welt gehört ebenso zu ihrer Wirklichkeit wie die Welt, die sie offline erleben. Weiterhin bietet eine globalisierte Wirklichkeit keine kohärenten verbindlichen Narrative (Schweiger 2017). Die Informationen aus fremden Welten werden ohne ihren Kontext in den individuellen Alltag eingespielt. Offline gewonnene Informationen mögen durch die Algorithmen der Suchmaschinen vorsortiert sein, bleiben aber weitgehend dem Stichwort verbunden, unter denen sie angesteuert wurden. Die Qualität der Information ist auf den ersten Blick nicht ersichtlich. Religiöse Vielfalt erweist sich in diesem Kontext als Nebeneinander von Informationen über und Erfahrungen mit Religion, die aus unterschiedlichen kulturellen, sozialen und historischen Kontexten entstammen und unterschiedliche Qualität aufweisen. Es obliegt dem Individuum, aus diesen vielfältigen Eindrücken ein für sich selbst stimmiges Bild von Religion zu zeichnen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es auch in einer säkularen Gesellschaft Religion gibt und diese sich als vielgestaltig erweist. Pluralität kennzeichnet auf der einen Seite das Miteinander unterschiedlicher Konfes-

sionen und Religionen, auf der anderen Seite den individuellen Zugriff auf diese religiösen Traditionen. Strenge Auslegungen der verschiedenen religiösen Traditionen gehören ebenso zum Bild religiöser Vielfalt in Deutschland wie säkulare Weltanschauungen. Das Gros der Menschen in Deutschland vertritt jedoch ein individuell plausibles Glaubensgebäude, von denen sich noch viele auf eine irgendwie gedachte transzendente Wirklichkeit beziehen und die dann an den Ritualen der etablierten Religionsgemeinschaften teilnehmen, wenn es dem persönlichen Bedürfnis dient. Bestimmende Faktoren dieser Vielfalt sind zum einen der Bedeutungsverlust religiöser Institutionen auf die individuelle Lebensgestaltung und zum anderen die vor allem digital bedingte Globalisierung, die Eindrücke aus verschiedenen kulturellen Räumen vor Ort ermöglicht.

Schlaglichter religiöser Individualisierung

Kallio ist das Szeneviertel Helsinkis, gerühmt für sein kulturell vielfältiges Angebot und die breite Auswahl an Boutiquen, Cafés, Restaurants und Bars (vgl. www.visitfinland.com/de/artikel/kallio-ein-lebendiges-viertel). Wegen seiner vergleichsweise niedrigen Mieten zieht Kallio vor allem junge Menschen aus ganz Finnland und anderen Ländern an. Es ist damit zugleich Schmelztiegel und kreatives Experimentierfeld für zukünftige Lebensstile in einem urbanen Umfeld. Folgt man Teija Mikkola, Kati Niemelä und Juha Petterson (2007), lassen sich in Kallio die Grundzüge zukünftiger Glaubens- und Werthaltungen finden, denn die Menschen, die heute in Kallio leben, bestimmen morgen das öffentliche Leben in Finnland.

Insgesamt erweisen sich die Befragten aus Kallio als stark individualisiert. Sie schätzen vor allem die Freiheit des Einzelnen und streben nach einem authentischen Leben, das Selbstverwirklichung mit dem Respekt vor dem Gegenüber verbindet. Bei diesem Streben finden sie in der finnischen Kirche keine Anknüpfungspunkte, denn diese Institution wird von den Befragten als altmodisch und stark bürokratisch erlebt. Vor allem der Modus der Glaubenssicherheit und Routine, aus dem heraus Glaube in dieser Kirche – zumindest gemäß dem Eindruck der Befragten – gelebt wird, entspricht nicht dem eigenen Empfinden. Für die meisten Bewohner Kallios steht die finnische Kirche für die Langeweile eines spießigen Alltags, der weit entfernt von den eigenen liberalen Lebenseinstellungen ist.

„Faith is seen as a personal matter which needs no hierarchical structures.“ (Mikkola, Niemelä & Petterson 2007: 125) Entsprechend stufen sich sehr viele Befragte als eher spirituell denn religiös ein und die Mehrheit der gläubigen Bewohner Kallios erlebt sich auf einer spirituellen Suche. Demnach gibt es eine Wirklichkeit jenseits der wissenschaftlich fassbaren Phänomene. Diese Wirklichkeit wird aber eher mit etwas abstrakt Göttlichem verglichen als mit dem personalen Gott Jesu Christi. Ausdruck findet diese

