

Monitor Religion und Politik

Ausgewählte Beiträge 2018

Karlies Abmeier und Thomas Köhler (Hrsg.)



Monitor Religion und Politik

Ausgewählte Beiträge 2018

Monitor Religion und Politik

Ausgewählte Beiträge 2018

Karlies Abmeier und Thomas Köhler (Hrsg.)

Impressum

Herausgeberin:

Konrad-Adenauer-Stiftung e. V. 2018, Sankt Augustin/Berlin

Umschlagfoto: Friedenskreuz des österreichischen Künstlers Helmut Strobl in Erinnerung an Edith Stein vor der Michaeliskirche in Breslau, Polen. © Bistum Dresden-Meißen
Gestaltung und Satz: yellow too Pasiak Horntrich GbR
Die Printausgabe wurde bei der Druckerei Kern GmbH, Bexbach, klimaneutral produziert und auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt.
Printed in Germany.

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung der Bundesrepublik Deutschland.



Diese Publikation ist lizenziert unter den Bedingungen von „Creative Commons Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 international“, CC BY-SA 4.0 (abrufbar unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode.de>).

ISBN 978-3-95721-506-2

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Karlies Abmeier und Thomas Köhler

8

Religiöse Symbole im öffentlichen Raum

Hendrik Munsonius

12

Das Kreuz –

Eine Zusage und Hoffnungsperspektive

Ursula Nothelle-Wildfeuer

22

Islam als Beruf

Beschäftigungsperspektiven für Absolventen der Studiengänge „Islamische Theologie“ in Deutschland

Rauf Ceylan und Andreas Jacobs

34

**Das Fach „Leben und Gesellschaft“
an den öffentlichen Schulen in Luxemburg –
(k)eine Alternative zum Religionsunterricht?**

Jean Ehret

50

Deutscher Islam?

*Muslimische Normalität in Deutschland
braucht Anerkennung, Institutionen und Regeln*

Andreas Jacobs

66

Mission First?
Zur Orientierungskraft christlicher Sozialethik
Ursula Nothelle-Wildfeuer **74**

**Der Humanistische Verband
zwischen Kirchenkritik und Kirchenimitation**
Sozialkonzern mit Stabsstelle Weltanschauung
Norbert Zonker **90**

**Eine Annäherung an die jüdische
und deutsche Gegenwart**
Marina Chernivsky **100**

Autorinnen und Autoren **110**

**Publikationen zu religionspolitischen
Themen der Konrad-Adenauer-Stiftung** **114**

Vorwort

Karlies Abmeier und Thomas Köhler

Die Aufmerksamkeit für religionspolitische Fragen hat sich in den vergangenen Jahren erhöht. Aufgrund von Globalisierung und Mobilität, Migration und einfacher Kommunikationsmöglichkeiten ist die religiöse Landschaft vielfältiger geworden. Das breite Spektrum von Religionen mit ihren Riten und Traditionen, die einen Platz im öffentlichen Raum suchen, hat das Zusammenleben anspruchsvoller gemacht. Die Annahme, dass mit zunehmender Moderne Religion bedeutungslos werde, hat sich nicht bestätigt. Zwar ist ein Rückgang an Kirchlichkeit zu verzeichnen. Auch ist vielen ein religiöser Glaube nicht mehr wichtig. Gleichzeitig aber nehmen Menschen zu, die eine christliche Prägung Deutschlands betonen. Sie müssen dafür nicht selbst religiös praktizierend sein. Die Zuwanderer haben eine Vielzahl bisher in Deutschland nur in Minderheiten verbreiteter Religionen mitgebracht. Das reicht von christlichen muttersprachlichen Gemeinden über christlich orthodoxe verschiedener nationaler Herkunft und jüdischen Einwanderer bis hin zu verschiedenen Richtungen des Islams, der sich vielfach entlang religiös-ethnischer Gemeinden organisiert und auch religiös unterschiedliche Richtungen aufweist.

Diese anwachsende Vielfalt spiegelt sich in den Diskussionen des Jahres 2018 wider, die in den hier versammelten, im Laufe des Jahres erschienen, Beiträgen wiedergegeben werden.

Im Frühjahr überraschte eine erneut aufflammende Debatte über die Bedeutung des Kreuzes und seinen Platz im öffentlichen Raum. Ein rechtliches Gutachten über die Zulässigkeit religiöser Symbole in der Öffentlichkeit und eine theologische Betrachtung über die inhaltliche Aussage und den Anspruch des Kreuzes für Christen vertiefen die Argumente. Die Unsicherheiten über das Kreuz im öffentlichen Raum hängen mit religiöser Indifferenz und mangelnden Kenntnissen zusammen. Die Erfahrung mit Religionsunterricht in Luxemburg, der dort an staatlichen Schulen abgeschafft wurde, kann wie ein Menetekel wirken und zu einer realistischen Kenntnisnahme der Wirklichkeit herausfordern. Vor diesem Hintergrund sind die Diskussionen zu sehen, wie christliche Traditionen und Glaubensinhalte wieder attraktiv werden können und welche Schwerpunkte dabei zu legen sind. Soll mehr ein missionarischer Aspekt und eine religiöse Inner-

lichkeit betont werden oder eher eine sozialetische Ausrichtung mit Maßstäben für das Handeln in der Gesellschaft entlang den Prinzipien der Personalität, Solidarität und Subsidiarität. Welche Schwerpunkte im Glaubensleben sollen ausschlaggebend sein?

Muslimische Gemeinschaften streben zunehmend eine Anerkennung ihrer Normalität in Deutschland an. In diesem Zusammenhang wurden Zentren islamischer Theologie an staatlichen deutschen Universitäten gegründet. Nun zeigt sich aber, dass die Absolventen dieser Studiengänge nicht immer leicht einen passenden Beruf finden, der auf den erworbenen Qualifikationen aufbaut.

Zu den durch das Religionsrecht sich bietenden Möglichkeiten wollen auch laizistische Vereinigungen wie der Humanistische Verband Zugang finden. Einerseits will er die für die Religionsgemeinschaften vorgesehenen Rechte erlangen, andererseits lässt er nicht von grundsätzlicher Religionskritik ab.

Nicht zuletzt die jüdischen Gemeinden sind wieder gewachsen, sehen sich aber einem aus unterschiedlichen Quellen gespeisten Antisemitismus gegenüber, gegen den sie aktiv durch verschiedene Programme einzuschreiten versuchen.

Die Beiträge werfen ein Schlaglicht auf die religionspolitischen Debatten des Jahres 2018, die nicht abgeschlossen sind. Die Gewichte der Akteure werden sich weiter verschieben, so dass man gespannt sein kann, welche Fragen 2019 die Auseinandersetzung bestimmen werden. Wir werden Sie weiterhin informieren.

Religiöse Symbole im öffentlichen Raum

Hendrik Munsonius

In aller Kürze ...

- › Die Freiheit der Religionsausübung (Art. 4 GG) schließt die Verwendung von Symbolen ein. Sie findet ihre Grenzen an den Grundrechten Dritter und Verfassungsgrundsätzen. Das gilt für die individuelle als auch gemeinschaftliche Religionsausübung.
- › Der Grundsatz der weltanschaulichen Neutralität des Staates will nicht die Präsenz von Religionen aus der Öffentlichkeit verdrängen, sondern untersagt die Identifikation mit oder Privilegierung einer Religion.
- › Obwohl in staatlichen Einrichtungen Religionsausübung erwünscht sein kann, sind religiöse Symbole zu entfernen, wenn ein Konflikt nicht auf andere Weise behoben werden kann.
- › Wenn staatliche Bedienstete religiöse Symbole, vor allem Kleidungsstücke, verwenden, ist entscheidend, ob der Symbolgebrauch dem Einzelnen oder dem Staat zuzurechnen ist, und ob dadurch die Unparteilichkeit der Amtsausübung beeinträchtigt wird.
- › Weil Symbole vielfältig gedeutet werden können, besitzen sie ein hohes Identifikations-, Polarisierungs- und Konfliktpotential. Dabei haben die Religionsgemeinschaften zwar kein Monopol der Deutung, jedoch eine bevorzugte Stellung im Hinblick auf die authentische Interpretation des ursprünglichen religiösen Verwendungssinns, die dem Staat verwehrt ist.
- › Wegen der Vieldeutigkeit befrieden rechtliche Lösungen nur bedingt, so dass der Umgang mit Symbolen auch eine Frage des Takts und der Klugheit ist.

Die Verwendung religiöser Symbole (wie z. B. Kreuz, Kippa, Kopftuch) im öffentlichen Raum ist – zumal in einer religiös-weltanschaulich pluralen Gesellschaft – geeignet, Kontroversen und Konflikte auszulösen. Die geltende Verfassungsordnung bietet einen Rechtsrahmen, durch den Freiheitsgebrauch ermöglicht und Konflikte kanalisiert werden. Dabei ist zwischen den grundrechtsberechtigten Individuen und gesellschaftlichen Organisationen auf der einen und dem grundrechtsverpflichteten Staat auf der anderen Seite zu unterscheiden.

1. Der Schutz der Religionsfreiheit als individuelles Recht

Anknüpfungspunkt für die Verwendung religiöser Symbole ist zunächst die Religionsfreiheit. Sie ist als Menschenrecht durch Art. 4 Abs. 1 und 2 Grundgesetz (GG) garantiert:

Artikel 4

- (1) *Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.*
- (2) *Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.*

Danach ist jeder Mensch frei, einen Glauben zu haben, ihn zu äußern und danach zu handeln.

„Dazu gehört auch das Recht des Einzelnen, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln“ (BVerfGE 108, 282 (297)).

Damit können auch Handlungen geschützt sein, deren religiöser Charakter allein in der Motivation des Grundrechtsträgers besteht. Weil dadurch das Grundrecht der Religionsfreiheit uferlos zu werden droht, wird immer wieder vorgeschlagen, den Schutzbereich einzugrenzen. Es ist allerdings außerordentlich schwierig, dafür überzeugende Kriterien zu entwickeln. Religiöse Symbole zu zeigen ist auf jeden Fall

als Form der bekennenden Selbstdarstellung vom Schutzbereich der Religionsfreiheit umfasst.

Es ist offensichtlich, dass nicht jede Handlung, von der jemand behauptet, sie sei religiös motiviert, auch vollzogen werden darf. Die Freiheit der Religionsausübung findet – wie jede Freiheit – ihre Schranken an anderen durch die Verfassung geschützten Rechtsgütern, insbesondere an den Grundrechten Dritter. Im Falle einer Kollision der Religionsfreiheit mit einem anderen Verfassungsgut ist durch Abwägung ein verträglicher Ausgleich zu finden. Es gibt allerdings kein Recht, von den religiösen Bekundungen anderer verschont zu werden. Die sogenannte „negative Religionsfreiheit“ schützt nur davor, selbst nicht zu religiösen Handlungen genötigt zu werden, bietet aber vorderhand keine Handhabe, andere an ihrer Religionsausübung zu hindern.

2. Der Schutz kollektiver Religionsausübung

Religion ist nicht nur eine individuelle, sondern in besonderer Weise auch eine gemeinschaftliche Angelegenheit. Darum sind auch die kollektive und die korporative Religionsausübung, also die Ausübung in und als Gemeinschaft, durch das Grundgesetz geschützt. Über Art. 4 Abs. 1 und 2 GG hinaus können sich die Religionsgemeinschaften (Religionsgesellschaften) vor allem auf ihr Selbstbestimmungsrecht nach Art. 140 GG/Art. 137 Abs. 3 Weimarer Reichsverfassung (WRV) berufen:

Artikel 140

Die Bestimmungen der Artikel 136, 137, 138, 139 und 141 der deutschen Verfassung vom 11. August 1919 sind Bestandteil dieses Grundgesetzes.

Artikel 137 WRV

- (3) *Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde.*

Zu den eigenen Angelegenheiten einer Religionsgemeinschaft gehört auch die Selbstdarstellung durch die Verwendung religiöser Symbole. Diese kann durch „für alle geltendes Gesetz“ eingeschränkt werden, sofern dies zum Schutz anderer Rechtsgüter erforderlich ist und das Selbstbestimmungsrecht nicht unverhältnismäßig beeinträchtigt. Zu denken wäre etwas an bau- oder verkehrsrechtliche Vorschriften zum Schutz von Leib und Leben, die zwar nicht die Verwendung religiöser Symbole als solche beschränken, aber unter Umständen bestimmte Gestaltungs- und Verwendungsweisen verhindern.

3. Die religiös weltanschauliche Neutralität des Staates

Für den Staat gilt der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität. Dieser ist nicht als solcher im Grundgesetz normiert, sondern wird aus einer Gesamtschau verschiedener Verfassungsbestimmungen abgeleitet:

„Das Grundgesetz legt durch Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3, Art. 33 Abs. 3 GG sowie durch Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf. Es verwehrt die Einführung staatskirchlicher Rechtsformen und untersagt auch die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse“ (BVerfGE 19, 206 (216)).

Das Neutralitätsprinzip ist jedoch nicht darauf gerichtet, die Präsenz von Religionen aus der Öffentlichkeit zu verdrängen.

„Die dem Staat gebotene religiös-weltanschauliche Neutralität ist indes nicht als eine distanzierende im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche, sondern als eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung zu verstehen“ (BVerfGE 108, 282 (300)).

Sachlicher Kern des Neutralitätsprinzips ist das Identifikations- und Privilegierungsverbot.

„Die „Regelung genuin religiöser oder weltanschaulicher Fragen“ und „die parteiergreifende Einmischung in die Überzeugungen, die Handlungen und in die Darstellung Einzelner oder religiöser und weltanschaulicher Gemeinschaften sind dem Staat untersagt. Weder dürfen von ihm bestimmte Bekenntnisse – etwa durch Identifikation mit ihnen – privilegiert noch andere um ihres Bekenntnisinhalts willen – beispielsweise durch Ausgrenzung – benachteiligt werden“ (BVerfGE 105, 279 (294f.)).

Dem Staat ist es darüber hinaus verwehrt, sich selbst mit einer religiösen oder weltanschaulichen Legitimation zu versehen. Das geltende Religionsverfassungsrecht ist eine Frucht jahrhundertelanger Bemühungen, eine Ordnung zu schaffen, die zu ihrer Begründung von widerstreitenden religiösen Wahrheitsansprüchen absieht, sich von diesen emanzipiert und ihre Legitimität daraus gewinnt, dass sie trotz widerstreitender Wahrheitsansprüche ein friedliches Zusammenleben ermöglicht. Das Neutralitätsprinzip ist darum für ein modernes Staatsverständnis essentiell.

Die Verwendung religiöser Symbole durch den Staat steht im Widerspruch zum Neutralitätsprinzip und bedarf darum einer besonderen Rechtfertigung.

4. Die Verwendung religiöser Symbole in staatlichen Einrichtungen

Die Verwendung religiöser Symbole in staatlichen Einrichtungen kann vor allem dadurch gerechtfertigt sein, dass sie der Religionsfreiheit der Nutzer dieser Einrichtungen dient. Die Menschen haben das Recht, auch in staatlichen Einrichtungen von ihrer Religionsfreiheit Gebrauch zu machen. Darum ist es zulässig und bei entsprechendem Bedarf auch geboten, räumlich, zeitlich und sächlich Gelegenheiten für die Ausübung dieser Freiheit vorzuhalten. Dies gilt vor allem dann, wenn

durch den Aufenthalt in der staatlichen Einrichtung eine anderweitige Religionsausübung verhindert wird. In der Verfassung wird dies für besonders virulente Bereiche explizit geregelt:

Artikel 141 WRV

Soweit das Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge im Heer, in Krankenhäusern, Strafanstalten oder sonstigen öffentlichen Anstalten besteht, sind die Religionsgesellschaften zur Vornahme religiöser Handlungen zuzulassen, wobei jeder Zwang fernzuhalten ist.

Damit ist auf der einen Seite dem Bedürfnis nach Religionspraxis in staatlichen Einrichtungen Rechnung getragen. Auf der anderen Seite sind gleichwohl diejenigen zu schützen, die an dieser Praxis nicht teilnehmen wollen. Auszuschließen ist

„eine vom Staat geschaffene Lage, in der der Einzelne ohne Ausweichmöglichkeiten dem Einfluß eines bestimmten Glaubens, den Handlungen, in denen er sich manifestiert, und den Symbolen, in denen er sich darstellt, ausgesetzt ist“ (BVerfGE 93, 1 (16)).

Darum kann im Einzelfall ein Anspruch darauf bestehen, dass religiöse Symbole in staatlichen Einrichtungen entfernt werden. So hat es das Bundesverfassungsgericht in der „Kruzifixentscheidung“ 1995 festgestellt.

Eine besondere Konstellation ist gegeben, wenn staatliche Bedienstete in Ausübung ihrer Tätigkeit religiöse Symbole, insbesondere Kleidungsstücke, verwenden. In diesen Fällen geraten die Religionsfreiheit der Bediensteten, das staatliche Neutralitätsgebot und die (negative) Religionsfreiheit derjenigen, mit denen die Bediensteten zu tun haben, in Konflikt miteinander. Dabei gebührt keinem der genannten Rechtsgüter von vornherein der Vorrang. Es ist vielmehr – wie bei anderen Kollisionslagen auch – ein Ausgleich zu suchen, für den die konkreten Umstände des Einzelfalls zu berücksichtigen sind. Unter anderem kommt es darauf an, ob deutlich wird, dass der Symbolgebrauch dem einzelnen Bediensteten und nicht dem Staat zuzurechnen ist, und ob

die Sorge besteht, dass die Unparteilichkeit der Amtsausübung beeinträchtigt wird. Ob der Symbolgebrauch für sich genommen eine solche Beurteilung zu tragen vermag, erscheint zumindest fraglich.

5. Vielfältige Deutungsmöglichkeiten religiöser Symbole

Denn: Das spezifische Problem des Gebrauchs religiöser Symbole liegt in ihrer Eigenschaft als Symbol selbst begründet. Kein Gegenstand ist als solcher ein Symbol. Er wird dazu erst, indem er als ein solches wahrgenommen, indem ihm also eine entsprechende Bedeutung zugeschrieben wird. Diese Zuschreibung geschieht sowohl durch denjenigen, der ein Symbol verwendet, als auch durch diejenigen, die das Symbol wahrnehmen. Je länger ein Symbol in Gebrauch ist und je unterschiedlicher die Zusammenhänge sind, in denen dies geschieht, desto reichhaltiger sind seine Deutungsmöglichkeiten. Es ist dann kaum noch möglich, das Symbol auf eine bestimmte Deutung festzulegen. Religiöse, politische, kulturgeschichtliche und weitere Deutungen werden gleichermaßen relevant. Der Verwender muss sich dieses Umstandes bewusst sein. Denn ob er es will oder nicht, evoziert er mit einem Symbol nicht nur seine intendierte, sondern auch eine Fülle anderer Deutungen. Beim Umgang mit (auch) religiösen Symbolen kommt den entsprechenden Religionsgemeinschaften zwar kein Interpretationsmonopol, wohl aber ein Privileg insofern zu, als sie zu einer authentischen Interpretation des ursprünglichen Verwendungsinns dieser Symbole in der Lage sind, die insbesondere staatlichen Stellen aufgrund der gebotenen religiös-weltanschaulichen Neutralität verwehrt ist.

Bei der rechtlichen Beurteilung, ob der Gebrauch von Symbolen zulässig ist, muss der Umstand, dass vielfältige Deutungen möglich sind, berücksichtigt werden. Es ist nicht möglich, sich auf eine bestimmte Deutung eines Symbols zu beschränken, um damit die (Un-)Zulässigkeit seines Gebrauchs zu behaupten. Auch wird stets der Kontext der Symbolverwendung zu beachten sein. Da Symbole ein hohes Identifikations-, Polarisierungs- und Konfliktpotential haben und in

hohem Maße interpretationsoffen und bedürftig sind, sind rechtliche Auseinandersetzungen über ihren Gebrauch außerordentlich komplex und vermögen nur begrenzt befriedigende Lösungen zu bringen. Das zeigt sich schon daran, dass derjenige, der sich für die Verwendung eines Symbols einsetzt, je nach Kontext dessen spezifisch religiöse Bedeutung entweder besonders herausstellen oder möglichst relativieren muss, um seine Zulässigkeit begründen zu können. Daran wird deutlich, wie sehr der Umgang mit Symbolen von Ambiguität gezeichnet und daher neben allem anderen eine Frage des gesellschaftlichen Takts und der politischen Klugheit ist.

Weiterführende Literatur

- D Dreier, Horst:** Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, 2018 (S. 95–139).
- H Heinig, Hans Michael:** Verschärfung der oder Abschied von der Neutralität?, in: ders., Die Verfassung der Religion, 2014, S. 133–145.
- M Munsonius, Hendrik:** Öffentliche Religion im säkularen Staat, 2016 (S. 73–98, 99–111).
- W Waldhoff, Christian:** Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates?, Gutachten D zum 68. Deutschen Juristentag, 2010 (S. 42–51, 115–124).

Das Kreuz – Eine Zusage und Hoffnungsperspektive

Ursula Nothelle-Wildfeuer

In aller Kürze ...

- › Für die Christen ist das Kreuz die zentrale Aussage der christlichen Heilsbotschaft. Nach Paulus ist das Kreuz für die Heiden eine Torheit, für die Juden ein Ärgernis und auch heute ist es noch immer ein Stein des Anstoßes.
- › Nur wenn Christen der Überzeugung sind, dass Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi das Leben jedes Einzelnen und alle Bereiche der Gesellschaft prägen, ist das Engagement für das Kreuz in der Öffentlichkeit glaubwürdig und tragfähig.
- › Das Kreuz ist die Zusage Gottes, dass es eine Wirklichkeit jenseits des Todes gibt. Es steht außerhalb jedes menschlichen Leistungsvermögens und entzieht sich der menschlichen Verfügbarkeit.
- › Aus dem Kreuz folgt ein grundlegendes Verständnis von Mensch, Welt und dem Miteinander in der Gesellschaft. Es eröffnet den Menschen eine Hoffnungsperspektive. Wer es aufhängt, gibt ein Versprechen für Humanität, Wertschätzung und Anerkennung und die unbedingte Achtung der Menschenwürde für alle, für Gerechtigkeit und Solidarität.
- › Orientierung am Kreuz ist allein kein Rezept für Politik aus christlichem Geist, doch bedeutet es eine Verpflichtung derer, die aus christlichem Geist politisch handeln wollen.

Das Kreuz im 21. Jahrhundert

Die Rechnung ist nicht aufgegangen: Im letzten Jahrhundert hatte man noch gedacht, Religion hätte in der säkularisierten, individualisierten und pluralisierten Öffentlichkeit keine Bedeutung mehr. Auch das Kreuz hatte man damit ganz im den Bereich des Privaten verbannt gesehen. Das hat jedoch sich als Irrtum erwiesen.

Auch die Menschen im 21. Jahrhundert kommen nicht vorbei am Kreuz – und das in einer Zeit, die völlig säkularisiert scheint, in der die basalen Kenntnisse über den christlichen Glauben zu schwinden scheinen, in der Interesse und Hoffnung der Menschen eher geweckt werden durch das, was in greller Leuchtreklame Wellness verspricht als durch zwei Holzbalken.¹ Bereits im letzten Jahrzehnt des 20. und im ersten des 21. Jahrhundert wurde in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit leidenschaftlich über die Kreuze in den Klassenzimmern debattiert. Jetzt wird wieder intensiv über die Bedeutung des Kreuzes gesprochen – Auslöser ist die jüngste Verpflichtung des Freistaats Bayern, Kreuze in den Eingängen aller Landesbehörden anzubringen. Die Akzentuierungen beider Debatten sind zwar unterschiedlich: Ging es im ersten Fall vor allem um das problematische Verhältnis von negativer und positiver Religionsfreiheit zueinander und um den schwierigen Prozess des Aushandelns eines tragfähigen Kompromisses, steht im aktuellen Fall die Rolle des Staates als Akteur im Vordergrund beim Aufhängen des Kreuzes als Ausdruck für die bayrische Kultur und Identität. Beide Male lautet die entscheidende theologische Frage: Was ist der inhaltliche Gehalt des Kreuzes? Und damit verbunden: Wofür steht es?

