

BAND 60

Religiöse Vielfalt

Wege zu einer gleichberechtigten Teilhabe

Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung

RELIGIÖSE VIELFALT

**HEINRICH BÖLL STIFTUNG
SCHRIFTEN ZUR DEMOKRATIE
BAND 60**

Religiöse Vielfalt

Wege zu einer gleichberechtigten Teilhabe

Kuratiert von Lucie Kretschmer

Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung

Diese Publikation basiert auf einem Dossier des migrationspolitischen Portals «Heimatkunde» der Heinrich-Böll-Stiftung.



Diese Publikation wird unter den Bedingungen einer Creative-Commons-Lizenz veröffentlicht:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de> Eine elektronische Fassung kann her-

untergeladen werden. Sie dürfen das Werk vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen. Es gelten folgende Bedingungen: Namensnennung: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen (wodurch aber nicht der Eindruck entstehen darf, Sie oder die Nutzung des Werkes durch Sie würden entlohnt). Keine kommerzielle Nutzung: Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden. Keine Bearbeitung: Dieses Werk darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

Religiöse Vielfalt

Wege zu einer gleichberechtigten Teilhabe

Band 60 der Schriftenreihe Demokratie

Kuratiert von Lucie Kretschmer

Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung

Gestaltung: feinkost Designnetzwerk, S. Langer (basierend auf Entwürfen von State Design)

Druck: ARNOLD group, Großbeeren

Titelphoto: Pranav Bhatt (– flickr)

ISBN 978-3-86928-229-9

Bestelladresse: Heinrich-Böll-Stiftung, Schumannstr. 8, 10117 Berlin

T +49 30 28534-0 **F** +49 30 28534-109 **E** buchversand@boell.de **W** www.boell.de

INHALT

Vorwort	7
Editorial	9
TEIL I: RELIGIONSPOLITIK IN DEUTSCHLAND	13
Lucie Kretschmer im Gespräch mit Judith Hahn	
Gleichheit und Neutralität. Verfassungsrechtliche Grundlagen für Religionspolitik	14
Hartmut Rhein	
Vielfalt konkret: Religions- und Weltanschauungspolitik im Land Berlin	22
Sigrid Beer	
Religionspolitik in der pluralen Gesellschaft – eine offensive Position	28
TEIL II: FIT FÜR VIELFALT? GESELLSCHAFTLICHE STRATEGIEN IM UMGANG MIT RELIGIÖSER UND WELTANSCHAULICHER PLURALITÄT	35
Lucie Kretschmer im Gespräch mit Canan Korucu	
Adoleszenz und Zugehörigkeit: Religiöse und weltanschauliche Vielfalt in der Schule	36
Anke Strube	
Eine vielfältige Gesellschaft benötigt vielfältige Wohlfahrtsangebote	43
Tim Karis	
Die Vielfalt der Vielfalt: Mediale Darstellung und Repräsentation religiöser Minderheiten	49
Lucie Kretschmer im Gespräch mit Esra Küçük und Asmaa Soliman	
«Es reicht nicht, eine Checkliste abzuhaken»	
Religiöse und weltanschauliche Vielfalt in Kunst und Kultur	53
Maryam Laura Moazedi	
Das diffuse Unbehagen mit Religion in Unternehmen reformuliert: Viel Luft nach oben, viele Chancen offen	58
TEIL III: ZWISCHEN FUNDAMENTALISMUS UND DIALOGBEREITSCHAFT	63
Anna Körs	
Interreligiöser Dialog: Erfolgsentwicklung oder Übergangsphänomen?	64
Amir Alexander Fahim	
Von Heilsversprechen und Irrwegen: Präventionsarbeit und religiöser Fanatismus	70

TEIL IV: RESÜMEE

77

Hanna Fülling

Religionspolitische und gesellschaftliche Aufgaben
für die Zukunft

78

Die Autor*innen

84

INFOBOXEN

Infobox 1: Körperschaftsstatus

15

Infobox 2: Loyalitätsobliegenheiten im kirchlichen Arbeitsrecht

18

Infobox 3: Religionsverfassungsrechtliche Verträge

20

Infobox 4: Varianten der Religionsfreiheit

29

Infobox 5: Berliner Schulgesetz

37

Infobox 6: Postmigrantische Gesellschaft

41

Infobox 7: Berliner Neutralitätsgesetz

42

VORWORT

Worum geht es in dieser Publikation zu Religion und Weltanschauung? Es geht um Religionsfreiheit, um die Gewährleistung von Menschenrechten, um Pluralität und wie das alles öffentlich geregelt und gesellschaftlich gelebt wird. Religionen und Weltanschauungen speisen sich aus langen Traditionen, sind aber in ihrem Einfluss auf die Gesellschaft von hoher Dynamik.

Im Jahr 2008 veröffentlichte die Heinrich-Böll-Stiftung zum ersten Mal ein Dossier zum Thema. Vor mehr als einem Jahrzehnt lag der Fokus auf der religiösen Vielfalt, die sich durch die Einwanderung nach Deutschland entfaltete. Migrant*innengemeinden mit ihren Themen und Erfahrungen sichtbar zu machen, das Ringen um Teilhabe an der Gesellschaft, an Rechten und Pflichten im Bereich der Religionspolitik standen im Vordergrund.

Heute hat sich das Bild weiter diversifiziert: Weltanschauliche und religiöse Pluralität ist nicht mehr das Neue, sondern die Voraussetzung für eine Gesellschaft der Vielfalt. Das Feld der Religionspolitik hat sich massiv verändert und erweitert, als eigenständiges Politikfeld ist es noch immer nicht etabliert.

Religionspolitik wäre kaum nötig, wenn es nicht jede Menge Konflikte gäbe, die gesellschaftliche Aushandlungsprozesse in Gang setzten. Christliche Symbole in deutschen Amtsstuben, Kopftuch bei Kindern und Richterinnen, Beschneidung von Jungen, Universitätsprüfungen am Samstag – die möglichen Konfliktfelder nehmen mit wachsender Vielfalt zu. Der Soziologe Aladin El-Mafaalani hält das für einen normalen Prozess: «Konflikte entstehen nicht, weil die Integration von Migranten und Minderheiten fehlschlägt, sondern weil sie zunehmend gelingt.»

Religionspolitik geht über die Integrationsdynamik aber weit hinaus. Seit den 1960er-Jahren sind die «westlichen» Gesellschaften von Prozessen der Individualisierung, Säkularisierung und Pluralisierung geprägt. Aus der früheren Kirchenpolitik und ihren klar zu benennenden Ansprechpartner*innen und Themen ist ein buntes Feld unterschiedlicher Akteur*innen aus verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften geworden, die gleiche Ansprüche auf korporative Religionsfreiheit erheben wie die Großkirchen. Allein der Begriff der Religionspolitik ist ein Hinweis darauf, dass sich jenseits der Kirchenpolitik ein Veränderungsbedarf aufgebaut hat, der nach Gestaltung und Regelung ruft.

Der Umgang mit Vielfalt ist nicht auf die Bundesebene beschränkt, sondern verlangt der kommunalen, aber auch der Ebene der Bundesländer einiges ab. Da geht es um vielfältige Angelegenheiten: Finanzierungsfragen, religiöse Bauten, Friedhofsrecht, Religionsausübung im öffentlichen Raum, Feiertage, Seelsorge in Militär und Krankenhäusern, Religionsunterricht und vieles mehr. Wer aber ist jeweils zuständig? Wo sind die Ansprechpartner*innen der Religionsgemeinschaften? Die prinzipielle

Zuordnung zu den jeweiligen Innenressorts reicht nicht aus, um die multiplen Perspektiven von Religions- und Politikwissenschaft, von Antidiskriminierung, von Zivil- und Verwaltungsrecht, Soziologie und Theologie zu erfassen und zu berücksichtigen.

Staat, Gesellschaft und die Religionsgemeinschaften selbst müssen zu einer Religionspolitik der Vielfalt beitragen. Auf Seiten der Religionsgemeinschaften geht es um eine klare Verortung im liberalen Verfassungsstaat und die Abgrenzung von Fundamentalist*innen. Auf Seiten der Gesellschaft geht es um den Abbau von Vorurteilen und Misstrauen zwischen verschiedenen (nicht-)religiösen und weltanschaulichen Gruppen, um Gleichbehandlung und Teilhabe. Auf Seiten des Staates geht es um rechtliche Ermöglichung von Teilhabe, um Neutralität und Parität. Nach wie vor stehen die Chancen für eine progressive Religionspolitik der Vielfalt in Deutschland sehr gut. Sie ist kein Selbstzweck, sondern stärkt den Zusammenhalt einer pluralen Gesellschaft. Die positiven Erfahrungen mit einem kooperativen Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften müssen und können an die neuen Herausforderungen angepasst werden.

Ziel dieser Publikation ist es, das Politikfeld Religion und Weltanschauung auszuloten, Wegweiser durch das komplizierte Geflecht des Verfassungsrechtes zu sein, vor allem aber *Best Practice*-Beispiele sowie zukunftsfähige Strategien und Methoden für gleichberechtigte Teilhabe aufzuzeigen. Politisch Engagierte, Ehrenamtliche und Beschäftigte in Vereinen und Initiativen der Zivilgesellschaft sowie in vielen anderen gesellschaftlichen Bereichen sollen davon profitieren.

Berlin, im Februar 2021

Dr. Ellen Ueberschär

Vorstand der Heinrich-Böll-Stiftung

EDITORIAL

Das progressive Lager ist gespalten. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die den Einfluss der Religionsgemeinschaften und insbesondere der Kirchen kritisieren. Sie sehen Religion als reine Privatsache an. Auf der anderen Seite finden sich diejenigen, die eine positive und gestalterische Kraft der Religion für unsere Gesellschaft betonen, ihre prägende kulturelle Wirkung, ihre befriedende Funktion.

Diese Pole verdeutlichen: Sich mit Religion und religiöser Vielfalt zu beschäftigen heißt, Ambivalenzen und Spannungen auszuhalten. Es bedeutet, Lebensweisen zu tolerieren, denen man nicht ad hoc zustimmen würde, Selbstverständlichkeiten und Selbstverständnisse in Frage zu stellen.

Viele Menschen leisten diese Aufgaben täglich und eher nebenbei: als Altenpfleger, als Unternehmerin, als Lehrer oder Kommunalpolitikerin. Der Umgang mit verschiedenen (nicht-)religiösen und weltanschaulichen Bedürfnissen, die ausgehandelt und in Einklang gebracht werden wollen, ist schwierig und mitunter konfliktbeladen. Daher ist der Reflex nachvollziehbar, sich möglichst wenig mit dem Thema zu beschäftigen.

Warum wir uns mit Religion beschäftigen müssen

Doch die Beiträge dieses Sammelbandes sind von der Überzeugung getragen, dass wir Religionen und Religiosität nicht einfach wegwischen können, sondern Religionsfreiheit als ein zentrales Grundrecht unserer Verfassung ernst nehmen und mit Blick auf die Vielfalt in unserer Gesellschaft neu leben müssen. Denn ein sachlicher und fairer Umgang mit weltanschaulichen und religiösen Interessen gehört zu den zentralen Herausforderungen unserer Zeit. Gelingt er, so wird er einen wesentlichen Beitrag für eine friedliche und solidarische Gesellschaft leisten. Scheitert er, werden wir uns weit entfernt davon wiederfinden, was wir uns unter einer lebenswerten Gesellschaft vorstellen – und von den Ansprüchen, die wir an uns selbst stellen.

Im ersten Teil des vorliegenden Bandes geht es deshalb um die rechtlichen Grundlagen, die täglichen Herausforderungen und die politischen Grundsätze und Konflikte der *Religionspolitik in Deutschland*. Wie so oft zeigt sich auch hier: Der Umgang mit Diversität ist fordernd, er ist anstrengend, aber dort, wo er glückt, ist sie eine Bereicherung. Und die Gründe, die den Umgang mit religiöser Vielfalt so herausfordernd machen, sind zugleich die großen Chancen, wenn alle Beteiligten ihren Anteil zum Gelingen beitragen.

Religion, Identität und Zugehörigkeit

Religion ist – mal mehr, mal weniger – zentraler Teil der *Identität* vieler Menschen, ob spirituell, sozial, theologisch oder kulturell. Sie ist ein Teil, der in der gesellschaftspolitischen Analyse nicht schlankerhand ausgeblendet werden kann, denn diese Identität bringen Menschen mit an den Tisch, vor den Fernseher, ins Klassenzimmer, ins Büro und ins Pflegeheim. Eine Gesellschaft der Inklusion, die an sich den Anspruch stellt, Verschiedenheit wertzuschätzen und Menschen gleichberechtigte Teilhabe zu ermöglichen, muss sich auch mit Religion auseinandersetzen. Dabei ist Religiosität nicht unbedingt die zentrale und keinesfalls die einzige Zugehörigkeit oder Bindung eines Menschen. Sie ist eine neben vielen, aber eben eine, die in hohem Maße persönliche Einstellungen und Bedürfnisse prägt.

Religiosität ist darüber hinaus eng verwoben mit kulturellen Werten und Praktiken. Das bedeutet keinesfalls, dass alle Angehörigen einer Konfession eine homogene kulturelle Gruppe darstellen. Im Diskurs über «den Islam», der als solch monolithischer Block gar nicht existiert, zeigen sich die Herausforderungen eines differenzierten Umgangs mit den Zusammenhängen zwischen *Religion und Kultur* geradezu beispielhaft. Zu leichtfertig und oft auch absichtlich werden «dem Islam» kulturelle Eigenheiten zugeschrieben, um muslimisch gelesenen Menschen gezielt eine Andersartigkeit zu unterstellen, nicht selten mit fatalen politischen Folgen. Insofern berührt religiöse Vielfalt auch eine kollektive Komponente von Identität und Zugehörigkeit. Über Religion zu sprechen, bedeutet also auch, über das konstruierte «Wir» und «Die» in unserer Gesellschaft zu sprechen. Dazu gehört eine Selbstreflexion darüber, welche kulturellen, aber auch ethnischen oder sozialen Zuschreibungen wir mit Religion(en) verbinden.

Im zweiten Teil werden für ausgewählte gesellschaftliche Bereiche *Strategien im Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt* vorgestellt, die diese Fragen nach Religion und individueller wie kollektiver Identität mitdenken.

Religion und Wahrheit

Schließlich fordert Religion unser *Verhältnis zur Wahrheit* heraus – egal, ob wir uns einer Konfession zugehörig fühlen oder nicht. Es sind gerade Religionsgemeinschaften, die den Austausch mit der Zivilgesellschaft, mit Nicht-Religiösen, Andersreligiösen zur eigenen Reflexion brauchen. Denn dieser ist unabdingbar für den Zweifel, der es erst möglich macht zu glauben, ohne die eigene Wahrheit absolut zu setzen. Und dort, wo die eigene Wahrheit absolut wird, ist ein gleichberechtigtes Miteinander unmöglich. Nicht-Religiöse müssen im Gegenzug auch Irrationalitäten innerhalb der Glaubenslehren oder zwischen Glauben und (Natur-)Wissenschaften aushalten können, andere Lebensweisen und Haltungen ernst nehmen und respektieren, ohne mit diesen übereinstimmen zu müssen.

Der dritte Teil widmet sich diesem Verhältnis von Religionsgemeinschaften und Gesellschaft sowie der Rolle der Politik *zwischen Fundamentalismus und Dialogbereitschaft*.

Religiöse Vielfalt und gesellschaftlicher Zusammenhalt

Religion in diesem Sinne ernst zu nehmen heißt dann gerade nicht, dass unsere Gesellschaft sich entlang religiöser und weltanschaulicher Linien ausdifferenzieren soll, dass vom Kindergarten bis ins Altersheim, von der Radiosendung bis zum Theaterstück, vom Religionsunterricht bis zu Freizeitangeboten nur noch (mono-) religiöse Angebote bestehen sollen. Ganz im Gegenteil: Diese Angebote haben zwar ihre Berechtigung, aber sie sind dringend durch Angebote zu ergänzen, die sich an alle richten, die alle beteiligen, die sich um den Austausch und die alltägliche Begegnung bemühen. Es sind zwingend mehr Kenntnisse über die jeweils «andere» Weltanschauung oder Religion vonnöten, die nur durch inhaltliche Auseinandersetzung und direkte Begegnungen entstehen. Der Rahmen hierfür steht bereits: am Arbeitsplatz, in der Schule, in Vereinen und überall sonst, wo Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen zusammenkommen, gemeinsam wirken, sich miteinander austauschen. Hier liegt die größte Chance für eine Begegnung auf Augenhöhe, für den Abbau von Vorurteilen und damit für den gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Sich diesen Zielen auf individueller und politischer Ebene anzunähern, erfordert zunächst, gemeinsam in einen offenen und aufgeschlossenen Diskurs zu treten. Es braucht einen Austausch über bereits erfolgreiche Praxis des Miteinanders. Eine Zusammenfassung der zentralen Ergebnisse der einzelnen Beiträge sowie politische und gesellschaftliche Aufgaben für die Zukunft finden Sie im vierten Teil, dem *Resümee*. Egal, ob Sie also Praktikerin sind oder Engagierter, Politikerin oder interessierter Laie: Dieser Sammelband gibt Ihnen Anregungen, gute Beispiele, Handlungsempfehlungen und Strategien an die Hand, wie der Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt gelingen kann – auch und gerade für progressive Kräfte in diesem Land.

