

Reinhold Mokrosch
Habib El Mallouki (Hrsg.)

Religionen und der globale Wandel

Politik, Wirtschaft, Bildung

Kohlhammer

Kohlhammer

Reinhold Moksrosch/Habib El Mallouki (Hrsg.)

Religionen und der globale Wandel

Politik, Wirtschaft, Bildung

unter Mitwirkung von Prof. Dr. Arnim Regenbogen

Verlag W. Kohlhammer

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

1. Auflage 2019

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17--034952-0

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-034953-7

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.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Kapitel: Wie reagier(t)en Religionen auf den globalen Wandel der Politik?	
Überblick	15
Arnulf von Scheliha	
Politik im neutralen, säkularen Staat – Wie reagier(t)en die christlichen Konfessionen und Kirchen?	17
Muhammad Sameer-Murtaza	
Welche Bedeutung hat die šarī'a im säkularen Staat? Von der Rechtswissenschaft zur Ethik	29
Mahmoud Haggag	
Welche Bedeutung hat eine Fatwā angesichts von Globalisierung und Digitalisierung?	53
Roland Czada	
Religion und Politik in der globalisierten Gesellschaft. Eine säkulare Sicht	61
2. Kapitel: Wie reagier(t)en Religionen auf den globalen Wandel der Wirtschaft?	
Überblick	77
Elisa Klapheck	
Schechina und Wirtschaft. Gemeinsamkeiten der jüdischen Diaspora und der sich globalisierenden Wirtschaft	81

Traugott Jähnichen	
Wirtschaften unter globalisierten Bedingungen – Die Reaktionen des Protestantismus	93
Ali Aslan Gümüşay	
Religionen und Wirtschaften im gesellschaftlichen Wandel	109
Detlef Aufderheide	
Religion(en) und globalisierte Wirtschaft: Anfragen und Anmerkungen	121
 3. Kapitel: Wie reagier(t)en Religionen auf den globalen Wandel der Bildung?	
Überblick	129
Angelika Günzel	
Das Verhältnis zwischen Medium und Inhalt im Judentum	133
Reinhold Mokrosch	
Christliche Wertebildung angesichts digitaler Bildung	155
Ilona Nord	
Konfessionell, kooperativ, kontextuell und digitalisiert. Christliche Bildung in Zeiten der Digitalisierung, exemplarisch dargestellt mit Bezug auf den evangelischen Religionsunterricht	169
Martin Kellner	
Koran und Hadith online. Digitalisierung islamischer Quellen als Gestaltungsfaktor religiöser Bildung	191
Habib El Mallouki	
Bildung als Voraussetzung für Integration – eine islamische Perspektive im Anschluss an das reformatorische Bildungsverständnis	205
Susanne Müller-Using	
Bildungserwartungen säkularer Pädagogik und Wertebildung an die Religionsgemeinschaften im digitalen Zeitalter	217

4. Kapitel:

Die Kraft der Wahrheit im Tenach, Neuen Testament und Koran angesichts der Herausforderungen des globalen Wandels

Überblick	231
Jonathan Magonet	
‘Fake News‘ and Truth in the Hebrew Bible	233
Helmut Merkel	
Wahrheit und Lüge im Licht des Neuen Testaments	247
Ahmed Sami	
Der Umgang des Korans mit Nachrichten- und Glaubensvermittlung	251
Autorinnen und Autoren	261

Vorwort

Wie reagieren die Religionen Judentum, Christentum, Islam und deren Konfessionen auf den globalen Wandel in Politik, Wirtschaft und Bildung?

Das ist eine Kernfrage, mit der sich in jedem der folgenden vier Kapitel ein jüdischer, ein christlicher, ein muslimischer und ein säkularer Autor bzw. eine Autorin befassen. Bei dieser Frage geht es um das Überleben der Religionsgemeinschaften, denn die Religionen müssen die Vor- und/oder Nachteile von Globalisierung und Digitalisierung erkennen, wenn sie auf der Grundlage ihres Glaubens sich für eine Mitmenschlichkeits- und Verantwortungsethik engagieren wollen.

Das vorliegende Buch nimmt Teile eines Interreligiösen Kongresses auf, der am 22.–23. Februar 2017 aus Anlass des Reformationsjahres 2017 an der Universität Osnabrück stattgefunden hat. Er stand unter dem Thema: *„Religionen, Reformen und gesellschaftlicher Wandel – in Politik, Wirtschaft und Bildung“* und wurde durchgeführt vom Institut für Evangelische Theologie, vom Institut für Katholische Theologie und vom Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück, von der jüdischen Gemeinde Osnabrück, von den Osnabrücker Friedensgesprächen, vom „Runden Tisch der Religionen in Osnabrück“ und vom Büro für Friedenskultur der Stadt Osnabrück, – also von einer illustren interreligiösen und interkulturellen Trägerschaft. Der Kongress zählte 216 regelmäßige und zusätzlich 210 zeitweilige Besucher.

Da das Phänomen „Reformen der Religionen“ dem Reformationsjahr geschuldet war, aber nicht im Mittelpunkt des Kongresses stand, haben wir es aus unserem Buchtitel herausgenommen. Wir konzentrieren uns allein auf die Frage: Wie reagieren bzw. reagierten die Religionen Judentum, Christentum und Islam auf die Globalisierung und Digitalisierung in Politik, Wirtschaft und Bildung?

Entsprechend wurden nur einige Referate des Kongresses übernommen (Arnulf von Scheliha, Muhammad Sameer-Murtaza, Traugott Jähnichen, Ali Aslan Gümüşay und Angelika Günzel) und andere neue Beiträge hinzugefügt (Mahmoud Haggag, Habib El Mallouki, Roland Czada, Elisa Klapheck, Reinhold Mokrosch, Ilona Nord, Helmut Merkel und Ahmed Sami).

Wir sind allen Autorinnen und Autoren außerordentlich dankbar, dass sie sich auf das Abenteuer dieses aktuellen Bandes eingelassen und über die Reaktionen ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaften auf unsere globalisierte und digitalisierte Politik, Wirtschaft und Bildung geschrieben haben.

Danken möchten wir auch den Vertretern und Vertreterinnen der o. g. Trägerschaft des Kongresses, die uns mit der Herausgabe dieses Bandes beauftragt haben: Christine Grewe (Büro für Friedenskultur der Stadt Osnabrück), Prof. Dres. Andreas Kubik-Boltres und Martin Jung (Institut für Evan-

gelische Theologie), Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke (Institut für Katholische Theologie) und Michael Grünberg (Vorsitzender der jüdischen Gemeinde Osnabrück). Das Institut für Islamische Theologie, den „Runden Tisch der Religionen in Osnabrück“ und die Osnabrücker Friedensgespräche vertreten wir (Prof. Dres. Habib El Mallouki und Reinhold Mokrosch) selbst.

Danke sei auch gesagt Frau Sabine Liphardt vom Institut für Evangelische Theologie, die mit unermüdlicher Energie sich für die Formatierung dieses Bandes eingesetzt hat. Und wir danken dem Kohlhammer Verlag für seine intensive Betreuung.