Im Anschluss an den Jesuiten Klaus Mertes² sei den theologischen Überlegungen eine wichtige Bemerkung vorausgeschickt: In der außerkirchlichen gesellschaftlichen Debatte um das Kreuz wird dieses häufig auf eine Ebene mit Kippa und Kopftuch als religiöses Symbol gestellt. Das allerdings verfehlt seine Bedeutung: Kippa und Kopftuch sind reli-

1 Vgl. Knop und Nothelle-Wildfeuer 2013.

2 Vgl. Mertes.

giöse Symbole, die unterschiedlich interpretiert werden können, ohne dass man den Kern der jeweiligen Religion verfehlt. Die Kippa kann auch ein nicht-religiöser Jude „tragen, um damit seine Zugehörigkeit zum (oder als Nicht-Jude seine Solidarität mit dem) jüdischen Volk zu zeigen“, die Bedeutung des Kopftuchs der Muslima changiert zwischen seiner Bedeutung als religiöses oder kulturelles Symbol, die Deutung bleibt offen. Das aber ist beim Kreuz anders: Das Kreuz oder vielmehr der Gekreuzigte ist die Botschaft des christlichen Glaubens schlechthin! Das Kreuz ist der zentrale Ort und Inhalt der christlichen Heilsbotschaft, eher vergleichbar dem Koran oder der Tora als jeweiliges „Schlüsselmedium der Begegnung zwischen Gott und Welt“³.

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, sich im Folgenden genauer mit der theologischen Frage nach dem Kreuz zu beschäftigen. Dessen theologische Bedeutung soll nun anhand von drei Gesichtspunkten genauer entfaltet werden.

1. Das Kreuz – Weisheit oder Torheit, Scheitern oder Rettung?⁴

Schaut man aus einer unbeteiligten Beobachterrolle auf das Kreuz, so erkennt man darin zunächst einmal nichts anderes als ein grausames Folter- und Tötungswerkzeug der Römer. Nicht nur Jesus Christus, den die Christen als Sohn Gottes glauben, sondern unzählige Menschen sind in der Antike einen solch schrecklichen Tod am Kreuz gestorben – allein aus dieser Todesart kann mithin nicht schon die spezifische Bedeutung des Kreuzes seit zwei Jahrtausenden resultieren. Vielmehr erhält das Kreuz seine Einzigartigkeit dadurch, dass Gott den Gekreuzigten nicht im Tod gelassen, sondern zu neuem Leben auferweckt hat.

Schon aus frühchristlicher Zeit findet sich auf dem Palatin in Rom ein in Stein geritztes heidnisches Spottkreuz aus der Zeit um 200 n. Chr.

3 Mertes.

4 Vgl. dazu insgesamt Nothelle-Wildfeuer 2013.

Es zeigt einen Esel am Kreuz und einen Mann davor, der die Hand zu diesem Esel erhoben hat bzw. auf ihn zeigt. Darunter findet sich die nur beißenden Spott zum Ausdruck bringende griechische Inschrift: „Alexamenos betet [seinen] Gott an.“ Ein singulärer Fund, der sich geradezu lesen lässt als eine Erläuterung zu der im Blick auf die Kreuzestheologie zentralen Perikope aus dem ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther (1 Kor 1,18–25): „Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengelassen, Torheit; uns aber [...] ist es Gottes Kraft [...]. Wir verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit [...]“ oder eben: eine Eselei! Für Römer und Griechen war der Kreuzestod als Tod der Sklaven so schändlich, dass er in ihrer Sprache gar nicht vorkommen durfte; er war schlicht eine Perversion aller menschlichen Vernunft – im Zusammenhang mit Gott aber eine Eselei. Aber nicht nur für die Heiden, sondern auch für die Juden ist der gekreuzigte Christus ein Ärgernis: So heißt es im Alten Testament, in Dtn 21,23: „Verflucht ist, wer am Holze hängt.“ Der Kreuzestod des Messias wäre also für die Juden der Ruin Gottes, eine solche Aussage ist in ihren Augen Gotteslästerung.

Die Situation in der Gemeinde in Korinth, an die Paulus sich wendet, ist von Spannungen geprägt, die wohl mit der Existenz verschiedener Gruppierungen zusammenhängen. So ist davon die Rede, dass die einen zu Paulus, die anderen zu Apollos, wieder andere zu Kephas oder aber zu Christus halten. Sie scheinen unterschiedliche Vorstellungen vom Verständnis der Botschaft, der Weisheit Gottes, zu haben. Paulus verdeutlicht den Empfängern des Briefes, worauf allein es ankommt⁵: Wo man im Blick auf das Kreuz verschiedene „Weisheiten“ in Konkurrenz zueinander bringt, ja, sie sogar gegeneinander ausspielt, entfernt man sich von dem wahren logos – Jesus Christus wird als der logos, als das Wort Gottes bezeichnet – und streitet um menschliche bzw. weltliche Weisheit⁶. Genau solch einen Streit haben die Christen in Korinth geführt. Was hier passiert, ist letztlich die uralte, bereits aus dem Paradies bekannte Versuchung: dass nämlich Menschen sich

5 Vgl. Merklein 2005, 178 f.

6 Vgl. ebd., 185.

des Göttlichen zu bemächtigen suchen. Waren es nach der Paradieserzählung die ersten Menschen, die sein wollten wie Gott und vom Baum der Erkenntnis aßen, so sind es die Menschen in Korinth, die sich mit ihrer weltlichen Weisheit der göttlichen Weisheit bemächtigen wollen. So sind es heute immer wieder Christen in sehr unterschiedlicher Intention, die das Kreuz unter einer Nutzenperspektive für sich beanspruchen. Gottes Weisheit, die sich im Kreuz artikuliert, ist aber etwas ganz anderes, ist ganz anders als menschliche Weisheit: Sie steht über und außerhalb jeder Konkurrenz.

Das Kreuz ist für die Christen zum Zeichen und Symbol des von Gott geschenkten und durch seinen Sohn gewirkten Heils für die Menschen geworden. Es steht außerhalb jedes menschlichen Eigen- und Leistungsvermögens, es entzieht sich der menschlichen Verfügbarkeit, jeder menschlichen Kategorisierung, es fordert vielmehr uns Menschen zum Glauben heraus. Wer sich dem Kreuz als der Kraft Gottes beugt, wer dieses Kreuz, das – menschlich gesehen – eine Torheit ist, als das endgültige Heil Gottes glaubt, der wird gerettet. Genau das ist die Glaubensentscheidung, das ist der Akt, den die Menschen selbst erbringen müssen: diese menschliche Torheit als Gottes Kraft zu glauben⁷. Im Kreuz enthüllt Gott den Menschen die göttliche Kraft endgültig, es bleibt für Ungläubige und auch für Gläubige eine Torheit, die mit menschlicher Weisheit und menschlichen Kategorien nicht zu begreifen ist, es bleibt ein Stein des Anstoßes.

2. Kreuz, Kultur und Politik?

Das Kreuz ist das Zentrum der Botschaft des Evangeliums: Es steht für den Sohn Gottes, für Jesus Christus, der sich letztlich insbesondere für seine Parteinahme für die, die am Rande der Gesellschaft stehen, für die Armen, für die Vergessenen, für die Ausgegrenzten hat an das Kreuz nageln lassen. In der Auferweckung seines Sohnes hat Gott diese erlösende Botschaft des Kreuzes ratifiziert.

7 Vgl. ebd., 178.

In der aktuellen gesellschaftlichen Debatte wird vorrangig die kulturelle und mithin Identität stiftende Bedeutung des Kreuzes gesehen und daraus das Recht abgeleitet, als Staat ein Kreuz in öffentlichen Gebäuden anzubringen. Mit diesem Hinweis wird ein Argument ins Spiel gebracht, das in der pluralistischen Gesellschaft auch für diejenigen nachvollziehbar sein soll, die den christlichen Glauben nicht teilen.

Genau an der Stelle setzt aber auch Kritik an: Den Philosophen Herbert Schnädelbach, der sich selbst als „frommen Atheisten“ bezeichnet, irritieren offensichtlich die, „die jedes Jahr für teures Geld eine Aufführung von Bachs Matthäus-Passion besuchen und schon im Vorhinein wissen, wann sie vor Rührung weinen werden: ‚Wenn ich einmal soll scheiden ...‘. ‚Es ist vollbracht!‘ konzertant in der Berliner Philharmonie – für ihn stimmt da irgendetwas nicht.“⁸ Die Matthäus-Passion vermittelt auf eine tiefe und beeindruckende ästhetische Weise die Botschaft des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu Christi. Wie aber passt das dazu, dass sich Jesus Christus letztlich insbesondere für seine Parteinahme für die, die am Rande der Gesellschaft stehen, für die Armen, die Vergessenen und Ausgegrenzten hat ans Kreuz nageln lassen? Schnädelbach formuliert damit durchaus nachvollziehbare Kritik an einem Christentum, das nur noch schmückendes Beiwerk bürgerlicher Lebenswelt ist oder auch, um den Gedanken weiterzuführen, Chiffre für eine bürgerlich-konservative Werteordnung. Wenn das Kreuz an öffentlichen Orten nur in diesem Sinn nützen soll und damit das eigene Terrain abgesteckt wird, dann fehlt ihm seine genuine Präge- und Überzeugungskraft – und dann braucht sich auch keiner mehr für seinen Verbleib oder gar für ein Wiederaufhängen an der Wand zu engagieren. Zugespitzt heißt das: Jesus Christus ist nicht Mensch geworden, hat nicht gelebt, ist nicht gekreuzigt und begraben worden, nicht auferstanden von den Toten, damit sein Kreuz im 21. Jahrhundert als kulturelles oder politisches Hilfsmittel gesehen wird. Es ist genau anders herum: Nur wenn die Botschaft des Kreuzes den Christen ein Herzensanliegen ist, wenn sie der Überzeugung sind, dass Jesu Leben, Sterben und seine Auferstehung die Geschichte

8 Schnädelbach 2008, 14.

der Welt, das Leben jedes einzelnen Menschen und alle Bereiche des gesellschaftlichen Zusammenlebens so entscheidend geprägt und verändert haben, dass Christen dies auch als kleiner werdende Schar in einer säkularisierten Welt und Gesellschaft bezeugen wollen, erst dann ist das Engagement für das Kreuz in der Öffentlichkeit glaubwürdig und tragfähig. Das wiederum hat auch Auswirkungen auf und Relevanz für alles, was das Leben als Individuen und als Gesellschaft ausmacht.

Das Kreuz lässt sich als Höhepunkt, Konsequenz und Essenz des Lebens und der Verkündigung Jesu bezeichnen: Bedingungslos und vorleistungsfrei, ohne an menschlichen Qualitäten oder Leistungen Maß zu nehmen, schenkt Gott jedem Menschen seine unendliche Liebe, die auch dieses irdische Dasein überdauert. Er will das Heil und das ewige Leben eines jeden und aller Menschen. Das Kreuz ist die Zusage und das Versprechen Gottes, dass es eine Wirklichkeit jenseits des hier und jetzt Greifbaren gibt, ein Leben über den Tod hinaus, eine Hoffnung, die alle Hoffnungslosigkeit überstrahlt. So hält das Kreuz vielleicht in manchen Situationen die Erinnerung daran wach, dass es einen Himmel über den Menschen gibt, der nicht dauernd verschlossen ist. Dafür hat Jesus Christus sein Leben gegeben – von dieser Hoffnungsperspektive geben die Zeugnis, die ein Kreuz aufhängen, sie geben Zeugnis von der Entschlossenheit, das Wahrwerden dieser Hoffnung nicht ins Jenseits zu verschieben.⁹

Vor diesem Hintergrund ist klar: Das Kreuz lässt sich nicht primär auf eine Werteordnung reduzieren. Sicher folgt etwas aus dem Kreuz: etwa ein grundlegendes Verständnis von Mensch, Welt und menschlichem Miteinander in der Gesellschaft. Der oben dargelegte Sinn dieses zentralen Zeichens des christlichen Glaubens bleibt nicht bedeutungslos für das Handeln in der Gesellschaft, für das Handeln jedes einzelnen. Denn entweder gilt die christliche Botschaft nur in der Kirche und im Privaten oder sie gilt für alle Bereiche des alltäglichen und gesellschaftlichen Lebens. Aber wir hängen das Kreuz nicht auf in der Öffentlichkeit, um etwas zu fordern von den Menschen, die dieses Kreuz sehen und die in dem Umfeld leben, wo das Kreuz Geltung beansprucht, son-

9 Vgl. Werbick 2017.

dern umgekehrt gilt: Wir hängen das Kreuz auf als ein Versprechen unsererseits, als eine Zusage derer, die es aufgehängt haben. Nämlich das Versprechen von Humanität und Menschenfreundlichkeit, Wertschätzung, Anerkennung, unbedingter Achtung der Menschenwürde für alle, Gerechtigkeit und Solidarität. Wer das Kreuz aufhängt, gibt die Zusage Gottes an uns Menschen weiter, der uns „in seinem Christus vor Augen geführt und erlebbar gemacht hat, dass er keinen Menschen verloren gibt, dass deshalb niemand – für niemand – *quantité négligeable* sein darf und sein muss“¹⁰. Handeln, auch politisches Handeln im Geist des Kreuzes bedeutet dann, „die Menschlichkeit Gottes ins Zentrum (zu) stell(en)“¹¹, die „Humanität und Religiosität nicht als Gegensatz (zu) begreifen“ und zu wissen, „dass sie diesen Weg (sc. der Kreuzesnachfolge) nicht für sich, sondern für andere gehen“¹². Werden „Opfer vertröstet, Tragödien verklärt und Nöte verbrämt“¹³, dann ist im Zeichen des Kreuzes auch politischer Widerspruch anzumelden und Rückbesinnung auf nachhaltiges Engagement für Humanität gefordert.

3. Das Kreuz ohne Arme – Christus hat keine Hände, nur unsere Hände

Paulus hat nachdrücklich deutlich gemacht, dass nicht die Menschen mit ihren unterschiedlichen Weisheits- und Wissenschaftstheorien das Wort vom Kreuz in den Griff bekommen, sondern dies gerade mit solchen Versuchen immer wieder neu um seine Kraft gebracht wird. Nur wenn die Menschen sich für die Torheit des Kreuzes entscheiden, lassen sie sich vom Gekreuzigten in den Dienst nehmen. Und letztlich nur durch diesen Dienst wird das Engagement für das Kreuz in der Öffentlichkeit auch glaubwürdig, sonst ernten die Christen – und dann leicht mit Recht – den Vorwurf eines hohlen und leeren Geredes.

10 Werbick 2017.

11 Söding 2013, 165.

12 Ebd., 166.

13 Ebd., 165.

Beeindruckend wird das dargestellt in dem berühmt gewordenen Kreuz in der Münsteraner Ludgeri-Kirche, bei dem nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges der Corpus erhalten blieb, aber die Hände und Arme fehlten. Sie wurden nicht restauriert, sondern an ihrer Stelle stehen heute auf dem Querbalken des Kreuzes die Worte: „Ich habe keine anderen Hände als die euren.“ Die, die sich für das Wort vom Kreuz entschieden haben, gehören untrennbar zum Gekreuzigten, sind mit hineingenommen in das Heilsgeheimnis des Kreuzes. Die von Gott kommende Liebe will sich grenzenlos verströmen. Alles, was aus Liebe getan wird, ist darum zutiefst auch Ausdruck des Glaubens, ist darum Bekenntnis zum Gekreuzigten. Die Botschaft vom Kreuz wird auch mit den Händen bezeugt! Das Tun in der Welt, die Sorge um die Mitmenschen, um die Gesellschaft, der Einsatz für ein Mehr an Gerechtigkeit in dieser Welt, das Engagement für die Armen und Schwachen, für die, um die sich sonst keiner mehr kümmert, das ist ein – manchmal stummes, oftmals auch stümperhaftes – Glaubensbekenntnis. Und auch und gerade in diesem Tun kann die Torheit des Kreuzes aufleuchten.

Orientierung am Kreuz liefert sicher allein (noch) kein Rezept für Politik aus christlichem Geist und ersetzt beileibe nicht die Auseinandersetzung mit den konkreten politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen. Doch das Kreuz bedeutet eine unhintergehbare Verpflichtung und eine Zusage derer, die aus christlichem Geist politisch handeln wollen.

Literaturverzeichnis

- K Knop, Julia; Nothelle-Wildfeuer, Ursula (Hg.)** (2013): Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verl.
- M Merklein, Helmut** (2005): Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1–4. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament).
- Mertes, Klaus:** Wider die Banalisierung des Kreuzes. Online verfügbar unter <https://kreuz-und-quer.de/2018/05/07/wider-die-banalisierung-des-kreuzes/>, zuletzt geprüft am 08.05.2018.
- N Nothelle-Wildfeuer, Ursula** (2013): Ärgerlich konkret. Das Kreuz in der Öffentlichkeit. In: Julia Knop und Ursula Nothelle-Wildfeuer (Hg.): Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verl, S. 13–29.
- S Schnädelbach, Herbert** (2008): Der fromme Atheist. In: Magnus Striet (Hg.): Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie? Freiburg, Br: Herder (Theologie kontrovers), S. 11–19.
- Söding, Thomas** (2013): Kreuzesnachfolge. Golgotha im Blickwinkel Jesu und seiner Jünger. In: Julia Knop und Ursula Nothelle-Wildfeuer (Hg.): Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verl, S. 155–166.
- W Werbick, Jürgen** (2017): Mehr Werte? Um Himmels willen! Online verfügbar unter <http://www.feinschwarz.net/mehr-werte-um-himmels-willen/>, zuletzt geprüft am 06.03.2017.

Islam als Beruf

Beschäftigungsperspektiven für Absolventen der Studiengänge „Islamische Theologie“ in Deutschland

Rauf Ceylan und Andreas Jacobs

Zum Mitnehmen

- › Das Studienfach „Islamische Theologie“ ist an einer Reihe von deutschen Universitäten mittlerweile etabliert. An die Absolventen werden hohe Erwartungen geknüpft. Sie sollen als Religionslehrer, Wissenschaftler, Sozialarbeiter, Seelsorger und Imame den Islam in Deutschland besser beheimaten.
- › Es wurde allerdings bislang versäumt, die Studiengänge auf den Arbeitsmarkt abzustimmen und Berufsperspektiven für Islamische Theologen zu schaffen. Dementsprechend haben viele Absolventen des Faches mit unklaren und oft wenig attraktiven Berufsperspektiven zu kämpfen.
- › Mangelnde Eignung, falsche Erwartungen, offene rechtliche Fragen, fehlende Akzeptanz und Finanzierungsmöglichkeiten sowie institutionelle Schwierigkeiten könnten dazu führen, dass die hohen gesellschaftlichen und politischen Erwartungen an die Absolventen des Studienfachs „Islamische Theologie“ enttäuscht werden.
- › Um dies zu verhindern, müssen Staat und Muslime, Universitäten und Arbeitgeber gemeinsam Lösungen erarbeiten, um attraktive Beschäftigungsmöglichkeiten für Islamische Theologen in Schulen, Seelsorge, Wissenschaft und Moscheen dauerhaft zu etablieren.

1. Einleitung

In den vergangenen Jahren hat Deutschland bei der institutionellen Beheimatung des Islam große Fortschritte gemacht. Eine wichtige Rolle kam hierbei der vom damaligen Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble im Jahre 2006 einberufenen Deutschen Islam Konferenz (DIK) zu. Mit der DIK wurde zum ersten Mal eine Gesprächsplattform zwischen Staat, muslimischen Verbänden und muslimischen Einzelpersonlichkeiten konstituiert. Ein Ergebnis dieser Gespräche war im Jahre 2010 die Empfehlung des Wissenschaftsrats, Institute für Islamische Theologie an deutschen Hochschulen einzurichten.¹ Dieser Empfehlung wurde schnell Folge geleistet. Die Universitäten in Osnabrück, Münster, Frankfurt/Gießen,² Tübingen und Erlangen-Nürnberg erhielten schließlich den Zuschlag für Fördermittel des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (BMBF), um Institute und Studiengänge im Fach „Islamische Theologie“ aufzubauen. Die Erwartungen waren groß.³ In Deutschland ausgebildete muslimische Theologen sollten als Lehrer, Seelsorger, Wissenschaftler, Sozialarbeiter und Imame eine bessere Integration von Muslimen in Staat und Gesellschaft gewährleisten und politischen Vereinnahmungen durch ausländische Akteure entgegenwirken.

Acht Jahre nach den Empfehlungen des Wissenschaftsrates fällt die Bilanz der Studiengänge Islamische Theologie gemischt aus. Einerseits ist die Etablierung von Instituten und Lehrstühlen trotz erheblicher Anfangsschwierigkeiten bereits jetzt eine Erfolgsgeschichte und der

1 Vgl. Wissenschaftsrat: Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, DRS 6978-10, Berlin 29.01.2010.

2 Die Zentren an den Universitäten Frankfurt und Gießen bilden ein Kooperationsprojekt und werden im Folgenden als ein Standort gezählt.

3 Vgl. hierzu Kiefer, Michael: Islamische Studien an deutschen Universitäten – Zielsetzungen, offene Fragen und Perspektiven, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 13–14/2011, S. 35–40.

Bedarf an muslimischen Theologen ist vor allem an Schulen groß.⁴ Andererseits wurde es versäumt, Studiengänge und Arbeitsmarkt aufeinander abzustimmen und klare Berufsperspektiven für Absolventen zu schaffen. Es droht sich zu rächen, dass in den vergangenen Jahren zwar mit großem Aufwand akademische Strukturen aufgebaut wurden, aber nicht in annähernd gleichem Ausmaß in die Erschließung von akzeptablen Berufsperspektiven für die dort ausgebildeten Akademiker investiert wurde. Viele der seit etwa einem Jahr auf den Arbeitsmarkt drängenden Absolventen machen daher ernüchternde Erfahrungen. Nicht immer erfüllen sie die Anforderungen möglicher Arbeitgeber. Es mangelt an Finanzierungsstrukturen und teilweise an klaren rechtlichen Rahmenbedingungen. Schließlich fehlt es an Akzeptanz und Unterstützung seitens der etablierten Moscheeverbände.

Das vorliegende Papier analysiert die Berufsperspektiven für Absolventen der Studiengänge „Islamische Theologie“ in Deutschland und zeigt die derzeitigen Beschränkungen und Möglichkeiten auf. Auf dieser Grundlage geht es der Frage nach, wie Politik, Verwaltung, Universitäten und Studierende dazu beitragen können, diese Situation zu verbessern und einen attraktiven Arbeitsmarkt für in Deutschland ausgebildete islamische Theologen zu etablieren.

2. Der lange Weg zur Islamischen Theologie in Deutschland

Die Organisation muslimischen Gemeindelebens war in Deutschland lange kein Thema. Muslimische Migranten wollten nach einigen Jahren des Aufenthalts wieder in ihre Herkunftsländer zurückkehren und investierten zunächst nicht in den Aufbau religiöser Infrastruktur. Der Staat sah ebenfalls keinen Handlungsbedarf. Erst

4 Vgl. Lütke, Josephine: Islam-Institut: Noch nicht alle Ziele erreicht, NDR-Mediathek, 24. April 2018, zit. nach: https://www.ndr.de/nachrichten/niedersachsen/osnabrueck_emsland/Islam-Institut-Hauptziel-noch-nicht-erreicht,islaminstitut100.html (abgerufen am 09.08.2018).

mit der Familienzusammenführung und der Verfestigung des Bleibewunsches in den 1970er-Jahren begannen Muslime mit der Gründung von Moscheevereinen. Da der Aufbau und Unterhalt religiöser Infrastruktur von muslimischen Migranten nicht in den Anwerbeverträgen mit den jeweiligen Herkunftsstaaten, vor allem der Türkei, geregelt war, füllten die Muslime selbst diese Lücke. Insbesondere solche Strömungen, Ausrichtungen und Organisationen, die im Herkunftskontext als Oppositionsbewegung auftraten oder sich hier nicht frei entfalten konnten, sahen in Deutschland die Möglichkeit der Expansion und Anwerbung von Mitgliedern sowie der Erschließung neuer Finanzierungsquellen.

Der türkische Staat hat erst in den 1980er-Jahren auf diese Entwicklung reagiert und 1984 die „Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion“ (DITIB) gegründet. Ziel war es, den türkischen oder türkischstämmigen Muslimen in Deutschland ein vom türkischen Staat kontrolliertes Angebot religiöser Infrastruktur zu machen und dadurch eine weitere Ausbreitung der nicht-staatlichen türkisch-islamischen Organisationen zu unterbinden. Insbesondere sollte durch die Entsendung von staatlich ausgebildeten türkischen Imamen, das Modell der türkisch-islamischen Synthese (Laizismus, türkischer Nationalismus) und damit die Bindung an den türkischen Staat gestärkt werden.