Offenheit für übernatürliche Kräfte in einer tendenziell höheren Zustimmung zur Existenz von Geistern, UFOs oder Hexerei als im finnischen Landesdurchschnitt. Auch sind die Befragten praktisch durchweg davon überzeugt, dass man diese Wirklichkeit in den unterschiedlichen religiösen Traditionen finden kann. Herkömmliche religiöse Vollzüge wie den Besuch eines Gottesdienstes oder ein Gebet praktizieren nur wenige der Befragten. Ob an ihre Stelle andere religiöse Vollzüge treten, wird durch die Kallio-Studie nicht erhoben. Insgesamt scheint die spirituelle Suche aber eher unterschwellig zu erfolgen. Zumindest kommt die finnische Studie für diese Gruppe zu dem Schluss: „Faith and religion do not play a big role in their lives: most of them regard these as totally or somewhat unimportant.“ (ebd.: 114)

Es gibt gute Gründe, die Bedeutung der Befunde aus Kallio mit Vorsicht zu betrachten. Die urbane Lebenswirklichkeit eines großstädtischen Szeneviertels ist nicht repräsentativ für die Lebensverhältnisse – weder in Finnland noch in anderen europäischen Staaten. Gleiches gilt für die vorherrschende Lebensform eines Singledaseins mit mehr oder weniger flüchtigen Partnerschaften. Schließlich wird kein Grund dafür angegeben, warum die Befragten in späteren Lebenslagen ihre in der Studie gezeigten Glaubens- und Werthaltungen unverändert beibehalten. Trotzdem wirft die Kallio-Studie ein Schlaglicht auf eine Weise des Glaubens, wie sie auch für Deutschland immer wieder erhoben wird.

Oben wurde bereits auf die Erosion konfessioneller Biografien verwiesen. Diese Erosion geht einher mit einer hohen Zustimmung zu religiöser Autonomie. Es gilt nahezu flächendeckend als Fakt, dass jeder Mensch selbst herausfinden muss und soll, was er glauben kann und will. Religiöse Institutionen können in diesem Prozess spirituelle Angebote unterbreiten. Glaubwürdigkeit erwächst solchen Angeboten aber aus der Erfahrung des Individuums mit ihnen. Es wird geglaubt, was als individuell passend und stimmig erlebt wird. Hubert Knoblauch verwendet für diese Verschiebung der Autorität in Glaubensfragen von der Institution auf das Individuum den Begriff der Subjektivierung. „Mit diesem Begriff bezeichne ich die zunehmende Verlagerung der religiösen Themen in das Subjekt und damit die zunehmende Relevanz des Selbst und seiner subjektiven Erfahrungen. Subjektivierung bezieht sich also darauf, dass sich Religion für einen größer werdenden Teil der Gesellschaft in der jeweils eigenen, subjektiven Erfahrung bewähren muss.“ (Knoblauch 1997: 180) Die Erlebnisqualität religiöser Angebote bestimmt wesentlich deren Glaubwürdigkeit.

Die Vertreter eines individualisierten und stark erlebnisorientierten Glaubens beschreiben Winfried Gebhardt, Martin Engelbrecht und Christoph Bochinger als „spirituelle Wanderer“ (2005: 143–150). Solche Menschen hängen nicht einer einzigen religiösen Tradition an, sondern sind offen für verschiedene spirituelle Angebote. Sie begreifen Glaube als einen Prozess, für den ausschließlich die eigenen religiösen Erfahrungen ausschlaggebend sind. Ihr Ziel ist spirituelle Mündigkeit, die völlig unabhängig von religiösen

Autoritäten entscheidet, was individuell gelten kann. Spirituelle Wanderer wählen situativ stimmig und nach eigenem Empfinden. Sie teilen ihren Glauben so lange mit Gleichgesinnten, wie er individuell überzeugt. Eine Einbindung in eine religiöse oder spirituelle Gemeinschaft auf Dauer lehnen sie ab, weil das dem Prozesscharakter des eigenen Dafürhaltens nicht gerecht wird.

In der Analyse Gebhardts, Engelbrechts und Bochingers grenzen sich spirituelle Wanderer stark von herkömmlichen Religionen ab und suchen spirituelle Alternativen, wie sie in Kursen und Seminaren angeboten werden. Nach den Daten des Religionsmonitors von 2013 kommen solche Menschen auf nicht einmal ein Drittel derer, die sich selbst als wenigstens ein bisschen religiös bezeichnen (Pollack & Müller 2013: 12). Allerdings finden sich unter den restlichen Befragten, die sich selbst als irgendwie religiös einschätzen, auch nur wenige, die einen Glauben im streng kirchlichen Sinn vertreten (ebd.). In der Summe wird man davon ausgehen können, dass der spirituelle Wanderer einen bestimmten Typ modernen Glaubens repräsentiert, der – unabhängig vom konkreten Inhalt – auf religiöse Angebote dann zugreift, wenn sie persönlich als stimmig und hilfreich erfahren werden. Dieser religiöse Typ lebt von der situativen Passung des religiösen Angebots. Seine Bindung an dieses Angebot ist somit nicht auf Dauer angelegt.