Möge das Buch die drei Religionen und ihre jeweiligen Konfessionen inspirieren, sich auch in der globalisierten und digitalisierten Politik, Wirtschaft und Bildung ohne Verteufelung oder Glorifizierung der Globalisierung für eine Mitmenschlichkeits- und Verantwortungsethik einzusetzen.

Osnabrück, Dezember 2018 Reinhold Mokrosch, Habib El Mallouki

Einleitung

Die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam, um die es in diesem Band geht, befinden sich aufgrund des radikalen globalen Wandels fast aller Lebensbereiche in einem tief greifenden Umbruch: die fortschreitende Säkularisierung und die immense Pluralisierung durch Migration, Flucht und mentale Not haben zu großen Veränderungen im Bewusstsein der Religionsgemeinschaften und in der Zusammensetzung ihrer Mitglieder geführt. Religion ist keine soziokulturelle Freizeitbeschäftigung mehr, – was sie freilich nie gewesen ist. Dazu kommen neue Formen von Esoterik und Religiosität, welche die positiven Religionen verdrängen. Und der neue Populismus, welcher sich jeglicher Pluralität widersetzt, fördert Abgrenzung, Ausgrenzung, Rassismus und Nationalismus.

Christentum, Judentum und auch der Islam verlieren in Europa an Bedeutung. Konfessionelle Werthaltungen wie z. B. religiöses Eintreten für Gemeinde und Gemeinschaft, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, für Ehe, Familie und Partnerschaft und für religiöse Gewissensbindung verdunsten und werden, wenn überhaupt, nur noch selten religiös begründet.

Ein Systemwandel aufgrund von Globalisierung und Digitalisierung in unserer Gesellschaft haben religiöse Haltungen und Einstellungen der meisten Bürgerinnen und Bürger grundlegend verändert. Auch die Grundlagen des Glaubens stehen zur Disposition und müssen neu bedacht werden, allerdings in verschiedener Gewichtung im Judentum, Christentum und Islam. Zwar bekennen sich die meisten Europäer noch zu Gott. Aber sie nehmen Abstand von ihren Religionsgemeinschaften und deren Glaubensgrundlagen. Die Bindungskraft der Kirchen, Synagogen und Moschee-Gemeinden verblasst.

Diese kritische Selbsteinschätzung ist die Voraussetzung für die Kernfrage dieses Buches: „Wie reagieren bzw. reagierten die drei Religionen angesichts ihrer eigenen kritischen Situation auf den globalen Wandel in unserer Gesellschaft?“ Wir konzentrieren uns dabei auf die drei Lebensbereiche Politik, Wirtschaft und Bildung. Gibt es Verlautbarungen, Fatwas, Denkschriften oder Verträge, Kongresse, Vereinbarungen oder anderes, welche solche Reaktionen der drei Religionen dokumentieren?

Einige Beispiele der von den Autorinnen und Autoren dieses Buches genannten Reaktionen ihrer selbst durch den globalen Wandel veränderten Religionsgemeinschaften auf den globalen Wandel in Politik, Wirtschaft und Bildung seien hier genannt:

Auf die globalisierte *Politik* (1. Kap.) reagiert besonders das *Judentum* positiv, (so *Elisa Klapheck* im 2. Kap.): Die transnationale und nicht mehr nationale Politik sei im Grunde ein jüdisches Erbe. Denn schon immer hatten z. B.

Juden aus Deutschland mit z. B. Juden aus China transnationale Bündnispolitik betrieben. – Und Christen und Muslime erinnern ebenfalls an ihre ethischen Traditionen, welche geeignet seien, sich auf globalisierte Politik einzustellen: *Muslims*, so *Sameer Murtaza*, sollten auf die ehemals rein verantwortungsethisch ausgerichtete Sharia zurückgreifen und in deren Namen Korruption Diktaturen, Terrorismus, Kriege und soziale Ungerechtigkeit geißeln und kritisieren. – Und *Christen*, so *Arnulf von Scheliha*, dürften nicht wie im Nationalstaat auf Besitzstandswahrung wie Kirchensteuer, Religionsunterricht, Militärseelsorge u.ä. pochen, sondern müssten sich auf neue globale Strukturen im Staat-Kirchen-Verhältnis einstellen. – Der säkulare Politikwissenschaftler *Roland Czada* fordert, dass die Gläubigen auch wirklich die guten Aufrufe ihrer Religionsführer zur Kritik an Missständen globaler Politik hören und in die Realität umsetzen.

Auf die transnationalen globalen Formen der *Wirtschaft* (2. Kap.) sollten *Juden*, so *Elisa Klapheck*, mit Passagen aus dem Talmud reagieren. Denn der Talmud habe schon immer die transnationalen jüdischen Wirtschaftsbeziehungen im Sinne menschlicher und zwischenmenschlicher Kriterien geregelt. – Und *christliche* Denkschriften u. a. Dokumente verurteilen, so *Traugott Jähnichen*, die allein profitorientierte, nutzenkalkulatorische und verwertungsausgerichtete globale Wirtschaft, welche der Sklaverei und Ausbeutung im früheren Kolonialismus ähnele. Sie alle würde eine christliche Verantwortungsethik aus christlichem Glauben fordern. – Und auch *Muslims* erinnern sich, so *Ali Gümüşay*, angesichts der globalisierten kapitalistischen Wirtschaft an islamisch-ethische Gebote wie Zinsverbot, Verbot von Handel mit inkriminierten Gütern, Einhaltung eingegangener Wirtschaftsbündnisse usw. „Worship“ und „Workship“ gehörten zusammen. – Die *säkulare* Wirtschaftsstimme von *Detlef Aufderheide* erwartet von den Religionen gemeinsame ethische Regeln des Wirtschaftens statt Fundamentalismus und gegenseitige Kriegserklärungen. Die Religionsgemeinschaften müssten sich, wie es alle Beiträge auch andeuten würden, auf ihre Ethik besinnen.

Die *Bildung* (3. Kap.) ist von Digitalisierung völlig neu geprägt. Das gilt auch für religiöse Bildung: Das enge Lehrer-Schüler/innen-Verhältnis, das besonders im Judentum und Islam sehr wichtig war und ist, geht weitgehend verloren, wenn am Bildschirm, oft ohne Anleitung, gelernt wird. Und oft werden Heilige Schriften oder Verlautbarungen der Religionen wie islamische Fatwas, christliche Denkschriften oder jüdische Dokumente nicht mehr persönlich, sondern durch das Internet veröffentlicht und verkündet, was eine personale Kommunikation geradezu ausschaltet. – Ist das nur negativ? *Angelika Günzel* beklagt zwar, dass im Judentum das unmittelbare Lehrer-Schüler-Verhältnis verloren zu gehen drohe, sieht aber in einer verantwortlichen Nutzung digitaler Medien auch eine Belebung jüdischen Lebens in der Öffentlichkeit. Transkulturelle und transreligiöse Bildung weite den Horizont. Und außerdem sei jeder Lernende aufgefordert, selbstbestimmt und

autonom zu lernen und sich zu bilden. Bildung werde subjektiviert. Dein Einzelne entscheide über Art und Inhalt seiner/ihrer Bildung.