Damit etablierte sich unter den muslimischen Organisationen in Deutschland eine Konkurrenzsituation um die Deutungshoheit über die Religion sowie um die Vertretung der deutschen Muslime gegenüber Staat und Gesellschaft. Diese Konkurrenz prägte das Verhältnis der Verbände, Vereine und Moscheen bis in die 1990er-Jahre. Erst danach setzte allmählich eine Konsolidierungsphase ein, in der die jeweiligen Gemeinden ihre Strukturen weitgehend stabilisierten und ihre Mitgliederzahlen festigten. Diese Verfestigung führte aber nicht zu einer Integration muslimischer Infrastruktur(en) oder zur Etablierung eines „Islam in Deutschland“. Vielmehr zementierte es die Fokussierung auf die Herkunftsländer weiter.⁵

5 Vgl. Ceylan, Rauf: *Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*, Wiesbaden 2006, S. 139ff.

Diese Situation wurde staatlicherseits erst in den 2000er-Jahren als Problem erkannt. Es folgte ein Perspektivwechsel, der die Religion in integrationspolitischen Fragen stärker berücksichtigte. Seinen sichtbarsten Ausdruck fand dieser Wechsel durch die Einberufung der DIK im Jahre 2006. Zum ersten Mal in der deutschen Geschichte wurden auf Bundesebene Spitzengespräche zwischen Staat, muslimischen Verbänden und muslimischen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens geführt, um akute religions- und integrationspolitische Herausforderungen zu identifizieren und die strukturelle Integration der Muslime zu intensivieren. Einer der Schwerpunkte des damals initiierten Diskussionsprozesses war der Themenkomplex „Institutionalisierte Kooperation und integrationsbezogene Projektarbeit“, in dessen Rahmen die Einführung eines Islamischen Religionsunterrichts forciert sowie wichtige Impulse für die Gründung von Instituten für Islamische Theologie gegeben wurde.⁶ Der von hier ausgehende Impuls zur Einrichtung von Studiengängen der Islamischen Theologie⁷ an deutschen Universitäten ist im Jahre 2010 schließlich in Form von Empfehlungen des Wissenschaftsrates aufgegriffen worden.⁸ Die damals angeregten Institute sollten folgende Ziele verfolgen:

1. Die Ausbildung von Religionslehrer/innen für den islamischen Religionsunterricht,
2. die Ausbildung von Theologen, die als Imame bzw. Prediger in Gemeinden tätig sein sollten,
3. die Ausbildung muslimischer Sozialarbeiter und
4. die Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses zur Entstehung einer islamischen „Wissenschaftscommunity“ in Deutschland.⁹

6 Vgl. hierzu Graf, Peter: *Master-Studiengang Islamische Religionspädagogik, Ausbildung islamischer Religionslehrerinnen und –lehrer im Ergänzungsfach – Etablierung eines neuen Fachs an der Universität Osnabrück*, in: *Deutsche Islam Konferenz (Hrsg.): Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006–2009. Muslime in Deutschland – deutsche Muslime*, Berlin 2009, S. 210–227.

7 Für das Studienfach hat sich in Deutschland der Begriff „Islamische Theologie“ bzw. „Islamisch-theologische Studien“ durchgesetzt.

8 Vgl. Strohschneider, Peter: *Islamische Studien an deutschen Universitäten. Impulsreferat zur Auftaktsitzung der Deutschen Islam Konferenz (DIK) am 17. Mai 2010*, Berlin.

9 Vgl. Wissenschaftsrat 2010, S. 82.

In Reaktion auf diese Empfehlungen schrieb das BMBF einen Wettbewerb über eine fünfjährige Förderung zum Aufbau von entsprechenden universitären Strukturen aus. In einer ersten Ausschreibung wurden die Universitäten Tübingen, Münster und Osnabrück ausgewählt. In einer zweiten Runde erhielten die Universitäten Erlangen-Nürnberg sowie Frankfurt am Main und Gießen (als Kooperationsprojekt), den Zuschlag. Die neuen Zentren nahmen ab dem Wintersemester 2011/12 sukzessive ihre Arbeit auf. Nach erfolgreicher Evaluierung der Standorte wurde die Förderung im Jahr 2016 um weitere fünf Jahre verlängert. Die Landeswissenschaftsministerien haben bereits den dauerhaften Erhalt der Zentren zugesagt. Als sechster Standort soll nach (vorläufiger) Klärung der Kontroverse um die Besetzung des entsprechenden Beirates 2019 die HU Berlin hinzukommen.¹⁰ Außerhalb der vom BMBF geförderten Standorte wurden schließlich noch einige weitere Studiengänge für islamische Religionspädagogik mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen (u. a. Hamburg, Freiburg, Karlsruhe, Ludwigsburg) etabliert.

Da die Zentren nach den Kriterien für die Institute und Fakultäten der christlichen Theologien eingerichtet werden, muss über die Berufung des Lehrpersonals die betreffende Religionsgemeinschaft entscheiden. Nach herrschender Meinung existiert in Deutschland allerdings keine islamische Gemeinschaft, die diesen Anforderungen genügt. Deshalb wurden an den entsprechenden Standorten auf Empfehlung des Wissenschaftsrates¹¹ sogenannte „theologisch kompetente Beiräte für Islamische Studien“ eingerichtet (Ausnahme Hessen). Diese Beiräte stellen selbst keine Religionsgemeinschaft dar, üben aber im genannten Kontext die Funktion derselben aus, wirken also insbesondere an der Berufung des Lehrpersonals und der Erstellung der Curricula mit. Über die Zusammensetzung entscheidet die jeweilige Universität unter Aufsicht des Landes. Neben den Beiräten an den jeweiligen Standorten der Zentren für Islamische Studien existieren

10 Für eine Kritik an der kürzlich beschlossenen Besetzung des Berliner Beirates vgl. Mönch, Regina: Unterwerfung unter das Diktat einer Minderheit alten Geistes, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 07.07.2018.

11 Vgl. Wissenschaftsrat 2010, S. 78f.

noch Beiräte auf Landesebene, die für die Entwicklung der Lehrpläne für den schulischen Religionsunterricht und die Erteilung der Lehrerbildung an die Absolventen zuständig sind. In allen Beiräten sitzen Vertreter der großen Moscheeverbände (darunter DITIB) sowie unabhängige Einzelpersonen.

Die bislang fünf Standorte¹² bieten in der Regel einen dreijährigen Bachelor- und einen zweijährigen Master-Abschluss an. Hinzu kommen Diplom-Studiengänge, die für das Lehramt an Schulen ausbilden. Außerdem wurden einige Graduiertenkollegs eingerichtet, die wissenschaftlichen Nachwuchs für den akademischen Bereich auszubilden sollen. Zwischen 2014 und 2017 haben sich an den BMBF-geförderten Standorten 5.289 Studierende in die entsprechenden Studiengänge eingeschrieben. An den genannten Standorten sind insgesamt 24 Professuren tätig (Stand 2017).¹³ Offizielle Statistiken des Statistischen Bundesamtes zu Studienabschlüssen im Fach Islamische Theologie liegen noch nicht vor. Die ersten Abschlüsse im Fach Islamische Theologie (Bachelor) wurden 2016 erworben. 2017 wurden erstmals Staatsexamina für islamische Religionslehrer abgelegt. Die Zahl der Absolventen bewegt sich an den einzelnen Standorten seit 2016/2017 im niedrigen zweistelligen Bereich pro Jahr. Zum Abschluss des Sommersemesters 2018 ist dementsprechend mit jeweils 10–30 erfolgreichen Studienabschlüssen pro Standort zu rechnen.

3. Berufsperspektiven für Absolventen

Seit den Empfehlungen des Wissenschaftsrats sind mittlerweile mehr als acht Jahre vergangen. In dieser Zeit wurden in struktureller Hinsicht enorme Fortschritte erzielt. Die Lehrstühle und Institute sind mittlerweile personell, finanziell und akademisch etabliert und viele

12 Zum Vergleich: Zurzeit wird an 20 deutschen Hochschulen das Fach „Islamwissenschaft“ angeboten. Zum Teil überschneiden sich die Lehrkräfte, Inhalte und möglichen Berufsfelder der Fächer Islamwissenschaft und Islamische Theologie.

13 Zwei Lehrstühle konnten aufgrund von Streitigkeiten mit den Beiräten nicht besetzt werden.

Lehrstuhlinhaber sind gefragte Gesprächspartner von Politik und Medien. Hinsichtlich der Betreuung von Studierenden, der Akzeptanz von Absolventen und nicht zuletzt der beruflichen Perspektiven gibt es allerdings nach wie vor erhebliche Defizite. Innerhalb der einzelnen Studiengänge bzw. Abschlüsse ergibt sich zurzeit folgende Situation:

Lehramt

Die Studiengänge wurden vor allem in der Erwartung eingerichtet, hiermit dringend benötigtes qualifiziertes Lehrpersonal für den islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen auszubilden. Nach einer Studie des Mediendienstes Integration nahmen im Schuljahr 2017/18 über 54.000 Schülerinnen und Schüler an etwa 800 Schulen bundesweit an einer Form von islamischem Religionsunterrichtes teil.¹⁴ Damit ist die potenzielle Nachfrage noch lange nicht gedeckt. Nach einer älteren Schätzung der DIK aus dem Jahr 2009 würden etwa zehnmal so viele Schülerinnen und Schüler ein derartiges Lehrangebot in Anspruch nehmen, wenn es flächendeckend zu Verfügung stünde.¹⁵

Das hinterherhinkende Angebot kann mit verschiedenen Faktoren erklärt werden. Zum einen sind muslimische Eltern oft nur unzureichend über den Rechtsanspruch auf islamischen Religionsunterricht informiert und fordern ihn oft genug nicht nachdrücklich genug gegenüber den teilweise eher zurückhaltenden Schulleitungen ein. Zum anderen fehlen überall geeignete Lehrkräfte. Daran wird sich auch in absehbarer Zeit wenig ändern. Der Bedarf an Religionslehrern wurde bislang mit Behelfslösungen und pädagogischen Quereinsteigern gedeckt. Seit 2017 werden erstmals ausgebildete Religionspädagogen in den Schuldienst übernommen. Doch die Nachfrage übersteigt das Angebot bei weitem. Für die eher geringen Zahlen an Lehramts-Kandidaten müssen vor allem zwei Faktoren verantwortlich gemacht werden. Erstens führen Zulassungsbeschränkungen in eini-

14 Vgl. Mediendienst Integration: Islamischer Religionsunterricht in Deutschland, Berlin 2018.

15 Vgl. Deutsche Islam Konferenz: Schülerpotenzial für islamischen und alevitischen Religionsunterricht, zit. nach: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/5ReligionsunterrichtSchule/Schuelerpotenzial/schuelerpotenzial-node.html> (abgerufen am 6.6.2018).

gen Fällen dazu, dass an der Islamischen Theologie interessiert Studierende eher in die Bachelor und Master-Studiengänge ausweichen und damit nicht für das Lehramt zur Verfügung stehen. Zweitens entscheiden sich viele kopftuchtragende Frauen aufgrund mangelnder und zum Teil unklarer Aussichten auf eine Übernahme in den Schuldienst trotz guter Noten ebenfalls gegen das Lehramtsstudium.

Bachelor und Master

Ein zweites Feld stellen die Bachelor und Master-Studiengänge der Islamischen Theologie dar. Hier sind die Berufsperspektiven im Vergleich zu den Lehramtsanwärtern deutlich schlechter. So werben diese Studiengänge in erster Linie mit Berufsperspektiven in der muslimischen Seelsorge in Gemeinden, Pflegeeinrichtungen, Krankenhäusern oder Gefängnissen. Auch hier ist der Bedarf im Prinzip groß, trifft in vielen Fällen aber auf ungeklärte Finanzierungs- und Qualifizierungsfragen. Bislang sind nur Einzelfälle erfolgreicher Berufseinstiege der bisherigen Absolventen bekannt. Das gleiche gilt für Sozialarbeiter und Präventionsberater.

Die Ausbildung zum Imam ist nicht primäres Ziel der Studiengänge. Das steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zur ursprünglichen politischen Erwartungshaltung. Im Vorfeld der Einrichtung der Studiengänge war immer wieder die Hoffnung formuliert worden, durch die Einführung von Lehrstühlen und Studiengängen der Islamischen Theologie deutsche Imame für deutsche Moscheen auszubilden und damit den Einfluss ausländischer Akteure zu reduzieren.¹⁶ Dem entgegenstehend wird heute an verschiedenen Standorten ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die Imamausbildung nicht Sache der Universität sei, sondern analog zu der Ausbildung von Pfarrern und Priestern bei den christlichen Kirchen in einem Ausbildungsinstitut der islamischen Religionsgemeinschaft(en) stattfinden müsse.¹⁷ Die

16 Vgl. Schrammar, Susanne: Der akademische Imam. Uni Osnabrück bietet Ausbildung für muslimische Geistliche an, Deutschlandfunk vom 16.09.2009, zit. nach: https://www.deutschlandfunk.de/der-akademische-imam.680.de.html?dram:article_id=37692 (abgerufen am 09.08.2018).

17 Vgl. Universität Osnabrück: Wir bilden keine Imame aus, das wollen wir auch gar nicht, in: Die Welt vom 26.11.2017.

Einrichtung solcher Institute setzt allerdings die Klärung des Rechtsstatus muslimischer Gemeinden voraus. Besonders problematisch ist hierbei die Frage der Finanzierung. Bislang werden die Imame in den über 2000 muslimischen Gemeinden in Deutschland entweder von der Gemeinde selbst oder vom türkischen Staat bezahlt. In vielen Fällen handelt es sich um aus dem Ausland entsandte Prediger, die sich mit einem Gehalt zufriedengeben, das weder den Erwartungen und Bedürfnissen noch den gesetzlichen Vorgaben einer angemessenen Bezahlung für in Deutschland ausgebildete Akademiker entspricht.

Angesichts dieser Situation hoffen viele Studierende schließlich auf eine Karriere in der Wissenschaft. Vereinzelt gab es bereits Übernahmen von Absolventen in Graduiertenprogramme oder Einstellungen als wissenschaftliche Mitarbeiter an den jeweiligen Lehrstühlen. Angesichts der übersichtlichen Stellensituation werden derartige Karrieren aber die Ausnahme bleiben und können bei der Entscheidung für das Studienfach Islamische Theologie nicht ausschlaggebend sein. Wichtig für die Zukunft des Islam in Deutschland sind sie dennoch. Die Entstehung einer islamischen „Wissenschaftscommunity“ hierzulande bietet die Chance, die muslimische Theologie außerhalb autoritärer Strukturen und Vereinnahmungen im deutschen bzw. europäischen Kontext weiterzuentwickeln.

4. Probleme und Hindernisse

Eine Reihe von Problemen und Hindernissen eines erfolgreichen Berufseinstiegs sind für muslimische Theologen damit bereits benannt. Im Einzelnen lassen sich folgende Problembündel identifizieren.

Mangelnde Eignung

In der akademischen Praxis hat sich in den vergangenen Jahren gezeigt, dass die Studiengänge teilweise eine persönlich und fachlich nur bedingt geeignete Zielgruppe anspricht. Nach einer Befragung von 34 Lehramtsstudenten an der Universität Osnabrück aus den Jahren 2015 und 2016 sah sich die Mehrheit der Befragten als bloße Wissensvermittler an, die den Islam unreflektiert für „die bessere Religion“

hielten und dies auch so an ihre (zukünftigen) Schüler weitergeben wollten.¹⁸ Gegenwärtig wird am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück eine qualitative Studie zu den Einstellungen und Erwartungen von Studierenden durchgeführt. Falls sich hierbei der Eindruck eher unkritischer Einstellungen gegenüber traditionellen islamischen Diskursen bestätigen sollte, müssten entsprechende Konsequenzen gezogen werden.

Rechtliche Fragen

Unter den verschiedenen rechtlichen Fragen ist vor allem die des Kopftuchs relevant. Nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts im Jahre 2015 hat jedes Bundesland unterschiedliche Regelungen und Verfahrensweisen entwickelt, wie mit Lehrerinnen an öffentlichen Schulen umzugehen sei, wenn diese darauf bestehen, im Klassenzimmer ein Kopftuch zu tragen. Das Spektrum der Handlungsoptionen reicht von einem völligen Verbot über eine Duldung bis zur Erlaubnis unter dem Vorbehalt der Wahrung des Schulfriedens.¹⁹ In vielen Fällen sind die entsprechenden Gesetze und Regelungen aber nach wie vor unvollständig und zum Teil unklar, oft kommt es zu Einzelfallentscheidungen. Konkrete Zahlen über die Zahl der kopftuchtragenden Lehramts-Studentinnen liegen nicht vor. Fest steht aber, dass diese Studentinnen in Bundesländern, in denen Kopftuchverbote gelten, zurzeit am eigentlichen Ziel Lehramt an öffentlichen Schulen vorbei ausgebildet worden wären.

Fehlende Akzeptanz der Moscheegemeinden und Verbände

Als langfristig noch gravierender muss schließlich die nach wie vor eher geringe bis fehlende Akzeptanz der Studiengänge seitens der etablierten Moscheevereine und Dachverbände gesehen werden. Hier

18 Vgl. Zimmer, Veronika/Ceylan, Rauf/Stein, Margit: Religiosität und religiöse Selbstverortung muslimischer Religionslehrer/innen sowie Lehramtsanwärter/innen in Deutschland, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik, Heft 2/2017, S. 347–367.

19 Vgl. Wissenschaftliche Dienste des Deutschen Bundestages: Zur Situation Kopftuch tragender Lehrerinnen in ausgewählten Bundesländern, Dokumentation WD 8 -3000 -036/17, Berlin 15.09.2017.

ist die Befürchtung verbreitet, dass eine institutionelle Verwissenschaftlichung des Islams zu dessen Deformierung führen könnte. Dementsprechend schwierig gestaltet sich die Zusammenarbeit, insbesondere in den Beiräten. Wie bereits angedeutet, hat dies vor allem für die Berufsperspektive des Imams Konsequenzen. Bislang stellen Moscheeverbände vor allem Geistliche aus der Türkei bzw. den Herkunftsländern der jeweiligen Gemeindemitglieder ein. In den meisten Fällen werden diese von den dortigen Religionsbehörden entsandt und bezahlt. Für in Deutschland ausgebildete Imame fehlt seitens der Moscheegemeinden in der Regel sowohl das Geld als auch der Bedarf.

Außerdem kommt hinzu, dass die großen Moscheeverbände zunehmend dazu übergehen, in Eigenregie deutsche Muslime auf Deutsch zu Imamen auszubilden. Hierdurch soll die zunehmende Kritik an „Import-Imamen“ entkräftet werden, ohne auf das Angebot universitärer Theologen-Ausbildung in Deutschland zurückgreifen zu müssen. So bietet die türkische Religionsbehörde mit Erfolg seit 2006 einen „Internationalen Studiengang Islamische Theologie“ in Istanbul und Ankara an. Bis 2016 sollen etwa 150 türkischstämmige Deutsche diesen Studiengang bislang durchlaufen haben. Rund 60 von ihnen erhielten danach Festanstellungen in deutschen DITIB-Moscheen.²⁰ Auch die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs (MG) und der Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) bilden mittlerweile eigene Imame auf Deutsch aus. Während DITIB und MG einige Absolventen der Studiengänge „Islamische Theologie“ nach dem Bachelorabschluss weiter geschult und als Imame eingestellt haben, zeigt sich VIKZ bislang nicht an Absolventen der genannten Studiengänge interessiert.

5. Handlungsempfehlungen

Die hohen politischen und gesellschaftlichen Erwartungen an den Studiengang Islamische Theologie könnten enttäuscht werden, wenn

²⁰ Vgl. Horstkotte, Hermann: Deutsche Imame gesucht. Der größte Moschee-Dachverband DITIB will vermehrt Geistliche aus Deutschland einstellen, um die Integration zu verbessern. Die Erfolgsaussichten sind gering, in: Die Zeit vom 18. Oktober 2016.

es nicht gelingt, angemessene Berufsperspektiven für islamische Theologen zu etablieren und das akademische Angebot besser auf den Arbeitsmarkt abzustimmen. Um diese zu gewährleisten besteht in mehrfacher Hinsicht Diskussions- und Handlungsbedarf.

Motivation und Befähigung prüfen

Bislang sprechen lediglich Einzelbeobachten und subjektive Eindrücke dafür, dass auch eine theologische Ausbildung in Deutschland nicht notwendigerweise zur Fähigkeit einer reflektierten Auseinandersetzung mit den eigenen theologischen Traditionen führt. Weitere repräsentative Studien über die Einstellungen und Erwartungen der Studierenden des Fachs Islamische Theologie sind daher notwendig. Sollte sich hierbei der Eindruck bestätigen, dass Studierende teilweise mit falschen Erwartungen ein solches Studium beginnen, besteht in zweierlei Richtung Handlungsbedarf. Einerseits sollte vor allem bei der Ausbildung von islamischen Religionslehrern stärker auf die Befähigung zur kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Tradition geachtet werden. Zum anderen sollten Motivationen und Erwartungen bereits vor dem Studienbeginn abgefragt und geklärt werden. Dies könnte in Form von Motivationsgesprächen geschehen, in denen Erwartungen und Voraussetzungen der Studierenden ebenso wie fachliche Inhalte diskutiert und erörtert werden. Derartige Motivationsgespräche werden bereits in anderen Fächern geführt.

Institutionalisierung fördern

Muslimische Sozialarbeit, Seelsorge und Wohlfahrtspflege ist gegenwärtig nahezu ausschließlich ehrenamtlich oder privatwirtschaftlich organisiert. Es existiert bislang keine professionell-konfessionelle Wohlfahrtsarbeit für Muslime mit entsprechenden Trägerstrukturen.²¹ Der Aufbau solcher Trägerstrukturen braucht Zeit und ist kurz- bis mittelfristig noch nicht absehbar. Eine wichtige Ursache liegt auch in fehlenden Organisationsstrukturen und der Heterogenität auf Seiten muslimischer Institutionen in Deutschland. Seit einigen Jahren laufen

²¹ Vgl. hierzu Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael: Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland. Eine historische und systematische Einführung, Wiesbaden 2016.

allerdings erste Forschungsarbeiten und Modellprojekte zum Thema muslimische Wohlfahrtspflege. An der Universität Osnabrück befindet sich ein eigener Studiengang „Muslimische Sozialarbeit“ in Planung. Wenn die institutionellen und finanziellen Hürden überwunden werden, könnte hier vor allem im Bereich der Seelsorge in langfristiger Perspektive ein breites und attraktives Berufsfeld für muslimische Theologen entstehen.

Vertrauen schaffen

Bis zum Aufbau muslimischer Trägerstrukturen der Wohlfahrtspflege ist es in Deutschland noch ein weiter Weg. Vorerst bieten sich daher Chancen bei der Öffnung bestehender Strukturen und Institutionen. Insbesondere in Pflegeeinrichtungen, Krankenhäusern, in der Notfallbegleitung oder in Gefängnissen ist der Bedarf an muslimischen Seelsorgern groß. Allerdings gibt es hier oft Vorbehalte, Unkenntnis und mangelnde Erfahrungen.²² Eine stärkere Öffnung der entsprechenden kirchlichen, staatlichen oder nicht-konfessionellen Institutionen für muslimische Theologen würde diesen daher nicht nur wichtige Berufsfelder erschließen, sondern auch eine steigende Nachfrage decken. Die setzt die Schaffung von Wissen und Vertrauen auf beiden Seiten voraus. Eine derartige Basis könnte u. a. durch Praktika und Informationsveranstaltungen bereits während des Studiums geschaffen werden.

Rechtsfragen klären

Die Berufsperspektiven für Frauen mit Kopftüchern – vor allem als Religionslehrerinnen an öffentlichen Schulen – ist ein akutes Thema. Ebenso der Dauerstreit über den Status der muslimischen Verbände als Religionsgemeinschaft bzw. als Körperschaften des öffentlichen Rechts.²³ Bislang hat sich auf Ebene der Länder ein Flickenteppich

22 Vgl. Charchira, Sami: Zur Notwendigkeit Islamischer Wohlfahrtspflege und Rolle der Deutschen Islamkonferenz: Einblicke, Rückblicke und Ausblicke, in: Antes, Peter/Ceylan, Rauf (Hrsg.): *Muslimen in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, Wiesbaden 2017, S. 329.

23 Vgl. hierzu Jacobs, Andreas: Ein Kooperationsmodell für den Islam. Warum das Verhältnis von Islam und Staat in Deutschland geklärt werden muss, Konrad-Adenauer-Stiftung, Kurzum, Nr. 1/2017.

unterschiedlicher Modelle etabliert, die von der Verleihung von Körperschaftsrechten an Einzelgruppen über Staatsverträge bis hin zu Gesetzen reichen. Dieses ordnungspolitische Durcheinander führt zu einer Vielzahl von Schiefen und behindert auch die Entstehung klarer beruflicher Perspektiven für muslimische Theologen. Es müssen daher neue Wege gefunden werden, die innerhalb des bestehenden religionsverfassungsrechtlichen Rahmenwerkes ein geregeltes Kooperationsverhältnis zwischen den islamischen Glaubensgemeinschaften und dem Staat definieren. Dies setzt Kreativität, Flexibilität und politischen Willen auf allen Seiten voraus. Der innerislamischen Vielfalt muss dabei ebenso Rechnung getragen werden wie den grundgesetzlichen Vorgaben. Beides kann aber ebenso wenig ein Argument gegen eine einheitliche Rahmenstruktur sein wie das Fehlen kirchenähnlicher Strukturen im Islam. Die muslimischen Verbände müssen daher intern klären, inwieweit sie den staatlichen Institutionalisierungserwartungen entsprechen wollen. Bis heute hat hierzu kein ernsthafter interner Diskussionsprozess stattgefunden.