Angesichts des starken Zusammenhangs zwischen Glaubwürdigkeit und Erlebnisqualität religiöser Sinnangebote erweist sich das eher schlechte Image beider Kirchen als großes Problem. Gemäß einer bistumsweiten Studie der Zufriedenheit der Gläubigen im Jahr 2015 in Münster zeigte sich etwa ein Drittel der Befragten als zufrieden mit der katholischen Kirche, allerdings ein weiteres Drittel als unzufrieden (vgl. http://www.bistum-muenster.de/downloads/Genn2015/Zufriedenheitsstudie_Praesentation.pdf). Vor allem in der Altersgruppe der bis 25jährigen erweisen sich knapp 37% als unzufrieden. Über 55% der Befragten halten es für schlüssig, aus der Kirche auszutreten, weil sie als rückständig erachtet wird. Dieser Befund korrespondiert mit den Ergebnissen einer repräsentativen Umfrage von 2006 im Raum Hamburg (von Giesen 2009: 215–292). Demnach gelten beide christlichen Kirchen unter den Befragten als gesellschaftlich eher wirkungslos. Sie beindrucken die Befragten nicht, vertreten kaum wichtige Inhalte und gelten als absolut spaßfrei (ebd.: 267). Beide Kirchen vermitteln kein gutes Gefühl, erweisen sich als nicht trendbewusst und ihre Angebote dienen kaum der individuellen Selbstverwirklichung (ebd.: 272). Dass die katholische Kirche in diesen Abfragen etwas schlechter abschneidet als die evangelische Kirche, kann hier als wenig bedeutsames Detail festgehalten werden. Wichtiger ist, dass eine derart wahrgenommene religiöse Institution kaum als glaubwürdiger Anbieter von Sinnerfahrung empfunden wird. Mit anderen Worten: Mit dem skizzierten Image sprechen beide Kirchen vor allem Menschen an, die eher nicht dem entsprechen, was in modernen Gesellschaften als allgemein normal und üblich gilt. Ohne dass damit bereits eine Wertung verbunden

wird, scheinen die beiden christlichen Kirchen für religiös individualisierte Menschen aus der Zeit gefallen zu sein.

In der Summe erweisen sich die meisten Gläubigen in Deutschland als individualisiert, d.h. sie entscheiden selbst über ihren Glauben. Der Maßstab für die Glaubwürdigkeit religiöser und spiritueller Sinnangebote ist deren Erlebnisqualität und deren situative Passung.

Religion im säkularen Zeitalter

Verdichtet man die skizzierten Schlaglichter zu einem Panorama, spricht viel für Charles Taylors Diagnose eines säkularen Zeitalters (2009). Demnach ist Religion nicht mehr in der Lage, das Leben aller Menschen von der Wiege bis zur Bahre zu bestimmen. Die Menschen können mehr oder weniger frei wählen, nach welcher Philosophie und unter welchem Motto sie ihr Leben gestalten wollen. Gleichzeitig erklären die Wissenschaften immer mehr Phänomene in der Welt und im Zusammenleben der Menschen, was dazu führt, dass wissenschaftlichen Theorien eine hohe Glaubwürdigkeit zukommt. Immer mehr Menschen trauen der Wissenschaft mehr zu als der Religion, wenn es darum geht, das eigene Leben zu erklären und zu ordnen. Als Konsequenz beider Prozesse spielt Gott in dem, was westliche Gesellschaften in ihrem Inneren zusammenhält, keine zentrale Rolle mehr. In der allgemeinen Erfahrungswelt und Vorstellungswelt moderner Menschen ist eine transzendente Wirklichkeit in der Regel nicht mehr wichtig. Der Sonnenaufgang am Meer, der Blick vom Berggipfel oder das Frühlingserwachen der Natur werden kaum noch als Gotteserfahrung erlebt, sondern vielmehr als faszinierendes Naturschauspiel oder romantischer Moment. Im säkularen Zeitalter erklären sich die meisten Menschen ihre Welt ausschließlich durch innerweltliche Faktoren und finden persönliche Erfüllung in ausschließlich diesseitigen Sinnbezügen. So helfen viele Menschen Flüchtenden, weil sie in ihnen Menschen sehen, und nicht, weil sie ein Geschöpf Gottes sind (Daphi 2015). Säkularität prägt somit nicht nur die Grundlagen des öffentlichen Zusammenlebens, sondern auch die grundlegenden Wahrnehmungsmuster der Menschen.