Die beiden *christlichen* Stellungnahmen sehen die Digitalisierung in der Bildung ähnlich negativ und positiv. Die Autonomie im Netz trage Chancen und Gefährdungen in sich. Deshalb fordert *Reinhold Mokrosch*, mit humanitärer und christlicher Wertebildung die Internet-Nutzer für Wahrhaftigkeit, Mitmenschlichkeit, Solidarität, Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbe-wahrung zu sensibilisieren. Und *Ilona Nord* votiert ebenfalls für eine verant-wortungsethische Nutzung der zahlreichen digitalen Medien, die es für den Religionsunterricht gibt, und warnt vor einer Vergötterung wie auch vor einer Verteufelung digitaler Bildung.

Die beiden *muslimischen* Stellungnahmen beklagen zwar auch das verlore-ne Lehrer-Schüler-Verhältnis, betonen aber die positiven Möglichkeiten für religiöse Bildung im Zeitalter digitaler Bildung: *Martin Kellner* sieht in der Aufweichung eines autoritären Lehrer-Schüler-Verhältnisses die Chance zur Selbstbeurteilung religiöser und ethischer Inhalte durch die Gläubigen. Und *Habib El Mallouki* begrüßt ebenfalls die Möglichkeit der Gläubigen zu selbst-bestimmter Lektüre von Heiligen Schriften, Fatwas u. a. Dokumenten. Sein Urteil: Die digitalisierte Bildung eröffne einerseits Bildungsprozesse unter Muslimen, entheilige aber andererseits auch öfters die islamische Überlie-ferung.

Auch die *säkulare* Pädagogik möchte die Chance digitaler Medien zu selbstbestimmtem Lernen nutzen. *Susanne Müller-Using* erwartet von den Reli-gionen, dass auch sie diese Chance nutzen; und noch mehr: Sie fordert die Lehrenden in den Religionsgemeinschaften auf, religiöse und interreligiöse Werte-Bildung zu praktizieren, – so wie es die Autoren/innen des Weltethos getan haben. Die digitalisierte Bildung könne ihnen dabei behilflich sein.

Im 1.–3. Kapitel zeigte sich, dass die Religionsgemeinschaften besonders Unwahrheiten, Lügen und gezielte *Fake-News* in Politik, Wirtschaft und Bil-dung kritisierten und anprangerten. Dabei bemerkten sie aber, dass sie selbst oft *Fake-News* verbreiten. Und das schon seit einer langen Tradition. Unterliegen Religionen von ihrem Wesen her der Gefahr, sich selbst in Un-wahrheiten und *Fake-News* zu verstricken? Oder haben sie im Gegenteil die Kraft, Wahrheit zu erkennen, zu prüfen und *Fake-News* zu entlarven?

Diesen brisanten Fragen widmen sich die Autoren *Jonathan Magonet*, *Helmut Merkel* und *Shmed Sami* im letzten, 4. Kapitel. Sie fragen damit nach der Wahrheit der Reaktionen ihrer Religionsgemeinschaften auf Politik, Wirtschaft und Bildung und sie schließen somit den vorliegenden Band mit der Wahrheitsfrage ab.

Alle vier Kapitel sind jeweils nach einem *gleichen Schema* aufgebaut: In historischer Reihenfolge beginnt in jedem Kapitel eine jüdische Stimme, der eine christliche Stimme und eine muslimische Stimme folgt. Und im letzten, vierten Beitrag in jedem Kapitel äußert eine säkulare – politische, wirt-

schaftliche und bildungspolitische – Stimme, was die säkularen Wissenschaften an Reaktionen von den Religionsgemeinschaften erwarten und wie sie die bisherigen Reaktionen bewerten. – Zudem beginnt jedes Kapitel mit einem „Überblick“ über die Inhalte dieses jeweiligen Kapitels. Das soll der Leserschaft einen Vergleich der vier Kapitel untereinander ermöglichen. – Ob diese Kapitel-Systematik hilfreich und gelungen ist, müssen die Leserinnen und Leser dieses Buches selbst beurteilen.

Wir würden uns freuen, wenn der Band sensibilisiert für die Verlautbarungen, Äußerungen und Kritiken – oder eben auch unterlassenen Kritiken – der drei Religionsgemeinschaften Judentum, Christentum und Islam zum radikalen globalen Wandel in Politik, Wirtschaft und Bildung heute.

Osnabrück, Januar 2019 Reinhold Mokrosch, Habib El Mallouki, Arnim Regenbogen

1. Kapitel:

Wie reagier(t)en Religionen auf den Wandel zu globalisierter Politik?

Überblick:

Die Globalisierung in der Politik fordert die Religionsgemeinschaften heraus, im säkularen Staat – oder im religiös fundierten Staat – die Möglichkeiten ihrer gesellschafts-politischen Einflussnahme auszuloten. Sollen sie die positiven Seiten globalisierter Politik herausstellen? – z. B. den geforderten Verzicht auf Nationalismus zugunsten transnationaler Bündnisse, oder die globale Gültigkeit von Menschenrechten und Menschenpflichten, oder die Förderung von Grundwerten und Bürgerrechten über die eigene Nation hinaus, oder die vereinheitlichten Währungs- und Wirtschaftsformen o. v. a.? Oder sollen sie eher die negativen Seiten globalisierter Politik herausstellen und kritisieren? – z. B. die katastrophale Korruption, oder die Diktaturen mit ihrer Zerstörung der Demokratie, oder den staatlichen Terrorismus unter dem Deckmantel globaler Politik, oder soziale und politische Ungerechtigkeiten, o.v.a.? Haben die Religionen Potentiale, um auch in der globalisierten Politik für Gerechtigkeit einzutreten?

Alle Religionsgemeinschaften, so geht es aus den folgenden Aufsätzen hervor, wollen den Staat und die Gesellschaft zu einer Verantwortungsethik auf der Basis von Gottes- und Nächstenliebe bewegen. Aber was bedeutet solcher Aufruf konkret? Und: Können sich die Religionsführer/innen bei ihren Anhängern und Gläubigen wirklich zur mitmenschlichen Verantwortung angesichts des globalen Wandels durchsetzen?

Die folgenden vier Aufsätze nehmen dazu aus christlicher, islamischer und säkularer Sicht Stellung. Eine *jüdische* Stellungnahme sollte dem Aufsatz von *Elisa Klapheck* zu globalem Wandel in der Wirtschaft im 2. Kapitel entnommen werden. Dort bezeichnet die Verfasserin die transnationalen Formen globalisierter Politik als jüdisches Erbe, weil z. B. Juden in Deutschland mit Juden in China schon immer transnationale Bündnispolitik betrieben hätten. Aber auch die negativen Auswüchse globaler Politik werden von ihr im Namen jüdischer Ethik massiv kritisiert.