Finanzierungsmodelle entwickeln

Die Institutionalisierungsfrage ist eng mit der Finanzierungsfrage verbunden. Solange kein der Kirchensteuer äquivalentes Instrument der Finanzierung muslimischer Institutionen existiert, wird sich an den oben geschilderten Schiefen und hier insbesondere der Einflussnahme aus dem Ausland wenig ändern. Gerade die Beschäftigung von Imamen an deutschen Moscheen setzt etablierte und transparente Finanzierungsstrukturen voraus. Hier sind ebenfalls beide Seiten, Staat und Muslime, gefragt. Grundsätzlich ist es nicht die Aufgabe des Staates, finanzielle Ressourcen zur Unterhaltung religiöser Infrastruktur bereitzustellen. Kurz- und mittelfristig sollten Muslime, Moscheegemeinden und staatliche Stellen aber an einem Strang ziehen und an flexiblen Übergangsmodellen arbeiten. Vorstellbar wäre beispielsweise eine Mischung aus Beiträgen aus den Gemeinden und Projektgeldern bzw. staatlichen Zuschüssen als temporäre Lösung wie sie in Einzelfällen ja bereits praktiziert wird.

Das Fach „Leben und Gesellschaft“ an den öffentlichen Schulen in Luxemburg – (k)eine Alternative zum Religionsunterricht?

Jean Ehret

In aller Kürze ...

- › In Luxemburg wurde anstelle der Wahl zwischen Religions- und Ethikunterricht 2016/2017 ein für alle Schüler verbindliches neues Fach „Leben und Gesellschaft“ eingeführt. Es soll das Zusammenleben in einer multikulturellen Gesellschaft stärken.
- › Statt ursprünglich philosophisch ethischer Überlegungen und religiös kultureller Traditionen werden nun Inhalte politischer Bildung hervorgehoben. Religion wird in dem individualistischen Zugang kein ihrer geschichtsprägenden Bedeutung entsprechender Platz eingeräumt.
- › Gegen die Vorstellung, dass Religionen für das gesellschaftliche Leben irrelevant seien, müssen Kirche und Theologie die Beziehung zu Gott zeitgemäß verorten und einen Standpunkt in der pluralen Welt anbieten.
- › Religionsunterricht darf sich nicht über das mangelnde religiöse Interesse und Engagement hinwegtäuschen, das sich etwa in den rückläufigen Zahlen der Lehrpersonen für Religion widerspiegelt.
- › Theologie muss als Wissenschaft dem Selbstanspruch wissenschaftlicher Rationalität genügen, um sich in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen zu können.

1. Religionsunterricht in säkularen Staaten?

Über den Religionsunterricht und seine Aufgaben in der Gesellschaft wird in der letzten Zeit vermehrt diskutiert. In einer Gesellschaft, die von Pluralisierung, Säkularisierung und Individualisierung geprägt und in der Religionszugehörigkeit nicht mehr selbstverständlich ist¹, gerät der Religionsunterricht unter Druck, den in Luxemburg die Regierung Bettel-Schneider (2013–2018) abschaffte. Im Rahmen einer Neuordnung der Beziehungen von Religionsgemeinschaften und Staat in Luxemburg wurde anstelle des herkömmlichen katholischen Religionsunterrichts und eines Ethikunterrichts 2016 an den staatlichen Sekundarschulen und 2017 an den staatlichen Grundschulen das Pflichtfach „Leben und Gesellschaft“ eingeführt². Es soll Kinder und Jugendliche zu „aufgeklärten, offenen, toleranten, kritischen und verantwortungsbewussten Bürgern“³ einer pluralistischen Gesellschaft erziehen.

Im Folgenden wird zunächst die Entwicklung dargestellt, die zu diesem Umbruch geführt hat, dann das Profil des neuen Faches skizziert, um schließlich einige kritische Anmerkungen sowie Herausforderungen für Kirche, Schulen und Staat zu benennen⁴.

1 In einer Umfrage von 2013 zählten 39 % der Luxemburger sich der katholischen Kirche zu, 5 % den anderen christlichen Kirchen, den Zeugen Jehovas oder dem Islam; 13 % der Befragten verstehen sich als Atheisten, 8 % als Agnostiker. Die größte wachsende Gruppe bilden damit die diejenigen, die die religiöse Frage nicht mehr interessiert. Siehe TNS Ilres, *Le fait religieux au Luxembourg en 2013. État de l'opinion publique. Sondage auprès de la population résidente du Luxembourg du 21 au 27 novembre 2013*, <http://www.cathol.lu/article3062> (20.09.2016).

2 Religionsunterricht gibt es seitdem nur mehr an katholischen Privatschulen und an Europaschulen.

3 <https://portal.education.lu/vieso/> (18.9.2018).

4 Ich beziehe mich im Folgenden auf meinen Beitrag „Religionen & Schule: eine bleibende Herausforderung“ in: Jean Ehret, Jean-Louis Zeien (Hg.), *Herausforderung Religion(en) und Schule(n)*, Berlin, Logos Verlag, „Religionspädagogik im Kontext“ Bd. 9, 2017, S. 109–150.

2. Zur Abschaffung des Religionsunterrichts an Luxemburger staatlichen Schulen

Das Abkommen über die Einführung des Einheitsfaches „Werteerziehung“ ist eines von drei Abkommen⁵, mit denen die aus der Koalition von Liberalen, Sozialisten und Grünen hervorgegangene Regierung Bettel-Schneider das Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche, bzw. den Religionsgemeinschaften neu geregelt hat. Es betrifft nur die katholische Kirche, da es in Luxemburg weder protestantischen noch jüdischen oder muslimischen Religionsunterricht gab. Von den beiden anderen Abkommen beschäftigt sich das erste mit den Finanz- und Verhältnissen zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften; das zweite schafft die von Napoleon eingeführten und mit Rechtspersönlichkeit versehenen Vermögensverwaltungsgremien der Pfarreien ab und sieht die Errichtung eines Fonds zur Verwaltung der Güter der Pfarreien vor⁶.

Der Religionsunterricht war über Jahrzehnte hinweg immer wieder Gegenstand von politischen und gesellschaftlichen Diskussionen. Denn damit war auch die Stellung, Rolle und Machtanspruch der Kirche in Schule und Gesellschaft verbunden. Bis zuletzt wurde der Kirche, insbesondere von atheistischen Kreisen, vorgeworfen, sie benutze den Religionsunterricht, um Kinder und Jugendliche zu indoktrinieren. Dabei war der Religionsunterricht von seinem Selbstverständnis keine Katechese mehr, spielte aber weiterhin – über seine allgemeine gesellschaftliche Bedeutung hinaus – für das Gemeindeleben eine wichtige Rolle⁷.

Überlegungen zur Einführung eines Einheitsfaches waren bereits unter vorherigen Regierungen erwogen worden. Mit Ausnahme von CSV [Chrëschtlech Sozial Vollekspartei] und DP [Demokratesch Par-

5 Die drei Abkommen können eingesehen werden unter www.cathol.lu/article4048 (1.10.2018).

6 Siehe www.kierchefong.lu (18.9.2018).

7 Eine eigenständige Katechese, eine Einführung in den gelebten Vollzug des Glaubenslebens, die alle Altersgruppen erfasst, war bislang jedoch weder erarbeitet noch in den Pfarreien eingeführt worden.

tei] strebten alle anderen Parteien den laizistischen Staat in ihren Wahlprogrammen an. Der Religionsunterricht sollte aus den öffentlichen Schulen verdrängt, katholische Privatschulen nicht mehr subventioniert und die staatliche Besoldung der Kultusdiener aufgekündigt werden⁸. 2005 hatte die sozialistische Bildungsministerin Mady Delvaux-Stehres ein Modell-Lyzeum geplant, an dem der einheitliche Werteunterricht die Wahlmöglichkeit zwischen Religionsunterricht und Ethik abschaffte⁹. Ein für die zweite Amtszeit der Regierung Juncker-Asselborn 2012 erstellter Expertenbericht hatte vier verschiedene Möglichkeiten vorgeschlagen, um ein Monopol der katholischen Kirche zu unterbinden¹⁰. In den Wahlprogrammen von 2013 sprachen sich die Parteien für eine weitgehende „Trennung“ von Staat und Kirche sowie die Abschaffung des Religionsunterrichtes aus; nur die CSV wollte den Religionsunterricht in der Grundschule bestehen lassen.

In diesem Zusammenhang berief sich die Kirche darauf, dass der Religionsunterricht bereits durch eine 1997 unterzeichnete und 1998 von der Abgeordnetenkommission verabschiedete Konvention geregelt werde.¹¹ Außerdem unterstrich sie, dass sich ein sehr hoher Prozentsatz der Eltern (in der Grundschule lange über 80 %) für den Religionsunterricht entschieden. Darüber hinaus überarbeitete sie die Aus-

8 Vgl. Georges Hellinghausen, Laizismus und Antiklerikalismus in Luxemburg: Vorhut oder Nachhut?, in: *aspekte* 49 (2002), S. 43.

9 Loi du 25 juillet 2005 portant création d'un lycée-pilote, in: *Memorial A*, Nr. 124, 10. August 2005, S. 2156–2159.

10 Ministère d'État – Département des Cultes, Rapport du groupe d'experts chargés de réfléchir sur l'évolution future des relations entre les pouvoirs publics et les communautés religieuses ou philosophiques au Grand-Duché de Luxembourg, Oktober 2012, <https://www.cathol.lu/article2460> (18.09.2018), Kap. II.E.3: De l'enseignement, sowie Kap II.E.4: Enseignement religieux, S. 113–118. Siehe auch Jean-Marie Weber, Jean-Louis Zeien, *Religious Education at School in Luxembourg*, in: Martin Rothgangel, Robert R. Jackson, Martin Jäggle (Hg.), *Religious Education at Schools in Europe. Part 2: Western Europe*, Göttingen, V&R unipress, Vienna University Press, 2014, S. 145–170.

11 In dieser Konvention ging es einerseits um die Gehälter der Religionslehrer und andererseits um eine Kürzung der Stundenzahl des Religionsunterrichts.

bildung der Religionslehrer¹² der Grundschule und entwickelte einen kompetenzorientierten Rahmenlehrplan. Gleichzeitig wurde es für die Kirche jedoch zunehmend schwieriger, Fachlehrkräfte zu finden und den gesamten Religionsunterricht, der in verschiedenen eher beruflich orientierten Sekundarklassen bereits abgeschafft worden war, sicherzustellen. Der 2013 gegründete „Rat der konventionierten Religionsgemeinschaften“ hatte im November 2014 noch einen von den Religionsgemeinschaften gemeinsam verantworteten Religionenunterricht vorgeschlagen¹³, der eine europäische Innovation dargestellt hätte. Auch die von der Bürgerinitiative „Fir de Choix“ (Für die Wahlfreiheit zwischen Religionsunterricht und Ethik) gesammelten über 25.000 Unterschriften konnten die Abschaffung des Religionsunterrichtes nicht verhindern.

3. Profil des neuen Faches

Das Profil des Faches erschließt sich aus vier Dokumenten: dem Abkommen vom 26. Januar 2015, einem Rahmendokument von März 2015¹⁴, dem Rahmenlehrplan für die Sekundarschulen¹⁵ und den Lehrbüchern für die Grundschule. Der Vergleich der vier Dokumente lässt prägende Akzente und eine Verschiebung der Ausrichtung erkennen:

Der Träger des neuen Faches

Das Abkommen vom 26. Januar 2015 hält fest, dass es sich um ein Lehrfach der öffentlichen Schulen handelt (Art. 1, Abs 2). Lernziele,

12 Im Folgenden wird aus Gründen der sprachlichen Vereinfachung nur die männliche Form verwendet. Es sind jedoch stets Personen männlichen und weiblichen Geschlechts gleichermaßen gemeint.

13 Siehe das Memorandum vom 18. November 2014, „Religionenunterricht an der öffentlichen Schule: eine Gelegenheit“; der französische Originaltext findet sich unter <http://www.cathol.lu/article3874> (25.9.2018).

14 Leben und Gesellschaft. „Zusammen leben, Zusammenleben gestalten“ (Arbeitsversion 11.3.2015), <http://www.men.public.lu/fr/actualites/articles/communiques-conference-presse/2015/03/23-conf-vie-societe/document-cadre.pdf> (1.10.2018) [Übersetzung J. Ehret].

15 <http://www.men.public.lu/fr/actualites/grands-dossiers/systeme-educatif/vie-societe/rahmenlehrplan.pdf> (1.10.2018).

Kompetenzen, Inhalte und Methoden werden wie in anderen Fächern von einer nationalen Programmkommission ausgearbeitet und vom Bildungsminister genehmigt. Weder die Kirche noch die anderen Religionsgemeinschaften zeichnen für das Fach verantwortlich; es ist auch nicht vorgesehen, dass sie Vertreter in die Programmkommission entsenden. Abs. 3 besagt lediglich, dass das Bildungsministerium neue Prozesse einführen will, die eine enge Beteiligung der Zivilgesellschaft an der Erarbeitung des Lehrplans ermöglichen. So wird ein „zukünftiger Rat der konventionierten Religionsgemeinschaften“¹⁶ als Akteur bezeichnet, dessen Meinung regelmäßig bezüglich philosophischer und religiöser Fragestellungen eingeholt werden soll; diese Konsultation hat bislang nur einmal stattgefunden. Abs. 4 bestimmt, dass es sich um ein ordentliches Lehrfach handelt, das sich in die pädagogischen Ziele der öffentlichen Schule einreicht.

Ziele des neuen Faches

„Das Fach soll die Schüler schrittweise dazu führen, ihre Erlebnisse und Sinnsuche mit den großen Fragen der Menschheit und mit den Antworten der philosophischen und ethischen Überlegungen sowie der religiösen und kulturellen Traditionen zu konfrontieren.“ (Abkommen Art. 1, Abs.1)

Diese Ausrichtung wurde auch während der Pressekonferenz vom 23. März 2015 erwähnt. Dabei unterstrich Minister Claude Meisch zugleich, dass es darum gehe, „Offenheit, Respekt und Toleranz in [der] multikulturellen Gesellschaft zu fördern“¹⁷. Das Erlernen dieser demokratischen Werte könne nur auf der Kenntnis und dem gegenseitigen Verstehen der Kulturen und Religionen sowie der Werte und Überzeugungen, die sie vermitteln, beruhen¹⁸. Diese Verschiebung zur politischen Bildung findet sich auch im Rahmendokument. Es nennt vier Zielsetzungen: „Das Zusammenleben und den Zusammenhalt in

einer multikulturellen Gesellschaft stärken“, „Kulturen erschließen, Diversität ergründen“; „die Entwicklung der Kinder und Jugendlichen hin zur Eigenverantwortlichkeit, Kritik- und Gemeinschaftsfähigkeit“ sowie die Verpflichtung gegenüber den universellen Menschenrechten. Die öffentliche Schule habe, so das Rahmendokument, die „gesellschaftliche Verpflichtung, eine Diskussion über diese Grundlagen des demokratischen Zusammenlebens zu ermöglichen und so dazu beizutragen, dass sie gestärkt werden“.

Die zentrale Aussage des Rahmenlehrplans lautet, den Grundsätzen entsprechend: „Das Zusammenleben und den Zusammenhalt in einer multikulturellen Gesellschaft stärken“ (Punkt 2). Mit Hinweis auf „Orientierungshilfen für eine verantwortliche und sinnerfüllte Lebensführung knüpft Punkt 4 zwar an die „Entwicklung [der] Persönlichkeit“ der Schüler an, aber in dem Fach sollen auch „grundlegende Aspekte des demokratischen Zusammenlebens“ eingeübt werden. Punkt 5 erläutert das wissenschaftliche Selbstverständnis des Faches, das eine „gesellschaftspolitische und kulturwissenschaftliche Ausrichtung“ habe. Es geht dem Fach nicht darum, dass der Schüler sich mit (s)einer Religion oder Weltanschauung identifizieren kann, sondern dass er sich selbst seinen Wertekomplex erstellt.

Grundlegende pädagogische Ausrichtung

Gemäß Punkt 3 des Rahmendokuments sollen, ausgehend von der Erfahrungswelt der Schüler, Grundlagen der Argumentation erlernt werden. Argumente seien zu prüfen und konstruktiv anzuwenden sowie die eigene Meinung mit anderen Meinungen und Vorgaben zu konfrontieren. Ziel sei, im Laufe der Jahre zu einer reflexiv begründeten, selbstverantworteten Haltung der Schüler zu kommen. Vielfalt wird als eigenständiger Wert angesehen; Selbstbestimmung ist Grundlage und Ziel in diesem Fach (der Begriff kommt achtmal im Dokument vor). Das neue Fach soll dazu beitragen, dass Schüler „Offenheit und Toleranz“, „gegenseitigen Respekt und Verständnis“ als „Fundamente sozialer Kohärenz in einer multikulturellen Gesellschaft“ im Rahmen des „Gemeinsamen“ durch den Unterricht interaktiv erlernen.

16 Das Abkommen spricht von einem „zukünftigen Rat“, obwohl dieser bereits 2013 gegründet worden war; siehe <https://www.cathol.lu/article4019> (9.10.2018).

17 <http://www.men.public.lu/fr/actualites/articles/communiqués-conference-presse/2015/03/23-conf-vie-societe/> (1.10.2018) [Übersetzung J. Ehret].

18 Vgl. Ebd.

Punkt 6 des Rahmenlehrplans vertieft die pädagogische Ausrichtung: An erster Stelle der sechs didaktischen Grundsätze steht wiederum, „Pluralität und Kontroversität berücksichtigen“. Die Themen sollen unter individuellen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Perspektiven behandelt werden (Punkt 7).

Immer wieder wurde unterstrichen, dass das neue Fach kein Zusammenschluss der beiden früheren Wahlfächer sein solle. Es sollte „einen innovativen Zugang“ entwickeln, „der den Schüler ins Zentrum stellt und sich um die Praxis des Philosophierens entwickelt“¹⁹. Dabei war „Philosophieren mit Kindern“ schon im Ethikunterricht entwickelt worden. Als Fundament und Quellen des Fachs werden die „universellen Menschenrechte [...], wie sie in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung und der europäischen Menschenrechtskonvention formuliert werden“, benannt (Rahmendokument, Punkt 2.d.). Für diese Hinweise wird weder auf die Luxemburger Verfassung noch auf ein anderes europäisches Rechtssystem konkret Bezug genommen.

Religionen im neuen Fach

Religionen werden im Abkommen nicht ignoriert; sie sollen im neuen Lehrplan vorkommen. Ihnen wird aber auch kein besonderer Status, zum Beispiel auf Grund ihrer geschichtlichen Präsenz in Gesellschaft und Kultur, eingeräumt. Sie werden neben anderen kulturellen und weltanschaulichen Positionen erwähnt.

Das neue Fach umfasst die Auseinandersetzung mit Religionen, deren Geschichte, Symbolsprache, Texte, Gebräuche, Traditionen, Riten. Entscheidend sei die „Erkenntnis“ über Religionen. Ein Verständnis ihrer Bedeutung, ihre innere Dynamik und ihre Funktionen soll ermöglicht werden. Es geht nicht um das „Bekenntnis zu einer Religion.“ Diese Ausrichtung entspricht einerseits der Neutralität der öffentlichen Schule, die u. a. in ihrer „Äquidistanz gegenüber allen Religionen und Weltanschauungen“ (Rahmendokument, Punkt 2.c.) zum Ausdruck kommt; andererseits soll es den Schülern helfen, eine „selbstbestimmte Auseinandersetzung mit religiösen Themen“ zu

führen, und die Gesellschaft, in der sie leben, tiefer zu verstehen, sowie „intoleranten und radikalen Positionen Einhalt zu gebieten“.

Für die Sekundarstufe entwickelt der Rahmenplan sechs Lernfelder, die das Fach quer zu allen Jahrgangsstufen strukturieren, indem es ihnen jeweils Themen zuordnet, die sie konkretisieren und profilieren. Die sechs Lernfelder heißen: Ich; Ich und die anderen; Lebensformen, Welt und Gesellschaft; Mensch, Natur und Technik; Kultur und Kommunikation. Religiöse Themen werden innerhalb einzelner Lernfelder aufgegriffen. Es müssen jedoch nicht immer alle Themen abgearbeitet werden (Punkt 9); vieles hängt von der Einstellung und der Themenwahl des Lehrers ab.

Fachlehrer: Auftrag und Ausbildung

In der Grundschule wird das Fach von einem Lehrer oder Lehrbeauftragten, an den Sekundarschulen von den Religions- und Ethiklehrern und mittelfristig von Fachlehrern unterrichtet²⁰. Sie sollen „neutral“ sein, die Diskussionen moderieren, weder eine persönliche Einstellung kundtun noch ihre Ansicht durchsetzen, wie es der Rahmenlehrplan in Punkt 4 unterstreicht. Dieser gibt den Lehrern viel Gestaltungsfreiheit innerhalb eines schulinternen Lehrplanes, den die Fachvertreter einer Schule unter Berücksichtigung der Vorgaben des Rahmenlehrplans erarbeiten sollen. Das ermöglicht ihnen, sich auf ihre Schüler einzulassen; es besteht aber auch die Gefahr, dass wichtige Themen ausgegrenzt werden. Schließlich sollen die Lehrer sich gegenseitig austauschen (Punkt 10). Das neue Fach verlangt, dass die Lehrer sich sehr stark zeitlich, fachlich und persönlich in die Gestaltung des Unterrichts, seine Koordination, Auswertung und Entwicklung einbringen.

Eine besondere Herausforderung stellt die zukünftige Ausbildung der Lehrer dar. Da es noch keinen Ausbildungsweg zum Lehrer für das Fach „Leben und Gesellschaft“ gibt, werden zunächst für alle Lehrer, die das Fach unterrichten, verpflichtende Fortbildungsseminare angeboten.

²⁰ In der Grundschule werden weder die Religionslehrer und Religionslehrbeauftragten noch die Lehrbeauftragten der „Formation morale et sociale“ als Fachlehrer für das neue Fach eingesetzt.

¹⁹ Ebd.

Auffallend ist schließlich, dass der Rahmenlehrplan als Bezugswissenschaften „im Sinne einer fachlichen Orientierung“ „Philosophie, Soziologie, Politologie, Geschichte, Ethnologie und Religionswissenschaften, Kunst- und Literaturwissenschaften sowie (nicht konfessionsgebundene) Theologie“ erwähnt. Die Klammer wirft die Frage auf, inwieweit hier eine überkommene Vorstellung von Theologie, und letztlich (katholischer) Religion besteht, die sie als autoritäre Doktrin und nicht als akademische Disziplin versteht.

4. Fazit und Herausforderungen

Das neue Fach „Leben und Gesellschaft“ ersetzt in Luxemburg den Religionsunterricht und die Ethik. Auch die Regelung von 1997/98, die gerade fünfzehn Jahre alt war, und eine Unterschriftenaktion konnten dies nicht stoppen. Es wurde ein Programm ausgearbeitet, das sich ganz auf den toleranten Umgang mit Vielfalt und die Selbstbestimmung konzentriert. Der Mainzer Bischof Peter Kohlgraf erinnert mit Recht daran, dass „[n]ur wer einen eigenen Standpunkt hat, tolerant sein“²¹ kann. Es ist fraglich, ob das neue Fach es den Schülern ermöglicht, einen eigenen Standpunkt zu finden.

Der Religionsunterricht stand in Luxemburg allen Schülern offen. Faktisch führten die Religionslehrer die große Mehrzahl der Schüler in einen religiösen Gesamtzusammenhang ein. Diese religiöse Bildung war in den meisten Fällen längst nicht mehr von einer regelmäßigen Praxis und persönlichen Glaubensüberzeugung der Eltern und Schüler getragen. Es wurde ihnen aber ein komplexer theoretischer und praktischer Rahmen für ein kulturelles Selbstverständnis und ein vielfach bereits säkularisiertes Werteverständnis vermittelt, das sich auf Texte, Riten, Institutionen und eine weltweite Gemeinschaft bezog sowie auf persönliche wie gemeinschaftliche Einübung von Haltungen verwies. Sie wuchsen in einen Gesamtzusammenhang hinein, der Luxemburg geschichtlich geprägt hat und einen Rahmen für die Fragen nach

21 Peter Kohlgraf, *Katholisch sein in der Welt von heute – in und um den Glauben ringen*, in: *impulse*, 108 (2014) S. 6.