Allerdings, und das ist die Pointe in Taylors Idee eines säkularen Zeitalters, bedeutet Säkularität nicht, dass es in westlichen Gesellschaften keine Religion mehr gibt. Religion ist sehr wohl ein Bestandteil des säkularen Zeitalters. So haben die obigen Schlaglichter gezeigt, dass Religion in Deutschland vielfältig und individualisiert vorliegt, obwohl Deutschland als säkular im Sinne Taylors bezeichnet werden kann. Glaube ist also auch in einer säkularen Gesellschaft möglich. Religion bleibt in dieser jedoch die aufwändigere, voraussetzungsreichere und in der Regel weniger anerkannte Form der Lebensführung. Wer im säkularen Zeitalter nach religiösen Grundsätzen lebt, ist nicht normal, sondern außergewöhnlich und muss begründen, warum er so lebt. Wer etwa auf einer Party bekennt, die biblische

Schöpfungsgeschichte für wahr zu erachten, wird entweder als unbelehrbar links liegen gelassen oder muss gut begründen, warum er kein unvernünftiger Mensch ist. Vertreter einer Urknall- oder Evolutionstheorie kennen diesen Begründungsdruck nicht, denn sie äußern sich im Rahmen dessen, was als wissenschaftlich gesichert und damit als allgemein anerkannt gilt. Religion ist in einer säkularen Gesellschaft somit möglich, stellt dort aber ein Kuriosum dar, das seine Zurechnungsfähigkeit erst erweisen muss.

Als legitimer Teil der Gesellschaft können sich religiöse Akteure wie z.B. muslimisch gesinnte Menschen oder katholische Verbände im säkularen Zeitalter an öffentlichen Debatten beteiligen. Die Beteiligung an diesen Debatten geschieht jedoch zu den Bedingungen der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Nach Jürgen Habermas (2001) sind es drei Bedingungen, die religiöse Akteure erfüllen müssen, um öffentlich gehört zu werden. Erstens muss Religion anerkennen, dass es in der zeitgenössischen Gesellschaft mehrere Weltanschauungen gibt, die alle um die Anerkennung ihrer Wahrheitsansprüche ringen. Dieser Pluralismus ist nach Habermas ein grundlegendes Merkmal der Gegenwart. Religiöse Akteure müssen ihren Glauben in der öffentlichen Debatte deshalb so zur Sprache bringen, dass er die Ansprüche anderer Weltanschauungen toleriert. Zweitens muss Religion anerkennen, dass die Geistes-, Gesellschafts- und Naturwissenschaften Mensch und Welt auf eine Art beschreiben, die von den Menschen heute als wahr anerkannt wird. Dadurch ist Religion herausgefordert, ihre eigenen Überzeugungen denkerisch zu durchdringen. In der öffentlichen Debatte können religiöse Akteure somit nicht nur von Glaubenserfahrungen berichten, sondern müssen diese auch vernünftig begründen. Außerdem müssen sich religiöse Positionen mit den Argumenten und Schlussfolgerungen der Geistes-, Gesellschafts- und Naturwissenschaften auseinandersetzen. Drittens muss Religion anerkennen, dass sich die zeitgenössische Gesellschaft von religiösen Ansprüchen emanzipiert hat und nach Regeln funktioniert, die nicht von Religion abgeleitet werden. Grundlage der öffentlichen Debatte ist das überzeugendere Argument. Wenn Religion somit in der öffentlichen Debatte gehört werden will, muss sie ihre Positionen in eine Sprache übersetzen, die auch Menschen verstehen, die nicht mit religiösen Begriffen vertraut sind. Gegenwärtig geschieht dies z.B., wenn sich die Kirchen unter Berufung auf die Menschenwürde öffentlich für das ungeborene Leben aussprechen. Dabei ersetzen sie den theologischen Begriff der Gottesebenbildlichkeit durch den philosophischen Begriff der Menschenwürde, weil dieser von den meisten Menschen verstanden wird. Religion kann somit ein wirkungsvoller Faktor im öffentlichen Leben einer säkularen Gesellschaft sein, allerdings nur zu den Bedingungen dieser Gesellschaft.

Darüber hinaus ist das Verhältnis zwischen Religion und Staat in Deutschland im Sinne einer subsidiären Kooperation geregelt (Hollerbach 1998; Smend 1951). Grundsätzlich sind Religion und Staat rechtlich und organisatorisch getrennt, weil ein weltanschaulich neutraler Staat keine Ver-