Arnulf von Scheliha stellt fest, dass bezüglich des *Christentums* seit jeher die Kirchen in der Politik des neutralen, säkularen Staates eine große Rolle gespielt hätten. Sie hätten von der Kirchensteuer über den Religionsunterricht bis zur Militärseelsorge zahlreiche Möglichkeiten praktiziert, um im säkularen Staat mit zu agieren. Das demonstriert er an dem Verhältnis zwischen Staat und Kirchen in Deutschland seit 1803 und besonders in der

Gegenwart. Er mahnt die Kirchen, sich heute nicht nur auf Besitzstandswahrung zu berufen, sondern sich angesichts der Globalisierung auf neue Strukturen des Kirchen-Staat-Verhältnisses einzulassen.

Muhammad Sameer Murtaza erinnert daran, dass die Sharia kein Rechtssystem mit starren Regeln, sondern ein Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, d. h. ein „Verantwortungsethos“ des Islam darstelle. Er belegt das aus Qur'an-Versen, in denen die Sharia als Weg zu Gott und zur Mitmenschlichkeit, und auch zu normativer Moral für ethisches Zusammenleben interpretiert worden sei. Aber im Laufe der Jahrhunderte, so Murtaza, setzte sich der Rechtsgedanke durch und die Sharia machte den Islam zu einer Gesetzesreligion. Denn die moralische Flexibilität der Sharia mit ihrer Anpassung an jeweilige Alltagssituationen (z. B. In Zeiten einer Hungersnot darf man stehlen, um nicht zu verhungern) ging durch starre Normen und Gesetze verloren. Murtazas Forderung lautet deshalb: Die Sharia sollte Musliminnen und Muslime heute zu einer verantwortlichen Schöpfungsbe-wahrung und Weltgestaltung bewegen – zugunsten höchster Werte, nicht zeitgebundener Normen und Gesetze.

Mahmoud Haggag beklagt Ähnliches: Fatwas (Rechtsgutachten) werden heute im Internet veröffentlicht. Dabei gehe das persönliche Verhältnis zwischen Fatwa-Geber (mufti) und Fatwa-Bittsteller (mustafi) und damit die konkrete Situation verloren. Und deshalb könne die Fatwa nicht auf die konkrete Situation des mustafi eingehen, auch nicht in der Globalisierung. Das müsse sich ändern. Denn, so der Verfasser, jede Fatwa sei auch eine Förderung der Bildung und des ethischen Zusammenlebens in der Gesellschaft.

Der säkulare Politikwissenschaftler *Roland Czada* stellt die These auf, dass sich die meisten Religionsgemeinschaften nicht rechtzeitig auf die Globalisierung eingestellt hätten. Dadurch hätten die Globalisierungsskeptiker und Globalisierungsverlierer die Oberhand gewonnen. Später aber habe es gute Debatten vor allem in den Kirchen über Vor- und Nachteile z. B. des globalen Kapitalismus, der globalen politischen Bündnisse, aber auch der internationalen „militärischen Interventionen aus humanitären Gründen“ gegeben. Aber diese seien leider folgenlos für die Politik geblieben. Der Verfasser argwöhnt, dass der Grund dafür sei, dass die Religions- und besonders die Kirchenführer bei ihren Gläubigen kein Gehör gefunden hätten. Besonders religiös Gläubige an den politischen Schalthebeln hätten die Aufrufe ihrer Kirchen, Moscheen und Synagogen nicht umgesetzt. Vielmehr sei ein für die Politik folgenloser Konflikt zwischen religiösem Fundamentalismus und Menschenrechtsfundamentalismus aus der entgrenzten Globalisierung erwachsen.

Die vier Aufsätze sollten bei der Lektüre ergänzt werden durch das nachfolgende 2. Kapitel: „Wie reagier(t)en die Religionen auf den globalen Wandel in der Wirtschaft?“

(Reinhold Mokrosch)

Arnulf von Scheliha

Politik im neutralen, säkularen Staat – Wie reagier(t)en die christlichen Konfessionen und Kirchen?¹

In diesen politisch bewegten Tagen können wir erneut feststellen, wie gegenläufig das Thema „Religion im säkularen Staat“ zu stehen kommen kann. In den Vereinigten Staaten hat die christlich-evangelikale Politik auf der rechten und linken Seite seit der Präsidentschaft Jimmy Carters lange Zeit eine maßgebliche Rolle gespielt, während sich der Populismus des gegenwärtigen Präsidenten aus der religionspolitischen Abgrenzung vom Islam speist. Auch für Europa ist zu beobachten, dass Religion vermehrt in der Politik begegnet: In der Türkei baut der dortige Staatspräsident mit großer Unterstützung religiöser Menschen den formal laizistischen Staat zu einem autoritären System um und nutzt die regierungsamtliche Kontrolle über die öffentliche Religion, um politische Gegner im In- und Ausland auszuspionieren. In Deutschland ist es die Partei „Alternative für Deutschland“ (AfD), die mit anti-islamischer Stimmungsmache Wählerstimmen gewinnt. In ihrem Programm entwirft sie die Vision einer deutschen Leitkultur, die politisch durch die EU und weltanschaulich durch die „Ideologie des Multikulturalismus“ gefährdet sei.

Ausdrücklich heißt es, dass die Religion des Islams „mit unseren Werten unvereinbar“ sei. Unumwunden wird die Restriktion der Religionsfreiheit gefordert, nämlich die Einschränkung von Moschee-Bauten und das Verbot von Minaretten sowie Muezzin-Rufen. Aber auch die Christlich-Soziale Union (CSU), immerhin eine Regierungspartei, transportiert in ihrem mit „Die Ordnung“ überschriebenen Parteiprogramm von 2016 anti-islamische Stimmung. Ihr starkes Bekenntnis zur christlichen Prägung von Alltag und Heimat mündet in der Forderung, dass die „Werteordnung und die Prägung des Landes“ anerkannt werden müssen. In diesem Kontext grenzt man sich gegen den „Politischen Islam“ und gegen religiös-kulturelle Überfremdung ab. Man verordnet zivilreligiösen Nachhilfeunterricht und legt einen Katalog vor, der diejenigen deutschen Gepflogenheiten auflistet, die Muslimen und Muslime anzuerkennen hätten. Dieser entbehrt nicht der unfreiwilligen

¹ Dieser Beitrag ist ein um wenige Druckfehler bereinigter Wiederabdruck aus: Bibel und Liturgie... in kulturellen Räumen 90 (2017), S. 181–197.

Komik, führt er doch neben der Anerkennung berufstätiger Frauen auch den Händedruck und die Pflicht zum Abschiedsgruß auf. Dazu passt, dass die Bayerische Staatsregierung einen Gesetzentwurf beschlossen hat, der die Verschleierung mit Burka und Nikab u. a. in Hochschulen, Kindergärten und Schulen verbietet. Ein gegenläufiges politisches Szenario hat der französische Schriftsteller Michel Houellebecq in seinem Roman „Die Unterwerfung“ entworfen. Hier scharft ein charismatischer muslimischer Politiker, Mohamed Ben Abbes, immer mehr Wähler um sich. Die *sozialistische Partei* und die Konservativen schließen ein Bündnis mit ihm, um den Aufstieg des rechten *Front National* zu verhindern. Ben Abbes wird *Staatspräsident*, ändert die *laizistische* Verfassung, führt die *Scharia*, das *Patriarchat* und die *Polygamie* ein.