Leid, Tod, Sinn und Glück darstellt. Er eröffnete den Schülern zudem die häufig genutzte Freiheit, sich eine eigene Meinung zu bilden und Identität durch Identifikation, Vergleich, aber auch in Abgrenzung mit anderen und aufzubauen²². Der Religionsunterricht bot zudem eine religiöse Alphabetisierung aus dem Blickwinkel eines christlich geprägten Glaubensverständnisses, das den Dialog mit anderen Religionen und Denkrichtungen förderte und sich der Frage nach dem Pluralismus stellte.

Das neue Fach beruft sich auf die allgemeinen Menschenrechte, die auch im Religionsunterricht ihren Platz hatten. Faktisch fehlt es dem Fach „Leben und Gesellschaft“ aber an einem komplexen Gesamtrahmen, in dem nicht nur ausgewählte Haltungen zu Werten erklärt werden, sondern materiell verortet sowie auf verschiedenen Ebenen eingeübt werden können. Zudem möchte der Staat eine Äquidistanz zu allen Religionsgemeinschaften halten. Das entspricht nicht der Luxemburger (und europäischen) Geschichte, das entspricht auch nicht der Anwesenheit der verschiedenen Religionsgemeinschaften in der Luxemburger Gesellschaft, sondern der Ansicht, dass Religion(en) für das Zusammenleben irrelevant seien. Religionen scheinen hier immer noch als etwas gesehen zu werden, das der Mensch in seiner Selbstentfaltung überwinden wird, wie es lange Zeit auch in den Geisteswissenschaften angenommen wurde. Diese Sichtweise prägt zum Teil auch die Art und Weise, wie das neue Fach „Leben und Gesellschaft“ das Themenfeld der Religion(en) einbezieht.

Das Fach wird mit zwei Wochenstunden in der Grundschule und mit einer Wochenstunde in den Sekundarschulen unterrichtet. Das, was „Leben und Gesellschaft“ als Ziel vorgibt, kann mit diesem Stundenkontingent kaum erreicht werden. Ebenso zweifelhaft ist es, dass die Schüler in Bezug auf Religionen genügend Kenntnisse erwerben

22 Vgl. dazu Daniela Busse, „Jesus ist in Meerseburg geboren.“ *Katholischer Religionsunterricht in Sachsen-Anhalt. Ein Beispiel aus Halle (Saale): das Landesgymnasium Latina August Hermann Francke*, in: Jean Ehret, Jean-Louis Zeien (Hg.), *Herausforderung Religion(en) und Schule(n)*, S. 75–92, sowie Jean-Marie Weber, *Religionsunterricht in Luxemburg aus diskurstheoretischer Sicht: eine spannende Geschichte und eine spannungsvolle Zukunft*, in: *Ebd.*, S. 93–101.

können, um sich konstruktiv mit ihnen auseinanderzusetzen. Die Art der Kenntnisse, die sie erwerben, kann man auch kritisieren: Sie sollen etwas „über“ Religionen lernen, weniger „von“ Religionen. Dazu trägt auch bei, dass die Kann-Bestimmungen des Rahmenlehrplans der Sekundarstufe zu unverbindlich sind. Der Rat der konventionierten Religionsgemeinschaften hatte bereits angemahnt, dass das Programm der Empfehlung 1720 der Parlamentarischen Versammlung des Europarates von 2005 nicht nachkommt. Diese verlangt, dass Schüler „[...] die Religionen, die in ihren angrenzenden Ländern gelebt werden, kennen lernen“²³. Werden konfessionell verortete Theologien als Bezugswissenschaften ausgeschlossen, wird deutlich, dass der Selbstanspruch, die Selbstverantwortung und die eigene Rationalität der Religionen (soweit diese überhaupt anerkannt wird) letztlich nicht ernst genommen werden. Wegen all dieser Kritikpunkte besteht das Bedürfnis, den Rahmenlehrplan zu überarbeiten, um ihn wieder an das heranzuführen, was im Abkommen von 2015 als Grundausrichtung festgehalten worden war²⁴.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Fortbildung der Lehrer. Sie bietet derzeit nicht genügend Unterstützung und Fachwissen. Zwar ist sie verpflichtend für alle, die das neue Fach unterrichten sollen; viele haben aber den Unterricht beginnen müssen, ohne die Einführung erhalten zu haben. Bislang umfasst sie nur sechzehn Unterrichtseinheiten, von denen sich zudem nur ein Teil mit Religionen befassen. Würde man einen fachfremden Lehrer mit der gleichen Anzahl an Weiterbildungsstunden z. B. Mathematik oder Latein unterrichten lassen?

Darüber hinaus muss der Blick auf die Ausbildung der Lehrer für das neue Fach gerichtet werden. Sie sollen befähigt werden, den Schülern zu helfen, sich intensiv und persönlich mit verschiedenen religiösen Traditionen auseinanderzusetzen. Das verlangt, dass sie dies auch selber getan haben. Dazu sollten sie Menschen, die diesen Traditio-

23 Council of Europe – Parliamentary Assembly, Recommendation 1720 (2005): Education and Religion, <http://assembly.coe.int> (1.10.2018) [Übersetzung J. Ehret].

24 Die CSV hat als einzige Partei dies in ihrem Wahlprogramm von 2018 vorgesehen.

nen angehören und sie auch durchdenken, begegnen und nicht nur aus dritter Hand Informationen über die Religionen erhalten, wie sie es über die antike Religion der Griechen lernen. Welcher Platz kommt den Theologien der großen Religionen in einer zukünftigen Ausbildung zu? Dies ist durchaus eine hochschulpolitische Frage, die Deutschland zukunftsweisend mit der Schaffung von islam-theologischen Fakultäten innerhalb der staatlichen Universitäten angeht.

Diese Frage richtet sich ausdrücklich auch an die christliche (katholische) theologische Wissenschaft und ihren Standort. Von wo aus entwickelt die Theologie ihren Diskurs? Inwiefern versteht sie das Leben und auch den Wandel in der Gesellschaft noch nicht genügend als Ort einer veränderten Begegnung mit Gott, als Ort der Gegenwart Gottes (locus theologicus)²⁵?

Eine weitere wichtige Frage stellt sich in Bezug auf die Zulassung zum Staatsexamen oder zu einem für das neue, notwendigerweise interdisziplinäre Fach qualifizierenden Masterprogramm. Soll in Zukunft Theologen unterschiedlicher Konfession dieser Zugang (v) erschlossen werden? Die Klammer in dem Satz zu Referenzwissenschaften im Rahmenplan zeigt, dass die Einführung des neuen Faches nicht nur durch gesellschaftspolitische, sondern auch durch ideologische Motive, die sich teilweise historisch verstehen lassen, mitgeprägt ist. Hier fließen vererbte ideologische Vorurteile, die gegenwärtige Wahrnehmung und Selbstdarstellung der Kirche, das Profil der theologischen Fakultäten (die es weder in Luxemburg noch in Frankreich gibt, wo viele Luxemburger studieren) und politischer Wille zusammen.

25 Siehe dazu den bereits zitierten Artikel von Peter Kohlgraf, Katholisch sein in der Welt von heute, a. a. O. Der Autor unterstreicht, dass das Selbstverständnis der katholischen Religionsgemeinschaft – entgegen einem „populistischen“ Katholizitätsverständnis – sich über die Jahrhunderte in Transformationsprozessen, die sich aus der lebendigen Begegnung mit der Welt ergeben, immer als etwas je Neues herausgebildet hat. Es gilt für ihn, diese Transformationsprozesse, die sich aus der lebendigen, heraus/fordernden Begegnung mit den Anderen ergeben, heute zu bejahen.

Für die Kirche stellt sich die Herausforderung ihre Diskurse und ihre politischen Ansprüche nicht allein durch bestehende Strukturen, zu denen z. B. auch der Religionsunterricht gehört, bestimmen zu lassen, sondern sich ihrem Verkündigungsauftrag in gewandelten Zeiten auch mit neuen Vorgehensweisen zu stellen. Das betrifft auch ihre Personalplanung, ihr Budget, ihre Aktivitäten und damit vielfach auch ihre gesellschaftliche Selbstwahrnehmung und -verortung sowie ihre Denkstrukturen. Dazu gehört, dass sie nicht die Wirklichkeit, in der wir leben, mit dem verwechselt, was ihr eigener Diskurs sich als Wirklichkeit schafft. In Bezug auf den Religionsunterricht heißt dies, dass man dem Religionsunterricht nicht etwas zuschreibt, was er längst nicht mehr leistet. Heute muss man sich der Glaubensvermittlung durch eine Katechese, die sich an alle Generationen richtet, stellen. In einem politischen Diskurs kann man darauf verweisen, dass um die 80 Prozent der Eltern ihre Kinder im Religionsunterricht anmelden. Mit dieser Zahl darf man sich aber nicht selbst über das schwindende religiöse Interesse und Engagement hinwegtäuschen. Vielleicht gibt ein anderer Vergleich einen Aufschluss: Zwar gab es 25.000 Unterschriften für den Erhalt der Wahlmöglichkeit zwischen Religionsunterricht und Ethik; es gab aber nicht genügend Kandidaten für den Beruf des Religionslehrers, von denen viele ohnehin nur in Abendkursen ausgebildet worden waren. Nach der Einführung des neuen Faches gab es keine Reaktionen von Seiten der Eltern mehr. Der Rat der konventionierten Religionsgemeinschaften hat sich mit den Schulbüchern beschäftigt, ihre fachlichen Mängel bei der Darstellung von Religionen kritisiert, ohne dass dem jedoch Rechnung getragen wurde. Des Weiteren blieb auch ihr Brief mit Beanstandungen unbeantwortet. Angesichts dessen, dass das Christentum für immer mehr Menschen keine Relevanz mehr hat, besteht eine besondere Herausforderung für Schulen in kirchlicher Trägerschaft darin, ein wirklich theologisches Lehrangebot für Schüler – und zunächst auch für Lehrer, die selbst nicht mehr christlich oder katholisch verwurzelt sind – anzubieten. Ein solches Bildungsprogramm²⁶, das durchaus ein Alleinstellungsmerkmal

26 Vgl. dazu auch Jean Ehret und Erwin Möde (Hg.), *The Challenge of the Catholic Intellectual Tradition. Making a Difference in Contemporary Academic Settings*, Berlin, London, Lit, 2011.

für katholische Schulen sein kann, müsste sich einer relationalen Erkenntnislehre verpflichtet wissen und in den Grundvollzügen der Kirche verwurzelt sein.

Abschließend kann man sagen, dass der Staat sich in Luxemburg von einem säkularisierten religiösen Referenznarrativ, das die Geschichte des Landes und unseres Kontinentes sehr stark geprägt hat, und von seinen Aneignungspraktiken verabschiedet hat. Das neue Fach ist einem stark individualistischen, konstruktivistischen Zugang verpflichtet. Es will jeden Schüler dazu befähigen, seinen eigenen Wertekodex zu entwerfen und den von anderen zu tolerieren. Vielfalt wird als selbständiger Wert angesehen. Faktisch spielt das Fach das Konfliktpotential, das sich aus verschiedenen Überzeugungen ergeben kann, weitgehend herunter. Kann es wirklich zu dem hinführen, was es eigentlich als Bedingung der Möglichkeit von Individualismus voraussetzt, nämlich eine über Generationen hinweg lebendige Kommunikations- und Solidargemeinschaft? Das kann man bezweifeln und es zeigt sich vielleicht auch darin, dass ein Wort in den verschiedenen Lernfeldern nicht vorkommt: nämlich „wir“. Den Religionsunterricht wird man nicht wieder einführen. Eine Überarbeitung des Rahmenlehrplans und der Schulbücher ist aber dringend notwendig.

Deutscher Islam?

Muslimische Normalität in Deutschland braucht Anerkennung, Institutionen und Regeln

Andreas Jacobs

In aller Kürze:

- › Beim Streit um die Anerkennung des Islam in Deutschland geht es nicht um die Anerkennung seiner Präsenz, sondern um die Anerkennung seiner Normalität.
- › Wenn muslimische Gemeinschaften die Möglichkeiten des deutschen Religionsrechts zur religiösen Entfaltung wahrnehmen wollen, müssten sie sich von den ethnisch-politischen Verbandstrukturen lösen und sich zu einer Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes entwickeln.
- › Für eine Übergangszeit sind flexible, an Sachfragen orientierte Modelle mit klaren Verantwortlichkeiten sinnvoll, wie sie bei der Einführung des islamischen Religionsunterrichts und bei der Errichtung der Zentren für Islamische Theologie angewandt wurden.
- › Offen sind Fragen hinsichtlich der Berufsperspektiven für Studierende der Islamischen Theologie und des Aufbaus von muslimischer Sozialarbeit innerhalb der Wohlfahrtspflege einschließlich ihrer Finanzierung.
- › Ein deutscher Islam sollte als ein institutionelles, politisches und gesellschaftliches Projekt der Anerkennung und Organisation muslimischer Präsenz verstanden werden.

Die Idee eines deutschen Islam ist nicht besonders populär – bei Muslimen nicht, weil sie hinter dem Begriff Verfremdung und Einmischung vermuten. Bei vielen anderen auch nicht, weil sie den Islam als nicht zu Deutschland gehörend betrachten. Zumindest innerhalb des demokratischen Spektrums ist allerdings unumstritten, dass Muslime und damit der Islam dauerhaft in unserem Land präsent sind.

Bei der Debatte über die Zugehörigkeit des Islam zu Deutschland geht es deshalb nicht um die Anerkennung dieser Präsenz, sondern vielmehr um die Anerkennung von Normalität. Bemerkenswerterweise ist die Frage nach der Normalität des Islam in Deutschland nicht so alt wie die Präsenz von Muslimen in Deutschland. Muslime werden (als Muslime) erst seit knapp zwei Jahrzehnten von Teilen der Gesellschaft außerhalb des gängigen Normalitätsparadigmas platziert. Bis in die 1990er-Jahre galt der Islam als eine Minderheitenreligion unter vielen. Man sprach von „Gastarbeitern“ oder „Ausländern“.

Dabei waren die Muslime von damals nicht demokratischer, aufgeklärter, säkularer oder „normaler“ als heute – wohl eher im Gegenteil. Dass sie zunehmend als Muslime wahrgenommen – und problematisiert – worden sind, lag nicht nur am Aufschwung islamistischer Politik im Nahen Osten und am weltweiten Terror im Namen des Islam. Auch die zunehmende Sichtbarwerdung muslimischen Alltags in Deutschland und das Auftreten von Muslimen als deutsche Staatsbürger bewirkte Irritationen, in manchen Fällen Unbehagen, teils sogar Ablehnung und Hass. Kein Wunder also, wenn Befragungen von deutschen Muslimen ergeben, dass die am häufigsten formulierten Wünsche die Anerkennung schlichter Normalität des Islam in Deutschland und der Verzicht auf religiöse, ethnische oder politische Kulturalisierung sind. Aber wie kann diese Anerkennung gelingen? Das Nachdenken über einen deutschen Islam kann hier Impulse und Ansätze bieten.

„Ein Islam ohne Vereinnahmungen“

Folgt man den gängigen Diskursen der Integrationsforschung zum Islam, ist vor allem die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft gefordert. Im Vordergrund stehen der Nachweis und die Überwindung von Fehlwahrnehmungen, Fremdzuschreibungen und Abwertungen. Doch diese Perspektive greift zu kurz. Viele Vorbehalte und Fragen in Bezug auf den praktizierten Islam sind weder sozial konstruiert noch ungerechtfertigt. Sie beruhen auch nicht immer auf Vorurteilen, Unkenntnis oder Rassismus. Politische Vereinnahmungen und gesteuerte Radikalisierungstendenzen sind in vielen islamischen Ländern seit Jahrzehnten zu beobachten. Sie haben dafür gesorgt, dass sich Religion und Politik unheilvoll vermischten und progressive Debatten unterbunden wurden. Da muslimisches Leben in Deutschland in vielen muslimisch-migrantischen Milieus immer noch herkunftsorientiert gelebt und organisiert wird, sind diese Vermischungen und Einflussnahmen auch in Deutschland präsent und wirksam. Dies zeigt sich in der vorwiegend ethnisch-politischen Prägung muslimischer Organisationen, aber auch in einer zunehmenden personellen und organisatorischen Präsenz politischer Radikalität im Namen des Islam.

Wer die Anerkennung muslimischer Normalität in Deutschland auf den Kampf gegen antimuslimische Vorurteile und Stereotypen reduziert, macht es sich deshalb zu einfach. Damit muslimisches Leben als Bestandteil von Kultur und Gesellschaft breite Akzeptanz finden kann, muss der hier praktizierte Islam zugleich von der Prägung und Beeinflussung politischer Akteure und autoritärer Systeme und Staaten gelöst, müssen religiös gerechtfertigte Rechtsbrüche geahndet und die Radikalisierung sowie Indoktrination unterbunden werden. Ein so verstandener deutscher Islam wäre damit das Gegenteil von dem, was seine Kritiker darunter verstehen. Er wäre ein Islam, der sich politischer und kultureller Vereinnahmungen zunehmend entledigt hätte, dessen Repräsentanten und Institutionen im beiderseitigen Interesse mit Staat und Behörden kooperieren und der den in Deutschland lebenden Muslimen spirituell und institutionell eine Heimat bietet.

Chancen des Religionsrechts

Eine Normalisierung der Beziehungen zwischen Staat, Gesellschaft und Muslimen bedarf einer grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses von Staat und muslimischen Religionsgemeinschaften in Deutschland. Muslimische Stimmen fordern immer wieder eine „staatliche Anerkennung des Islam“. Dieser Ruf geht an der Realität vorbei. Denn der säkulare Rechtsstaat in Deutschland erkennt keine Religionen an. Im Gegensatz zu den in muslimischen Ländern fast durchweg praktizierten Vereinnahmungen und Verstaatlichungen religiösen Lebens zielt das deutsche Religionsverfassungsrecht auf der Grundlage religiöser Neutralität darauf ab, Kooperationsbeziehungen zwischen dem Staat und (allen) Religionsgemeinschaften zu etablieren. Politisch und juristisch notwendig ist in Bezug auf den Islam deshalb nicht die „Anerkennung“. Stattdessen geht es darum, innerhalb des bestehenden religionsverfassungsrechtlichen Rahmenwerkes ein einheitlich geregeltes Kooperationsverhältnis zwischen den islamischen Glaubensgemeinschaften und dem Staat zu definieren.

Mit der Einrichtung der Deutschen Islam Konferenz im Jahre 2006 sollte dies erreicht werden – bislang ohne durchschlagenden Erfolg. Widerstreitende Vertretungsansprüche, unterschiedliche Erwartungen und fehlender Wille haben die Etablierung eines bundesweit einheitlichen Modells zur Organisation von Kooperationsbeziehungen zwischen Staat und Muslimen verhindert. Die Schuld an dieser unbefriedigenden Situation schieben sich staatliche Stellen und muslimische Verbände gegenseitig zu. Das deutsche Religionsrecht privilegiere die Kirchen und passe nicht zum Islam, ist vonseiten der muslimischen Verbände zu hören. Das mag im Hinblick auf die Verbände in ihrer derzeitigen Form und Ausrichtung stimmen. Ob es auch im Hinblick auf den Islam stimmt, ist zu bezweifeln. Tatsächlich kann das deutsche Religionsrecht dem Islam in Deutschland vielfältige Möglichkeiten der religiösen Entfaltung bieten, die ihm in den allermeisten islamischen Ländern vorenthalten bleiben.

Auch Muslime in Deutschland sehen dies zunehmend so. Erste Stimmen fordern eine Debatte über eine positive deutsch-muslimische Identität und eine Abkehr von den bisherigen ethnisch-politisch geprägten Verbandsstrukturen. Selbst innerhalb der Verbände werden eine Distanzierung von ausländischen Akteuren und Interessen sowie eine stärkere Inlandsorientierung gefordert. Bislang ist offen, ob diese Entwicklungen zu inhaltlichen Neuausrichtungen der islamischen Organisationen und einer Verbesserung ihrer Artikulations- und Partizipationsfähigkeit in der deutschen Zivilgesellschaft führen. Falls ja, könnten tatsächlich jene Religionsgemeinschaften im Entstehen begriffen sein, die das deutsche Recht fordert. Gerade weil sich diese Wandlungsprozesse aber erst andeuten und ihr Ausgang offen ist, sind auf Dauer angelegte Kooperationen zwischen Staat und muslimischen Verbänden zurzeit nicht sinnvoll. Chancen und Notwendigkeiten einer Regelung des Verhältnisses bieten sich anderswo.

Die Praxis in Deutschland hat gezeigt, dass Problemlösungen im Verhältnis zwischen Staat, Gesellschaft und Muslimen am besten funktionieren, wenn sie auf flexiblen Modellen, klaren Verantwortlichkeiten und eindeutigen Regeln beruhen. Die erfolgreiche Einführung des islamischen Religionsunterrichts hat deutlich gemacht, dass es in manchen Fällen zielführend ist, rechtlich tragfähige Übergangslösungen zu finden. Ähnlich war es bei der Einrichtung von Instituten für islamische Theologie an deutschen Universitäten. Trotz aller Anfangsschwierigkeiten und ungeachtet der berechtigten Kritik an der Besetzung des Beirats für das neue Berliner Institut für Islamische Theologie ist dies eine Erfolgsgeschichte.

Aufbau muslimischer Institutionen

In anderen Fällen müssen Problemlösungen noch gefunden werden. In den vergangenen Jahren wurde zwar mit großem Aufwand in Strukturen zur Ausbildung islamischer Theologen an deutschen Universitäten investiert, die Erschließung von Berufsperspektiven für die Ausgebildeten jedoch vernachlässigt. Viele der auf den Arbeitsmarkt drängenden Absolventen machen ernüchternde Erfahrungen. Nicht immer erfüllen sie die Anforderungen möglicher Arbeitgeber.

Es mangelt an Finanzierungsstrukturen und teilweise an rechtlichen Rahmenbedingungen. Schließlich fehlt es an Akzeptanz und Unterstützung seitens der etablierten Moscheeverbände.

Auch in der Seelsorge und Wohlfahrtspflege existiert in mehrfacher Hinsicht Diskussions- und Handlungsbedarf. Muslimische Sozialarbeit ist gegenwärtig nahezu ausschließlich ehrenamtlich oder privatwirtschaftlich organisiert. Es existiert bislang keine professionell-konfessionelle Wohlfahrtsarbeit für Muslime mit entsprechenden Trägerstrukturen. Der Aufbau solcher Trägerstrukturen braucht Zeit und ist kurz- bis mittelfristig nicht absehbar. Auch in diesem Fall erweisen sich die unzureichenden Organisationsstrukturen und die Auslandsorientierung der muslimischen Organisationen in Deutschland als hinderlich.

Institutionalisierungsfrage und Finanzierungsfrage sind eng miteinander verbunden. Solange kein nachhaltiges Instrument der Finanzierung muslimischer Institutionen in Sicht ist, wird sich an der Einflussnahme anderer Länder wenig ändern. Gerade die Beschäftigung von deutschen Imamen an hiesigen Moscheen setzt etablierte und transparente Finanzierungsstrukturen voraus. Grundsätzlich ist es nicht die Aufgabe des Staates, finanzielle Ressourcen zur Unterhaltung religiöser Infrastruktur bereitzustellen. Kurz- und mittelfristig sollten Muslime, Moscheegemeinden und staatliche Stellen aber an einem Strang ziehen und an flexiblen Übergangsmodellen arbeiten. Als temporäre Lösung wäre beispielsweise eine gemeinsame Finanzierung durch Beiträge aus den Gemeinden und staatlichen Zuschüssen denkbar.

Anerkennung von Regeln

Muslimische Normalität in Deutschland braucht also nicht nur den Kampf gegen Stereotype und Vorurteile. Genauso wichtig sind die Förderung einer positiv gedachten deutsch-muslimischen Identität und die Etablierung von tragfähigen Institutionen und Regelwerken. Wenn es gelingt, muslimisches Leben in Deutschland in Form von hier verwurzelten Religionsgemeinschaften zu organisieren, kann ein Verhältnis definiert werden, in dem Freiräume und Grenzen ebenso wie Leistungen und Verpflichtungen festgelegt werden. Dies wirkt Fehl Wahrnehmungen und Pauschalisierungen entgegen und schafft Transparenz und Akzeptanz. Bis zur Etablierung solcher Gemeinschaften ist es noch ein weiter Weg. Kurz- und mittelfristig sind daher sachfragenspezifische Modelle auf klarer rechtlicher Grundlage, der Verzicht auf eine exklusive Inanspruchnahme von Verbänden und Einzelstimmen und Flexibilität, Pragmatismus und Kreativität der beste Weg. Ein deutscher Islam wäre damit nicht der Versuch der „Verdeutschung des Islam“ oder der „Islamisierung Deutschlands“ (was immer mit beiden Schlagwörtern gemeint sein könnte), sondern ein institutionelles, juristisches, politisches und gesellschaftliches Projekt der Anerkennung und Organisation muslimischer Präsenz in Deutschland.