Lucie Kretschmer

TEIL I

**RELIGIONSPOLITIK
IN DEUTSCHLAND**

Gleichheit und Neutralität. Verfassungsrechtliche Grundlagen für Religionspolitik

Lucie Kretschmer: Frau Professorin Hahn, würden Sie Deutschland als säkulares Land bezeichnen?

Hahn: Das kommt stark darauf an, was Sie genau meinen, die deutsche Gesellschaft oder den deutschen Staat. In der deutschen Gesellschaft kann man eine schwindende öffentliche Bedeutung von Religion nachvollziehen, wenn auch nicht durchgängig und vollständig. Ich halte die Säkularisierung der Gesellschaft für keine lineare Entwicklung von der klar konfessionell-kirchlich gebundenen Bevölkerung zu einer postreligiösen. Religion wird in Deutschland bleibend eine Rolle spielen, wenn auch in gewandelter Form. Religiosität wird weniger kirchlich und weniger institutionell, dafür individueller, flexibler und fluider. Sie verbindet sich zunehmend – teils auch spontan – mit anderen Überzeugungen, um bestimmte sozial relevante Themen zu bearbeiten. Das konnte man bei religiös motiviertem Engagement in der Flüchtlingskrise oder aktuell in der Corona-Nachbarschaftshilfe beobachten.

Und der deutsche Staat?

Der ist säkular verfasst. Es gibt in Deutschland – verfassungsrechtlich garantiert – keine Staatskirche. Die politische Ordnung ist von der religiösen Ordnung getrennt, auch wenn viele kooperative Bezüge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften bestehen, insoweit Staat und Religionsgemeinschaften gemeinsame Angelegenheiten auch gemeinsam bearbeiten: den Religionsunterricht an den Schulen, theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, kirchliche Einrichtungen im Sozialsektor. Das geht nur miteinander. In dem Sinne ist der deutsche Staat säkular, aber nicht säkularistisch, wie es der Staatskirchenrechtler Hans Michael Heinig kürzlich einmal formuliert hat. Er ist religiös «unmusikalisch» und gibt keiner bestimmten Überzeugung einen Vorzug, hat aber nichts gegen gelebte Religiosität in der Gesellschaft, im Gegenteil. Diese zu ermöglichen und zu fördern, versteht der Staat als seine Aufgabe.

Diese Aufgabe geht so weit, dass der Staat für einige Religionsgemeinschaften die sogenannte Kirchensteuer einzieht. Einen Austritt aus einer solchen Religionsgemeinschaft muss man vor dem Amtsgericht erklären. Erzählt man einer Person im Ausland, dass der Staat für Religionsgemeinschaften Steuern einzieht, wäre diese Person wohl ziemlich überrascht. Was hat es damit auf sich?

Historisch ist die Kirchensteuer ja eine staatliche Erfindung und keine kirchliche Idee, wie heute manche meinen. Man musste den Kirchen nach der Säkularisation und den umfänglichen Enteignungen eine Möglichkeit der Finanzierung ihrer Unternehmungen ermöglichen. Damit der Staat nicht einspringen musste, wurden die Kirchen ermächtigt, selbst Steuern zu erheben – im Grunde ein Schritt hin zur Säkularisierung des Staates. Nicht der Staat finanzierte die nun teils prekär aufgestellten Kirchen, sondern die Mitglieder selbst, auf dem Steuerwege. Das Grundgesetz sieht auch heute noch diese Möglichkeit vor. Die Religionsgemeinschaften, die über einen Körperschaftsstatus (siehe Infobox 1) verfügen, können von ihren Mitgliedern Steuern einziehen. Was das System für Beobachterinnen und Beobachter aus dem Ausland so merkwürdig macht, ist das verbreitete komplexe Einzugsverfahren, bei dem Staat und Religionsgemeinschaften zusammenwirken. Die Religionsgemeinschaften können ihre Steuern selbst einziehen (und tun das teils auch). Das ist natürlich ziemlich aufwändig. Daher lassen die Kirchen den Einzug ihrer Kirchensteuern üblicherweise staatlich organisieren. Der Staat zieht für die Kirchen ein – das kann er im Rahmen des staatlichen Steuereinzugs relativ einfach «mitmachen», bedeutet also keine große Zusatzarbeit. Dieser «Service» ist allerdings alles andere als umsonst: die Kirchen bezahlen hierfür ordentliche Verwaltungskosten. In dem Sinne ist es ein für beide Seiten «gutes Geschäft» – die Kirchen haben weniger Arbeit, der Staat ordentliche Einnahmen dafür, dass er diesen Dienst für Religionsgemeinschaften erbringt.

INFOBOX 1

Körperschaftsstatus: Eine Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR) ist zunächst eine öffentlich-rechtlich organisierte, juristische Person, die auch öffentliche Aufgaben übernimmt (im Gegensatz zu Körperschaften des Privatrechts, wie Vereinen, GmbHs usw.). Beispiele für KdöRs sind die Deutsche Rentenversicherung Bund, Universitäten oder die Bundesrechtsanwaltskammer. Laut Grundgesetz können auch Religionsgemeinschaften auf Antrag KdöR werden, «wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten». Das Bundesverfassungsgericht fordert Rechtstreue als zusätzliches Kriterium. Mit diesem Status geht für Religionsgemeinschaften ein Privilegienbündel einher, das unter anderem folgende Vorzüge umfasst: Recht auf Erhebung der Kirchensteuer, besondere Steuerbefreiungen, Anerkennung als Träger der freien Jugendhilfe, Ausnahmen im Arbeitsrecht, Sendezeiten für religiöse Sendungen und die eigene Verwaltung von Friedhöfen. Praktisch genießen diese Vorzüge vor allem christliche und jüdische, aber nur eine einzige, die

verhältnismäßig kleine muslimische Religionsgemeinschaft der Ahmaddiya Muslim Jamaat (und bislang auch nur in Hessen und Hamburg). Auch wenn der Staat inzwischen andere Formen der Kooperation mit muslimischen Religionsgemeinschaften gefunden hat, sichert der Körperschaftsstatus eine besondere juristische Stellung.

Aber nicht alle Religionsgemeinschaften haben die Möglichkeit, diesen «Service» in Anspruch zu nehmen.

Das stimmt. Dieses Recht, Steuern einzuziehen, gilt verfassungsrechtlich nur für Religionsgemeinschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, und damit nicht für die, die das nicht sind.

Müsste der Staat nicht alle Religionsgemeinschaften gleich behandeln?

Ja, der Staat muss alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gleich behandeln. Das ergibt sich aus dem Neutralitäts- und Paritätsgebot. Der Staat ist religiös indifferent, er kann zu Religion im inhaltlichen Sinn nichts sagen, darf also mit keiner bestimmten Überzeugung sympathisieren, keine religiöse oder weltanschauliche Überzeugung einer anderen vorziehen. Insoweit der Staat gemäß dem allgemeinen Gleichheitssatz und Differenzierungsverbot Gleiches gleich zu behandeln hat, muss er die Religionsgemeinschaften als Gleiche auch gleich behandeln. Allerdings gilt dies nur in dem Fall, in dem die Religionsgemeinschaften tatsächlich auch «Gleiche» sind. Heißt: Der Staat darf und muss dann doch differenzieren, wenn sich die Religionsgemeinschaften als «Ungleiche» präsentieren.

Und welche Kriterien begründen eine solche Ungleichheit?

Der Staat darf einen Unterschied machen und muss das auch, wenn es sachliche Gründe gibt, nach denen sich die Religionsgemeinschaften maßgeblich voneinander unterscheiden. Mitgliederzahl, Verfasstheit der Gemeinschaft, Dauer der Präsenz in einem Land, auch Rechtstreue sind solche typischen Gründe, aus denen sich Religionsgemeinschaften voneinander unterscheiden. Diese Gründe darf der Staat unter bestimmten Umständen, also wenn es sachgemäß ist, als Gründe verstehen, die eine gewisse Ungleichheit von Religionsgemeinschaften begründen und damit auch eine rechtliche Ungleichbehandlung rechtfertigen.

Wenn wir das Beispiel Kirchensteuer noch einmal aufgreifen...

... das ist eine Ungleichbehandlung, die aber sachlich gerechtfertigt ist, nämlich in der Verfassungsstruktur der Gemeinschaft. Darüber, welche Faktoren Ungleichheit begründen und damit Ungleichbehandlung rechtfertigen, kann man sich natürlich streiten. Das passiert auch regelmäßig. Dann müssen sich die staatlichen Gerichte mit der Frage auseinandersetzen, ob ein bestimmter Unterschied zwischen Gemeinschaften eine abweichende Behandlung rechtfertigt – oder eben nicht.

Spielt es bezüglich der rechtlichen Behandlung eine Rolle, dass das Christentum die historisch präsenteste und kulturell prägendste Religion in Deutschland war und dass die beiden christlichen Großkirchen bis heute die mitgliederstärksten Religionsgemeinschaften sind?

Jein. Grundsätzlich muss der Staat alle Religionsgemeinschaften gemäß dem Grundsatz von Gleichheit und Differenzierungsverbot gleich behandeln. Aber natürlich hat das deutsche Religionsverfassungsrecht seine spezifische Form in Auseinandersetzung mit einer bestimmten Religion angenommen, nämlich dem Christentum in seiner verfassten Form christlicher Großkirchen. Das merkt man bis heute in vielerlei Fragen, vor allem in den staatlichen Organisationsvorstellungen gegenüber Religionsgemeinschaften, also der Frage, welche Organisationsstruktur eine Religionsgemeinschaft aufweisen muss, um in den Genuss bestimmter Rechte zu kommen. Was man zum Beispiel als Religionsgemeinschaft an Struktur mitbringen muss, um den Körperschaftsstatus zu erwerben und dann zum Beispiel auch Steuern einziehen zu können. Dahinter stand früher mal die Vorstellung «Großkirche». Das geht heute natürlich nicht mehr. Was Großkirchen dürfen, dürfen andere Religionsgemeinschaften unter gleichen Bedingungen auch.

Aber was, wenn eine Religionsgemeinschaft keine gleichen Bedingungen herstellen kann, weil sie völlig anders ist als eine Großkirche und damit an vielen Punkten durch das «Religionsgemeinschaftsraster» des deutschen Religionsverfassungsrechts fällt?

Das ist durchaus Anlass, um innezuhalten und kritisch zu fragen: Wie viel historische Prägung des Religionsverfassungsrechts ist okay, ab wann wird das Ganze aber zu einer sachlich nicht begründbaren Benachteiligung anderer Religionsgemeinschaften? Unter Verfassungsrechtlerinnen und -rechtlern weitgehend unstreitig ist zum Beispiel, dass der Staat nicht von nichtchristlichen Religionsgemeinschaften verlangen kann, dass sie sich «kirchenförmig» organisieren, nur um vom deutschen Religionsverfassungsrecht zu profitieren. Dass der Staat hingegen für die Wahrnehmung bestimmter Rechte bestimmte Strukturmerkmale verlangen darf – zum Beispiel die überprüfbare Zurechnung der Mitglieder zu einer Gemeinschaft –, wird als weitgehend unproblematisch gesehen, auch wenn solche Erwartungen am Vorbild der christlichen Kirchen entstanden sind.

Unser Staatskirchenrecht entstammt größtenteils der Weimarer Reichsverfassung. Eine religiös-weltanschauliche Pluralität wie heute gab es damals noch nicht. Wenn sich Gesellschaft wandelt und die rechtlichen Voraussetzungen indirekt den Grundsatz der Parität gefährden – bedarf es dann nicht einer grundsätzlichen Reformierung des Rechts?

Das Thema der besseren Integration nichtchristlicher Religionsgemeinschaften in das deutsche Religionsverfassungsrechtssystem wird uns noch eine Weile begleiten. Die angesprochenen Konflikte um Organisationsformen zum Beispiel sind Teil eines notwendigen Transformationsprozesses, in dem es normal ist, dass es manchmal knirscht. Diese Konflikte müssen teils gerichtlich ausgefochten werden, um das

deutsche Religionsverfassungsrecht dahingehend kritisch weiterzuentwickeln. Das, so meine ich, kann weitgehend auf dem Weg der Interpretation im Rahmen der richterlichen Rechtsauslegung erfolgen, bedarf also nicht unbedingt eines korrigierenden gesetzgeberischen Eingriffs ins Verfassungsrecht. Die zentrale Frage einer reformorientierten Auslegung ist: Wie viel historisch Gewachsenes und kulturell Eingespieltes ist okay, wann jedoch kippt es in eine einseitige Bevorteilung der Kirchen und eine Benachteiligung der anderen, die mit dem Gleichheitsversprechen des deutschen Rechts unvereinbar sind?

Die Zahl der Kirchenmitglieder sinkt seit Jahrzehnten. Welche Bedeutung spielt es rechtlich, dass Religiosität zunehmend fluid wird und häufig individuellere Züge annimmt?

Es wird eine zentrale Frage des kommenden Jahrzehnts sein, wie das Religionsverfassungsrecht mit der zunehmenden Individualisierung – auch in religiösen Fragen – umgeht. Das Religionsverfassungsrecht orientierte sich klassisch sehr stark an der Idee von Religion als «Großkirche». Die ist aber auch für viele religiöse Menschen nicht mehr so interessant. Was passiert, ist, was zum Beispiel die Religionswissenschaftlerin Astrid Reuter und andere die «Vergrundrechtlichung» von Religion genannt haben. Die Frage wird also zunehmend sein, wie das zusammengeht. Was passiert mit einem klassisch korporativ-ansetzenden System, wenn es versucht, Religion stärker vom Individuum her zu denken? Ein Beispiel: Was passiert mit dem kirchlichen Arbeitsrecht, wenn die verfasste Kirche («Amtskirche») auf den Loyalitätsobliegenheiten kirchlicher Beschäftigter (siehe Infobox 2) beharrt, die meisten Kirchenmitglieder das aber fragwürdig finden? Dass Beschäftigte in ihrer privaten Lebensführung Einschränkungen erfahren, weil dies einer abstrakten Organisationsmoral entspricht, wird in einem mehr von der individuellen Religionsfreiheit her gedeuteten Religionsverfassungsrecht die Gerichte wohl kaum mehr dauerhaft überzeugen.

INFOBOX 2

Loyalitätsobliegenheiten im kirchlichen Arbeitsrecht: Kirchliche Organisationen wie Gemeinden, aber auch wohlfahrtsstaatliche Einrichtungen beispielsweise der Caritas oder Diakonie unterliegen zwar grundsätzlich dem allgemein gültigen Arbeitsrecht, haben aber aufgrund des verfassungsrechtlich gewährten kirchlichen Selbstbestimmungsrechts große Freiräume in der Gestaltung ihrer Arbeitsverhältnisse. So wird etwa in katholischen Krankenhäusern von den Angestellten teils erwartet, auch privat nach der katholischen Moral- und Sittenlehre zu leben, also beispielsweise nach einer Scheidung nicht ein zweites Mal zu heiraten. Zunehmend werden diese Vorschriften aber hinterfragt – aus praktischen Gründen wie dem Arbeitskräftemangel, aber auch von Beschäftigten, (europäischen) Gerichten sowie Kirchenmitgliedern, die die Regelungen für überholt halten.

Kann man sein Recht auf Religionsfreiheit auch einfordern, ohne Mitglied einer Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft zu sein?

Wenn man verfassungsmäßige Rechte hat, kann man sie selbstverständlich auch durchsetzen. Das schließt auch religiöse Rechte ein. Art. 4 GG, die Garantie der Religionsfreiheit, ist ja erst einmal ganz individuell formuliert und zielt auf die Religionsfreiheit der Individuen in all ihren Facetten ab. Als Freiheit also, eine eigene religiöse Überzeugung zu haben, diese zu bekennen und diese auch religiös-praktisch auszuüben – und im Übrigen genauso als Freiheit, solche Überzeugungen nicht zu haben, nichts bekennen zu müssen, was einen nicht überzeugt, und zu keiner religiösen Praxis gezwungen zu werden. Die Norm schützt aber auch, dass man Religiöses gegebenfalls mit anderen gemeinsam ausüben will und vielleicht sogar als Kirche oder als Religionsgemeinschaft, also in einer institutionellen Form. Auch das – das Kollektive und das Korporative – wird von der Garantie der Religionsfreiheit umfasst.

Einige Konfessionslose fühlen sich in Deutschland benachteiligt. Beispielweise haben sie keine Plätze in den Rundfunkräten; bei öffentlichen Trauerstunden werden keine Vertreter*innen atheistischer oder agnostischer Vereinigungen eingeladen. Wie schützt und unterstützt das Grundgesetz Menschen ohne Religion, ob organisiert oder nicht organisiert?