Mit diesen einleitenden Notizen möchte ich darauf hinweisen: Zum Verständnis von Politik im neutralen säkularen Staat gehört nicht, dass „Religion“ darin kein Thema wäre. Religion ist vielmehr vielfach darin verflochten. Die Religion kann politisch vereinnahmt oder ausgegrenzt, gefördert oder ignoriert, instrumentalisiert oder unterdrückt werden. Der säkulare Staat hat *vielen* religionspolitischen Optionen. Entsprechend vielfältig sind die Reaktionsmuster der Religionen, die abhängig sind von der Bestimmtheit der religiösen Quellen und der Tradition. Zusätzlich ist in Rechnung zu stellen, dass „Politik“ und „Staat“ einerseits und „Religion“ und „Kirchen“ andererseits keine fixen Größen sind, sondern aufeinander reagieren, so dass wir Rückkoppelungseffekte in Rechnung zu stellen haben, wenn das Spannungsfeld von „Politik und Religion“ vermessen werden soll.

Im Folgenden werde ich das Verhältnis der christlichen Kirchen zum neutralen säkularen Staat in Deutschland zunächst in historischer Perspektive beleuchten, bevor ich im zweiten Teil auf die Gegenwart zu sprechen komme.

I. *Das Verhältnis christlicher Kirchen zum neutralen säkularen Staat – eine historische Perspektive*

In den deutschen Ländern beginnt der religionspolitische Weg in den neutralen Staat mit dem Westfälischen Frieden 1648, der in Osnabrück und Münster ausgehandelt und geschlossen wurde. Von Rechts wegen wurden die römisch-katholische, die lutherische und die reformierte Glaubensweise zugelassen, die man nach dem Grundsatz *cuius regio, eius religio* auf die Territorien des Reiches verteilte. Auch den einzelnen Gläubigen standen Rechte zu. Das *ius emigrandi* erlaubte es, bei abweichendem Bekenntnis das Territorium zu verlassen. Hausgottesdienste und Privatkulte der vom offiziellen Bekenntnis abweichenden Glaubensweisen wurden zugelassen. An den Beispielen Preußen und Sachsen wird deutlich, dass der Religionswechsel des Herrschers keine Zwangskonversion der Bevölkerung nach sich

zog. Entscheidend war damals die starke Stellung des säkularen Rechts, das das friedliche Zusammenleben der verschiedenen Glaubensweisen regelte. Das Recht folgte dabei seiner eigenen Vernunft und hegte den Eigensinn der Religionen ein. So gehören Hexenverbrennung und Ketzerverfolgung seit dem 18. Jahrhundert deshalb der Vergangenheit an, weil sie schlicht verboten wurden.

Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und der Wiener Kongress 1815 markieren den nächsten Einschnitt, denn nun entstehen in Mitteleuropa zahlreiche gemischt-konfessionelle Territorien. Der Grundsatz *cuius regio, eius religio* wird faktisch außer Kraft gesetzt, denn man findet vor allem in den großen deutschen Ländern eine Vielfalt christlicher Konfessionskirchen vor, die sich schnell mit der neuen Situation arrangieren. Nach dem aus der Reformationszeit überkommenen Prinzip des landesherrlichen Kirchenregimentes erkennen die Protestanten nun auch den römisch-katholischen Fürsten ihres Territoriums als ihren Landesbischof und damit als den Herrn ihrer Kirche an. Es gibt „von oben“ verordnete Kirchenreformen, etwa die maßgeblich vom König betriebene Union der reformierten und lutherischen Kirche im preußischen Staat. Oder: Die Katholische Kirche schneidet nach dem Wiener Kongress ihre Diözesen und Bistümer vollkommen neu zu und passt sie der staatlichen Ordnung des Deutschen Bundes an.

Nach der Gründung des Deutschen Kaiserreiches 1871 reagieren Protestanten und Katholiken sehr unterschiedlich auf den neuen deutschen Gesamtstaat: Die Protestanten fühlen sich dem reformierten Kaiserhaus eng verbunden und verstehen sich als Träger der Leitkultur in Preußen und im Reich. Protestanten bilden die Funktionseliten in Wirtschaft, Heer, Administration und Politikberatung. Die evangelischen Kirchen werden zwar etwas selbständiger, sind aber Teil des Staates und staatsanalog organisiert. Die Katholiken organisieren sich – zum Teil als Reaktion darauf – politisch in der Deutschen Zentrumspartei, die 1870 gegründet wurde und deren langjähriger Parteiführer, der Osnabrücker Rechtsanwalt Ludwig Windthorst (1812–1891), avanciert zum führenden Parlamentarier im Kaiserreich. Der vom preußischen Ministerpräsidenten und Reichskanzler Otto von Bismarck angezettelte preußische Kulturkampf drängt die Katholische Kirche und das Zentrum in eine Oppositionsrolle, was unter anderem große gesellschaftliche Verwerfungen zwischen Protestanten und Katholiken zur Folge hatte. Langfristig aber wurde die Stellung der katholischen Kirche und des politischen Katholizismus in Preußen und im Reich gestärkt. Denn durch die parlamentarische Tätigkeit vieler katholischer Laien und Priester in der Zentrumspartei und in der Katholischen Aktion lernten die Katholiken in Deutschland viel schneller als die Protestanten, wie Demokratie funktioniert, und begannen, die Demokratie als eine Staatsform zu schätzen, in der man sich für die eigenen Interessen einsetzen und sich für das Gemeinwohl engagieren kann. Damit waren die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass die Zentrumspartei nach der Revolution 1918 in der Weimarer Republik zu

einer staatstragenden Partei aufstieg und vier Reichskanzler stellte, die neun Regierungen vorstanden.

Gleiches gilt für den Protestantismus nicht. Eine dem „Zentrum“ vergleichbare politische Bündelung der evangelischen Kräfte in Parteien und Parlamentsfraktionen hat es nicht gegeben. Evangelische Parteigründungen scheiterten kläglich. Das lag zum einem an der inneren Pluralität des protestantischen Spektrums, zum anderen daran, dass sich die evangelischen Christen im deutschen Kaiserreich als Vertreter der offiziellen Leitkultur verstanden. Das schien parlamentarische Arbeit und parteipolitisches Engagement auszuschließen, weil ersteres das Volk vom Monarchen zu trennen, letzteres das Volk zu spalten drohte.