Der Artikel ist bereits in der Politischen Meinung Nr.552 am 10. Oktober 2018 (S. 60–64) erschienen.

Mission First?

Zur Orientierungskraft christlicher Sozialethik

Ursula Nothelle-Wildfeuer

In aller Kürze ...

- › In der Diskussion über eine stärkere Konzentration auf das Wesentliche des christlichen Lebens scheinen bei einer einseitigen Betonung des Gottesdienstes die Diakonie und die sie entfaltende Sozialethik in den Hintergrund zu treten.
- › Um authentisch zu sein und Menschen zu gewinnen, muss der Glaube logisch nachvollziehbar sein und darf sich nicht nur auf sich selbst richten, sondern muss sich auch in der Zuwendung zu den Anderen entfalten.
- › Biblische Weisungen lassen sich nicht unmittelbar in politische Aktionen umsetzen. Jede konkrete Situation muss an sozialetischen Maßstäben gemessen und die Argumente müssen allgemein verständlich in die Debatten eingebracht werden.
- › Weder Gesinnungs- noch Verantwortungsethik kennzeichnen die christliche Soziallehre, die aus christlicher Hoffnung Politik mitgestalten will. Diese Hoffnung erkennt die politischen Begrenzungen und Eigengesetzlichkeiten an. Sie unterwirft sich aber nicht widerspruchslos Sachzwängen, sondern setzt auf ein erfülltes Leben für alle.

„Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist.“ (Mt 22,21) Mit Bezug auf diesen neutestamentlichen Bibelvers wird gegenwärtig gern im Kontext der deutlich spürbaren politischen, kirchlichen und religionskulturellen Verschiebungen einer strikten Trennung von Kirche und Politik das Wort geredet. Sicher auch mit Bezug auf den kirchenrechtlichen Status, insbesondere aber hinsichtlich der Orientierungskraft christlich-sozialethischer Impulse im gesellschaftlich-politischen Diskurs. Die folgenden Überlegungen wollen einige wichtige Aspekte dieser Debatte aufgreifen und die Chancen und Grenzen der christlichen Sozialethik angesichts der gesellschaftlichen und auch kirchlichen Herausforderungen der Gegenwart ausloten.

1. „Mission First“ oder: Die gesellschaftliche Relevanz des christlichen Glaubens

Innerkirchlich ist es gegenwärtig wieder hochaktuell, vom absoluten Vorrang für Mission, Bekehrung und (Neu)Evangelisierung zu sprechen. So formuliert es eindrücklich das Anfang des Jahres veröffentlichte Mission Manifest des Augsburgers Gebetshauses: Es geht um Evangelisierung durch Gebet, Anbetung, Lobpreis sowie die Hoffnung auf Wunder und schließlich durch intensives Fasten (MM 135). Die Verfasser und Verfasserinnen wollen die Menschen nicht länger einfach als Kirchensteuerzahler, Messbesuchern oder Karteikatholiken (35), sondern als Jünger! Sie wollen kein laues, „dekorative(s)“ (MM 17), konventionelles Christentum, denn das reiche ja „nicht einmal für den Misthaufen“ (MM 133), sondern Menschen, die entschieden „in eine Freundschaftsbeziehung mit Christus eingetreten sind“. Nicht, dass Mission per se negativ zu sehen wäre, im Gegenteil: Mission gehört unverzichtbar und konstitutiv zur Identität von Kirche. Aber es liest sich befremdlich, wenn von einem „Comeback der Kirche“ (so der Untertitel des Manifests) die Rede ist; geht es bei Mission im (nach-)konziliaren Verständnis doch darum, die Hoffnung des Evangeliums zu künden und damit das angebrochene Reich Gottes zu bezeugen. Das die Kirche in unersetzbarer Weise zeichenhaft sichtbar macht, mit

1 Vgl. Hartl et al. 2018., im Folgenden im Text abgekürzt als MM mit Seitenzahl.

dem sie aber nicht identisch ist. Mission kann dann in der Perspektive des Mission Manifests statt Wachsen der Kirche auch ein Schrumpfen bedeuten. Es bleiben nur die, die wirklich glauben: „Was wir erleben, ist vielleicht nicht so sehr eine Abnahme des Glaubens als eine Reduktion auf den Glauben. Das Unwesentliche fällt weg. Wer bleibt, hat substanzielle Gründe“ (MM 26).

Eine deutliche Aussage hinsichtlich der christlichen Sozialethik macht auch das Missionsverständnis. Zu diesem Verständnis gehört nämlich auch, dass alles, was „weltliche“, gesellschaftliche, politische Fragen angeht, auf einen deutlich nachrangigen Platz zu verweisen ist, „hinter der Nachfolge Christi immer an zweiter Stelle“ (MM 133) zu stehen hat. Als Beispiel nennt das Mission Manifest etwa die Sorge um die Familie (vgl. MM 133), aber es gehören in diesen Kontext auch alle Facetten von verantwortete Welt- und Gesellschaftsgestaltung.

Die Kirche solle sich auf das Wesentliche konzentrieren. Das ist die Grundaussage im Mission Manifest. Diese zieht sich aber auch in unterschiedlichen Formen durch die jüngere Kirchengeschichte und Theologie. Dafür verweist man die Kirche an den Altar (für den Gottesdienst) und auf die Kanzel (für die Predigt). Im Gotteshaus bleiben dann die Christen unter sich, ungefährlich für die Gesellschaft, weil nichts nach außen dringt, nichts und niemanden störend, vom Alltag und von der „Welt“ abgetrennt und abgeschottet. Fundamentaltheologisch, dogmatisch, liturgiewissenschaftlich und auch pastoraltheologisch wäre hier zu einem solchen Elite- und Leistungschristentum vieles anzumerken, zur Frage etwa nach dem Ort des Zweifels und Suchens, nach der Theodizee in einem solchen Konzept, nach dem Weltbegriff und Weltverständnis sowie schließlich auch nach dem Stellenwert einer mit vernünftig-systematischen Argumenten arbeitenden theologischen Wissenschaft.² Das alles kann nicht Gegenstand der nachfolgenden Überlegungen sein, vielmehr soll nur der Aspekt der Orientierungskraft der christlichen Sozialethik für das gesellschaftliche Leben herausgegriffen werden. Der Gedanke, dass dieser Glaube,

2 Vgl. dazu die detaillierte kritische Auseinandersetzung zu den hier angesprochenen Fragen in Nothelle-Wildfeuer und Striet 2018.

um den es den Mission Manifest Verfassern ja zutiefst geht, auch eine notwendige Relevanz für die Gestaltung von Welt und Gesellschaft hat, taucht im Mission Manifest gar nicht auf. Das ist aber nicht einfach ein bedauerliches Versehen, sondern Ausdruck eines wesentlich verkürzten Glaubensverständnisses.

Diese Reduktion verfehlt aus theologischer und auch gesellschaftlicher Perspektive völlig die Bedeutung, die der christliche Glaube in der Gesellschaft entwickelt, wie aber auch umgekehrt die Relevanz, die der Welt für den christlichen Glauben zukommt.

Kirche und ihre Identität wird durch drei Wesensvollzüge bestimmt: durch den gefeierten Glauben (liturgia), durch den bezeugten Glauben (martyria) und durch den gelebten Glauben (diakonia). Erst und nur im Zusammenspiel aller drei in der Gemeinschaft der Gläubigen (koinonia) entfaltet sich das eigentliche Kirche-Sein. Für den Kontext unserer Überlegungen ist wichtig zu bedenken, dass unter den komplexen Bedingungen der Gegenwart die zuletzt genannte Dimension der Diakonia nicht nur die caritative Sorge in den face-to-face-relations beinhaltet, sondern konstitutiv auch alles, was das Bemühen um die gerechte Mitgestaltung von Welt und Gesellschaft angeht.

Genau an diesem Punkt setzt seit ca. anderthalb Jahrhunderten die Intention der Christliche Gesellschaftslehre mit ihren drei unterschiedlichen Säulen an: der christlich-sozialen Bewegung, der päpstlichen Sozialverkündigung und der wissenschaftlichen Sozialethik: Not und Ungerechtigkeiten zu erkennen, zu analysieren und einen Beitrag zur humaneren und sozial gerechteren Gestaltung der Lebensverhältnisse und der gesellschaftlichen Ordnungen zu leisten. Im 19. Jahrhundert war es u. a. der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler, der früh erkannte, dass die soziale Frage die Grundlagen und den Kern des Glaubens berührte. Für ihn war es unter den Bedingungen der modernen (Wirtschafts-)Gesellschaft und der aufkommenden Arbeiterfrage eine zutiefst mit dem Glauben zusammenhängende Pflicht, die Würde der arbeitenden Menschen, die er unter den Bedingungen der Industrialisierung und frühen kapitalistischen Wirtschaftsordnung mit Füßen getreten sah, durch unterschiedliche Maßnahmen wiederherzu-

stellen und zu sichern. „Der fromme Glaube genügt nicht in dieser Zeit, er muss seine Wahrheit durch Taten beweisen!“³ Kettelers Begründung bringt es auch noch für heute gültig auf den Punkt: „Christus ist nicht nur dadurch der Heiland der Welt, dass er unsere Seelen erlöst hat, er hat auch das Heil für alle anderen Verhältnisse der Menschen, bürgerliche, politische und soziale, gebracht.“⁴

Auch das II. Vatikanische Konzil hat diese Relevanz der christlichen Botschaft für die Welt von heute prominent und bedeutsam formuliert. Es war sogar das Kernanliegen dieses für die Kirche so einschneidenden Konzils. Unter dem Stichwort des *aggiornamento* sollte deutlich werden, dass und wie die Botschaft des Evangeliums für die Gegenwart und die Menschen heute Bedeutung entfalten kann, was also der Glaube mit dem Leben in all seinen Facetten und dem Wohlergehen aller zu tun hat. Die Präambel der für das Konzil programmatischen Pastoralkonstitution zeigt es: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ (GS 1) Genau das meint die Rede von der „verantwortete(n) Zeitgenossenschaft der Kirche“⁵, die diese insbesondere mittels der christlichen Sozialethik wahrnimmt.

2. Binnenkirchliche Fokussierung oder Authentizität der Kirche

Die Debatte um die gesellschaftspolitische Relevanz des Glaubens ist in vielen Fällen auf die Situation von Flucht und Migration bezogen. Michael Gmelch, der als Militärdekan bereits vor dem großen Flüchtlingsstrom vom Sommer 2015 am Einsatz der Seenotrettung teilgenommen und auf Lampedusa gewirkt hat, formuliert: Es kann

3 Ketteler 1977b, S. 25.

4 Ketteler 1977a, S. 370.

5 Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik, S. 3.

nicht sein, dass „(d)ie Welt brennt und wir [...] in der Sakristei die Geranien [gießen]“⁶. Gerade in dieser Fokussierung der Kirche auf sich selbst verliert sie ihre eigentliche Bestimmung zum Dienst an den Menschen als Dienst am Reich Gottes aus dem Blick. Papst Franziskus wird nicht müde zu betonen, dass eben dieser Einsatz für eine gerechtere und menschenwürdigere Welt eine Frage der Authentizität, der Glaubwürdigkeit der Kirche ist⁷. Ihm geht es um eine Orientierung an den Kriterien der Humanität und vor allem um die Sorge um die Armen, um die an den Rändern und Grenzen der Erde, um die Ausgeschlossenen und die Weggeworfenen.

Die Frage nach der Authentizität ist noch einmal aus einer anderen Perspektive näher zu beleuchten: Im ersten Buch seiner Rhetorik spricht Aristoteles von drei Wegen, die notwendig sind, um überzeugend zu sein: Es geht um das Ethos, den Logos und das Pathos. Das bedeutet, dass Authentizität nur erreicht wird durch ein Zusammenspiel der Glaubwürdigkeit des Redners, der Kraft der Argumente und der Gefühle, die er bei den Zuhörern hervorruft. Das entscheidende Mittel ist für Aristoteles das Argument, denn es geht um Überzeugen, nicht um Überreden. Mit dem Verweis auf den Logos ist die rationale, systematische und zusammenhängende Argumentation gemeint, wofür die Wissenschaft, in unserem Fall die Theologie (und alle im Dialog beteiligten Wissenschaftsbereiche) zuständig ist. Im Mission Manifest heißt es allerdings eindeutig, dass der Weg „von den Höhen der Theologie zur Einfachheit des Kerygmas“ (MM 133) führt. Damit wird die Grundmelodie der Vernachlässigung, um nicht zu sagen der Verachtung der Theologie intoniert. Sie klingt in dem gesamten Text immer wieder an. Genau solche systematische und rational nachvollziehbare Argumentation bildet allerdings einen, wenn nicht den zentralen Weg der christlichen Sozialethik. Wenn dieser nivelliert oder ganz überwunden werden soll, und wenn nur noch Ethos und Pathos übrigbleiben, dann droht nicht nur die Relevanz der Vernunft, sondern auch die Glaubwürdigkeit insgesamt an dieser Stelle bereits verloren zu gehen. Wenn dann aber, wie oben bereits angesprochen,

6 Gmelch 2016, S. 9.

7 Vgl. dazu auch Arbeitsgemeinschaft Christlicher Sozialethik, S. 3

auch noch die Frage nach dem zweiten Weg, dem Ethos, in einem weiten Sinn also der gelebten Überzeugung, negativ beantwortet werden muss und sich herausstellt, dass auch das Ethos im Mission Manifest keine konstitutive Rolle mehr spielt, dann führt das wiederum zur Reduktion des Missionsbegriffs allein auf das Pathos. Wird aber die Botschaft des Evangeliums allein auf Pathos reduziert, so entwickelt sich daraus ein Glaubensbegriff, der nicht mehr kompatibel ist mit dem der katholischen Kirche und der auch für eine christliche Sozialethik, die sich in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen will, nicht anschlussfähig ist.

3. Moralagentur oder das Verhältnis von Moral und Politik

In den thematischen Zusammenhang der Überlegungen zur Orientierungskraft der christlichen Sozialethik gehört auch die Kritik des Sozialphilosophen Hans Joas an der Positionierung der Kirchen in der aktuellen Flüchtlings- und Migrationsdebatte: Barmherzigkeit sei Aufgabe der Kirche, gerade damit aber lasse sich keine Politik machen. Kirche, die sich hier dennoch in der Weise konkreter Stellungnahmen und Aktivitäten einmische, verfehle in dieser Konzentration auf die Moral ihr Eigenes und werde zur Moralagentur. Dabei versteht er Moral als „restriktiv“, Handlungsmöglichkeiten einschränkend und „bestimmte Ziele und Mittel“⁸ verbotend. Mit dem Begriff der Moralagentur bringt Joas ganz deutlich seine Kritik zum Ausdruck, dass die Kirchen sich quasi den Auftrag für ihr Handeln und dessen spezifische Ausrichtung beim Staat, konkret bei der Bundesregierung als vermeintlichem Auftraggeber abgeholt⁹ und diese damit vor allem im Kontext der sog. Grenzöffnung im September 2015 aktiv unterstützt und mit ihrem „Segen“ versehen habe. Dabei aber sieht er die Kirchen mit ihrer Konzentration auf das Moralische in die „Falle der Gesinnungsethik“¹⁰ tappen, denn sie würden,

8 Joas 2016, S. 62.

9 Vgl. Joas 2016. Joas 2016, S. 63.

10 Joas 2016, S. 64.

so führt er aus, der Komplexität der Problemlage nicht annähernd gerecht. Den Kern der christlichen Botschaft sieht Joas im „großartige(n) universalistische(n) Liebesgebot des Evangeliums“, das „einen grundsätzlich unpolitischen Charakter“ habe. Er unterstellt, dieses Liebesgebot werde in den gegenwärtigen Diskursen in weiten Zügen „so aufgefasst [...], als setze es die Forderungen der Gerechtigkeit und politischen Klugheit außer Kraft“¹¹.

Die christliche Soziallehre weiß, dass die christliche Botschaft, so unverzichtbar sie auch für das öffentliche und gesellschaftliche Leben ist, kein fertiges Politikprogramm darstellt. Politik ist nicht die Umsetzung des Evangeliums in die Praxis, wie Politik auch nicht einfach ein Synonym für Umsetzung christlicher Moral ist. Politik ist vielmehr ein autonomes Funktionssystem. Die Pastoralkonstitution hat das ins Wort gebracht. Aber schon spätestens seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts klang immer wieder an, dass die verschiedenen Kultursachbereiche – dazu gehören etwa Wirtschaft, Politik und Kultur – eigene Gesetzmäßigkeiten und eigene Wertigkeiten haben. Das bedeutet, dass Regeln, Gesetze und Ordnungen, die es für den Bereich der Politik, des Rechtsstaates und auch des Sozialstaates gibt, von der Kirche und selbstverständlich auch von einzelnen Christen wie von allen anderen Bürgern auch zu akzeptieren sind. Wenn immer wieder gerade im Blick auf die Fragen von Umgang mit Flucht und Migration der Einwand erhoben wird (übrigens von innerhalb und außerhalb der Kirchen), der Staat sei kein Individuum wie der Samariter im Gleichnis Jesu¹², die Kirche würde hier also das Spezifikum des politischen Bereichs nicht beachten, dann ist gerade mit Blick auf die eben erläuterte Eigengesetzlichkeit von Staat und Politik festzuhalten, dass es zwar einerseits einen deutlichen Unterschied zwischen Individuum und Institution gibt. Andererseits ist damit aber auch noch nicht gesagt, dass das Gleichnis vom barmherzigen Samariter keinerlei Relevanz hätte für institutionelles Handeln – im Mittelpunkt der Gleichniserzählung steht die bedingungslose Hilfe des Samariters für den, der in Not ist; wie diese Hilfe unter gegenwärtigen Konditionen

11 Joas 2016, S. 77.

12 Vgl. etwa Joas 2016, S. 68 mit Bezug auf Ulrich Körtner.

aussehen sollte, damit sie effektiv ist, und durch wen sie heute für welche Notleidenden geleistet wird, das ist eine zweite, für die jeweilige Situation dann neu zu klärende Frage.

Im Blick auf Institutionen ist noch ein weiterer Aspekt zu berücksichtigen: Ordnungsschaffende und strukturierenden Regeln und Institutionen setzen selbstverständlich keinen Automatismus in Gang, in dem den Menschen keinerlei Freiraum zum Agieren gemäß eigener Entscheidung mehr bliebe, sondern hier gibt es oft genug einen Ermessensspielraum und die Notwendigkeit, miteinander konkurrierende Güter abzuwägen und dann zu entscheiden. Strukturen und Regeln müssen weiterentwickelt werden, aus der Praxis heraus ergeben sich Anstöße für ein Nachjustieren und für das Entwickeln von Neuem. Manche politische Herausforderung trifft eine Gesellschaft, manche Entscheidung ist zu fällen, ohne dass sie sich darauf vorbereiten konnte – und erst recht, ohne dass sie eine fertige, rechtlich abgesicherte Lösung hätte, auf die sie nur zurückgreifen müsste. Wenn in solcher Situation zu entscheiden ist, dann geht es nie einfach um die Frage nach dem Faktischen, sondern um die Frage nach dem Normativen¹³: Was ist zu tun? In einem weiten Sinn ist damit also schon Ethik im Spiel. Ethik meint dann die Angabe von guten Gründen, warum so und nicht anders zu handeln ist. Von daher gibt es keinen, auch keinen politischen Bereich, der ohne diese ihm zugleich inhärente normative Dimension zu verstehen wäre. Diese Dimension umfasst zum einen die Moral im Sinne des konkreten Handelns und zum anderen die Ethik im Sinne der das Handeln begleitenden Reflexion. Von daher ist es auch unangebracht, einen völligen Gegensatz zwischen Politik und christlicher Moral zu konstruieren, denn nach dem vorher Gesagten spielen dann auch christliche Werte eine entscheidende Rolle für die Mitgestaltung politischer Räume. Auf konkrete Politik bezogen heißt das: Wenn allen verfassungsmäßigen Erfordernissen Rechnung getragen ist und sich dann politischer Handlungsspielraum eröffnet, dann handeln die im Geist des Evangeliums, die „die Menschlichkeit Gottes ins Zentrum stell(en)“¹⁴, die „Humanität und Religiosität nicht als Gegen-

13 Vgl. Nida-Rümelin 2017, S. 15–18.

14 Söding 2013, S. 165.

satz begreifen“ und die wissen, „dass sie diesen Weg nicht für sich, sondern für andere gehen“¹⁵. Werden „Opfer getröstet, Tragödien verklärt und Nöte verbrämt“¹⁶, dann ist auch politisch Widerspruch anzumelden und nachhaltiges Engagement für Humanität gefordert.

4. Gutmenschentum oder das Verhältnis von Gesinnungs- und Verantwortungsethik

An dieser Stelle setzt in der Zwischenzeit häufig ein starker und wirkmächtiger Vorwurf an die Christen und die Kirche mit ihren Vertretern ein¹⁷, der seinen zusammenfassenden und eindeutigen Ausdruck in dem völlig pejorativ gewordenen Begriff des Gutmenschen gefunden hat. Gutmensch meint dann naiv, absolut kurzsichtig im Blick auf mögliche Konsequenzen, wirklichkeitsfremd, die Komplexität der Realität nicht registrierend, vorbei an den politischen und gesellschaftlichen Erfordernissen. Auf die aktuelle Frage nach den Flüchtlingen bezogen formuliert etwa der Philosoph Konrad Ott, dass diese Refugee-Welcome-Kultur von „sehr achtenswerten, aner kennenswerten moralischen Motiven getragen (gewesen sei)“. Ihm sei aber sehr schnell klar geworden, dass diese Bilder mit „Refugees welcome“ in aller Welt zu sehen sein und damit einen ungeheuren Pull-Faktor darstellen würden, also eigentlich den Zustrom erst ausgelöst hätten. Das sei also zwar gut gemeint – also Ausdruck von Gutmenschentum, aber (wie so oft) damit das Gegenteil von gut gewesen.

Im Hintergrund steht hier die Gegenüberstellung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik, die auf den Soziologen Max Weber und seinen Vortrag „Politik als Beruf“ im Jahr 1919 zurückgeht und die in der aktuellen Diskussion nur allzu gern zur sehr grob geschnitzten Unterscheidung zwischen Kirche und Politik aufgegriffen wird. Sehr vereinfachend lässt sich festhalten: Während der Gesinnungsethiker die moralische Qualität des Handelns in erster Linie an den moralischen

15 Söding 2013, S. 166.

16 Söding 2013, S. 165.

17 Vgl. z. B. Joas 2016, Ott 2016.

Prinzipien und Absichten bemisst, fragt der Verantwortungsethiker auch nach den möglichen Folgen seines Tuns. Allerdings – und das ist für den vorliegenden Zusammenhang von großer Bedeutung – bringt Weber am Ende dieses Vortrages beides in ein gelingendes Zusammenspiel: „Es ist ja durchaus richtig, und alle geschichtliche Erfahrung bestätigt es, daß man das Mögliche nicht erreichte, wenn nicht immer wieder in der Welt nach dem Unmöglichen gegriffen worden wäre.“¹⁸

Ungeachtet der ursprünglich bei Weber formulierten notwendigen Ergänzung beider Formen wird insbesondere in der gesellschaftlichen Debatte über die Frage nach Flucht und Migration und nach dem Umgang der EU damit in simplifizierender Weise die Alternative Gesinnungs- oder Verantwortungsethik konfliktverschärfend einander gegenübergestellt.

Gerade aus der Perspektive der christlichen Sozialethik sind hier zwei wichtige Aspekte zur Differenzierung anzuführen: Zum einen ist festzuhalten, dass die christliche Sozialethik sich aus ihrem christlichen Grund- und Weltverständnis heraus am gesellschaftlichen Diskurs beteiligt. Ein Spezifikum dieser Beteiligung findet sich bei dem Philosophen Jürgen Habermas, der in seinem berühmt gewordenen Dialog mit Joseph Ratzinger, dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, 2004 zum Erstaunen vieler erklärt, die eher die andere Richtung der Aufforderung kannten: „Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich guten Glaubens an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine uns allen öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.“¹⁹ Darin artikuliert sich eine deutliche Wertschätzung auch genuin christlicher Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs.