Menschen ohne Religion werden im Grundgesetz zum Beispiel dadurch geschützt, dass die Garantie des Art. 4 GG ja nicht nur die positive Religionsfreiheit religiöser Individuen, sondern auch die negative Religionsfreiheit all derer schützt, die ihr Leben von Religion möglichst unbehelligt führen wollen. Im Konflikt – und der ist nicht selten – muss eine Abwägung her: Wie kann der Anspruch religiöser Individuen oder Gemeinschaften auf religiöse Betätigung mit dem Anspruch all derer in ein angemessenes Verhältnis gebracht werden, die das für sich nicht wünschen und sich gegebenenfalls auch von der Religionsausübung anderer gestört fühlen? Dabei müssen die Gerichte auf eine Lösung hinarbeiten, die beiden kollidierenden Grundrechtsansprüchen – also der positiven und der negativen Religionsfreiheit – möglichst zu maximaler Verwirklichung hilft – was in der Theorie einfacher klingt, als es in der Praxis meistens ist. Es geht darum, einen angemessenen Ausgleich zu finden.

Und was ist mit den Weltanschauungsgemeinschaften? Ist eine Weltanschauung wie der Humanismus in den Augen des Grundgesetzes gleichwertig mit einer Religion?

Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 7 WRV stellt die Weltanschauungsgemeinschaften mit den Religionsgemeinschaften gleich. Was für Religionsgemeinschaften gilt, gilt rechtlich unter den gleichen Bedingungen also auch für Weltanschauungsgemeinschaften. Staatlich ist also Gleichbehandlung angezeigt, außer – wie gesagt – es gibt sachliche Gründe, die eine Ungleichbehandlung rechtfertigen, zum Beispiel die Mitgliederzahlen. Ob die gemeinschaftliche Überzeugung religiös oder weltanschaulich ist, kann hingegen keinen Ausschlag geben. Denn der Staat kann sich zu religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen inhaltlich nicht qualifiziert positionieren.

Wer ist eigentlich auf politischer Ebene für Religion und Weltanschauung zuständig?

Religiöse Angelegenheiten spiegeln sich auf allen Ebenen, insoweit fast überall religiöse Themen präsent sind und sowohl Zuständigkeiten des Bundes als auch der Länder und Kommunen berühren. Dass es im Internetauftritt des Bundesinnenministeriums eine recht gute und übersichtliche Unterseite zum Thema «Staat und Religion» gibt, ist beispielsweise kein Zufall. Hier laufen die Fäden der Religionspolitik der Bundesregierung und ihre Zusammenarbeit mit Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zusammen. Auch auf Landesebene spielen religiöse und religionsgemeinschaftliche Fragen eine Rolle – beispielsweise bei gesetzgeberischen Regelungen, ob und welche religiösen Symbole im Gerichtssaal oder in der Schule erlaubt sind. Außerdem schließen die Länder Verträge (siehe Infobox 3) mit einzelnen Religionsgemeinschaften, in denen wichtige Fragen der Kooperation, zum Beispiel zum Religionsunterricht, zur Seelsorge oder zu theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten geregelt werden. Die Kommunen kooperieren mit den Religionsgemeinschaften vor Ort, zum Beispiel in gemeinsamen Projekten, man denke an karitative Dienste, Bildung und Erziehung und Integrationsarbeit. Auch bei Bauprojekten der Religionsgemeinschaften geht es nicht ohne die Kommunen. In all diesen Fragen sind der Kontakt und die Zusammenarbeit zwischen Kommune und Kirche oder Religionsgemeinschaft oft sehr eng.

INFOBOX 3

Religionsverfassungsrechtliche Verträge: In den «Konkordaten» (für die katholische Kirche) beziehungsweise (Staats-)Kirchenverträgen (für die evangelische Kirche) legen Staat beziehungsweise Bundesland auf der einen und Religionsgemeinschaft auf der anderen Seite rechtssichere Absprachen bezüglich der Religionsausübung und Kooperation fest. Bremen und Hamburg haben 2012/2013 erstmals auch mit islamischen und einer alevitischen Religionsgemeinschaft Verträge abgeschlossen, obwohl diese keine KdöR sind, um für die Religionsgemeinschaften sowie die Verwaltung Rechtssicherheit herzustellen.

Sie hatten eingangs einen Form- und Bedeutungswandel von Religion und Religionsgemeinschaften angesprochen. Welche Rolle sollte der Staat angesichts dieses Wandels in der Zukunft einnehmen?

Ich denke, der Staat der Zukunft wird sich weitgehend von der Vorstellung verabschieden müssen, dass es ihm gelingt, in allen möglichen gesellschaftlichen Bereichen die Kontrolle zu haben. Das ist teilweise problematisch, aber eben auch normal. Wenn sich unsere Gesellschaft entgrenzt, dann kann der Staat nicht überall und überall gleichzeitig seine Augen haben. Das wäre auch kein freiheitliches Miteinander mehr. Statt Durchregulierung eher Kooperation; Akzeptanz, dass Religionsgemeinschaften Selbstregulierungskräfte haben; ertragen, dass nicht nur Gesellschaften, sondern

auch Rechtsordnungen pluraler werden. Damit will ich nicht den Staat und seine Rolle im Rechtsleben relativieren, im Gegenteil. Es kann aber oft nicht mehr der unmittelbare staatliche Durchgriff sein, stattdessen eher ein staatliches Moderieren, im Sinne einer Kontrolle der Selbstregulierung zum Beispiel von Religionsgemeinschaften. Das staatliche Religionsverfassungsrecht in seiner strukturellen Konzeption, wie wir sie im Grundgesetz finden, ist dafür gar nicht schlecht geeignet. Es erlaubt mit seinem Fokus auf den Kooperationsgedanken einen solchen Paradigmenwechsel von weniger staatlichem «Government» hin zu mehr staatlicher «Governance».

Vielfalt konkret: Religions- und Weltanschauungspolitik im Land Berlin

Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften spielen eine bedeutende Rolle im gesellschaftlichen Leben der multikulturellen Metropole Berlin mit über 3,5 Millionen Einwohner*innen. Die Stadt nimmt hinsichtlich der großen Pluralität unterschiedlicher Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften deutschland- und vielleicht sogar europaweit eine Sonderstellung ein. Die beiden mitgliederstärksten Gemeinschaften sind die *Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz* und das *Erzbistum Berlin* der Katholischen Kirche. Die drittgrößte Gruppe bilden die Menschen muslimischen Glaubens, gefolgt von den Jüd*innen. Darüber hinaus gibt es zahlreiche buddhistische und hinduistische Gemeinschaften, orthodoxe, freikirchliche und andere christliche sowie Bahá'í- und Sikh-Gemeinden. Neben den Gemeinschaften der großen Weltreligionen besteht eine Vielzahl kleinerer Religionsgemeinschaften. Schätzungen gehen davon aus, dass gegenwärtig über 250 Religions- beziehungsweise Weltanschauungsgemeinschaften in der Hauptstadt aktiv sind. Verschiedene Vereine, Projekte und Initiativen arbeiten erfolgreich zum Teil seit vielen Jahren im Bereich des Dialogs und der Zusammenarbeit zwischen Angehörigen unterschiedlichen Glaubens.

Andererseits sind viele Berliner*innen konfessionell nicht gebunden. Einige von ihnen haben sich in Weltanschauungsgemeinschaften zusammengeschlossen, die Träger beziehungsweise Anbieter von sozialen und kulturellen Einrichtungen und Projekten sind. Die größte Weltanschauungsgemeinschaft in Berlin ist der *Humanistische Verband Deutschland*, Landesverband Berlin-Brandenburg mit circa 15.000 Mitgliedern.

Grundlage für die Religionspolitik

Den Rahmen für das staatliche und kommunale Handeln stellt die Verfassung in Form des Grundgesetzes und der Landesverfassung da. Darin wird den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften die freie Religionsausübung zugesichert, insofern die religiöse Praxis nicht andere Artikel der Verfassung verletzt.

Für den Staat bedeutet dies, dass alle Religionsgemeinschaften gleich zu behandeln sind und niemand bevorzugt oder benachteiligt werden darf. Im Vergleich zum

Laizismus gibt es in Deutschland die positive Neutralität gegenüber den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Der Staat darf die Rahmenbedingungen fördern, nicht aber die konkrete Religionsausübung. Aus diesen Grundlagen ergeben sich entsprechend Chancen und Herausforderungen für den Umgang der vielfältigen religiösen und weltanschaulichen Gruppierungen und den staatlichen Partner*innen.

Herausforderungen für lokale politische Akteur*innen

Zunächst einmal begegnen der Staat, das Land und jede Kommune – beziehungsweise in Berlin jeder Bezirk – jeder Religion und Weltanschauung im Einzelnen. Bei etwa 250 Gemeinschaften in Berlin liegt auf der Hand, dass diese unterschiedliche Bedürfnisse haben und für diese Bedürfnisse auch unterschiedliche Ansprechpartner*innen suchen. Manche Gemeinschaften existieren relativ autark und haben kaum Bezugspunkte zur staatlichen Verwaltung. Andere suchen bewusst den Kontakt und bitten beispielsweise um Unterstützung.

Die Gemeinschaften sind extrem unterschiedlich organisiert. Einige Gruppierungen existieren eigenständig, entfalten ihre Wirkungsstätte vorrangig im Kiez, und ihre Mitglieder arbeiten hauptsächlich ehrenamtlich. Sie mögen oft über ihren Kiez hinaus nicht bekannt sein, können jedoch lokal sehr aktiv sein. Zahlreiche Gruppierungen haben sich als eingetragene Vereine organisiert. Sofern sie sich in Dachverbänden oder Interessensgemeinschaften zusammenschließen, profitieren sie von einer meist hauptberuflichen Ansprechperson, die gegenüber politischen und staatlichen Instanzen ihre Interessen vertritt. Diesen professionell organisierten Zusammenschlüssen fällt es leichter, gegenüber den politischen Akteur*innen aufzutreten und entsprechend Fachwissen in Antragstellungen und Behördenabläufen aufzubauen. Die Interaktion mit staatlichen Behörden stellt für Gruppierungen, die Menschen mit Bildungskompetenz, mit höheren Berufs- und Bildungsabschlüssen als Mitglieder haben, keine große Hürde dar. Im Umkehrschluss sind Gruppierungen mit geringer Sprach- und beziehungsweise oder Bildungskompetenz herausgefordert, die Interaktion mit den Behörden zu meistern. Für die staatlichen Behörden gilt es, für die unterschiedlichen Kompetenzen des jeweiligen Gegenübers sensibel zu sein. Für die Bürokratie bedeutet das nicht per se, bei kleineren Gemeinschaften Unkenntnis zu unterstellen und gleichzeitig im Blick zu haben, dass beispielsweise «Behörden-deutsch» die Gesprächspartner*innen überfordern kann. Das Land Berlin hat sich die Gleichbehandlung auch durch das Gleichbehandlungsgesetz zur Aufgabe gemacht.

Es gibt aber auch hochprofessionell ausgestattete Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, die etwa den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechtes (siehe das vorherige Interview mit Judith Hahn) haben. Sie verfügen über die entsprechende finanzielle und personelle Infrastruktur, um für ihre vielfältigen Bedürfnisse gegenüber den lokalen und Landesbehörden Fachpersonal bereitzustellen. Tendenziell ist deshalb darauf zu achten, dass neben den professionell verfassten Gruppierungen die weniger strukturell verfassten Gruppierungen überhaupt erfahren, dass und wie sie mit den Behörden in Kontakt treten können.

Neben der Organisationsstruktur können sprachliche Barrieren eine Herausforderung darstellen. Mitglieder der Migrationskirchen oder ostasiatischer Religionsgemeinschaften kommen in ihren Gemeinschaften zusammen, um sich religiös, kulturell und sprachlich zu vernetzen. Sie bieten zum Teil auch Deutsch- und Herkunftssprachkurse an. Sie engagieren sich in der Integration für Zugezogene und sind im lokalen Kiez unterschiedlich, in der Regel überwiegend gut integriert. Bei der Interaktion mit den Behörden fällt jedoch auf, dass Sprach- und Verwaltungskenntnisse fehlen und die Antragstellenden aus diesen Gründen mit ihren Anliegen Schwierigkeiten haben.

Anforderungen der religiösen und weltanschaulichen Gruppierungen an die (Lokal-) Politik

Die Bedürfnisse der religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften gegenüber der lokalen und Landespolitik sind so vielfältig wie die Gemeinden selbst. Grundsätzlich gilt das Recht auf Selbstbestimmung und der Selbstorganisation, das heißt, innerhalb der religiösen oder weltanschaulichen Ausübung entscheiden die Gemeinschaften im Einklang mit dem bestehenden Recht, wie sie sich und das rituelle Leben organisieren. Erst wenn das Bedürfnis der Selbstbestimmung mit den gesamtgesellschaftlichen Bedürfnissen oder Regelungen in Kontakt tritt, gilt es, in Zusammenarbeit mit den staatlichen Behörden Lösungen zu finden – durch Ausnahmeregelungen oder gegebenenfalls gesetzliche Anpassungen. Typische Beispiele dafür sind:

- die Gesundheitsversorgung (Behandlung durch medizinisches Personal desselben Geschlechts),
- die Elementarpädagogik (religionssensible und interkulturelle Pädagogik, Einhaltung von Speisevorschriften),
- die Schulen (Gewährung von Arbeits-/Schulbefreiung an Feiertagen, Einrichtung und Finanzierung von Religions-/Weltanschauungsunterricht),
- die Universitäten und Arbeitsstätten (Gebetsräume, Einhaltung von Speisevorschriften, Arbeitsbefreiung an Feiertagen),
- die Beschaffung von Lebensmitteln (rituelle Schlachtung),
- die Gefängnisse und Krankenhäuser (Betreuung/Seelsorge ermöglichen)
- und das Friedhofswesen (Ruhefristen, sarglose Bestattung, rituelle Waschräume).

Ein besonderes Bedürfnis stellt die Suche nach geeigneten Räumlichkeiten zur religiösen oder weltanschaulichen Ausübung dar. In den letzten Jahren haben in Berlin die Immobilienpreise erheblich angezogen. Die Gemeinschaften sind davon ebenfalls betroffen. Sie zahlen zum Teil gewerbliche Mieten, werden aus zentralen Lagen in Randbezirke verdrängt und laufen gleichzeitig Gefahr, auch in Industriegebieten ihre Räumlichkeiten zu verlieren. Gerade kleineren Gemeinschaften fällt es darüber hinaus schwer, Eigentum zu erwerben. Vermietungen erfolgen manchmal unter der Auflage, die Räumlichkeiten nicht nach außen ersichtlich als religiöse Stätte zu nutzen.

Außerdem wenden sich religiöse und weltanschauliche Gemeinschaften an die Behörden, wenn es um die Finanzierung von Umbauten, Neubauten oder Instandhaltung sowohl von religiösen Gebäuden als auch von Kitas, Schulen oder Krankenhäusern geht.

Verständigung zwischen Religionsgemeinschaften und Förderung des interreligiösen Dialogs

Auf den ersten Blick scheint es nicht der Auftrag des Staates zu sein, die Verständigung zwischen Religionsgemeinschaften zu fördern. Da der Staat selbst weltanschaulich neutral ist, kann er keinen interreligiösen Dialog selbst betreiben, sondern lediglich die religionsübergreifende Zusammenarbeit fördern. Aufgrund der Gleichbehandlungsverpflichtung ist es auch nicht Aufgabe des Staates, die Dialogpartner*innen zu bestimmen.

Gleichzeitig hat der Staat ein großes Interesse daran, für ein friedliches und verständnisvolles Zusammenleben in der Gesellschaft zu sorgen. Als Beauftragter gilt es deshalb, die Bedürfnisse der Gemeinschaften zu hören und – wo nötig – bei Spannungen zwischen Gemeinschaften als neutraler Dritter für Verständnis zu werben. Gleichzeitig kann ein*e Beauftragte*r für eine Vernetzung zwischen den religiösen und weltanschaulichen Gruppierungen sorgen und beispielsweise darauf hinweisen, dass es Gruppierungen mit ganz ähnlichen Fragen gibt. Durch diese Vernetzung kann es gelingen, dass die Gruppierungen von- und miteinander Problemlösungen erlernen.

2012 initiierte in Berlin die Senatskanzlei den *Berliner Dialog der Religionen*, aus dem zwei Jahre später das *Forum der Religionen* entstand. Aufgrund seiner Neutralität durfte und war der Staat nicht in der Lage, über die Mitgliedschaft der verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Bewerber*innen zu entscheiden. Sämtliche Religionsgemeinschaften und religionsübergreifenden Initiativen, Gruppen und Akteur*innen waren eingeladen. Das Land Berlin hat so in den zahlreichen Workshops und Konferenzen ausschließlich die rechtliche Hülle und den Rahmen für die Vernetzung der Gruppierungen gestellt. Die inhaltliche Arbeit wurde den Mitgliedern eigenständig überlassen. Sie allein haben die Themen ausgewählt und die Prioritäten gesetzt, die zur Herausbildung von Initiativgruppen führten, welche dann eigenständig ihre jeweiligen Themen voranbrachten. Daraus resultierte als erstes die *Lange Nacht der Religionen*, die seit vielen Jahren ein fester Bestandteil im Berliner Kalender ist. Zahlreiche andere Gruppen sind entstanden, beispielsweise die Initiativgruppen «Musik in den Religionen», «Kinder und Jugendliche» und «Frauen in den Religionen».