Treue zur Monarchie und völkisches Nationalbewusstsein waren Gründe dafür, dass der Mehrheitsprotestantismus die Demokratie von Weimar als Staatsform ablehnte, gar verachtete. Ausnahmen waren wenige protestantische ‚Vernunftrepublikaner‘ wie Rudolf Otto, Martin Rade oder Ernst Troeltsch, die sich für die linksliberale Deutsche Demokratische Partei (DDP) in die Parlamente wählen ließen. Die meisten Protestanten hielten sich zur Deutschnationalen Volkspartei (DNVP), die royalistisch und systemkritisch positioniert war. Diese Partei bot vor allem deshalb dem konservativen Protestantismus eine Heimstatt, weil sie Religion als ‚Volkssache‘ ansah und die Auffassung vertrat, dass christliche Werte das politische und wirtschaftliche Leben bestimmen sollten. So gab es Wahlaufufe der evangelischen Kirchen für die DNVP. Für keine andere große Partei saßen so viele evangelische Pastoren in den deutschen Parlamenten. Sie lehnten einerseits die republikanische Staatsverfassung ab, nutzten andererseits die demokratischen Möglichkeiten, um ihre theologisch konservativen und demokratiefeindlichen Einsichten politisch umzusetzen. Bekanntlich war es 1933 die DNVP, die der NSDAP im Reichstag zu einer parlamentarischen Mehrheit verhalf. Damit wurde diese protestantisch geprägte Partei zur Erfüllungsgehilfin bei der Abschaffung der ersten Demokratie auf deutschem Boden. Unumwunden ist zu konstatieren: In der Krise hat der Mehrheitsprotestantismus versagt. Aber auch die Fraktion der katholischen Zentrumspartei stimmte im Reichstag dem Ermächtigungsgesetz für die Hitler-Regierung zu.

Der eigentliche Umschwung erfolgte in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in der die politische Spaltung der Welt und der ideologische Gegensatz zwischen Ost und West eine erhebliche Rolle spielten. Jetzt schwenken beide Konfessionen – gewissermaßen auch lehramtlich – auf den säkularen, neutralen Staat ein, der sich durch ein menschenrechtliches Fundament, durch Demokratie und Rechtsstaatlichkeit auszeichnet.

Für die katholische Kirche hat jüngst ein Forscherteam um Karl Gabriel am Beispiel der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit gezeigt, wie komplex der Lernvorgang war, durch den man sich in der Kirche von den überkommenen theokratischen Fantasien und ständi-

schen Ordnungsmustern verabschiedet hat.² Die zentrale These dieses Buches lautet: Die Affirmation der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil verdankt sich einem „kollektiven Lernprozess, der seinem Charakter nach multidimensional verläuft, mit vielfältigen Bezügen innerhalb des Katholizismus sowie zwischen den historischen, politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einerseits und kirchlichen Gruppen bzw. Akteuren andererseits.“³ Zwei Stufen dieses Lernprozesses werden rekonstruiert. Die erste Stufe ist die vorlaufende und wachsende „Zustimmung im Katholizismus und in den [...] Ortskirchen zum liberalen Verfassungsstaat in jenen Kontexten, in denen [...] für die Gläubigen Religionsfreiheit garantiert [...] wurde.“⁴ Diese positiven Erfahrungen wurden auf der zweiten Stufe theologisch verarbeitet. Dabei spielen US-amerikanische Theologen und Bischöfe nicht zufällig eine wesentliche Rolle. Von entscheidender Bedeutung war der Theologe John Courtney Murray, dem es gelungen war, den Zusammenhang von Menschenwürde, Freiheit, Gottebenbildlichkeit und Religionsfreiheit, die im amerikanischen Denken zwanglos miteinander verknüpft waren, mit einer katholischen Denktradition zu verknüpfen, die von der damals dominanten neuscholastischen Theologie marginalisiert worden war und nun neu entdeckt wurde. Im Ergebnis gelangt er „zu einem Verständnis der Menschenwürde und der mit ihr verknüpften Idee der Freiheit aller Menschen [...], die der kirchlichen Tradition zwar nicht widerspricht, aber eben nicht in ihr selbst entwickelt wurde. Deshalb muss die Kirche nun gewissermaßen ‚von außen‘ übernehmen, was ihr eigentlich immer schon zu eigen ist“, so Murray⁵.

Die US-amerikanischen Bischöfe, die die freiheitlichen Möglichkeiten eines liberalen Verfassungsstaates schätzen gelernt hatten, brachten diese theologischen Einsichten in die Konzilsberatungen ein und gewannen die Päpste für diese Position der Anerkennung von Menschenrechten, Religionsfreiheit, Demokratie und Rechtsstaat.

Eine parallele Entwicklung vollzieht sich im deutschen Protestantismus. Nach dem Versagen während der Zeit von Weimar und der NS-Diktatur war man aufgeschlossener für den religiös neutralen Staat. Aber noch immer waren die Hindernisse hoch. Das Menschenrechtsdenken wurde im national-konservativen Luthertum als vom westlichen Liberalismus inspirierte Veräußerlichung des protestantischen Persönlichkeitsideals abgelehnt. Selbst der große Karl Barth lehnte noch 1948 das Menschenrechtsdenken kategorisch ab: „Der Mensch als solcher hat [...] keinen Selbstwert und die Gemeinschaft von Mensch zu Mensch auch nicht. [...] Es gibt nur diese [...] durch das

² Vgl. Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler, *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche*, Paderborn 2016.

³ ebd., p. 8f.

⁴ ebd., p. 302.

⁵ ebd., p. 239.

Wort und den Geist Gottes [...] begründete, in Jesus Christus offenbarte und im Glauben an ihn zu ergreifende – es gibt aber keine in sich selbst begründete Humanität.“⁶

Erst unter dem Eindruck der Erfolgsgeschichte des Grundgesetzes nähert man sich dem demokratischen Verfassungsstaat in allen seinen Facetten an. Immerhin spricht Karl Barth schon 1946 von einer „inneren Affinität des christlichen Glaubens zur Demokratie“. Friedrich Gogarten unterscheidet in seinem viel beachteten Buch „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“ (1953) zwischen „Säkularisierung“ (positiv) und „Säkularismus“ (negativ) und gelangt damit zu einem positiven Verständnis von Liberalität. Der Berliner Bischof Otto Dibelius lehnte zwar immer noch ab, dass die Regierung von Parteipolitikern übernommen wird – das widersprach der christlichen Idee von der von Gott eingesetzten Obrigkeit. Aber er kann die sittliche Substanz, die hinter dem demokratischen Rechtsstaat liegt, und von dort aus auch diejenigen grundrechtlichen Freiheiten, die er gewährt, wertschätzen und schließlich auch anerkennen.⁷ Schließlich wird auch im Nachkriegsprotestantismus der Einfluss US-amerikanisch geprägter Theologie wirksam, wie man etwa an der wachsenden Bedeutung des Exiltheologen Paul Tillich sehen kann, der seit dem Ende der vierziger Jahre Deutschland regelmäßig bereist, der für die amerikanische Art von Liberalität wirbt und die Annäherung des deutschen Protestantismus an die säkulare Welt und den neutralen Staat befördert.