Zum anderen ist aber ebenfalls zu konstatieren, dass christlicher Sozialethik eine spezifische Gesinnung zugrunde liegt, aus der die oben beschriebene Verantwortung erkannt und wahrgenommen wird: Es geht um die christliche Hoffnung und den Horizont, den

18 Weber 1968 (1919), S. 67.

19 Habermas 2005, S. 36.

sie für alles Handeln eröffnet. Wie könnte es dann aussehen, Rede und Antwort zu stehen, Zeugnis zu geben von der Hoffnung, die uns erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15)? „(W)ie ginge es dann“, so fragt der Fundamentaltheologe Jürgen Werbick, „im Sinne Jesu von Nazaret von ‚unserer‘ Hoffnung zu sprechen? Von der Hoffnung darauf, dass die Seligpreisungen wahr werden? Von der Entschlossenheit, ihr Wahrwerden nicht aufs Jenseits zu verschieben? [...] Wie ist von dem Gott zu sprechen, der uns in seinem Christus vor Augen geführt und erlebbar gemacht hat, dass er keinen Menschen verloren gibt, dass deshalb niemand – für niemand – quantité négligeable sein darf und sein muss?“²⁰ Die Spannung des Jetzt schon und des Noch nicht des Reiches Gottes fordert uns heraus, die Hoffnung auf erfülltes Leben jetzt zu benennen, ihr Anfangen jetzt in den Ambivalenzen des Alltagslebens lebendig werden zu lassen. Solches „Leben in Fülle“ wird in seinen Anfängen da erfahrbar, wo Menschen das Andere der Vernunft, die verborgene Dimension der Wirklichkeit, das Wertvolle des Unerwünschten, das Bereichernde des Unerwarteten, die Anerkennung des Anderen stark machen. Solche Hoffnung motiviert christliche Verantwortung. Sie ist alles andere als Missachtung der Wirklichkeit und ihrer Eigengesetzlichkeit, aber sie ist auch nicht schlicht die Unterwerfung unter vermeintliche Sachzwänge; sie ist alles andere als die Vernachlässigung von Folgenabschätzung, aber sie ist auch nicht die Verabsolutierung von Konsequenzen; sie ist alles andere als naive Gesinnungsdiktatur, aber sie ist auch nicht die Vernachlässigung eines Horizontes, der weit über die Grenzen unserer Endlichkeit hinausweist.

20 Werbick 2017.

Literaturverzeichnis

- A** **Arbeitsgemeinschaft Christlicher Sozialethik** (2018): Die Bedeutung Christlicher Sozialethik für Gesellschaft, Universität, Theologie und Kirche. Positionspapier der Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik (2018). Online verfügbar unter http://www.christliche-sozialethik.de/wp-content/uploads/2018/03/Positionspapier-CSW_23.03.2018.pdf, zuletzt geprüft am 23.10.2018.
- G** **Gmelch, Michael** (2016): Refugees welcome. Die Herausforderung für die Kirchengemeinden in Deutschland. Würzburg: echter.
- H** **Habermas, Jürgen** (2005): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger (Hg.): Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg: Herder-Verlag, S. 15–37.
- Hartl, Johannes; Wallner, Karl; Meuser, Bernhard (Hg.)** (2018): Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche. Freiburg: Herder Verlag. Online verfügbar unter <https://ebookcentral.proquest.com/lib/gbv/detail.action?docID=5165346>.
- J** **Joas, Hans** (2016): Kirche als Moralagentur? München: Kösel.
- K** **Ketteler, Wilhelm Emmanuel von** (1864) (1977a): Die Arbeiterfrage und das Christentum. In: Erwin Iserloh (Hg.): Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler: Sämtliche Werke und Briefe (1, Abteilung 1), S. 367–515.
- Ketteler, Wilhelm Emmanuel von** (1977b): Die großen sozialen Fragen der Gegenwart. Sechs Predigten gehalten im Hohen Dom zu Mainz. In: Erwin Iserloh (Hg.): Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler: Sämtliche Werke und Briefe (1, Abteilung 1), S. 22–87.

N Nida-Rümelin, Julian (2017): Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration. Hamburg: edition Körber-Stiftung. Online verfügbar unter <https://ebookcentral.proquest.com/lib/gbv/detail.action?docID=4830300>.

Nothelle-Wildfeuer, Ursula; Striet, Magnus (Hg.) (2018): Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“. Freiburg: Verlag Herder (Katholizismus im Umbruch, 8).

O Ott, Konrad (2016): Flüchtlingspolitik „Der innere Frieden steht auf dem Spiel“. Konrad Ott im Gespräch mit Christiane Florin. Online verfügbar unter https://www.deutschlandfunk.de/flu-echtlingpolitik-der-innere-frieden-steht-auf-dem-spiel.886.de.html?dram:article__id=346991, zuletzt geprüft am 02.10.2018.

S Söding, Thomas (2013): Kreuzesnachfolge. Golgotha im Blickwinkel Jesu und seiner Jünger. In: Julia Knop und Ursula Nothelle-Wildfeuer (Hg.): Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verl, S. 155–166.

W Weber, Max (1968 (1919)): Politik als Beruf. Berlin.

Werbick, Jürgen (2017): Mehr Werte? Um Himmels willen! Online verfügbar unter <http://www.feinschwarz.net/mehr-werte-um-himmels-willen/>, zuletzt geprüft am 06.03.2017.

Der Humanistische Verband zwischen Kirchenkritik und Kirchenimitation

Sozialkonzern mit Stabsstelle Weltanschauung

Norbert Zonker

In aller Kürze

- › Im Januar 2018 erhielt der Humanistische Verband Berlin-Brandenburg in Berlin den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Der Verband ist gut mit Politikern aus der SPD, aus dem Spektrum der Grünen, der Linken und der FDP vernetzt.
- › Nach der Neuausrichtung in den 80er Jahren galt die Aufmerksamkeit der Etablierung eines Lebenskundeunterrichts analog zum christlichen Religionsunterricht, der in Berlin nicht verpflichtend ist. 2017 erreichte er 18,1 % der Schüler und Schülerinnen (evangelischer Religionsunterricht 22,1 %, katholischer 6,9 % und muslimisch 1,5 %).
- › Durch die Wiedervereinigung ergab sich die Möglichkeit, Träger von sozialen und pädagogischen Angeboten zu werden. Die Finanzierung des Haushalts geht weitgehend auf öffentliche Zuwendungen zurück, da es wenig zahlende Mitglieder gibt. Der größte Teil der Mitglieder kommt aus dem beitragsfreien Jugendverband, der sich vor allem aus Absolventen der Bildungsangebote zusammensetzt.
- › Sein Selbstverständnis schwankt zwischen Kirchenkritik und Erlangung kirchenähnlicher Rechte. Inhaltlich angestrebt wird ein weltlicher Humanismus mit ethischer Orientierung.

In der „säkularen“ Szene Deutschlands nimmt der Humanistische Verband Berlin-Brandenburg als Teil des Humanistischen Verbandes Deutschlands (HVD) seit Jahren eine Sonderrolle ein. Während sich andere Organisationen wie der „Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten“ oder die „Giordano-Bruno-Stiftung“ auf dem traditionellen Feld der Religions- und Kirchenkritik tummeln und dabei eine überschaubare Zahl von Anhängern ansprechen, hat sich der Humanistische Verband in Berlin und Brandenburg zu einem Sozialkonzern mit beachtlicher Reichweite entwickelt. Er kritisiert zwar auch die „Privilegien“ der Kirchen, dies aber vor allem deshalb, um für sich selbst eine Gleichbehandlung einzufordern.¹

„Mit seinem sozialen und pädagogischen Engagement in Berlin und Brandenburg“, so der Verband in seiner Pressemitteilung zur Vorstellung seines jüngsten Geschäftsberichts², habe er „im Jahr 2017 über 300.000 Menschen erreicht. Die Angebote des Verbandes waren sehr stark nachgefragt, eine gute Voraussetzung für weiteres Wachstum.“ Die Erlöse stiegen demnach auf rund 61,7 Millionen Euro (2016: 60,4 Millionen Euro) bei Aufwendungen von 59,5 Millionen Euro (2016: 58,4 Millionen Euro). Mit 1.282 Beschäftigten gehört der Humanistische Verband Berlin-Brandenburg nach eigenen Angaben, gemessen an der Mitarbeiterzahl, zu den 100 größten Berliner Unternehmen. Er betreibt 26 Kindertagesstätten sowie rund 20 Sozialeinrichtungen, hinzu kommen Jugend- und Bildungsangebote. Zum Jahresbeginn erhielt der Verband als erste Weltanschauungsgemeinschaft in der Hauptstadt den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Dies dürfte einem weiteren Wachstum dienlich sein. Im Geschäftsjahr 2017 erhielt er auch „erstmalig eine relevante Förderung durch das Land Brandenburg“. Auch dort wird eine Anerkennung als öffentlich-rechtliche Körperschaft angestrebt. Bereits anerkannt sind die Landesverbände des Humanistischen Verbandes in Bayern, Baden-Württemberg, Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen.

1 Zonker, Norbert, Kirchenkritisch und kirchenähnlich. Dem Humanistischen Verband fehlt eine plausible Zielsetzung, in: Stimmen der Zeit (Juni 2018), 395–404.

2 <https://hvdbox.de/cloud/index.php/s/sLjnlOIZERoBox/download> (zuletzt abgerufen am 29.10.2018).

Als sich der damalige „Deutsche Freidenkerverband“ in Westberlin Anfang der 1980er-Jahre neu ausrichtete, war eine solche Entwicklung nicht einmal in Ansätzen absehbar. Ohne die politischen Rahmenbedingungen in der damals noch geteilten Stadt und vor allem ohne die Wiedervereinigung wäre sie nicht möglich gewesen. Anders als der gleichnamige Verband in Westdeutschland gehörten die Westberliner Freidenker nicht zum Umfeld der Deutschen Kommunistischen Partei (DKP), sondern zum alteingesessenen sozialdemokratischen Milieu, wie etwa der Jugendverband „Die Falken“. Von den „Falken“ kam 1983 auch der neue Geschäftsführer Manfred Isemeyer. Er entwickelte die Vorstellung, dass es neben der traditionellen „Jugendweihe“ – später umbenannt in „Jugendfeier“ – weitere Dienstleistungsangebote geben müsse, um den Verband aus seiner Stagnation herauszuführen.³

Das erste Projekt war die Wiederbelebung des „Lebenskunde“-Unterrichts an den Berliner Schulen, den es in den 1950er-Jahren bereits gegeben hatte. Anders als in den westdeutschen Bundesländern war in Westberlin (und ist es bis heute im Land Berlin) der Religionsunterricht kein ordentliches Lehrfach, sondern ein freiwilliges Angebot der Kirchen; ebenso konnten Weltanschauungsgemeinschaften entsprechende Angebote machen. Die damalige Schulsenatorin Hanna-Renate Laurien (CDU) genehmigte 1983 einen Modellversuch und anschließend den Regelbetrieb – gemäß ihrer Überzeugung, dass nicht die „Eisdiele“ die einzige Alternative zum Religionsunterricht sein dürfe. Die engagierte Katholikin ging wohl davon aus, dass vor allem die Kinder von Verbandsmitgliedern die Zielgruppe bilden würden. Sie sah nicht voraus, dass ein Großteil aller Nichtreligiösen in den „Lebenskunde“-Unterricht integriert werden würde. Bis heute ist längst nicht allen Eltern klar, dass das Fach nicht einem staatlichen Neutralitätsgebot verpflichtet ist, sondern einer bestimmten Weltanschauung entstammt. Bis 2017 konnte der Verband die Teilnehmerzahl auf 63.493 (18,1 Prozent aller Schüler) steigern; zum Vergleich: den evangelischen Religionsunterricht besuchten 77.635 Schülerinnen und Schüler (22,1 Prozent), den katholischen Unterricht 24.178

3 Frerk, Carsten, „Wir mussten fast bei Null beginnen“ – Ein Gespräch mit Manfred Isemeyer, <https://hpd.de/node/16545> (zuletzt abgerufen am 29.10.2018).

(6,9 Prozent) und den islamischen Religionsunterricht 5.401 (1,5 Prozent) Schülerinnen und Schüler. Zusätzlich werden 2.400 Schüler an 40 Schulen in Brandenburg unterrichtet.

Mit der Wiedervereinigung eröffneten sich unerwartete Möglichkeiten. Da es im Ostteil Berlins keine freien Wohlfahrtsverbände gab, wurden neue Träger für zahlreiche Einrichtungen gesucht: Kindertagesstätten, Kinder- und Jugendfreizeiteinrichtungen, Sozialstationen. In der weitgehend konfessionslosen Bevölkerung gab es hierfür genug Nachfrage. Mit der Umbenennung in „Humanistischer Verband Deutschlands“ 1993 und dem gleichzeitigen Zusammenschluss mit anderen Organisationen machte der Verband sowohl seinen bundesweiten Anspruch deutlich wie auch, dass er ein neues Kapitel aufschlagen wollte. Wegen des neuen Namens wird er bis heute immer wieder mit der Humanistischen Union verwechselt, einer 1961 gegründeten Bürgerrechtsvereinigung, die zwar religionspolitisch und kirchenkritisch ähnlich ausgerichtet ist, aber ansonsten andere Schwerpunkte setzt.

Nicht mit dem wirtschaftlichen Erfolg Schritt halten konnte die Mitgliederentwicklung. Der erste Antrag auf Erlangung des Körperschaftsstatus 1996 hatte keinen Erfolg, da die Grenze von einem Promille der Bevölkerung „nicht ansatzweise erreicht“ wurde, wie es in der Begründung der Ablehnung hieß. Damals hatte der Verband nach eigenen Angaben 3.206 Mitglieder, davon 533 „ordentliche“, 262 „fördernde“ und 2.411 „betreute Mitglieder“. Letztere waren Teilnehmer an den jährlichen „Jugendfeiern“ der 14-Jährigen, die bis zur Volljährigkeit beitragsfrei und mit eingeschränkten Rechten dem Verband angehören konnten. Gut 20 Jahre später gibt der Humanistische Verband Berlin-Brandenburg an, 13.199 Mitglieder zu haben und damit die Grenze von einem Promille zu überschreiten (bei rund 6 Millionen Einwohnern in den beiden Bundesländern – von denen zwischen 4 und 4,5 Millionen konfessionslos sind – wären das 6.000). Das Wachstum betrifft bei genauerer Betrachtung allerdings vor allem den Jugendverband „Junge Humanist_innen (JuHus)“, der als nicht rechtsfähiger Verein zum Humanistischen Verband Deutschland gehört. Streng genommen ist der Humanistische Verband angesichts dieser Verteilung also ein Jugendverband mit angeschlossener „Seniorenabteilung“.

Dies bestätigt ein Blick auf die Einnahmen aus Mitgliedsbeiträgen. Der Finanzbericht 2017 weist „Mitglieds- und Förderbeiträge“ in Höhe von rund 205.000 Euro aus. Pro Mitglied entspricht dies einem Jahresbeitrag von ca. 15 Euro. Die Beitragsordnung sieht einen Mindestbeitrag für natürliche Personen von fünf Euro pro Monat vor, der empfohlene Regelbeitrag beträgt 0,5 Prozent des Nettoeinkommens. Mitglieder ohne Einkommen sollen einen symbolischen Beitrag von einem Euro monatlich entrichten, Jugendliche bis 18 Jahre, Auszubildende, Studenten und Teilnehmer an Freiwilligendiensten sind beitragsfrei. Legt man den Mindestbeitrag zugrunde, käme die Jahressumme von 205.000 Euro bei gut 3.400 zahlenden Mitgliedern zusammen. (Bei einem Beitrag von 250 Euro jährlich, wie ihn der durchschnittliche Kirchensteuerzahler aufbringt, würden dafür 820 Mitglieder reichen.) Somit zahlen die meisten Mitglieder entweder gar keinen oder nur den symbolischen Beitrag. Im Verhältnis zur Geschäftstätigkeit des Verbands ist das Beitragsaufkommen jedenfalls marginal. Es macht gerade einmal 0,3 Prozent des Gesamtumsatzes von 60 Millionen Euro aus. Zum Vergleich: Die 20 Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland erzielen mehr als 50 Prozent ihrer Gesamteinnahmen von mehr als zehn Milliarden Euro aus der Kirchensteuer, also aus Mitgliedsbeiträgen. Bei den Humanisten kommen hingegen mehr als 78 Prozent der Erträge aus öffentlichen Zuwendungen.⁴ Aus Spenden und Erbschaften kamen 2017 mehr als 2,3 Millionen Euro zusammen.

Für die Frage der Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts scheint der Nachweis der Mitgliederzahl mit Blick auf die Ein-Promille-Grenze keine Rolle gespielt zu haben. Angesichts der guten Vernetzung des Humanistischen Verbandes mit der Politik in Berlin und Brandenburg verwundert dies auch nicht. Kultursenator Klaus Lederer (Linke) ist ausweislich seiner Angaben zur Person zwar kein Mitglied des Humanistischen Verbandes, kann aber als langjähriger Sympathisant gelten. Schon immer wurden aktive Politiker in die Arbeit des Verbands

4 Das hat Folgen für die Umsetzung von Projekten. Wie der Humanistische Verband letztlich erfolglos versuchte, ohne Eigenmittel eine Einrichtung im brandenburgischen Vogelsdorf zu gründen, schildert der Beitrag aus der Märkischen Oderzeitung: <https://www.moz.de/landkreise/maerkisch-oderland/strausberg/artikel8/dg/0/1/1384685/> (zuletzt abgerufen am 29.10.2018).

eingebunden.⁵ Der bereits erwähnte Geschäftsführer Isemeyer war ebenso SPD-Mitglied wie sein ursprünglich von der DKP gekommener Kollege Bruno Osuch. Sie suchten jedoch ebenso Verbündete im Lager der Grünen und später der PDS/Linken, wie auch bei der politisch in Berlin freilich weniger bedeutenden FDP. Die Liste der Politiker im Präsidium und anderen Gremien des Humanistischen Verbandes in den vergangenen Jahrzehnten ist lang; bemerkenswert ist vor allem die Präsenz der Bildungspolitikern der Regierungsfractionen der rot-roten Koalition unter dem Regierenden Bürgermeister Klaus Wowereit (SPD). Dies wurde im Jahr 2008 besonders deutlich, als der Konflikt um die Einführung des Ethikunterrichts und die Stellung des Religionsunterrichts einen Höhepunkt erreichte. Aktuell sind die brandenburgische Finanzstaatssekretärin Daniela Trochowski (Linke) und das frühere Mitglied des Berliner Abgeordnetenhauses, Felicitas Tesch (SPD), Vizepräsidentinnen des Landesverbands. Nach dem Eintritt von Isemeyer in den Ruhestand 2014 kam der neue Vorstandsvorsitzende Martin Beck aus der Abgeordnetenhaus-Fraktion der Grünen. Ende 2016 schied er wieder aus – wegen „unterschiedlichen Vorstellungen zur weiteren strategischen Ausrichtung des Verbands“.⁶

Umgekehrt unterstützt der Humanistische Verband politische Projekte der Regierungskoalition in der Bildungspolitik oder das umstrittene Berliner „Neutralitätsgesetz“, das Mitarbeitern im öffentlichen Dienst das Tragen jedweder religiöser Symbole verbietet. Mit Blick auf § 219a StGB, der Werbung für Schwangerschaftsabbrüche verbietet, forderte der Humanistische Verband Deutschlands, dieser müsse „endlich weg!“. Ansonsten hält sich der Verband in aktuellen politischen Diskussionen etwa um die Integration von Flüchtlingen und dem Kampf gegen Rechtspopulismus und -extremismus bemerkenswert zurück. Als Bundesinnenminister Horst Seehofer (CSU) eine gesellschaftspolitische Debatte über Religion und Staat ankündigte, forderte der Humanistische Verband Deutschlands, als „kompetenter Gesprächspartner“

5 Vgl. Zonker, Norbert, Erfolgreiche Lobbyarbeit. Der HVD dominiert die Debatte um den Werteunterricht in Berlin, KNA 14.3.2005, ders., Mit Rückendeckung. Wie der Humanistische Verband in Berlin Politik macht, KNA 23.9.2005.

6 <https://hpd.de/artikel/veraenderungen-im-vorstand-des-hvd-berlin-brandenburg-13898> – zuletzt abgerufen am 29.10.2018)

daran beteiligt zu werden. Ebenso erhebt der Verband den Anspruch auf Mitgliedschaft im Rundfunkrat des Rundfunks Berlin-Brandenburg, die Schaffung humanistischer Forschungs- und Qualifikationsstrukturen an Hochschulen und die Würdigung seiner „Beiträge für das Stadtleben im Rahmen von staatlichen Projektförderungen“.⁷

Das weltanschauliche Profil des Humanistischen Verbandes Deutschland ist bei alledem nicht sehr ausgeprägt. 2005 gab der Verband aus Anlass des 100-jährigen Bestehens der Freidenker eine Allensbach-Umfrage in Auftrag. Sie bescheinigte dem Verband erwartungsgemäß ein „großes Potenzial“, da jeder zweite Deutsche dessen Lebensauffassung zumindest überwiegend zustimme.⁸ Nur sieben Prozent der Befragten gaben dabei jedoch an, die Auffassung des Humanistischen Verbandes Deutschland entspreche „voll und ganz“ ihrer eigenen. Diese Auffassung wurde für die Umfrage durch drei Elemente gekennzeichnet: „ein eigenständiges, selbstbestimmtes Leben, das auf ethischen und moralischen Grundüberzeugungen beruht; ein Leben frei von Religion, ohne den Glauben an einen Gott; andere weltanschauliche und religiöse Lebensauffassungen zu achten, zu respektieren“. Wie auch immer die Umfrage im Detail zu bewerten ist, konnte man aus ihr jedenfalls den Schluss ziehen, dass eine dezidiert atheistische oder kirchenkämpferische Positionierung für den Verband eher kontraproduktiv wäre. Entsprechend vage definiert er in seiner Satzung „Ziele und Aufgaben“: „Im Humanistischen Verband haben sich (...) Menschen zusammengeschlossen, die einen modernen weltlichen Humanismus vertreten und leben. Der Verband betrachtet es als seine Aufgabe, ethische Orientierung zu geben und zur Humanisierung der Gesellschaft beizutragen. (...) Er vertritt die Interessen religionsfreier Menschen gegenüber dem Staat und in der Gesellschaft.“⁹

Das Selbstverständnis des Humanistischen Verbandes in Berlin und Brandenburg oszilliert zwischen der hergebrachten Kirchenkritik

7 Vgl. dazu die Pressemitteilungen unter <https://humanistisch.de/x/presse>.

8 Vgl. Humanisten: Dank Staatsförderung auf Erfolgskurs, in: KNA-Informationsdienst vom 30.03.2005.

9 <https://humanistisch.de/x/hvd-bb/inhalte/satzung-des-hvd-berlin-brandenburg-kdoer>.

nebst Eintreten für einen laizistischen Staat und dem Anspruch der eigenen Institutionen und Praktiken, die sich vielfältig an den entsprechenden kirchlichen Ritualen orientieren, auf Anerkennung und Gleichbehandlung mit den Kirchen.¹⁰ Zum Verbandsleben gehören neben den „Jugendfeiern“ auch Hochzeits- und Trauerfeiern sowie unterschiedliche kulturelle Angebote. Insgesamt achtet der Humanistische Verband darauf, potenzielle Kunden seiner Dienste nicht durch radikales Auftreten zu verschrecken. Neuerdings hat er eine eigene „Stabsstelle Weltanschauung“ geschaffen, die der „humanistischen Profilierung“¹¹ dienen soll. Das ist offenbar auch mit Blick auf die zahlreichen Beschäftigten erforderlich, die den Verband nicht dezidiert wegen seiner weltanschaulichen Ausrichtung als Arbeitgeber wählen.

Eine solche Profilierung ist auch notwendig, um das singuläre Konglomerat aus Jugendverband, Weltanschauungsverband mit Körperschaftsstatus und Sozialkonzern, das der Humanistische Verband Deutschland derzeit darstellt, auf Dauer zu stabilisieren – denn am Weltanschauungsverband hängt schließlich die ganze Konstruktion. Der angestrebte Staatsvertrag in Berlin sollte für die Opposition im Abgeordnetenhaus Anlass sein, diejenigen Nachfragen zu stellen, die der Senat bei der Anerkennung unterlassen hat. Dies gilt ebenso für den jetzt in Brandenburg vorliegenden Antrag auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Zumindest sollte die Latte nicht niedriger gelegt werden als bei den Islamverbänden, bei denen die staatliche Seite genauer hinsieht, ob sie die Kriterien für den Körperschaftsstatus auch erfüllen. Dabei ist unumstritten, dass der Humanistische Verband Deutschland eine Weltanschauungsgemeinschaft ist und als solche auch entsprechende Rechte hat wie die großen und kleineren Religionsgemeinschaften. Eine Art „privilegierte Partnerschaft“, wie sie der in den vergangenen Amtsperioden nicht eben religionsfreundliche Berliner Senat mit dem Humanistischen Verband praktiziert hat, ist dabei gleichwohl begründungspflichtig.

10 Vgl. Hempelmann, Reinhard, Humanistischer Verband Berlin-Brandenburg soll in Berlin KdöR werden, in: Materialdienst 1/2018, http://ezw-berlin.de/html/15_9674.php.