Nachdem sich die Formate eines Koordinierungsrates, einer Steuerungsgruppe und eines großen Plenums etabliert hatten, formierte sich bereits im November 2014 ein eigener Verein, der ebenfalls *Berliner Forum der Religionen* heißt und unabhängig von staatlichen Einflüssen agieren kann.

Über das *Berliner Forum der Religionen* unterstützt der Beauftragte für Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auch andere Formen der religionsübergreifenden Zusammenarbeit im Rahmen der Projektförderung verschiedener

Formate. Zu diesen geförderten Projekten gehören die *Lange Nacht der Religionen*, die *Muslimischen Kulturtage*, interreligiöse Theaterprojekte, *meet2respect* als muslimisch-jüdische Tandem-Tour und für Unterrichtsbesuche, der *Dialog der Weltanschauungen* und der *Jüdisch-Muslimische Salon*. Die *Lange Nacht der Religionen* findet seit neun Jahren statt und ermöglicht es Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, in der Vor- und Nachbereitung miteinander in intensiven Kontakt zu kommen. Sie eröffnet bei der Durchführung den Gemeinschaften und dem säkularen Berliner Publikum die Gelegenheit, die religiöse und weltanschauliche Vielfalt Berlins kennenzulernen.

Für religionsübergreifende Leuchtturmprojekte wie das *House of One* – ein Bet- und Lehrhaus für die drei abrahamitischen Religionen – oder die *Drei-Religionen-Kita* wird eine Begleitung und politische Wegbereitung zur Verfügung gestellt.

Der gesellschaftliche Mehrwert von Religionen und Weltanschauungen

Die öffentliche Hand zielt letztlich durch die Förderung der religionsübergreifenden Arbeit darauf ab, eine Verständigung zwischen den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu begünstigen. Dabei ist uns klar, dass diese Gemeinschaften in der Regel einen großen Beitrag zum gesellschaftlichen Wohlergehen leisten, der zum Teil von staatlicher Seite nicht gewährleistet werden kann. Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften tragen zu Sinnstiftung menschlichen Lebens bei und können in der Lage sein, der Bevölkerung einen ethischen Rahmen und Orientierung in verschiedenen Lebensphasen zu geben.

Darüber hinaus tragen die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften einen wesentlichen Beitrag zum Gelingen unserer Gesellschaft bei. Sie übernehmen in Pflege und Erziehung institutionelle Aufgaben, sie engagieren sich in der Integration, in der Nachbarschaftshilfe und in der sozialen Fürsorge. Durch ihre Präsenz tragen sie zu Toleranz und Verständigung bei. Die Berliner Gesellschaft ist vielfältig und die verschiedenen Religionen und Weltanschauungen sind ein Teil dieser Vielfalt. Durch ihre religionsübergreifende Tätigkeit werden sie in der Stadtgesellschaft sichtbar und verdeutlichen durch ihr Engagement, dass Verständigung und Zusammenleben in Vielfalt praktisch gelebt werden kann. Dass auch das Zusammenwirken von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften mit zivilgesellschaftlichen Akteur*innen möglich ist, zeigt die Mitgliedschaft dieser Gruppierungen in Bürgerplattformen. Die religiösen, weltanschaulichen und zivilgesellschaftlichen Partner*innen erkennen, dass sie in ihren unterschiedlichen Lebensausrichtungen auch gemeinsame Bedürfnisse haben.

Weltanschaulich organisierte Vereine sind in der Religionspolitik genauso in den Blick zu nehmen wie die Religionsgemeinschaften. Entsprechend wird in Berlin darauf geachtet, beide Ausprägungen gemeinsam zu nennen. Bei der *Langen Nacht der Religionen* sind auch weltanschauliche Gruppierungen vertreten. Der *Humanistische Verband* besitzt Körperschaftsrechte und erteilt seinen eigenen Weltanschauungsunterricht in staatlicher Förderung.

Bleibende Verantwortung

Religionspolitik stellt eine bleibende Verantwortung dar. Es gilt, immer wieder zu reflektieren, ob wir die Bedürfnisse der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften im Blick haben. Die Politik und die Gemeinschaften beschreiten gemeinsam Lernwege im Umgang mit den Herausforderungen und Chancen. Gerade während der Corona-Pandemie hat sich die intensive Zusammenarbeit zwischen staatlichen und religiösen Akteur*innen als außerordentlich hilfreich erwiesen. Religionsgemeinschaften haben sich als wertvolle und eigenverantwortliche Partner*innen im Kampf gegen die Ausbreitung des Virus erwiesen. Diese erfolgreiche Zusammenarbeit kann auch die Grundlage für mannigfaltige andere gesellschaftliche Themen bieten, bei denen die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften die gleichen Anliegen verfolgen wie der Staat.

Religionspolitik in der pluralen Gesellschaft – eine offensive Position

Mit der Einsetzung der Kommission »Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat« im Jahr 2013 initiierte BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN einen Prozess, den es sonst in wohl keiner Partei in dieser Tiefe und Breite gegeben hat: eine ausführliche Auseinandersetzung damit, welche aktuellen Fragen an die Religionspolitik im demokratischen Gemeinwesen gestellt werden müssen und welche Beiträge die Religionspolitik zur Gestaltung in der Gesellschaft leisten kann. Der Arbeitsprozess mündete im November 2016 in einen Beschluss auf der Bundesdelegiertenkonferenz in Münster.

Kein Rütteln an der Religionsfreiheit

Trotz sehr unterschiedlicher Auffassungen innerhalb der grünen Bewegung, was das Verhältnis von Religionsgemeinschaften und Staat angeht, gibt es ein klares Bekenntnis zur Religionsfreiheit.

Der demokratisch verfasste Rechtsstaat hat in seiner religiös-weltanschaulichen Neutralität (siehe das Interview mit Judith Hahn in diesem Band) die Aufgabe, den Rahmen zu gewährleisten, der ermöglicht, dass alle Bürger*innen ihre Religion oder Weltanschauung gleichberechtigt, angst- und diskriminierungsfrei leben können. Ebenso ist die Freiheit zu schützen, *ohne* eine Religion oder Weltanschauung sein Leben gestalten zu können. Es ist daher eine religions- und gesellschaftspolitisch offensive Position sowie grundrechtsklare und demokratische Überzeugung, an der Religionsfreiheit – individuell, kollektiv und auch korporativ (siehe Infobox 4) – genauso wie etwa an der Gewissens- und Meinungsfreiheit nicht zu rütteln.

Auch wenn Bündnis'90/DIE GRÜNEN einen gewissen Bedarf an Weiterentwicklungen oder Korrekturen des Religionsverfassungsrechts sieht, die im Kommissionsbericht auch dargelegt werden (beispielsweise in Bezug auf das kirchliche Arbeitsrecht, auf das ich weiter unten näher eingehe): Ganz grundsätzlich bekennt sich eine grüne Religionspolitik zum geltenden Religionsverfassungsrecht (siehe zu dessen Grundsätzen das Interview mit Judith Hahn in diesem Band) der Bundesrepublik Deutschland.

INFOBOX 4

Varianten der Religionsfreiheit: Art. 4 GG garantiert die Freiheit, sich eine eigene religiöse (oder weltanschauliche) Überzeugung zu bilden sowie sie auszuleben – und zwar sowohl individuell als auch kollektiv, also auch die Freiheit, sich als Gruppe zusammenzuschließen und gemeinsam eine Religion zu praktizieren. Diese kollektive Freiheit setzt bereits sehr früh ein, etwa wenn sich eine Gruppe von Personen lose zum religiösen Austausch trifft. Die korporative Religionsfreiheit hingegen schützt nicht die natürlichen Personen, sondern die juristische Person, also die Religionsgemeinschaft. Sie stattet diese mit eigenen Grundrechten aus und ermöglicht ihr so eine weitreichende Handlungsfreiheit und Abwehrrechte gegenüber dem Staat. In diesem Zusammenhang ist insbesondere das Selbstbestimmungsrecht zu nennen, welches den Religionsgemeinschaften zuspricht, ihre eigenen Angelegenheiten selbstständig zu ordnen und zu verwalten – ohne Einmischung durch den Staat. Diese Regelung ist ein wichtiger Grundsatz des deutschen Religionsverfassungsrechts, führt aber gerade im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechts teilweise zu Widerstand (siehe unten).

Dies ist nicht nur der gerade genannten Überzeugung und der realpolitischen Einsicht geschuldet, dass sich eine verfassungsändernde Mehrheit für eine Aufhebung des Religionsverfassungsrechts nicht finden lässt. Darüber hinaus gibt es für das deutsche System gerade in Abgrenzung zu den Modellen anderer Staaten wie beispielsweise den USA oder Frankreich ein zentrales Argument: Das deutsche Religionsverfassungsrecht erschwert in maßgeblicher Weise Religionsgemeinschaften und Geistlichen, sowohl durch ihre Einbindung in das staatliche und kommunale Sozialwesen (siehe unten), als auch durch ihren Kontakt mit den säkularen Wissenschaften jene Isolation und Selbstausgrenzung, die zu Fundamentalismus führt.

Pluralität gewährleisten und aushalten

Die Entwicklung der pluralen Gesellschaft spiegelt sich auch in der Pluralität von Religionen und Weltanschauungen. Religiöser und weltanschaulicher Pluralismus ist Markenkern einer liberalen Demokratie, der aber auf einem unverrückbaren Grundprinzip basiert: der Anerkennung des Grundgesetzes, plakativ in die Formel gebracht: »Kein heiliges Buch steht über dem Grundgesetz.«

Die anerkannte Vielfalt soll in der Gesellschaft sichtbar sein und wird nicht ins Private oder Verborgene abgedrängt. Das ist Chance und Herausforderung. Und in diesem Sinne ist Religionsfreiheit zwar ein unverhandelbares Menschenrecht, aber auch kein abgeschlossener Prozess, sondern verlangt eine beständige kritische Reflexion und einen öffentlichen Diskurs. Religionsfreiheit und Religionskritik schließen sich gerade nicht aus. In diesem Sinne ist es der Anspruch grüner Religionspolitik, für Freiheitsrechte und grundlegende emanzipatorische Prozesse zugleich einzutreten.

Religionsfreiheit ist herausfordernd und anstrengend – ein Beispiel

Dass dieser Anspruch nicht immer leicht einzulösen ist, zeigt ein Beispiel der Präsenz der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, ihrer Traditionen und Symbole im öffentlichen Raum. Diese ist nicht nur ein Ausdruck der Religionsfreiheit, sondern auch ein immer wiederkehrender Anlass zur öffentlichen, teils hoch emotionalisiert geführten Debatte.

Betrachten wir das Kinderkopftuch in der Schule: Zu Recht werden bei dieser Frage das Tragen unter Zwang genauso wie der soziale Druck und die Kontrolle aus der *Peergroup* heraus sowie eine mögliche Beschränkung von Entfaltungsmöglichkeiten und früh greifende Geschlechterstereotype problematisiert.

Allerdings konnte selbst die von CDU und FDP geführte Landesregierung in Nordrhein-Westfalen bei ihren Vorstößen für ein Verbot des Kopftuchs in Kita und Grundschule auf mehrfache Nachfrage keine Zahlen vorgelegen, von wie vielen Fällen im bevölkerungsreichsten Bundesland überhaupt auszugehen ist. Auch aus den Lehrer- und Schulverbänden wurde verdeutlicht, dass es sich nicht um ein weit verbreitetes Phänomen handelt. Das muss selbstverständlich per se kein Argument gegen ein Verbot sein, doch weist es auf einen Mechanismus hin, der gerade in Bezug auf muslimische Symbole, Bauwerke und Riten einsetzt: Es geht weniger darum, ein Problem basierend auf der Empirie zu betrachten und anzugehen, sondern vielmehr um die Botschaft, die mit einem Verbot gesendet wird.

Ein einfaches Verbot des Kinderkopftuchs, wie es zum Beispiel im Berliner Bezirk Reinickendorf einmütig von Vertreter*innen der CDU und der AfD gefordert wird, hat nicht nur ein Glaubwürdigkeitsproblem, wenn es von Personen und Organisationen kommt, die sonst nicht dafür bekannt sind, sich für Emanzipation von Mädchen einzusetzen. Es wirft zudem rechtliche Probleme auf.

Denn die Religionsfreiheit und das Erziehungsrecht (auch konservativer muslimischer Eltern) sind im Grundgesetz verbürgt; sie können nicht einfach vom Tisch gewischt werden, sondern müssen sorgfältig gegen andere Grundrechte und Prinzipien abgewogen werden. Nicht nur der Wissenschaftliche Dienst des Bundestages kommt zu dem Schluss, dass ein generelles Verbot des Kopftuchs für Schülerinnen verfassungsmäßig wohl unzulässig wäre.

Konsequente Haltungen statt populistischer Forderungen

Auch politisch muss der Sinn eines solchen Verbots hinterfragt werden. Es ist beileibe kein Plädoyer pro Kinderkopftuch, sich zu fragen, ob ein pauschales Verbot in der Schule überhaupt durchgreifend zum Wohle des Kindes wirken kann oder ob nicht gezielte, konsequente soziale und pädagogische Maßnahmen zum Schutz ergriffen werden müssen. Die Kernfrage ist: Was hilft den Mädchen, die unter Druck sind, tatsächlich? Und nicht: Was ist der politische Benefit populistischer Forderungen für diejenigen, die damit durch die Gazetten und *Social Media* ziehen?

Natürlich ist eine Religionspolitik, die in dieser Weise differenziert, dem Vorwurf falscher Toleranz und des Wegschauens ausgesetzt. Doch die beschriebenen

Interventionen in Verbindung mit kontinuierlicher Elternarbeit sind genau das Gegenteil. Die grüne Haltung ist klar: Die individuelle Freiheit, selbstbestimmt zu leben, findet ihre Grenze dort, wo die Freiheit anderer eingeschränkt wird. Niemals darf am Grundprinzip gerüttelt werden, dass jeglicher Form von Gewalt, Zwang und Repression in Bezug auf das Geschlecht, die sexuelle oder religiöse Orientierung oder Herkunft immer entgegengewirkt werden muss. Wer für sich die Religions- und Weltanschauungsfreiheit beansprucht, muss ebenso die positive wie negative Religions- und Weltanschauungsfreiheit anderer umfassend anerkennen. Diese Grundrechtsklarheit ist auch von den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gefordert, wenn es um die Achtung der Meinungsfreiheit und demokratischer Willensbildungsprozesse geht sowie darum, alle Formen von Rassismus, Antisemitismus oder Homophobie nirgends zu dulden. Die Rechte von Minderheiten stehen ebenso wenig zur Disposition wie die Gleichheit von Mann und Frau.

Bei Themen wie dem Kinderkopftuch sind zudem noch integrations- und gesellschaftspolitische Erwägungen mitzudenken. Die Schule ist und muss emanzipatorischer Raum zur Entfaltung sein, Raum für historisch-kritische Exegese und systematische Reflexion theologischer, ethischer und weltanschaulicher Fragen und Traditionen. Da liegt gerade die Chance in der Religionsfreiheit, die auch Raum gewährt für einen bekenntnisorientierten Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen unter deutscher Schulaufsicht, in deutscher Sprache, vermittelt durch Lehrkräfte, die an deutschen Hochschulen ausgebildet sind. Die Anerkennung, die Muslim*innen durch einen bekenntnisorientierten Religionsunterricht entgegengebracht wird, ist Ausdruck der Gleichberechtigung und Integrationsfaktor zugleich. Wobei gleichermaßen gilt: Aufgaben der Integration können nicht einseitig bei der Schule abgeladen werden. Die Versäumnisse und Defizite in der Integrationspolitik werden aber immer wieder dort spürbar und müssen bearbeitet werden. Das muss mit Ressourcen unterfüttert werden, wie beispielsweise Fortbildungen und multiprofessioneller Unterstützung der Schulen. Eine aktive Integrationspolitik wird nicht obsolet.

Es stellt sich auch im Sinne einer integrationspolitischen Klugheit die Frage nach einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Thema der Pluralität. Warum wird der Diskurs vor allem *über* und nicht *mit* jungen Muslim*innen geführt? Wer politisch eine Verbotsrhetorik anschiebt, die dazu geeignet ist, vor allem eine Religion zu stigmatisieren, treibt nicht nur Jugendliche in eine Protesthaltung, sondern könnte sie damit sogar eher empfänglich machen für dogmatische Positionen und konservative Gruppierungen.

Pluralität gestalten

Glaubwürdigkeit im konsistenten Handeln und Gleichbehandlung im Umgang mit den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gehören zur demokratischen Währung im politischen Diskurs, wenn es um die Gestaltung von Pluralität geht. Die Pluralität der Gesellschaft wird oft festgestellt, es wird allerdings zu wenig getan, sie aktiv zu gestalten.

Seit 2017 forscht das Deutsche Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM) zu Integration und Migration sowie zu Konsens und Konflikt, zu gesellschaftlicher Teilhabe und zu Rassismus. Empirische Studien müssen Grundlage für eine gemeinsame Debatte liefern. Sie tragen dazu bei, alle Perspektiven einzubeziehen und bieten die Chance, Ängste vor Pluralität auf der einen und vor Ausgrenzung auf der anderen Seite abzubauen.