Für beide Konfessionen gilt schließlich, dass die „Laien in der Politik“ erhebliche Bedeutung für die theologische Akzeptanz des neutralen Staates hatten. In Deutschland führt die überkonfessionelle Ausrichtung von CDU und CSU zu bemerkenswerten ökumenischen Gemeinsamkeiten mit dem Ergebnis, dass konfessionelle Verwerfungen abgebaut werden. Die zunehmend stärkere Akzentuierung der Sozialtheologie führt dazu, dass auch die SPD, insbesondere nach dem Godesberger Programm, zur politischen Heimat vieler Protestanten wird. Wichtige Akteure aus der evangelischen Kirche bekleiden höchste Staatsämter und wirken in die Kirchen hinein. Die immer größer werdende Kirchentagsbewegung entwickelt sich zu einem wirksamen Forum des politischen Protestantismus, der zunehmend weniger durch professionelle Theologen repräsentiert wird. Prominente Beispiele für die enge Verbindung von Politik und Kirchentagsbewegung sind Erhard Eppler (geb. 1926; 1968–1974 Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, 1981–1983 und 1989–1991 Kirchentagspräsident) und Richard von Weizsäcker (geb. 1920; 1964–1967 und 1979–1981 Kirchentagspräsident, 1984–1994 Bundespräsident). Sie alle prägen die kirchliche Theologie mit,

6 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zollikon-Zürich 41948, 445.

7 Vgl. Arnulf von Scheliha, *Protestantische Ethik des Politischen*, Tübingen 2013, 197–218. Vgl. auch die Beiträge in: Christian Albrecht / Reiner Anselm (Hg.), *Teilnehmende Zeitgenossenschaft (Religion in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1)*, Tübingen 2015.

die sich vor allem in den bekannten „Denkschriften“ äußert, und befördern damit maßgeblich die theologische Anerkennung von Menschenwürde, Menschenrechten, religiöser Toleranz und Freiheit. Dieser kollektive Lernprozess findet in Deutschland seinen Abschluss in der EKD-Demokratiedenkschrift von 1985, in der man ein Bekenntnis zu Demokratie, Grundrechten und Gewaltenteilung ablegt, das anthropologisch in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet und mit dem Satz von der Menschenwürde aus GG Art. 1 verknüpft wird. Zugleich werden die evangelischen Christen im Sinne der protestantischen Berufsethik zur Übernahme von Verantwortung in Politik, Staat und Gesellschaft aufgerufen.⁸ Nicht mehr „Gehorsam“, sondern „Verantwortung“ ist die Leitkategorie der politischen Ethik.

Im Ergebnis kann man sagen: Die UN-Menschenrechtscharta, die liberalen Verfassungsordnungen im Westen mit ihrer religionsfreundlichen Politik und die konfessionell geprägten politischen Akteure üben hüten wie drüben bei der Anerkennung des neutralen säkularen Staates eine gewissermaßen moralpädagogische Funktion aus. Die theologische Anerkennung wesentlicher Grundeinsichten des Menschenwürde- und Menschenrechtsdenkens verdankt sich hochanteilig diesen Impulsen. Diese Aneignung konnte gelingen, weil man *diese* Impulse interpretativ aufgreifen und mit der eigenen Glaubenstradition in eine konstruktive Verbindung bringen konnte. Entscheidend ist hierbei, dass die Glaubenslehre anthropologisiert wird. Theokratische und pluralismusfeindliche Modelle werden theologisch abgestreift, indem man den Menschen in seiner von Gott gewollten Freiheit und Individualität als Adressaten des Heils anerkennt und diese Einsicht zum Ausgangspunkt der theologischen Gesellschaftstheorie und politischen Ethik nimmt.

Eine ähnliche anthropologische Wende nehme ich verstärkt auch in der islamischen Gelehrsamkeit wahr.⁹ Diese Wende ist auch erforderlich. Denn die Religionen werden in einer säkular-neutralen Demokratie, die ihren Bürgern ein Leben in Freiheit ermöglicht, die Menschen nur dann mit ihrer religiösen Botschaft erreichen, wenn diese Freiheiten nicht kritisch in Frage gestellt, sondern als Ausgangspunkt theologischer Reflexion akzeptiert werden. Diese Wende haben – unterschiedlich skaliert – Protestanten und Katholiken im 20. Jahrhundert vollzogen mit dem Ergebnis, dass der religiös-

⁸ Vgl. Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. 1985. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Kirchenamt der EKD (Hg.): Bd. 2/4: Soziale Ordnung, Wirtschaft, Staat, Gütersloh 1992, 19–20.

⁹ Vgl. Arnulf von Scheliha, 'Nation' und 'Menschenwürde'. Zum Wandel der legitimatorischen Bedeutung von Religion für den demokratischen Staat, in: Georg Pfleiderer / Alexander Heit (Hg.), Religions-Politik I: Zur historischen Semantik europäischer Legitimationsdiskurse, Zürich, Baden-Baden 2013, 193–250.

neutrale Staat nicht als Fremdkörper empfunden, sondern als dem christlichen Verständnis des Menschen besonders nah aufgefasst wird.

Zum Gewinn dieser Einsicht trägt bei, dass beide Kirchen in Deutschland gute Erfahrungen in der Kooperation mit den staatlichen Ebenen machen, gerade *weil* man sich im Staatskirchenverhältnis dem Regime der Grundrechte unterwirft, mit dem fast paradoxen Ergebnis, dass man in den ethischen Diskursen der Gegenwart als deren Anwalt auftritt. Gegenwärtig finden wir so etwas wie einen *kirchlichen* Verfassungspatriotismus, der das hohe Maß der Verinnerlichung des religionsneutralen Staates anzeigt. Ironisch überspitzt könnte man sagen: Im obrigkeitlichen Verehrungsgestus zumindest der protestantischen Gläubigen wurde der kaiserliche *Summepiskopus* mittlerweile durch das Bundesverfassungsgericht abgelöst. Indikator dafür ist, dass dem Wissenschaftlichen Beirat der EKD für das Reformationsjubiläum ein ehemaliger Bundesverfassungsrichter vorsitzt, der selbst katholisch ist. Eine bemerkenswerte Kontinuität zwischen 1817 und 2017.

II. *Das Verhältnis der christlichen Kirchen zum neutralen und säkularen Staat – in der Gegenwart*

Die christlichen Konfessionen haben eine lange und erfolgreiche Lerngeschichte durchlaufen, in der sie sich auf den religiös neutralen Staat eingestellt haben. Diesem Lernerfolg wurde nachgeholfen durch die Haltung der fördernden Neutralität des deutschen Staates, die den Kirchen nicht nur einige Privilegien erhalten bzw. verschafft hat, sondern auch bei den sog. *res mixtae* wie Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, den theologischen Einrichtungen an deutschen Universitäten, der Militär-, Polizei-, Gefängnis- und Krankenhausseelsorge gemeinsame Handlungsfelder begründet hat, auf denen man erfolgreich und zum Wohl der Gesellschaft zusammenarbeitet.

Nicht im gleichen Maße ausgeprägt wie gegenüber dem Staat ist die Offenheit der christlichen Kirche gegenüber den politischen Kräften, die die Willensbildung bestimmen. Ein innerlich geklärtes Verhältnis zum politischen Pluralismus hat man noch nicht errungen. Vielmehr treten die Kirchen bei sozialetischen Fragen noch immer mit einem integrationalistischen Gestus an. D. h. sie gehen davon aus, dass ihre Bestimmung des Gemeinwohles mit *dem* Gemeinwohl übereinstimmt und verstehen sich als „öffentliches Gewissen“ (Wolfgang Huber), das die politisch Verantwortlichen mahnen, ihnen raten und Empfehlungen geben darf. Der politische Pluralismus, der ja gerade vom Dissens in Fragen des Gemeinwohls ausgeht und die unterschiedlichen Interessen der vielen Akteure als solche akzeptiert, ist von den Kirchen noch nicht wirklich verarbeitet worden.