11 Vgl. Geschäftsbericht 2017 (s. o. Anm. 2), 76.

Literaturverzeichnis

- H Hempelmann, Reinhard**, Humanistischer Verband Berlin-Brandenburg soll in Berlin KdöR werden, in: Materialdienst 1/2018, http://ezw-berlin.de/html/15_9674.php.
- Z Zonker, Norbert**, Kirchenkritisch und kirchenähnlich. Dem Humanistischen Verband fehlt eine plausible Zielsetzung, in: Stimmen der Zeit (Juni 2018), 395–404.

Eine Annäherung an die jüdische und deutsche Gegenwart

Marina Chernivsky

In aller Kürze ...

- › Die jahrhundertealte jüdische Gemeinschaft in Deutschland wird oft nur aus dem Blickwinkel der Verbrechen der Nationalsozialisten gesehen. Dabei dürfen die jüdische Gegenwart und die Beständigkeit des jüdischen Lebens nicht aus dem Blick verloren gehen.
- › Für viele Jüdinnen und Juden sind die Langzeitwirkung der Verfolgung immer noch allgegenwärtig. Die transgenerative Weitergabe des Traumas wird auf die Enkelgeneration übertragen.
- › Die Konfrontation mit Antisemitismus geschieht oft vor dem Hintergrund familienbiografischer Erfahrungen mit Ausgrenzung. Gleichzeitig lassen sich die Identitäten deutscher Jüdinnen und Juden nicht nur darauf reduzieren.
- › Die jüdische Gemeinschaft in Deutschland ist von politischer, religiöser und sozialer Pluralität geprägt. Jüdinnen und Juden gestalten die Gesellschaft aktiv mit und setzen sich gegen Antisemitismus und Rassismus ein.

Wie lässt sich die jüdische Geschichte in Deutschland überhaupt erzählen? Gibt es diese eine Geschichte oder sprechen wir von vielen verschiedenen Geschichten – Traditionslinien, Collagen, Fetzen, Schnappschüssen? Aus welchem Blickwinkel schauen wir darauf? Was sehen wir und was sehen wir demzufolge (nicht)? Und was wird unter Umständen gar nicht erzählt?

Jüdische Geschichte hat in Deutschland eine lange Tradition. Jüdische Gemeinden existieren bereits seit dem 4. Jahrhundert auf dem Gebiet des späteren Deutschlands.¹ Die Entwicklung war wechselhaft: Brüche und Distanz gehörten genauso dazu wie die Phasen der Annäherung und des Neubeginns – so auch beim Wiederaufbau nach dem Nationalsozialismus und der Shoah.

Trotz dieser wechselhaften Kontinuität gibt es in der Wahrnehmung der nicht jüdischen Mehrheitsgesellschaft kaum Wissen darüber und auch wenig Begegnung mit Jüdinnen und Juden und dem Judentum. Seit einigen Jahrzehnten stellt die Judenverfolgung – zumindest in der breiten öffentlichen Rezeption – den dominierenden Referenzpunkt in der deutsch-jüdischen Erzählung dar. Vor diesem Hintergrund bezieht sich die Wahrnehmung jüdischer Gegenwart in Deutschland fast ausschließlich auf die Verfolgung als Kulminationspunkt. Die Schere zwischen virtuellen und erfahrbaren Interaktionen spitzt die Rezeption des Jüdischen auf die Geschichte und somit auf die Vergangenheit. Es impliziert, dass Jüdinnen und Juden quasi heute nicht mehr anwesend sind. Darüber hinaus scheint der Umgang mit der unliebsamen Vergangenheit auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft immer noch mit Ambivalenzen versehen und von Abwehr- sowie Distanzierungsbedürfnissen geprägt zu sein.

Für das nichtjüdische Umfeld sind die Folgen der Shoah und die Kontinuität von Antisemitismus nicht einfach zu erkennen und daher

1 Die jüdische Gemeinde in Köln im 4. Jahrhundert ist die erste, die außerhalb von Israel und des Mittelmeerraums urkundlich belegt ist. Es gilt aber auch für andere Städte im römischen Germanien, das Teile der Schweiz, Frankreichs, Westdeutschlands und die Benelux-Staaten umfasste, die jüdische Gemeinden aufgenommen haben.

kaum relevant. Für Jüdinnen und Juden sind die Langzeitwirkungen der Verfolgung und Konfrontation mit Stereotypisierungen oder gar Antisemitismus alltagsprägend und belastend. Diese Erfahrungen werden jedoch kaum thematisiert, und es gibt erstaunlich wenig Kenntnis darüber, wie Jüdinnen und Juden den Antisemitismus wahrnehmen, verstehen und bewältigen.

In den ersten Nachkriegsjahren bildete das besetzte Deutschland eine *Durchgangsstation* für jüdische Überlebende, vor allem aus Osteuropa. Nach ihrer Befreiung aus den Konzentrationslagern durch die Alliierten wurden die jüdischen Überlebenden auf mehrere DP-Camps verteilt – Auffanglager für sogenannte Displaced Persons, die auf dem Boden der westdeutschen Besatzungszonen errichtet worden waren. Die meisten von ihnen waren buchstäblich dem Tod entronnen, von den Qualen in den Lagern gezeichnet und – nach allem, was sie selbst erlebt hatten oder mitansehen mussten – traumatisiert.² Ein kleiner Teil von ihnen blieb und baute gemeinsam mit den überlebenden und aus dem Exil zurückgekehrten Jüdinnen und Juden die jüdischen Gemeinden und Institutionen neu auf. Für diese *erste Generation* nach der Shoah waren Diskriminierung und Verfolgung kein *abgeschlossenes Kapitel der Geschichte*, sondern es war ein Teil ihrer Gegenwart, die unter anderem auch ihr Bedürfnis nach einer vertrauten und solidarischen Gemeinschaft mitbestimmte.

Die nachkommenden Generationen – vor allem die Kinder der Überlebenden – waren die Erben der elterlichen Vergangenheit. Kinder von Überlebenden verinnerlichten die traumatischen Erlebnisse ihrer Familien und nahmen die damit einhergehenden Gefühle in ihr Leben mit. Sie wuchsen in einem Land auf, zu dem sie äußerst ambivalente Beziehungen entwickelten. Aufgewachsen zwischen den Welten hatte diese Generation auf unterschiedliche Art und Weise versucht, ihr Leben *im Land der Täter* zu normalisieren. Selbstverständlich waren die Shoah und ihre Folgen ein starker kollektiver Identitätsstifter, aber

2 Chernivsky, Marina, Kiesel, Doron: Müssen wir wieder Angst haben? Antisemitismus in Deutschland, in: *Tanzende Verhältnisse*, Weinheim Basel, 2018, S. 236–252.

es gab gleichzeitig auch andere Bezüge zur Gegenwart, die jenseits dieser Gewaltgeschichte standen. In dieser zweiten Generation wuchs zugleich die Erkenntnis, dass die politische Klasse der Bundesrepublik die Auseinandersetzung mit der jüngsten deutschen Geschichte als herausragenden Aspekt der politischen Kultur verstand und das Ziel verfolgte, eine stabile liberale Demokratie im Rahmen verlässlicher politischer Strukturen zu etablieren. „Die Bereitschaft, die Bundesrepublik als eigenen Lebensmittelpunkt zu akzeptieren und sich mit ihrem politischen System zu identifizieren, führte schließlich auch dazu, dass immer mehr jüdische Gemeinden aus ihrem Schattendasein an die Öffentlichkeit traten.“³ Angehörige der sogenannten zweiten Generation suchten nach einer Form jüdischer und deutscher Identität, die nicht ausschließlich durch Vergangenheit geprägt ist, aber die Geschichte der Shoah als Teil der Gegenwart mit einschließt. Micha Brumlik sprach in diesem Zusammenhang von einer „Nach-Shoah-Identität“⁴.

Die jüdische Gemeinschaft wuchs allmählich in den Jahrzehnten nach dem Kriegsende auf 28.000 Mitglieder⁵ an und verdreifachte sich durch den Zuzug russischsprachiger Jüdinnen und Juden aus der ehemaligen Sowjetunion.⁶ Als Juden eingewandert standen sie vor einer doppelten Integrationsaufgabe: Einerseits wurde die Eingliederung in die Aufnahmegesellschaft erwartet, andererseits die Integration in die jüdische Gemeinschaft gefordert, deren kulturelle und religiöse

3 Chernivsky, Marina, Kiesel, Doron: Müssen wir wieder Angst haben? Antisemitismus in Deutschland, in: Tanzende Verhältnisse, Weinheim Basel, 2018, 236–252.

4 Brumlik, Micha: Zur Identität der zweiten Generation deutscher Juden nach der Shoah in der Bundesrepublik, in: Richarz, Monika: Juden in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik seit 1945, Frankfurt am Main, 1986, 172–176.

5 Die Zahlengabe den Stand 80er-Jahre wider.

6 Aktuell sind unter dem Dach des Zentralrats der Juden in Deutschland 23 Landesverbände mit 105 jüdischen Gemeinden und knapp 100.000 Mitgliedern organisiert (Stand: 2018 In einem Interview mit der Jüdischen Allgemeinen vom 25.10.2018 hat Josef Schuster diese Zahl erneut bestätigt: <https://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/33083>). Die Zahl der in Deutschland lebenden Jüdinnen und Juden, die in keinen Gemeinden organisiert sind, kann jedoch als doppelt so hoch geschätzt werden.

Grundhaltungen vielen Einwanderinnen und Einwanderer anfänglich fremd waren. Die aufnehmenden jüdischen Institutionen haben die Einwanderung begrüßt. Zugleich boten sie einen religiös-kulturellen Status quo und erwarteten einen reibungslosen Anschluss an die vorhandenen Strukturen. Für viele Juden aus der ehemaligen Sowjetunion bedeutete ihre jüdische Identität ein Gefühl des Anderseins. Die Stigmatisierung als Jude durch die sowjetische Bürokratie hatte eine dokumentierte Kategorisierung zufolge, die nicht einfach so abgelegt werden konnte. Nicht nur trotz, sondern auch wegen des Drucks von außen haben viele Menschen ihr Judentum als eine offen *verschwiegene Zugehörigkeit* aufrechterhalten und an ihre Kinder weitergegeben. Ihre jüdische Identität war also nicht zwingend religiös geprägt, aber sie brachten ganz eigene Identitätskonstruktionen und andere jüdische Geschichtsnarrative mit.

Fast 30 Jahre nach dem Beginn der Einwanderung verfügt die jüdische Gemeinschaft über ca. 105.000 Mitglieder und über ein breites Spektrum an sozialen, kulturellen und politischen Einrichtungen. Die religiösen Denominationen der Einheitsgemeinde sind weit gefächert. Sie reichen von orthodoxen über konservative bis hin zu liberalen Gemeinden. Neben Gemeinden und Synagogen gibt es weitere Organisationen, die sich im Bereich der Jugend- und Sozialarbeit, Bildung und Erziehung engagieren. Dazu gehören u. a. die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST)⁷, jüdische Kindergärten, Grundschulen und Religions- und Sonntagsschulen, Gymnasien, Volkshochschulen, Jugendzentren, Beratungsstellen, lokale Studierendenprojekte sowie eine Vielzahl an jüdischen Grass-Roots-Bewegungen.⁸

Auch die israelischen Einwanderinnen und Einwanderer spielen eine große Rolle in der Betrachtung jüdischer Gemeinschaft im heutigen Deutschland. Seit einigen Jahren ist eine zunehmende Einwanderung aus Israel zu beobachten, die bis dato zahlenmäßig nicht ausreichend

7 Spitzenverband und Mitglied der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege und soziale Dachorganisation der jüdischen Gemeinden auf dem Gebiet der Sozialen Arbeit.

8 Unabhängige politische und vor allem gesellschaftliche Initiativen/Vereinigungen, die aus eigener Kraft entstehen.

erfasst ist. Jüdische und nicht jüdische Israelis ziehen aus unterschiedlichen Gründen in die Bundesrepublik und lassen sich vor allem in Berlin, aber auch in anderen Großstädten, nieder. Die Wahrnehmung der aktuellen Migrationsbewegung hat Züge eines Mythos angenommen, schreibt Dani Kranz in ihrer Analyse zu Israelis in Berlin⁹. Es gibt bisher nur wenige empirische Erkenntnisse, aber viele Fragen, die es noch näher zu betrachten gilt. Mittlerweile gibt es in Berlin einige Grass-Roots-Bewegungen, die sich als Projekte oder auch Gemeinden definieren. Die weitere Entwicklung wird zeigen, inwiefern diese neuen Vereinigungen in die etablierten Institutionen hineinfließen oder neue Strukturen mit begründen.

Die jüdische Gemeinschaft heute ist stark durch Vielheit, Migration, politische und soziale Pluralität geprägt. Jüdinnen und Juden – die sogenannte dritte und jetzt auch schon die vierte Generation – haben vielschichtige Identitätsbezüge und selbstbestimmte Zugänge zu ihrem *Deutsch- und Jüdischsein*, verfügen oftmals über mehrere Staatsangehörigkeiten und eine ganz individuelle Mischung verschiedener Herkünfte und Identifikationen.

Bis vor wenigen Jahren hatten die meisten in der Bundesrepublik lebenden Juden keinen Zweifel daran gelassen, dass sie sich zwar als Minderheit, aber zugleich als Teil der politisch stabilen, demokratischen deutschen Gesellschaft sehen. Während in anderen europäischen Staaten antisemitische Stimmungen, politische Bewegungen oder Parteien auf wachsende Zustimmung stießen, schien Deutschland von diesem „Phänomen“ – zumindest in seiner radikalisierten Form – verschont zu bleiben.¹⁰ Vielleicht war das eine schützende und stabilisierende Wahrnehmung oder auch Ausdruck einer Gleichzeitigkeit: die Anerkennung der Schuld auf der einen und der Antisemitismus auf der einen Seite.

9 Forget Israel – the Future is in Berlin! Local Jews, Russian Immigrants and Israeli Jews in Berlin and Across Germany, *Shofar*, 2016, 34 (4): 5–28.

10 Chernivsky, Marina, Kiesel, Doron: Müssen wir wieder Angst haben? Antisemitismus in Deutschland, in: *Tanzende Verhältnisse*, Weinheim Basel, 2018, 236–252.

Der Antisemitismus war nach dem Ende des Nationalsozialismus nicht verschwunden. Antisemitismus beginnt bereits bei der Annahme einer unüberbrückbaren Differenz zwischen Juden und Nichtjuden und geht leicht in ein verdächtigendes oder auch ablehnendes Verhalten über. Von einem Tabu umschlossen entwickelte der Antisemitismus nicht trotz, sondern wegen seiner öffentlichen Ächtung eine ungeheure Kraft. Es war verpönt sich offen antisemitisch zu artikulieren. Daraus entwickelten sich viele subtilere Formen und schwer greifbare Kommunikationslatenzen, die den Umgang mit aktuellem Antisemitismus bis heute regulieren.

In den letzten Jahren ist zudem eine Entwicklung zu beobachten, die sehr beunruhigend ist. Die bis dato subtilen oder weniger sichtbaren Formen des Antisemitismus werden zunehmend überlagert durch den offenkundigen Hass und die Bereitschaft zur verbalen und tätlichen Gewalt gegenüber Jüdinnen und Juden. Dabei spielen die Erfahrungen von denjenigen, die von Antisemitismus jetzt betroffen sind eher eine untergeordnete Rolle. Ihre Differenzrealitäten, Perspektiven und Bedarfe werden nicht explizit gemacht und verbleiben bis heute häufig außerhalb der hiesigen Debatten um gesellschaftliche Ausgrenzung und Diskriminierung.

Die Perspektive jener, die von Fremdmachung und Ausgrenzung betroffen sind, unterscheidet sich in der Regel von der Perspektive derjenigen, die mit solchen Erfahrungen nicht konfrontiert werden. Die Perspektiven der Minderheiten werden grundsätzlich selten gehört und noch seltener in die politischen und sozialen Verhandlungen mit einbezogen. Am Beispiel der Beschäftigung mit historischem und aktuellem Antisemitismus wird beispielsweise deutlich, dass die Fixierung auf antisemitische Einstellungen die Einbeziehung derer, die von Antisemitismus heute noch getroffen werden, weitgehend überlagert hat.

Der unabhängige Expertenkreis Antisemitismus des Deutschen Bundestages zeichnet dieses Bild 2017 in Teilen nach. Der Bericht attestiert ein mangelndes Bewusstsein für den aktuellen Antisemitismus sowohl im Bereich Schule, Jugend- und Sozialarbeit als auch in der Aus- und Weiterbildung von Lehr- und Fachkräften. Es mangelt

an einer expliziten Grundlagenforschung zu Antisemitismus, an einer verlässlichen Erhebung antisemitischer Straftaten sowie an Beratungsangeboten nach Antisemitismuserfahrungen. Der dringende Bedarf an umfassender bzw. verstetigter Prävention, Intervention und Beratung hängt eng damit zusammen.

Diesen sehr knapp skizzierten Bedarfen gehen wir seit 15 Jahren nach. Das 2015 gegründete Kompetenzzentrum für Prävention und Empowerment in der Trägerschaft der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST) fußt auf Erfahrungen langjähriger Projekte und Programme, die in den neuen und später auch in den alten Bundesländern kontinuierlich umgesetzt wurden. Das Kompetenzzentrum richtet sich an Fach- und Führungskräfte sowie Funktionsträger aus der Bildung, Wissenschaft, Medien und Politik. Als Bildungs- und Beratungsinstitut unterbreitet das Kompetenzzentrum Fort- und Weiterbildungsprogramme, entwickelt und implementiert innovative (pädagogische) Ansätze und stößt fachpolitische Debatten an. Zudem stärkt das Kompetenzzentrum jüdische Gemeindestrukturen und baut bundesweite Bildungs- und Beratungsstrukturen auf. Die 2017 gegründete Interventions- und Beratungsstelle bei antisemitischer Gewalt und Diskriminierung OFEK setzt auf Empowerment, unterstützt Betroffene und berät Institutionen im Umgang mit Antisemitismus und Diskriminierung.

Für Jüdinnen und Juden, deren lebensgeschichtlicher Hintergrund oft durch Differenzsetzung geprägt ist, bietet dieser Empowerment-Ansatz eine wichtige Brücke zu selbstinitiierten und eigengesteuerten Prozessen der Selbstorganisation. Gleichwohl zielt es auch darauf ab, *jüdische Perspektiven* auf Antisemitismus sichtbar zu machen und einen kritischen Diskurs über die Verankerung von Antisemitismus in *der nicht-jüdischen Mehrheitsgesellschaft* in Gang zu setzen.

Autorinnen und Autoren

Dr. Karlies Abmeier

ist Leiterin des Teams Religions-, Integrations- und Familienpolitik der Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin.

Prof. Dr. Dr. Rauf Ceylan

ist Professor für gegenwartsbezogene Islamforschung (Religionssoziologie) an der Universität Osnabrück. Er studierte an der Fachhochschule Düsseldorf Sozial- und Kulturwissenschaften und promovierte im Fach Soziologie an der Ruhr-Universität Bochum sowie im Fach Religionspädagogik an der Universität Vechta. Seine Forschungstätigkeiten sind migrations- und religionssoziologisch ausgerichtet. Er ist Mitglied im Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS) und im Rat für Migration (RfM e.V.)

Marina Chernivsky

studierte in Israel und Berlin Psychologie, Soziologie, Verhaltenswissenschaften und Verhaltenstherapie. Seit 2007 leitet sie das Bildungsprojekt ‚Perspektivwechsel Plus‘ und seit 2015 das von ihr initiiertes ‚Kompetenzzentrum für Prävention und Empowerment‘ beides unter der Trägerschaft der ZWST. Sie ist Mitglied im zweiten Unabhängigen Expertenkreis Antisemitismus des Deutschen Bundestages, im Vorstand diverser gemeinnütziger Institutionen und Mitherausgeberin der Zeitschrift „Jalta – Positionen zur jüdischen Gegenwart“.

Prof. Dr. Dr. Jean Ehret

hat katholische Theologie in Trier, Louvain-la-Neuve und Metz sowie französische und vergleichende Literaturwissenschaft in Luxemburg, an der Sorbonne, an der Harvard Universität und in Metz studiert. 2014/15 hat er an den Verhandlungen, die zu den neuen Abkommen zwischen Kirchen und Staat in Luxemburg geführt haben, teilgenommen. Als Bischofsvikar ist er für die Bereiche Forschung, Bildung und Fortbildung verantwortlich. Er ist Gründungsdirektor der Luxembourg School of Religion & Society, Professor für Dogmatik und Spiritualität und Mitglied der „Section des sciences morales et politiques“ des „Institut grand-ducal“.

Dr. Andreas Jacobs

ist Koordinator Islam und Politik bei der Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin. Er hat Politik- und Islamwissenschaft an der Universität zu Köln sowie in London, Tunis und Kairo studiert und zahlreiche Publikationen zum Nahen Osten, zum Islam, zu den europäisch-arabischen Beziehungen, zu Fragen der Sicherheitspolitik und zur Theorie internationaler Beziehungen vorgelegt.

Thomas Köhler

ist Leiter der Hauptabteilung Politik und Beratung der Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin.

Dr. jur. Henrik Munsonius

ist Oberkirchenrat und studierte Rechtswissenschaft, Philosophie und Geschichte in Göttingen und Marburg. Seit 2006 ist er Referent im Kirchenrechtlichen Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland. Von 2007 bis 2010 absolvierte er ein berufsbegleitendes Studium der Ev. Theologie in Marburg.

Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer

ist seit 2003 ordentliche Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Im kirchlichen und im politischen Bereich ist sie Mitglied und Beraterin unterschiedlicher Kommissionen.

Norbert Zonker

ist Redakteur der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) in Berlin.

Publikationen zu religionspolitischen Themen der Konrad- Adenauer-Stiftung

Texte zu religionspolitischen Themen der Konrad-Adenauer-Stiftung in verschiedenen Formaten:

1. Monitor Religion und Politik

Der Monitor Religion und Politik umfasst Hintergrundinformation, Expertisen und kleine Rechtsgutachten zu aktuellen Fragen. Es richtet sich an einen ausgewählten Empfängerkreis. Im Jahr 2018 sind erschienen:

Hendrik Munsonius

Religiöse Symbole im öffentlichen Raum

Ursula Nothelle-Wildfeuer

Das Kreuz – eine Zusage und
Hoffnungsperspektive

Jean Ehret

Das Fach „Leben und Gesellschaft“
an den öffentlichen Schulen in Luxemburg –
(k)eine Alternative zum Religionsunterricht

Ursula Nothelle-Wildfeuer

Mission First? Zur Orientierungskraft
christlicher Sozialethik

Norbert Zonker

Der Humanistische Verband zwischen Kirchenkritik
und Kirchenimitation. Sozialkonzern mit Stabsstelle
Weltanschauung

Marina Chernivsky

Eine Annäherung an die jüdische
und deutsche Gegenwart

2. Analysen und Argumente

- AA 297 **Rainer Anselm**
Sicherheit und Freiheit. Überlegungen aus der Sicht der evangelischen Ethik.
- AA 300 **Gerd Müller, MdB**
Transformation statt Apokalypse!
Die Zukunftscharta des BMZ und die Agenda 2030.
- AA 310 **Johannes Wallacher**
Verantwortliche Umweltpolitik –
ökologisch wirksam und sozial gerecht
- AA 320 **Rauf Ceylan und Andreas Jacobs**
Islam als Beruf. Beschäftigungsperspektiven für Absolventen der Studiengänge „Islamische Theologie“ in Deutschland

3. Die Politische Meinung

- 549 **Karlies Abmeier**
Ein schmaler Grat. Über die Kirche und Politik aus Anlass des 101. Deutschen Katholikentages
- 552 **Andreas Jacobs**
Deutscher Islam? Muslimische Normalität in Deutschland braucht Anerkennung, Institutionen und Regeln

Kontakt:

Dr. Karlies Abmeier
Leiterin des Teams Religions-,
Integrations- und Familienpolitik
Karlies.Abmeier@kas.de

In einer von weltanschaulicher Vielfalt geprägten Gesellschaft nehmen die religionspolitischen Debatten zu:

Angesichts zurückgehender Kirchlichkeit stehen Fragen einer christlichen Prägung Deutschlands durch Symbole, wie etwa das Kreuz im öffentlichen Raum, aber auch Debatten über Schwerpunkte christlichen Lebens und des Religionsunterrichts im Fokus. Auf dem Weg zu einer muslimischen Normalität zeigen sich Hindernisse, etwa in den fehlenden Berufsaussichten von Absolventen muslimisch-theologischer Studiengänge. Auf diese Themen gehen die Autoren ebenso ein wie auf das Bemühen des Humanistischen Verbands Deutschlands um Gleichstellung im Religionsrecht und den Einsatz jüdischer Organisationen gegen Antisemitismus.