Die Grundlage, um Pluralität zu gestalten, ist das Grundgesetz. Auf dieser Basis ist der säkulare und neutrale Staat gefordert, Kompetenz im Umgang mit der wachsenden Pluralität zu zeigen. Das heißt nicht, den Islam zu drängen, sich kirchlich zu überformen. Religionsfreiheit in Verschiedenheit ist innerhalb des Religionsverfassungsrechts möglich. Dabei muss staatlicherseits auch die Pluralität innerhalb des Islams stärker wahrgenommen werden. Die unterschiedlichen muslimischen Communities sind ihrerseits in der Pflicht, sich in ihrer Verschiedenheit als Ansprechpartnerinnen des Staats zu organisieren. Die Schritte, die zu entwickeln sind, liegen aus der Sicht der grünen Religionskommission in der Bekenntnisförmigkeit der Gemeinschaft(en), in der umfassenden Erfüllung religiöser Aufgaben, dem Nachweis theologischen Sachverstandes und der mitgliedschaftlichen Organisation. Daneben muss natürlich die Anerkennung der fundamentalen Verfassungsgüter und die Unabhängigkeit von ausländischer Einflussnahme wie der Religionsbehörde des türkischen Staats gewährleistet sein.

Der Staat kann durch die Bereitstellung von Beratungs- und Informationsangeboten organisatorisch unterstützen. Die Gestaltung von Pluralität muss begleitet werden durch die Entwicklung und das Wachsen von Pluralitätskompetenz im gesellschaftlichen Miteinander in allen Lebensbereichen.

Pluralität lernen

Ein Übungsfeld kann hier wiederum der bekenntnisorientierte Religionsunterricht sein, wie der in Hamburg entwickelte RUfa 2.0 (Religionsunterricht für alle 2.0). Der RUfa 2.0 setzt auf vertiefte konfessionelle Elemente, verbunden mit einem strukturell verankerten dialogischen Prinzip. Das Modell erkennt die Realität einer multikulturellen und multireligiösen Stadtgesellschaft an, will gegenseitiges Verstehen fördern, friedliches Zusammenleben unterstützen und erfahrbar machen. Ein respektvoller Umgang und Strategien zur Konfliktlösung gehören zu einer zu entwickelnden Pluralitätskompetenz.

Wesentliche Elemente des RUfa 2.0 sind die gleichberechtigte Verantwortung der Inhalte im Rahmen von Art. 7.3 des Grundgesetzes sowie der gemeinsame Unterricht

von Schülerinnen und Schülern unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. Er ist in dialogischer Form konzipiert und stellt das gegenseitige Kennenlernen in den Mittelpunkt. Die Schüler*innen erleben, dass unterschiedliche Glaubenswahrheiten nebeneinanderstehen, ohne sich übereinander zu erheben.

Pluralität leben

Pluralitätskompetenz erfordert aber auch Offenheit und Wandlungsbereitschaft von alteingesessenen Akteuren wie den Kirchen und deren karitativen und sozialen Einrichtungen, der Diakonie und der Caritas. Nach dem Öffentlichen Dienst sind diese der zweitgrößte Arbeitgeber in Deutschland. Für Beschäftigte werden sie zunehmend ein Arbeitgeber wie jeder andere; schließlich arbeiten beispielsweise Diakonie und Caritas im Rahmen des Subsidiaritätsprinzips. Dieses besagt, dass *öffentliche* Träger im Bereich der sozialen Arbeit öffentliche Aufgaben erst übernehmen, wenn der Bedarf nicht durch *freie* Träger gedeckt werden kann. Weil die Caritas und die Diakonie zu diesen freien Trägern gehören, haben sie grundsätzlich Vorrang vor öffentlichen Trägern und damit ein sehr breites Wirkungsfeld. Regional haben die kirchlichen Träger teilweise sogar eine Monopolstellung – etwa, wenn es in einer bestimmten Region nur ein katholisches Krankenhaus gibt. Ihre Dienstleistungen sind damit nicht nur an eine christliche Kerngruppe gerichtet und auch die Zusammensetzung der Mitarbeiter*innen hat sich längst gewandelt. Pluralität hat auch hier Einzug gehalten. Mitarbeitende, die nicht in religiösen Kernbereichen wie der Verkündigung oder der Seelsorge beschäftigt sind, verpflichten sich einem humanitären Leitbild – aber nicht den Glaubenssätzen. Doch immer noch gibt es Vorfälle, dass beispielsweise Menschen, die aus der Kirche ausgetreten sind, keinen Job als Küchenhilfe in einem katholischen Krankenhaus finden. Anachronistisch mutet es an, dass Wiederverheiratete um ihre Beschäftigung bangen müssen, sei es ein Kita-Leiter oder eine Chefarztin. So sind in den letzten Jahren solche unverständlichen und massiven Eingriffe sowie besondere Loyalitätspflichten für Arbeitnehmer*innen in kirchlichen Betrieben vor Gerichten gescheitert. Das kirchliche Arbeitsrecht befindet sich in einer Legitimationskrise – auch wenn es zunehmend Lockerungen zu verzeichnen gibt.

Neben dieser klaren Entwicklungsaufgabe für die kirchlichen Einrichtungen bestehen allerdings auch religionspolitische Aufgaben für den Staat. Denn gerade in Bereichen und Regionen, in denen es zu einer Monopol- oder monopolähnlichen Stellung der kirchlichen Arbeitgeber*innen kommt, muss ein diskriminierungsfreier Zugang zum Arbeitsmarkt gewährleistet sein. Wie oben bereits angesprochen, gilt es daher, auch den gesetzlichen Rahmen zu prüfen. Die korporativen Rechte der Glaubensgemeinschaften werden als grundsätzliches Recht anerkannt. Sie müssen allerdings in einem ergebnisoffenen Prozess der Plausibilitäts- und vielmehr noch der Verhältnismäßigkeitsprüfung gegenüber jedem Eingriff in die individuellen Menschenrechte unterzogen und zu einem Ausgleich geführt werden. Dabei kann es nicht zu einer Regelsetzung kommen, die der Rechtsposition der Religionsgemeinschaften vorab den grundsätzlichen Vorrang gewährt. Diese Rechtsauffassung stützt etwa auch das *Deutsche Institut für Menschenrechte*.

Gerade in Bereichen, in denen öffentliche Aufgaben übernommen werden, kann eine Benachteiligung etwa aufgrund gleichgeschlechtlicher sexueller Orientierung für B'90/DIE GRÜNEN nicht hinnehmbar sein. Daher gilt es, die Freiheiten der religiösen (und weltanschaulichen) Arbeitgeber*innen enger zu fassen, zum Beispiel durch eine Änderung des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes und der arbeitsrechtlichen Antidiskriminierungsrichtlinie. So können Gerichte im Einzelfall die individuellen Rechte der Arbeitnehmer*innen gegen die Rechte der Glaubensgemeinschaft abwägen und in Einklang bringen, beispielsweise mit der schon erwähnten und teils bereits auch praktizierten Abstufung der Loyalitätspflichten.

Diese Beispiele zeigen: Eine Gestaltung der Vielfalt ist möglich, wenn alle Gruppen in der Gesellschaft konsens- und regelungsbereit sind. Gerade in seiner religions- und weltanschaulichen Neutralität kann der Staat seiner Verantwortung nachkommen, den Boden für eine Kooperation mit Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften als positive Kräfte der Zivilgesellschaft zu bereiten und Pluralität Raum zu geben.

TEIL II

FIT FÜR VIELFALT? GESELLSCHAFTLICHE STRATEGIEN IM UMGANG MIT RELIGIÖSER UND WELTANSCHAULICHER PLURALITÄT

Adoleszenz und Zugehörigkeit: Religiöse und weltanschauliche Vielfalt in der Schule

Lucie Kretschmer: Liebe Frau Korucu, Sie sind Co-Geschäftsführerin des Vereins ufuq.de, der in der politischen Bildung und Prävention zu den Themen Islam, antimuslimischer Rassismus und Islamismus aktiv ist. Ihre Arbeit besteht hauptsächlich darin, pädagogische Fachkräfte bei den Herausforderungen zu begleiten und zu unterstützen, die sich durch verschiedene Formen der Vielfalt, vor allem auch der religiösen Vielfalt, ergeben. Vor welchen Herausforderungen stehen Lehrkräfte in der religiös und weltanschaulich diversen Schule?

Korucu: In den Klassenzimmern sitzen Jugendliche mit sehr unterschiedlichen Biografien, Erfahrungen sowie Wert- und Normvorstellungen zusammen. Sie kommen aus unterschiedlichen sozialen Milieus, machen unterschiedliche Erfahrungen von Diskriminierung und rassistischen Zuschreibungen und eignen sich unterschiedliche Handlungsstrategien im Umgang damit an. Eine Herausforderung für pädagogische Fachkräfte ist es, Handlungen, Forderungen oder Äußerungen, die Jugendliche selbst mit ihrer Religion oder Kultur begründen, zu hinterfragen beziehungsweise diese ins adoleszenztypische Verhalten von Jugendlichen zu übersetzen. Wenn also Jugendliche ihre Handlungen mit der Aussage «Das ist aber so in meiner Religion» oder «Das schreibt mir meine Religion so vor» legitimieren, ist es hilfreich, diese Äußerung mit Blick auf die Lebensrealität der Jugendlichen zu interpretieren.

Wie sieht denn diese Lebensrealität der Jugendlichen in den Bildungsinstitutionen aus?

Zunächst einmal durchlaufen alle Jugendlichen einen Transformationsprozess vom Kind zum Erwachsenen und befassen sich mit identitätskonstruierenden Fragen: Wer bin ich, wer will ich sein, wo ist mein Platz? Für welche moralischen, politischen sowie religiösen Werte stehe ich ein? Sowohl Fragen nach dem Sinn des Lebens, der geschlechtlichen Identität als auch nach den eigenen Zukunftsperspektiven beschäftigen die Jugendlichen.

Die Beschäftigung mit diesen Fragen allein ist anspruchsvoll, verwirrend und anstrengend – wir erinnern uns alle. Hinzu kommt, dass die Schule nicht nur ein Ort der Bildung und Erziehung ist, sondern auch ein Ort, an dem gesellschaftliche Dominanz- und Differenzverhältnisse wirksam werden. Für migrantisierte und muslimisch

gelesene Jugendliche kommen die angesprochenen Diskriminierungserfahrungen sowie rassistische Zuschreibungen dazu.

Was bedeutet das im Schulalltag?

Auch wenn im Schulgesetz, zum Beispiel im Berliner Schulgesetz (siehe Infobox 5), geschrieben steht, dass jede*r Schüler*in das Recht auf eine diskriminierungsfreie schulische Bildung und Erziehung hat, sieht die schulische wie auch die gesellschaftliche Realität doch etwas anders aus. Wenn wir die Arbeitsmigration der 1960er Jahre als Ausgangspunkt nehmen, ist auch nach 60 Jahren die Chancengleichheit im Bildungssystem nicht gegeben: Migrantisierte und muslimisch gelesene Schüler*innen wiederholen häufiger die Klasse und bekommen seltener Empfehlungen für das Gymnasium, obwohl die schulischen Leistungen für eine Gymnasialempfehlung ausgereicht hätten. Nicht die Noten, sondern der Bildungshintergrund der Eltern, die (angenommene) fehlende Unterstützung durch sie oder die (angenommene) ungünstige Lernumgebung werden von den Lehrer*innen als Begründung für die Entscheidung angegeben.

INFOBOX 5

Berliner Schulgesetz: §2, Abs. 1 Berliner Schulgesetz: «Jeder junge Mensch hat ein Recht auf zukunftsfähige, diskriminierungsfreie schulische Bildung und Erziehung ungeachtet insbesondere einer möglichen Behinderung, der ethnischen Herkunft, einer rassistischen Zuschreibung, des Geschlechts, der Geschlechtsidentität, der sexuellen Orientierung, des Glaubens, der religiösen oder politischen Anschauungen, der Sprache, der Nationalität, der sozialen und familiären Herkunft seiner selbst und seiner Erziehungsberechtigten oder aus vergleichbaren Gründen.»

Wie wirkt sich das konkret aus?

Auch heute reicht ein türkischer Name aus, um das Diktat schlechter als das von «Max» zu bewerten. In einer experimentellen Studie von 2018 haben 204 angehende Lehrer*innen – aufgeteilt in zwei Gruppen – zwei identische Diktate bewertet. Die Anzahl der gefundenen Fehler war zwar gleich, dennoch leiteten die angehenden Lehrer*innen aus der gleichen Anzahl von Fehlern unterschiedliche Noten ab. Der vermeintlich türkische Schüler mit dem Namen «Murat» wurde schlechter benotet. Auch repräsentative Studien belegen, dass Lehrer*innen geringere Leistungserwartungen an migrantisierte und muslimisch gelesene Schüler*innen haben – mit der Folge, dass sie trotz gleicher Leistung schlechtere Noten als ihre Mitschüler*innen erhalten oder ihre Leistungen tatsächlich negativ beeinflusst werden.

Betrifft das nur muslimisch gelesene Schüler*innen?

Nein, auch Schüler*innen aus niedrigen sozialen Milieus erhalten seltener eine Gymnasialempfehlung als Schüler*innen aus höheren sozialen Milieus, unabhängig ihrer ethnischen und religiösen Herkunft. Kurz gesagt: Das Versprechen der Schule, die Schüler*innen nach Leistung objektiv zu beurteilen und damit allen die gleichen Teilhabemöglichkeiten zu gewähren, ist bis heute nicht erfüllt. Migrantisierte und muslimisch gelesene Jugendliche, Jugendliche aus sozial niedrigen Milieus beziehungsweise im Allgemeinen marginalisierte Jugendliche wissen, dass sie nach anderen Maßstäben bewertet werden. Sie erleben allzu oft Ausgrenzung und Nichtzugehörigkeit. Diese Erfahrungen kommen zu den adoleszenten Entwicklungsaufgaben zusätzlich dazu.

Wie reagieren die Jugendlichen darauf?

Wie viele Jugendliche auf gefühlte und tatsächliche Ungerechtigkeit reagieren: oft rebellisch, mit provokativen Aussagen und Verhaltensweisen. Wenn also Jugendliche Forderungen nach einem Gebetsraum stellen, die Schweigeminute nach dem Anschlag auf Charlie Hebdo verweigern oder Schülerinnen nicht am Schwimmunterricht teilnehmen wollen, sind diese Jugendlichen in den allermeisten Fällen weder ultraorthodox noch islamistisch.

Aber wie reagieren pädagogische Fachkräfte dann am besten auf solche Forderungen?

Diese, vielleicht sogar mit Nachdruck gestellten, Forderungen sollten pädagogische Fachkräfte nicht als Angriff auf oder Abgrenzung von «westlichen» Werten verstehen oder gar persönlich nehmen. Im Grunde genommen sind sie ein Gesprächsangebot. In der Forderung nach einem Gebetsraum steckt in der Regel der Wunsch nach Akzeptanz und Zugehörigkeit. Gleichzeitig ist sie auch ein Lackmustest: Gilt das im Grundgesetz verankerte Recht der ungestörten Religionsausübung auch für mich als Muslim*in? Wie werden die Themen verhandelt, die mir und meiner Familie wichtig sind? Pädagogische Fachkräfte können mit dem Wissen über den alltäglichen Rassismus sowie die fortwährende negative Berichterstattung über «den Islam» versuchen, das Verhalten der Schüler*innen lebensweltorientiert einzuordnen. Theologische Argumente, wie zum Beispiel «Das Gebet kann auch nachgeholt werden, du musst nicht in der Schule beten» sollten nicht bemüht werden. Eine theologische Diskussion verhindert, dass das Thema hinter dem Thema zum Vorschein kommt, nämlich der Wunsch nach Zugehörigkeit, Akzeptanz und Selbstbestimmung. Außerdem besteht die Gefahr, dass es zu Polarisierungen und zur Bestärkung von «Wir-und-Die»-Diskursen kommt. Ohnehin zeigen Beispiele, dass an Schulen, an denen das Anliegen einzelner muslimisch positionierter Schüler*innen ernst genommen wurde und im Dialog mit allen interessierten Schüler*innen ein Raum der Stille entstand, der Raum sehr selten für Gebete genutzt wurde.

Sie haben Charlie Hebdo angesprochen. Nach dem Anschlag auf die Redaktion der Satirezeitschrift durch Islamisten im Jahr 2015 gab es unter dem Motto «Je

suis Charlie» deutschland- und europaweite Solidaritätsbekundungen und auch angeordnete Schweigeminuten an Schulen. Wie kann man die Weigerung einiger muslimisch gelesener Schüler*innen, sich an diesen Gedenkminuten für die Terroropfer zu beteiligen, einordnen?

Den allermeisten Schüler*innen ging es darum, auf provokative Art auf doppelte Standards aufmerksam zu machen. Warum sollten sie sich an Schweigeminuten für die Anschlagsoffer in Paris beteiligen, wenn den Opfern terroristischer Anschläge in Ankara und Beirut kurz zuvor nicht die gleiche Solidarität zuteil wurde? Sie fragten: Zählen die vielen muslimischen Opfer nicht, die bei terroristischen Anschlägen in Afghanistan, Syrien, Libyen, Ägypten und weiteren Ländern gestorben sind? Pädagogische Fachkräfte können in solchen Situationen den Protest und die Kritik der Schüler*innen an den doppelten Standards würdigen und im gemeinsamen Dialog Formen des Gedenkens finden, die alle teilen und an denen sich alle beteiligen können.