Viel weiter ist man dagegen bei der Akzeptanz der Pluralisierung der Religionskultur. Ursprünglich war das deutsche Religionsverfassungsrecht auf die großen Kirchen zugeschnitten. Heute haben ca. 400 Religionsgemeinschaften den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechtes erhalten. Freilich die muslimischen Organisationen und Verbände (noch) nicht. Aber die christlichen Kirchen haben diese Pluralisierung der religiösen Szene rechtzeitig erkannt. Die Kultur des Dialoges mit dem Judentum und den muslimischen Moscheegemeinden wurde frühzeitig begonnen und wird gegenwärtig zwischen den universitären Vertretern der Religionen auf akademischem Niveau fortgesetzt. Mit dieser gut funktionierenden Dialogkultur zwischen den Religionen ist man – was die Pluralitätsakzeptanz und Toleranzkultur angeht – der Gesamtgesellschaft voraus.

Bei den maßgeblichen politischen Kräften in Deutschland herrscht Konsens in der Einschätzung, dass sich das deutsche Religionsverfassungsrecht bewährt hat und mit dem Ziel der Integration der Religion des Islams weiterentwickelt werden muss. Dabei könnten sich allerdings einige Verschiebungen ergeben, die insbesondere für die Kirchen mit einigen Veränderungen verbunden sein könnten. Der politische Trend könnte dahingehen, die Gleichberechtigung aller religionskulturellen Akteure zu stärken und das bedeutet, dass bestimmte Privilegien der Kirchen abgebaut würden. Anders: Sollte sich der Trend zur weiteren Neutralisierung des Staates verstärken, wird sich die Religionskultur egalitärer gestalten, worauf sich die Kirchen einstellen müssen.

Drei Beispiele möchte ich nennen: Der erste Bereich, in dem sich Veränderungen andeuten, sind die sog. Staatsleistungen. Darunter versteht man die immer noch sehr hohen Ausgleichszahlungen, die der Bund und die Länder an die Kirchen zahlen, teils als Kompensation für die Gebietsverluste im Zuge des Reichsdeputationshauptschlusses, teils als Kompensation für die plötzliche Herauslösung der evangelischen Kirchen aus den deutschen Staaten nach 1918.¹⁰ Der 17. Deutsche Bundestag hatte sich schon einmal mit einem Gesetzentwurf befasst, der die Ablösung dieser Staatsleistungen nach Art. 140 GG i.V. mit Art. 138. Abs. 1 WRV anbahnen wollte, denn diese Verfassungsnorm ist seit 88 Jahren uneingelöst. Einige evangelische Kirchen haben Offenheit dafür signalisiert. Dieser Gesetzentwurf wurde damals abgelehnt. Gegenwärtig sind es die Parteien *Bündnis90 Die Grünen*, die *FDP* und *Die Linke*, die in ihren gegenwärtigen Partei- bzw. Wahlprogrammen für die Bun-

¹⁰ Der Art. 138 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) ermächtigte die Länder des damaligen Deutschen Reichs, Gesetze zur Aufhebung solcher ererbten Staatsverpflichtungen gegenüber Religionsgemeinschaften zu beschließen. Er lautet in Abs. 1: „Die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften werden durch die Landesgesetzgebung abgelöst. Die Grundsätze hierfür stellt das Reich auf.“ Dieser Art. ist unmittelbar als Bestandteil des Grundgesetzes als Verfassungsrecht übernommen worden. (Vgl. Art. 140 GG)

destagswahl 2017 diese Ablösung fordern. Ich denke, dass angesichts der historisch weit zurückliegenden Gründe für die Staatsleistungen diese Forderungen angemessen sind und dass sich die Kirchen – auch mit Blick auf die plurale Religionskultur – entsprechend verhandlungsbereit zeigen sollten.

Ein zweites Thema ist das kirchliche Arbeitsrecht, bei dem die Kirchen erhebliche Privilegien genießen. So können sie zum Beispiel die Grundrechte ihrer Arbeitnehmerschaft, etwa die Religionsfreiheit oder die private Lebensführung, erheblich einschränken. Dieses Thema beschäftigt bisher vor allem die Gerichte. Inzwischen liegen – freilich widerstreitende – höchstgerichtliche Urteile vor. Die Lage auf diesem Terrain ist unübersichtlich. Aber der Veränderungsdruck kann nicht übersehen werden. Denn es ist ethisch widersprüchlich, wenn die Kirchen einerseits als öffentliche Anwälte der Grundrechte auftreten, diese ihrer eigenen Arbeitnehmerschaft aber vorenthalten. Einige evangelische Landeskirchen öffnen ihr Arbeitsrecht gegenwärtig für die Gewerkschaften, für Mitbestimmung und für Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer, die sich religiös anders orientieren. Das Thema Sonderarbeitsrecht für Religionsgemeinschaften wird aber spätestens dann auf die politische Agenda kommen, wenn die fortgeschrittenen Pläne zur Etablierung eines muslimischen Wohlfahrtsverbandes umgesetzt werden. Unter den politischen Parteien sind es vor allem *Bündnis90 Die Grünen* und *Die Linke*, die fordern, dass im Arbeitsrecht der Religionsgemeinschaften der Grundrechtsschutz, die EU-Antidiskriminierungsrichtlinie stärker berücksichtigt sowie das Streikrecht für die Arbeitnehmerschaft in Betrieben in kirchlicher Trägerschaft gewährleistet werden sollen. Dabei soll mit staatlichem Druck bei der Vergabepaxis auf Änderungen innerhalb der kirchlichen Praxis hingewirkt werden.

Ein drittes Thema, bei dem politische Neuorientierung der Religionsgemeinschaften erforderlich sein dürfte, ist der schulische Religionsunterricht. Einerseits scheint er durch die Einführung des islamischen Religionsunterrichtes als ordentliches Lehrfach nach Artikel 7 Abs. 3 GG unangefochten zu sein. Andererseits stößt der RU in der schulischen Realität bei Eltern, Schülern und Schulleitungen auf immer stärker wahrnehmbare Akzeptanzprobleme. Diese werden wachsen, wenn weitere religionskulturelle Player hinzutreten, etwa der humanistische Verband. Betrachtet man vor diesem Hintergrund die Programme der maßgeblichen Parteien, dann sind es eigentlich nur *CDU* und *CSU*, die sich eindeutig zum konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen bekennen. Die anderen Parteien äußern sich eher zurückhaltend zum Thema Religionsunterricht an öffentlichen Schulen nach GG Art. 7 Abs. 3 oder bringen Alternativen ins Spiel, wie etwa einen obligatorischen Ethikunterricht, der auch vergleichende Religionskunde vermittelt. Der Befund ist auffällig und legt die Einschätzung nahe, dass der konfessionelle Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, der derzeit mit hohem Aufwand in vielen Bundesländern auf die Religion des Islams