Ihr drittes Beispiel war eine Schülerin, die nicht am Schwimmunterricht teilnehmen möchte und dies mit ihrer Religion begründet.

Dass Schülerinnen aus religiösen Gründen den Schwimmunterricht verweigern, ist selten. Häufig wird die Religion nur vorgeschoben. Also stellt sich auch hier die Frage, was ist das Thema hinter dem Thema? Dahinter können adoleszenzspezifische Entwicklungsaufgaben stehen: Entwicklung der eigenen Geschlechtsidentität, Erlernen des selbstbewussten Umgangs mit körperlichen Veränderungen. Damit einhergehend können auch Schamgefühle in dieser Phase bestimmend sein. Bin ich zu dick, zu dünn, habe ich zu kleine oder zu große Brüste? Was mache ich, wenn ich an dem Tag meine Periode habe? Oder auch schlicht die Mühsal, sich nach dem Schwimmunterricht in der kurzen Zeit die Haare zurechtzumachen und sich neu zu schminken. All das kann Schülerinnen – auch nicht-religiöse – dazu bewegen, nicht am Schwimmunterricht teilnehmen zu wollen.

Aber wie können Pädagog*innen erkennen, ob tatsächlich ein elterlicher oder eigener religiöser Vorbehalt gegen die Teilnahme besteht – und wie mit ihm umgehen?

Pädagogische Fachkräfte sollten ein vertrauensvolles Gespräch führen und die Gründe in Erfahrung bringen. Sollten tatsächlich eigene oder familiäre religiöse Motive eine Rolle spielen, kann eine fragende, wirklich verstehen wollende Haltung in einem Gespräch mit den Eltern förderlich sein. Ein Hinweis auf die Pflicht an der Teilnahme kann hilfreich sein, wie auch das gemeinsame Ausloten der Möglichkeiten zur Teilnahme der Tochter am Schwimmunterricht, beispielsweise durch das Tragen eines Ganzkörperbadeanzugs.

Also schlagen Sie Sensibilität für religiöse Gefühle bei gleichzeitigem «Herunterkochen» von Konflikten vor?

Ich möchte es so formulieren: provozierende Positionierungen unaufgeregt und zugewandt zum Ausgangspunkt von Austausch und Reflexion machen und die Gründe

in erster Linie in den adoleszenten Herausforderungen und spezifischen Aufwuchsbedingungen (Rassismuserfahrungen, prekäre soziale Lage) suchen. Im besten Fall sollte die Provokation oder der Protest als Gesprächsangebot verstanden werden. Die Schüler*innen teilen auf ihre jugendspezifische und rebellische Art mit, dass sie dazugehören und akzeptiert werden wollen, mit all ihren «Besonderheiten». Ob das nun das Tragen des muslimischen Kopftuchs ist, das Fasten im Monat Ramadan oder das Verrichten des Pflichtgebets in einem eigens dafür zur Verfügung zu stellenden Raum. Unabdingbar hierfür ist Vertrauen: Vertrauen in die Schüler*innen, die die Mehrheit der pädagogischen Fachkräfte bereits länger kennt, und Vertrauen in den Dialogprozess, bei dem es wichtig ist, eine fragende und nicht verändern wollende Haltung einzunehmen.

Gibt es weitere Strategien, wie pädagogische Fachkräfte positiv mit der gewachsenen Vielfalt umgehen können?

Pädagogische Fachkräfte und Schulen können signalisieren, dass sie kulturelle und religiöse Vielfalt wertschätzen: Statt eines Verbots, auf dem Schulhof Türkisch zu sprechen, dessen Missachtung für eine Drittklässlerin in Baden-Württemberg gerade eine Strafarbeit auslöste, sollte man die Mehrsprachigkeit positiv hervorheben – so wie man es bei einer Französisch oder Spanisch sprechenden Schülerin auch gemacht hätte. Das Ziel von Bildung und Erziehung ist, die Ambiguitätstoleranz zu stärken – also die Fähigkeit, auch inkonsistente Verhaltensweisen zu akzeptieren, ohne darauf aggressiv oder mit Abwertung zu reagieren. Das gleiche gilt natürlich auch für pädagogische Fachkräfte. Auch sie sollten ihre Ambiguitätstoleranz immer wieder auf den Prüfstand stellen beziehungsweise sich bewusst sein, dass dies von den Schüler*innen übernommen wird. Wie reagiere ich auf mehrdeutige Situationen? Kann ich widersprüchliche Handlungsweisen ertragen? Wie reagiere ich, wenn beispielsweise eine Schülerin geschminkt, in hautenger Bekleidung in die Schule kommt, dabei das muslimische Kopftuch trägt und Sätze sagt wie: «Das Kopftuch schützt mich vor den Blicken der Männer»?

Nun haben wir viel über den pädagogischen Alltag gesprochen. Wie kann man die Kompetenzen der Pädagog*innen strukturell stärken?

Die Förderung der pädagogischen Professionalität in der Aus- und Weiterbildung erachte ich als einen wichtigen Baustein. Die Kultusministerkonferenz empfiehlt gemeinsam mit der Hochschulrektorenkonferenz, dass neben Kenntnissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten auch Einstellungen und Haltungen gegenüber Vielfalt als professionelle Kompetenz in sämtlichen Phasen der Lehrer*innenbildung gefördert werden sollten. Wie genau dies erfolgen soll, ist allerdings nicht geregelt. Daher sind bedarfsorientierte Fort- und Weiterbildungen, die sich an den schulischen Gegebenheiten orientieren und bestenfalls das gesamte Kollegium einbinden, wichtig. Für die Teilnahme sollten allerdings auch die entsprechenden Ressourcen zur Verfügung gestellt werden. Wenn ich mir etwas wünschen dürfte, wäre es eine partizipative Leitbilddiskussion mit der Schüler*innenschaft, dem Kollegium sowie der Schulleitung an jeder Schule. Aus diesem – selbstverständlich langwierigen – Prozess würden die

Bedarfe aller Beteiligten sichtbar, und diese könnten in eine Gesamtstrategie der Schule gegossen werden.

Was wären weitere politische und gesetzgeberische Anknüpfungspunkte, um mit der bestehenden religiösen und weltanschaulichen Vielfalt in Schulen besser umzugehen?

Wichtig wären die Überprüfung und Überarbeitung von Schulbüchern und anderer Unterrichtsmaterialien auf ihre Inhalte hin. Oft wird beispielsweise Migration – auch in neueren Schulbüchern – für eine überwiegend homogen gedachte Gesellschaft als Problem dargestellt. Stattdessen sollte aber Diversität und das Zusammenleben in der postmigrantischen Gesellschaft (siehe Infobox 6) als Normalfall dargestellt werden. Die Anpassung der Rahmenpläne an die postmigrantische Gesellschaft sowie die Sicherstellung der Diversität in den Redaktionen der Schulbuchverlage sind hierfür erforderlich.

INFOBOX 6

Postmigrantische Gesellschaft: Der Begriff der ‹postmigrantischen Gesellschaft› geht auf die Theater-Intendantin Shermin Langhoff zurück, die seit 2013 das Maxim Gorki Theater in Berlin leitet (siehe hierzu auch das Interview mit Esra Küçük und Asmaa Soliman auf Seite 53). Er beschreibt den Zustand einer Gesellschaft, die sich durch Zuwanderung demografisch diversifiziert hat, ohne bestimmte Erscheinungsformen dieser Vielfalt abzuwerten.

Diversität auch im Lehrer*innenkollegium wäre ein weiteres wichtiges politisches Ziel. Diese ist bei weitem noch nicht so ausgeprägt wie die in der Schüler*innenschaft. Allerdings sollte sie nicht dafür genutzt werden, «interkulturelle Themen» und «schwierige» Schüler*innen an die migrantisierten oder muslimisch gelesenen Lehrer*innen zu delegieren, sondern als Teil einer gleichberechtigten Teilhabe verstanden werden – und als Normalisierung von Diversität.

Diese Punkte sind sehr wichtig, man könnte sie allerdings auf alle Vielfaltsdimensionen beziehen. Welche offenen Aufgaben sehen sie konkret in Bezug auf Religion und Weltanschauung?

Beispielsweise sollte die Diskussion um das muslimische Kopftuch bei Lehrerinnen in Politik und Medien versachlicht werden. Seit über 15 Jahren wird darüber diskutiert und vor Gerichten gestritten. Zuletzt hat das Bundesarbeitsgericht das im Berliner Neutralitätsgesetz (siehe Infobox 7) enthaltene pauschale Kopftuchverbot für muslimische Lehrerinnen im August 2020 für verfassungswidrig erklärt. Ich begrüße dieses Urteil sehr, denn die Schüler*innen können nicht nachvollziehen, warum eine ausgebildete Lehrerin mit Kopftuch pauschal den Schulfrieden stören soll, aber Quereinsteiger*innen ohne eine Lehramtsausbildung selbstverständlich unterrichten dürfen.

Hinzu kommt, dass das pauschale Kopftuchverbot einem Berufsverbot für religiös praktizierende Frauen gleichkommt. Im Empfinden der Jugendlichen – und nicht nur der muslimischen – widerspricht das den Grundsätzen der Gleichstellung von Mann und Frau.

Vielfalt nur zu predigen, reicht nicht aus. Sie muss auch im Schullalltag gelebt werden. Das hätte nicht nur einen positiven Effekt auf die Lebensrealitäten der betroffenen Schüler*innen, sondern auf die gesamte Gesellschaft: Wenn nicht an Schulen die Wertschätzung von religiöser und weltanschaulicher Vielfalt vermittelt und gelebt wird, wo dann?

INFOBOX 7

Berliner Neutralitätsgesetz: Das Berliner Neutralitätsgesetz verbietet es Lehrkräften und anderen Pädagog*innen (außer an Berufsschulen) sowie Beamt*innen bei der Polizei, in der Rechtspflege und dem Justizvollzug, im Dienst Zeichen (jeglicher) religiöser oder weltanschaulicher Prägung zu tragen. Nach überwiegender Auffassung widerspricht dieses Gesetz einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts, das 2015 festgestellt hat, dass Pädagoginnen das Tragen des muslimischen Kopftuchs nur untersagt werden darf, wenn eine konkrete Gefährdung des Schulfriedens oder für die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates vorliegt. Obwohl die Landesgesetzgeber an diese Rechtsprechung gebunden sind, wurde das Urteil sehr unterschiedlich – und teils sehr zögerlich – umgesetzt. Die Berliner Schulverwaltung hält am Neutralitätsgesetz fest und beruft sich auf ein älteres Urteil des Bundesverfassungsgerichts, in dem es hieß, das muslimische Kopftuch dürfe verboten werden, weil es eine Gefahr für den Schulfrieden darstellen könne (ohne dass es dies konkret müsse). Obwohl in vielen Bundesländern inzwischen Lehrerinnen mit Kopftuch arbeiten, ist die Rechtssicherheit kopftuchtragender angehender Lehrerinnen also teilweise noch immer eingeschränkt, genauso wie ihre Berufswahl.

Eine vielfältige Gesellschaft benötigt vielfältige Wohlfahrtsangebote

Die gleiche Teilhabe an öffentlichen Gütern ist ein Recht aller Bürger*innen in Deutschland. Das gilt auch für die soziale Infrastruktur und ihre sozialen Dienstleistungen. Allerdings bildet sich dieser Grundsatz in der gesellschaftlichen Realität nur bedingt ab: Repräsentationslücken erfahren beispielsweise viele Menschen muslimischen und alevitischen Glaubens. Sie nehmen nicht nur insgesamt weniger Leistungen in Anspruch, sondern sind auch in der Angebotsgestaltung im bestehenden Wohlfahrtssystem deutlich unterrepräsentiert.¹

Wohlfahrtsstaatliche Angebote sind dabei nicht nur unter dem Aspekt der Versorgung von Menschen zu betrachten, vielmehr sollen und wollen sie Zugehörigkeit, Teilhabe und Integration vermitteln. Insbesondere die Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege sind in der Wohlfahrtsproduktion als Partner der öffentlichen Wohlfahrtspflege zentrale Akteure. Neben der Inanspruchnahme und dem Anbieten sozialer Dienstleistungen geht es in erster Linie um die Möglichkeit, die Wohlfahrtsstrukturen – kommunal und strukturell – mitzugestalten. Nur so können sie einen Teil zur bedarfsgerechten sozialen Angebotsstruktur für alle Menschen beitragen.

Normalfall Vielfalt in der Wohlfahrtspflege?

Interkulturelle Öffnung gilt als eine zentrale Strategie, um gesellschaftliche Integration herzustellen. Sie zielt darauf ab, Angebotsstrukturen zu öffnen sowie Organisationen und Institutionen für Menschen mit Migrationsgeschichte zugänglich zu machen. Vor allem aber geht es auch um die Anerkennung der kulturellen und religiösen Vielfalt in Deutschland als gesellschaftliche Normalität.

Die Strategien und Maßnahmen der *interkulturellen Öffnung* sind vor allem im Bereich der Personal- und Organisationsentwicklung angesiedelt. Als gelebte Praxis von Institutionen öffentlicher und freier Träger sind sie längst noch nicht überall angekommen. Zudem gibt es auch konzeptionellen Weiterentwicklungsbedarf, der sich unter anderem auch auf religiöse Vielfalt bezieht. Gleiches gilt auch für die

1 Rommelspacher, Birgit/Kollak, Ingrid (2016): Interkulturelle Perspektiven für das Sozial- und Gesundheitswesen. Frankfurt a.M.

Weiterentwicklung diversitätsgerechter Ansätze in der Sozialen Arbeit – auch hier sollte die Auseinandersetzung mit religionssensiblen Ansätzen als Teil differenzsensibler Haltungen vertieft werden.

Vor dem Hintergrund dieser komplexen Gemengelage organisieren sich muslimische/alevitische und migrantische Organisationen zunehmend selbst, um sich stärker an der Erbringung sozialer Dienstleistungen zu beteiligen.

Wohlfahrtsproduktion durch Selbsthilfe

Wenig öffentlich bekannt ist die ehrenamtliche muslimische/alevitische (Selbsthilfe)-Tradition: Moscheegemeinden entwickelten im Laufe der letzten Jahrzehnte über das religiöse Leben hinaus weitreichende Aktivitäten: Freizeitangebote für Kinder und Jugendliche, Bildungsangebote für Frauen und Senior*innen etc. Sie dienen damit als soziokulturelle Anlaufpunkte, als Brückenorte und vielerorts auch als Seniorenzentren.

Trotz dieser ehrenamtlichen Aktivitäten gelingt es muslimischen Gemeinden allerdings bislang kaum, sich an den korporatistischen Strukturen der Wohlfahrtspflege zu beteiligen. Notwendig dafür wäre eine stärkere Hauptamtlichkeit und Professionalisierung in den Verbänden und Gemeinden: Auf dem Weg dorthin finden sich viele der Organisationen in dem Dilemma wieder, dass eine regelhafte Förderung nur möglich ist, wenn professionelles/hauptamtliches Personal zur Verfügung steht. Ein Beispiel: Zur Beantragung von Fördermitteln ist für viele Projekte im sozialen Bereich der Nachweis von vorhandenem Fachpersonal (in der Regel sozialpädagogisch) Voraussetzung – gleichzeitig kann eben genau dieses Fachpersonal nur mit einer finanziellen Unterstützung eingestellt werden.

Mit dieser paradoxen Situation sind viele neue Organisationen, beispielsweise auch säkulare Migrantenorganisationen konfrontiert. Viele der muslimischen Verbände und Vereine sind jedoch darüber hinaus noch antimuslimischen Vorbehalten und Extremismusunterstellungen ausgesetzt. Der strukturell verankerte und in Praxis und Alltag permanent vorhandene antimuslimische Rassismus wird von vielen Akteur*innen als Schlüsselproblem identifiziert. Hier gilt es, auf allen Ebenen – Bund, Länder, Kommunen – sämtlichen Erscheinungsformen konsequent entgegen zu treten. Mit der Gründung eines Expertenrates «Antimuslimischer Rassismus» auf Bundesebene verbindet sich die Hoffnung, dass das Thema auf der Agenda der Politik angekommen ist.

Muslimische, vor allem binnenorientierte Angebote geraten zudem leicht unter den Verdacht, im Rahmen einer «Parallelgesellschaft» zu agieren – ein Perspektivwechsel ist an dieser Stelle aufschlussreich: Niemand käme auf die Idee, das wöchentliche Kaffeetrinken der evangelischen Kirchengemeinde im Rahmen der ehrenamtlichen Seniorenarbeit als Aktivität einer «christlichen Parallelgesellschaft» zu beschreiben.

Empowerment zur Wohlfahrtspflege

Im Jahr 2015 setzte die Deutsche Islamkonferenz das Thema Wohlfahrt als einen Schwerpunkt. Damit erfuhr das Thema «Muslimische/Alevitische Wohlfahrt» einen erheblichen Bedeutungszuwachs sowohl in fachlichen als auch in politischen Diskursen. 2017 entstand so das bundesweite Projekt «Empowerment zur Wohlfahrtspflege mit den Verbänden der Deutschen Islamkonferenz». In einem kooperativen Prozess mit den 10 Verbänden der (damaligen) DIK sowie weiteren Akteur*innen aus der Freien Wohlfahrtspflege und Wissenschaft, Vertreter*innen von Bund, Ländern und Kommunen wird das vom BMFSFJ geförderte Projekt vom Institut für Sozialarbeit und Sozialpädagogik (ISS) e.V. fachlich begleitet.

Zusammenfassend lassen sich folgende Ziele für das Projekt festhalten:

- die Etablierung kultur- und religionssensibler sozialer Angebote
- die interkulturelle Öffnung der Wohlfahrtspflege
- die gleichberechtigte Teilhabe von Muslim*innen und Alevit*innen in diesem Arbeitsfeld und damit
- die gesellschaftliche Integration und der gesellschaftliche Zusammenhalt.

Qualifizierung um jeden Preis?

Im Vordergrund der ersten Projektphase standen Qualifizierungs- und Professionalisierungsmaßnahmen sowie die Informationsvermittlung über Förderungen, Leistungen, Angebote, Funktionsweise und Strukturen der Wohlfahrtspflege (vor allem im Handlungsfeld der Kinder- und Jugendhilfe) in den muslimischen und alevitischen Verbänden und Gemeinden.

Qualifizierung und Professionalisierung gelten nach wie vor – nicht nur im Projekt – als zentrale Stellschrauben, um die Etablierung muslimischer Wohlfahrtsangebote voranzubringen. Aktuelle Untersuchungen² zeigen allerdings deutlich, dass die Interessen bezüglich des Anbietens sozialer Dienstleistungen der einzelnen Gemeinden sehr unterschiedlich sind: Viele Gemeinden fungieren beispielsweise als alltägliche Treffpunkte für Ältere. Sie finden dort informelle Unterstützung oder engagieren sich ehrenamtlich. Formalisierte und zielgruppenspezifische Angebote finden sich hingegen nicht bei allen Gemeinden.

So zeigt sich: Die verschiedenen Gemeinden haben insgesamt sehr unterschiedliche Vorstellungen von der Umsetzung (professioneller) Unterstützungsleistungen. Der Einsatz von Maßnahmen und Aktivitäten zur Qualifizierung muss also sehr spezifisch und passgenau erfolgen. Beim Aufbau professioneller Unterstützungsleistungen sollte unbedingt mitbedacht und berücksichtigt werden, dass möglicherweise

2 Breuer, Marc; Herrlein, Jannah (2020): Unterstützung von älteren Menschen in Moscheegemeinden: Anschlussstellen für die professionelle Altenhilfe? In: *Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit*, Heft 4/2020. Weinheim.

informelle und niedrigschwellige Unterstützungsstrukturen der Selbsthilfe und des Ehrenamts gefährdet werden könnten.

In vielen religiösen Migrantenorganisationen stehen zunächst die Bedürfnisse und Interessen der eigenen Gemeindemitglieder im Zentrum – es gibt also eine starke Binnenorientierung.³ Genau dieser – zunächst – nach innen gerichtete Fokus bietet die Grundlage, Prozesse der Selbstreflexion und Bewusstwerdung, der Entwicklung von Selbstvertrauen und der Selbstermächtigung der muslimischen und alevitischen Akteur*innen zu initiieren und umzusetzen – um dann tatsächlich im nächsten Schritt Kooperationen nach außen anzugehen und aktiv zu gestalten. Diese Prozessschritte spiegeln sich auch im Empowerment-Projekt wider: So lag ein zentraler Schwerpunkt der Arbeit auch hier zunächst auf der internen und inneren Entwicklung der Verbände, bevor konkrete Schritte nach außen unternommen wurden.

Netzwerke und Kooperationen

Kooperationen und Partnerschaften mit beispielsweise freien oder öffentlichen Trägern gelten als weitere zentrale Handlungsstrategien zur Etablierung muslimischer und alevitischer Wohlfahrtsangebote. Ein weiterer wichtiger Baustein auch im Empowerment-Projekt war es also, formale, aber vor allem auch informelle Kooperationsbeziehungen und Netzwerke zu fördern. Dies bezieht sich sowohl auf innermuslimische Vernetzungen als auch auf Vernetzungen nach außen.

Allerdings zeigen hier manche Praxiserfahrungen muslimischer und alevitischer Träger die Gefahr der Funktionalisierung durch Kooperationspartner*innen: Diese werden mitunter ausschließlich zum Herstellen von Zugängen zu muslimischen Adressat*innen «genutzt», und eben nicht in langfristige Kooperationen oder Partnerschaften eingebunden. Ein Vertrauensaufbau – auf beiden Seiten – durch Kooperationen/Partnerschaften kann also nur gelingen, wenn die Kooperationsbeziehungen «auf Augenhöhe» stattfinden. Dazu ist es erforderlich, dass die bereits etablierten Träger den muslimischen/alevitischen echte Anerkennung entgegenbringen und nicht paternalistisch agieren.

Auch die Fachlichkeit der Angebote durch und in religiösen Verbänden und Gemeinden sollte stärker fokussiert werden, damit muslimische und alevitische Verbände und Gemeinden als Leistungserbringer*innen wohlfahrtspflegerischer Angebote adressiert und nicht ausschließlich als religiöse Gemeinschaften wahrgenommen werden – ein Handeln auf der Basis des «State of The Art» verhilft zu Kooperation auf Augenhöhe.

3 Nagel, Alexander-Kenneth (2016): Religiöse Migrantenorganisationen als soziale Dienstleister. In: *Zeitschrift Soziale Passagen*, 2016, Heft 8: 81–97.

Trennung sozialer und religiöser Angebote als Chance

Ausgehend von ihrem religiösen Selbstverständnis versuchen viele muslimische Religionsgemeinschaften ein breites Angebotsspektrum («von der Wiege bis zur Bahre») vorzuhalten. Viele säkulare Migrantenorganisationen hingegen richten sich von Beginn an themenspezifisch aus, sodass sie sich auf spezifische wohlfahrtspflegerische Aufgabenfelder konzentrieren und somit auch leichter Fördergelder – insbesondere Kommunal- und Landesmittel – akquirieren können. Die strukturelle Trennung von sozial- und wohlfahrtspflegerischen Angeboten und primär religiösen Dienstleistungen ist so zur Etablierung in der Wohlfahrtslandschaft hilfreich, beziehungsweise sogar notwendig. So erhalten muslimische und alevitische Träger die Gelegenheit, mit ihren mittlerweile entwickelten und qualifizierten Angeboten vor Ort tätig zu werden, da dies den Prinzipien des Wohlfahrtssystems entspricht: Es gründen sich zunehmend Organisationen aus religiösen muslimischen Verbänden heraus, um gezielt wohlfahrtsstaatliche Leistungen, beispielsweise im Bereich der Kinder- und Jugendhilfe, anzubieten. Als konkrete Beispiele in diesem Kontext sind die Vereine An-Nusrat e.V. und das Islamische Kompetenzzentrum für Wohlfahrtswesen e.V. zu nennen.

Die konfessionelle Wohlfahrtsproduktion hat in Deutschland eine lange Tradition; entsprechend ist es keine Frage, ergänzend zu den bestehenden christlichen und jüdischen Angeboten auch ein muslimisches Wohlfahrtswesen zu etablieren. Muslimische und alevitische Wohlfahrt muss zum selbstverständlichen und gleichberechtigten Teil des deutschen Wohlfahrtssystems werden – möglicherweise neben weiteren bisher noch nicht berücksichtigten Organisationen. Es stellt sich also längst nicht mehr die Frage nach dem «ob», sondern nach dem «wie».

Power-Sharing als nächster Schritt

Insbesondere im kommunalen Kontext hat sich in den letzten Jahren viel getan: Es gibt inzwischen professionelle Organisationen alevitischer und muslimischer Prägung, die bereits in den unterschiedlichen Handlungsfeldern des Wohlfahrtswesens verortet oder auf dem Weg dorthin sind. Aber: Trotz aller bisherigen Entwicklungen sind muslimische und alevitische Organisationen «Newcomer» in einem Markt, in dem die Claims unter den bisher etablierten Verbänden weitgehend abgesteckt sind. So treffen die Verbände, Gemeinden und Vereine in ihrer tagtäglichen Arbeit immer wieder auf Barrieren und stoßen an «gläserne Decken». Diese Barrieren sind zwar meist strukturell bedingt, konkretisieren sich aber oft auf der kommunalen Ebene. Muslimische und alevitische Akteur*innen wollen als neue Player in der Wohlfahrtslandschaft «ins Spiel kommen» – und damit beanspruchen sie auch ein «Stück vom Kuchen».

Fragen der strukturellen Einbindung werden also drängender: Eine strukturelle Förderung der Verbände ist notwendig, um das Ziel des «Mitgestaltens und nicht nur Mitmachens» zu erreichen. Dies stellt eine Herausforderung dar, die gemeinsam mit allen Beteiligten – Politik und Verwaltung sowie Freier und muslimischer/alevitischer

Wohlfahrt angegangen werden muss: Denn folgt man dem Grundsatz der Gleichheit, dann ist die Frage der Förderung entscheidend, damit die muslimische und alevitische Wohlfahrt im Vergleich zur Freien Wohlfahrt «aufholen» kann.

Die Pädagogin und Sozialwissenschaftlerin Schahrzad Farrokhzad definiert Power-Sharing als «die Teilung von Macht mit minorisierten Gruppen aus einer relativ privilegierten Position heraus»⁴. Im Kontext muslimischer und alevitischer Wohlfahrt sind damit öffentliche und Freie Wohlfahrtsverbände sowie politische Entscheidungsträger*innen gefordert, muslimische und alevitische Träger kommunal und strukturell an der Mitgestaltung der wohlfahrtsstaatlichen Leistungen zu beteiligen. Damit erhalten sie Zugänge zu den entsprechenden benötigten Ressourcen. Es gilt also, den «Kuchen» gemeinsam neu zu verteilen.

Auf dem Weg zu einem differenzsensiblen und vielfältigen Wohlfahrtssystem

Die Wohlfahrtsstrukturen und -angebote müssen dahingehend weiterentwickelt werden, dass sie *tatsächlich* allen Menschen offen und zur Verfügung stehen – zu diesem Ziel führen unterschiedliche Wege, die sich gegenseitig ergänzen.

Gerade in der *gemeinsamen* Nutzung von Angeboten beispielsweise in Kitas – egal, in welcher Trägerschaft – liegen große Potenziale zur Begegnung, zum Kennenlernen und zum Abbau gegenseitiger Berührungängste, Vorbehalte oder gar Vorurteile. Die Umsetzung einer differenzsensiblen und lebensweltorientierten Sozialen Arbeit bietet hier einen guten Handlungsrahmen zur Umsetzung kultur- und religionssensibler Ansätze.

Damit gesellschaftliche Vielfalt und die Interessen unterschiedlicher Nutzer*innen im Wohlfahrtssystem repräsentiert werden können, ist die Umsetzung einer *Trägervielfalt* notwendig. Gleichzeitig kann so auch dem gesetzlich verankerten Wunsch- und Wahlrecht der Nutzer*innen (also die Möglichkeit, über Angebot und möglichst auch Träger mitzuentcheiden) Rechnung getragen werden.

Die Gestaltung eines zukunftsfähigen Wohlfahrtssystems geht mit vielen Fragen und Herausforderungen einher. Gleichzeitig bieten sich die Chancen, gemeinsam in einem auf Augenhöhe geführten Diskurs, an dem Wissenschaft, Politik, Freie Wohlfahrtspflege sowie muslimische und alevitische Wohlfahrtspflege beteiligt sind, ein lebendiges, offenes, vielfältiges, demokratisches Wohlfahrtssystem beziehungsweise Gemeinwesen miteinander auszuhandeln und zu gestalten.

4 Farrokhzad, Schahrzad (2019): Empowerment junger Menschen mit (zugeschriebenem) Migrationshintergrund im Spannungsfeld von Othering und Selbstbemächtigung. Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismussarbeit e.V., online abrufbar unter https://www.vielfalt-mediathek.de/data/expertise_farrokhzad_empowerment_junger_menschen_mit_migrationshintergrund_vielfalt_mediathek.pdf (01.12.20).

Die Vielfalt der Vielfalt: Mediale Darstellung und Repräsentation religiöser Minderheiten

Das Thema Religion in den Medien begegnet uns in vier verschiedenen Aspekten: *Ers-*
tens kann es um die Darstellung von Religion in journalistischen Medien gehen, von
Tageszeitungen über Fernsehnachrichten bis zum Online-Portal, aber auch um Reli-
gionsdarstellungen in fiktionalen Formaten wie dem *Tatort*. Religionsgemeinschaften
können aber nicht nur Gegenstand der medialen Betrachtung sein, sondern *zweitens*
auch selbst Medienformate produzieren – man denke an Mitgliederzeitungen, eigene
Internetauftritte oder auch an den Sonderfall der sogenannten Verkündigungsformate
im öffentlichen Rundfunk. *Drittens* kann man diskutieren, inwieweit die journalisti-
schen Redaktionen religiös divers zusammengesetzt sind. Abschließend ist *viertens*
an Religionsgemeinschaften als Teil der Medienaufsicht zu denken, insbesondere als
Mitglieder in den Rundfunkräten der öffentlich-rechtlichen Sender.

Zur Frage einer ausgewogenen Berichterstattung

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der religiösen Vielfalt in den
Medien auf unterschiedlichen Ebenen. Dabei liegt auf der Hand, dass insbesondere
journalistische Qualitätsmedien mit allgemeinem thematischen Anspruch aufgeru-
fen sind, die soziale Wirklichkeit in ihrer ganzen Vielfalt abzubilden. Das schließt die
religiöse und weltanschauliche Diversität freilich mit ein. Doch wann werden Jour-
nalist*innen dieser Erwartung eigentlich gerecht? Wann kann man davon sprechen,
dass ein Medium die Vielfalt angemessen abbildet? Genügt es, wenn etwa die *Süd-*
deutsche Zeitung einmal im Jahr von einem religiösen Feiertag der Jainas, Bahá'í oder
Jesid*innen berichtet? Einmal monatlich von den Buddhist*innen? Und macht es
dabei einen Unterschied, ob diese Berichte weiter vorne oder weiter hinten im Blatt
zu finden sind, ob sie eine kleine Meldung ausmachen oder eine große Reportage?
Kurzum: Religiöse und weltanschauliche Vielfalt lässt sich nicht 1:1 in Erwartungen
an die Berichterstattung übersetzen, schon gar nicht beziffern.

Entsprechend schwierig ist es, die Repräsentation der religiösen Vielfalt in den
Medien zu messen. Dies insbesondere, wenn der Aspekt der Ausgewogenheit hin-
zukommt. Denn während sich insbesondere Muslim*innen über einen Mangel im
Umfang der Berichterstattung nicht beklagen können, ist doch ein häufig gehörter

Vorwurf an die Medien, sie berichteten über den Islam zu negativ beziehungsweise nur zu negativen Anlässen. Letzteres hat vor allem der Erfurter Kommunikations- und Islamwissenschaftler Kai Hafez verschiedentlich herausgearbeitet. Dass negative Ereignisse einen höheren Nachrichtenwert haben als positive (oder gar als «die Normalität») ist unbestritten, ändert aber nichts an der journalistischen Verantwortung für das Zustandekommen gesellschaftlicher Vorstellungen über soziale Minderheiten. Wenn laut einer Studie der Uni Münster etwa 60 Prozent der Deutschen ein negatives Bild vom Islam haben, aber nur sehr wenig direkter Kontakt zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen besteht, dann braucht es nicht viel Phantasie, um die medialen Bilder und Diskurse als ursächlich für das Negativ-Image des Islams anzunehmen. Wenn eine Gesellschaft nicht im unmittelbaren Nahfeld des alltäglichen Lebens und der Nachbarschaft als religiös vielfältig wahrgenommen wird, so sind es die Medien, die diese Diversität erfahrbar machen – und hier *volens nolens* eine besondere Vermittlerrolle einnehmen.

Nun ist der Vorwurf der unausgewogenen Berichterstattung gerade über den Islam nicht neu und Ansätze, dem etwas entgegenzusetzen, sind klar erkennbar. So gibt es etwa in TV-Nachrichtenmagazinen nicht nur Beiträge über islamischen Fundamentalismus oder gar Terrorismus, sondern auch über gelungene Momente der Begegnung wie den *Tag der offenen Moschee*. Auch Islamfeindlichkeit als gesellschaftliches Problem wird immer wieder – und schon seit Langem – in den Medien selbst thematisiert und kritisiert. Hinzu kommen spezielle Sendeformate, die muslimisches Leben und muslimische Kultur für Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen aufbereiten. Zu denken ist etwas an das ZDF-Format *Forum am Freitag* oder an die Sendung *Koran erklärt* im Deutschlandfunk.

Christliche Religionen in den Medien

Dabei ist allerdings gleich einzuräumen, dass diese Formate keineswegs gleichzusetzen sind mit den bekannten Verkündigungssendungen im öffentlich-rechtlichen Rundfunk wie beispielsweise dem christlichen Traditionsformat *Das Wort zum Sonntag*. Die Unterschiede zeigen sich sowohl im Sendeplatz als auch in der Ausrichtung: *Das Wort zum Sonntag* läuft am Samstagabend prominent in der ARD nach den Tagesthemen. Das *Forum am Freitag* hingegen läuft freitagmorgens um 07:45 Uhr im ZDF-Infokanal. Dieser periphere Sendeplatz erschwert eine beiläufige Begegnung von Nicht-Muslim*innen mit muslimischem Leben beträchtlich. Ein weiterer, wichtiger Unterschied besteht in der inhaltlichen Ausrichtung: Christliche Amtskirchen und die jüdischen Gemeinden haben als Körperschaften des öffentlichen Rechts (siehe Infobox zu «Körperschaftsstatus» auf S. 15) ein verbrieftes Recht auf die Existenz ihrer Formate, das sogenannte Drittsenderecht. Damit geht einher, dass die Religionsgemeinschaften diese Sendungen auch selbst redaktionell betreuen, was bei den muslimischen Formaten nicht der Fall ist. Änderungen in den entsprechenden Rundfunkgesetzen zugunsten muslimischer Verkündigungssendungen stehen derzeit bei keiner politischen Partei auf der Agenda. Im Gegenteil: Das Rundfunkrecht sieht in einigen Bundesländern ein Senderecht für muslimische oder andere kleine religiöse

Gemeinschaften nicht einmal für den Fall vor, wenn diesen ein Körperschaftsstatus verliehen wurde. So besitzen die Ahmadiyya-Muslim-Gemeinschaften in Hamburg und Hessen trotz ihres Körperschaftsstatus kein Drittsenderecht. Das wirft verfassungsrechtliche Zweifel auf.

Von Sichtbarkeit und Vorbildern

Vorbilder für Sendeformate, die von Religionsgemeinschaften jenseits der christlichen Großkirchen und der jüdischen Gemeinden verantwortet werden, sind aus anderen Ländern durchaus vorhanden: So gab es in den Niederlanden über Jahrzehnte feste Sendezeiten auch für Buddhist*innen, Hindus und Humanist*innen. Auch beim BBC-Format *Thought for the Day* wechseln sich seit Jahrzehnten die im Lande vertretenen Religionsgemeinschaften im wöchentlichen Wechsel ab – ein gewaltiger Unterschied zur deutschen Situation, in der täglich zu besten Radiozeiten lediglich die katholische und evangelische Kirche sich abwechseln. Die britische BBC, die einst stark anglikanisch geprägt war und am Sonntagmorgen nicht sendete, auf dass die Menschen in die Kirche gingen, hat vor einigen Jahren den Muslim Aaqil Ahmed zum Leiter des Religionsressorts gemacht. Auch ein solcher Schritt scheint bei den deutschen Öffentlich-Rechtlichen, wo vielfach immer noch kirchliche Rundfunkbeauftragte das religionsbezogene Programm mitbestimmen, noch in weiter Ferne.

Das Beispiel Aaqil Ahmed zeigt auch, dass es im Sinne der religiösen Vielfalt in den Medien bedeutsamer sein kann, ein einzelnes Mitglied einer religiösen Minderheit in eine Leitungsposition zu bringen, als auf eine vielfach geforderte proporzförmige Repräsentation religiöser Gruppen in den Redaktionen zu achten. Ein*e muslimische*r Chefredakteur*in kann mitunter mehr bewirken als zehn muslimische Volontär*innen. Während Diversität in den Redaktionen grundsätzlich wünschenswert ist, fehlen der Forschung aus guten datenschutzrechtlichen Gründen die Informationen zur Religionszugehörigkeit von Journalist*innen. Im Ergebnis lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, wie hoch die Diversität im Verhältnis zur Bevölkerungsstruktur tatsächlich ist. Doch geht es eben weniger um einen Proporz, als vielmehr um die Sichtbarkeit muslimischer Redakteur*innen, die auch – aber hoffentlich nicht nur – zu Themen arbeiten, die Muslim*innen in besonderer Weise betreffen. Zu hoffen ist mithin auf mehr Formate wie den *Primamuslima-Podcast* von Merve Kayikci im Bayerischen Rundfunk oder die mutigen und stilistisch innovativen Beiträge von Nemi El-Hassan im ZDF-Format *Frontal 21*.

Rundfunkräte im Wandel?

Immerhin: Im Bereich der Rundfunkaufsicht, genauer auf Ebene der Rundfunkräte als höchsten Gremien der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, bewegt sich etwas. Während unter den dort versammelten «gesellschaftlich-relevanten Gruppen» noch vor wenigen Jahren nur religiöse Vertreter*innen der Amtskirchen und jüdischen Gemeinden einen Sitz hatten, sind heute in einer Vielzahl von Gremien auch Muslim*innen mit von der Partie – Tendenz steigend. Dabei geht es nicht nur darum,

Muslim*innen die Möglichkeit zu geben, sich bezogen auf die Islamberichterstattung der jeweiligen Sender einzubringen. Vielmehr wird damit allgemein ein Zeichen dafür gesetzt, Muslim*innen ganz selbstverständlich als gesellschaftliche Gruppe zu verstehen, die in den Austausch mit anderen tritt *ohne* dass es dabei notwendigerweise um den Islam geht. Bedauerlich hingegen bleibt, dass wiederum die religiöse Vielfalt jenseits von Christ*innen, Jüd*innen und Muslim*innen sich in den Rundfunkräten nicht wiederfindet. Dies steht im klaren Widerspruch zum Fernsehratsurteil des Bundesverfassungsgerichts: «Die Zusammensetzung der Kollegialorgane muss darauf ausgerichtet sein, Personen mit möglichst vielfältigen Perspektiven und Erfahrungshorizonten aus allen Bereichen des Gemeinwesens zusammenzuführen. [Der Gesetzgeber] hat dafür zu sorgen, dass bei der Bestellung der Mitglieder dieser Gremien möglichst unterschiedliche Gruppen und dabei neben großen, das öffentliche Leben bestimmenden Verbänden untereinander wechselnd auch kleinere Gruppierungen, die nicht ohne weiteres Medienzugang haben, Berücksichtigung finden und auch nicht kohärent organisierte Perspektiven abgebildet werden.»

Vielfalt multimedial und global denken

Bleibt zu erwähnen, dass religiöse Vielfalt freilich nicht nur im journalistischen Zusammenhang, sondern auch im fiktionalen Bereich eine Rolle spielt. Wenn Meret Becker für den *Tatort* in die Rolle einer Kommissarin jüdischen Glaubens schlüpft, dann kann das für das Verständnis jüdischen Lebens in Deutschland einen weit höheren Wert haben, als 100 gut gemeinte Beiträge im spätabendlichen Kulturformat. Dabei kommt allerdings dem *Tatort* als eines der wenigen Formate im deutschen Fernsehen mit echter Breitenwirkung eine Sonderrolle zu, denn immer mehr (und gerade jüngere) Zuschauer*innen bevorzugen die Angebote internationaler Player wie Netflix und HBO. Wer also über religiöse Vielfalt in den Medien spricht, darf nicht vergessen, dass die mediale Angebotsvielfalt in den letzten Jahren noch einmal enorm gewachsen ist und das Publikum fragmentierter ist denn je. Wer also ein Unterhaltungsformat sehen will, in dem ein*e Muslim*in die Hauptrolle spielt, wird auf dem globalen Markt genauso fündig wie eine Person, die an Informationssendungen zu Sikhs, Daoist*innen oder der Shinto-Religion interessiert ist. Problematisch wird es erst dann, wenn Menschen, die man politisch erreichen will, solche Sendungen gerade *nicht* sehen wollen und sich stattdessen in ihre ewig gleichen Filterblasen zurückziehen.

Sind die Überlegungen zur religiösen Vielfalt in den klassischen Massenmedien in Deutschland vor diesem Hintergrund eigentlich Makulatur? Sicher nicht. Denn die Anbieter klassischer TV-Formate und Zeitungsartikel sind heutzutage immer auch zugleich im Online-Bereich präsent, und es wird ihnen weiterhin deutlich mehr Vertrauen entgegengebracht, als dies bei neuen Medien der Fall ist. Die Herausforderung für Religionspolitik mit Blick auf die Medien besteht also darin, im Bewusstsein der besonderen Mittlerrolle die Versäumnisse der Vergangenheit anzugehen und zugleich die Frage der Vielfalt multimedial und global zu denken.

«Es reicht nicht, eine Checkliste abzuhaken»

Religiöse und weltanschauliche Vielfalt in Kunst und Kultur

Lucie Kretschmer: Frau Küçük, inwiefern spielen Religion und Weltanschauung in Ihrer Arbeit als Geschäftsführerin der Allianz Kulturstiftung überhaupt eine Rolle?

Esra Küçük: Wir sind eine Kulturstiftung, die sich für den Zusammenhalt in Europa stark macht. Dabei haben wir selbstverständlich auch Diskurse im Blick, die das Potenzial haben, gesellschaftlich zu spalten, beispielsweise Fragen nach dem Umgang mit gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. Fragen wie: Wie gehen wir mit Minderheiten in Europa um, und welchen gesellschaftlichen Stellenwert geben wir ihnen in europäischen Gesellschaften? Religion im Sinne eines Glaubensbekenntnisses spielt in unserer Arbeit keine Rolle. Wir fördern keine religiösen Projekte. Aber da Muslim*innen in Deutschland und in Europa eine der größten Minderheiten sind, ist das Thema in unserer Arbeit natürlich präsent.

Frau Dr. Soliman, Sie leiten die *Junge Islam Konferenz* und gemeinsam mit einer Kollegin das *Kompetenznetzwerk Zusammenleben in der Einwanderungsgesellschaft* bei der Schwarzkopf-Stiftung Junges Europa. Welche Rolle spielen Kunst und Kultur in Ihrer Arbeit?

Asmaa Soliman: Wir glauben, dass wir für den Dialog und das Zusammenkommen rund um das Thema Islam in Deutschland, aber auch allgemein für Vielfalt und Zusammenleben in der Einwanderungsgesellschaft unterschiedliche Werkzeuge brauchen. Auch wenn Diskussionsformate relevant und unverzichtbar sind, sehe ich starkes Potenzial im Bereich Kunst und Kultur – gerade auch bei jüngeren Menschen, die eine Hauptzielgruppe von uns sind. Von daher kommen Kunst und Kultur immer wieder vor. Sie bieten ein besonderes Sprachrohr. Es ist auch für die Zukunft ein Bereich, den wir noch mehr fördern wollen.

Worin liegt das Potenzial von Kunst als Vermittlungsform?

Soliman: In der Kunst steht das Menschliche im Vordergrund. Also das, was uns alle verbindet. Kunst bietet einen Zugang zu schwierigen Themen, die sonst nicht an- oder ausgesprochen werden. Auch Vielfalt und Unterschiedlichkeit werden anders kanalisiert.

Was meinen Sie damit?

Soliman: Denken wir an Musik. Wenn man ein Lied hört oder eine Band etwas spielt, entstehen Gefühle und Reaktionen auf diese Musik, auch wenn Sie die Sprache des Textes nicht verstehen. Das heißt, es ist nicht die Sprache, also das Partikularistische, das eine Reaktion auslöst, sondern das Universale dahinter. Die Reaktionen der Menschen auf diese Musik sind sehr ähnlich, auch wenn sie nicht unbedingt dasselbe verstehen, auch wenn der Inhalt der Musik oder des Liedes nicht zwangsläufig mit den eigenen Überzeugungen übereinstimmen: Sie bewegen sich mit der Musik. Sie haben auf einmal ein Lächeln im Gesicht. Es entsteht Freude. Sie möchten tanzen. Diese Reaktionen und Emotionen sind so ähnlich, weil sie das Menschliche sind.

Wirkt der klassische Kunstbetrieb in Deutschland integrierend?

Küçük: Das hängt ganz stark davon ab, von welchem Kunstverständnis Sie ausgehen. Ich stehe ja für den Ansatz, den wir am Berliner Maxim Gorki Theater entwickelt haben, des *postmigrantischen* Theaters. Wir wollten aufzeigen, wie man einen althergebrachten Kanon in das Heutige, das Zeitgenössische übersetzen kann. Das hieß für uns vor allem, kulturelle Angebote und Kunst für die Gesellschaft zu machen, die wir vorfinden. Und diese Gesellschaft ist eine, die sich durch Migration verändert hat – darum *«postmigrantisch»*, also nachdem Migration stattgefunden hat und während sie weiterhin stattfindet. Eine extrem wichtige Frage dabei ist aus meiner Sicht, wer mit dem, was dort in eine kulturelle Praxis gebracht wird, gemeint ist, wer angesprochen, wer mitgedacht ist.

Also geht es darum, wer repräsentiert ist?

Küçük: Eher um die Frage: Wer ist beteiligt? Aber vor allem auch: Um welche Probleme und Themen geht es eigentlich? Um bei dem Beispiel Theater zu bleiben: Theater setzt sich ja aus seiner Tradition heraus kritisch mit Klassenfragen auseinander. Das Theater kommt ursprünglich aus der Arbeiterklasse und reflektiert kritisch Machtstrukturen und gesellschaftliche Schieflagen, Dilemmata und die sich daraus ergebenden Denkmuster. Wenn Kunst dann nicht in der Lage ist, das auf den heutigen Kontext zu übertragen, ist es oft auch keine interessante Kunst für mich.

Widerspricht das nicht dem, was Frau Soliman gerade gesagt hat – dass Kunst unabhängig von den inhaltlichen Fragen universalistisch funktioniert und deshalb verbindet?

Küçük: Natürlich muss Kunst auch universell funktionieren können. Sie ist auch nicht dazu verpflichtet, sich immer wieder mit sozialen Problemen auseinanderzusetzen. Aber ich glaube, es wird spannend, wenn es mit der Lebenswelt derjenigen zu tun hat, die diese Kunst betrachten. Von daher spielen Aspekte wie *class, race und gender* in jeder Form von Kunst dann doch immer wieder eine Rolle. Weil wir es am Ende des Tages mit Menschen zu tun haben, die in eine Interaktion mit dieser Kunst treten.

Woran liegt es, dass das Gorki geschafft hat, was scheinbar so viele andere Institutionen nicht schaffen: unterrepräsentierte Gruppen anzusprechen, sowohl in ihren Themen als auch in Bezug auf die Zusammensetzung des Ensembles?

Küçük: Vorweg geschickt: Ich bin froh, dass mittlerweile sehr viel mehr Institutionen als das Gorki sich in diese Richtung öffnen, und möchte es nicht so darstellen, als ob nur das Gorki es richtig macht. Was unseren Ansatz aber so erfolgreich gemacht hat, ist, dass Tatsachen geschaffen wurden. Während andersorts noch Ausreden gesucht wurden, warum das Ensemble und das Repertoire nicht diversifiziert werden könnten, haben wir es einfach gemacht. Dadurch wurde deutlich, dass es schlicht nicht mehr haltbar ist, zu sagen: Es gibt diese Schauspieler*innen nicht. Es werden keine Stücke entwickelt, die sich dafür anbieten würden. Wir haben dieser Argumentation die Grundlage entzogen, indem wir ein klares Beispiel hingestellt haben und gezeigt haben: Das geht. Und zwar auf einem hohen künstlerischen Niveau und nicht als Sozialtheater oder Stadtteilprojekt. Ich glaube, diese Sichtbarkeit, dass das an einem Staatstheater stattfindet und nicht in einem unterfinanzierten Privat-Hinterhoftheater, war das Erfolgsmodell des Gorkis.

Auf eine Öffnung des Programms und eine Diversifizierung des Ensembles folgt aber vielerorts schnell eine Leitkulturdebatte.

Küçük: Auf die Frage: «Was ist für Sie deutsch?», sagen viele erstmal «Schiller und Goethe». Wenn man sich dann aber mal wirklich mit Schiller und Goethe befasst und beispielsweise Goethes *West-östlicher Divan* liest, merkt man auch, dass es das, was in einem allgemeinen Kontext mit deutscher Leitkultur gemeint ist, gar nicht gibt. Ähnliches gilt für Schillers Biographie. Gerade auch diese Werke und diese Biographien zeigen, dass es diese Imagination nur in einem gewissen zeitlichen Rahmen zwischen 1933 und 1945 gegeben hat. Ansonsten hat diese Homogenitätsillusion in der deutschen Geschichte als Realität nie existiert. Ich finde, das können Kultur und der Umgang mit kulturellen Gütern auch zeigen – wenn man sie entsprechend dieser Lesart liest und sich damit auskennt.

Frau Soliman, Sie hatten den Aspekt der Förderung in Ihrer eigenen Arbeit angesprochen. Was erwarten Sie denn vom Staat in Bezug auf Förderung?

Soliman: Erstmal ist es immer noch der Fall, dass Kunst und Kultur als ein Bereich wahrgenommen wird, der nicht denselben Stellenwert hat wie andere Bereiche. Manche nehmen das als etwas zu Weiches wahr, was nicht so selbstverständlich förderungswürdig ist aus staatlicher Perspektive.

Und konkret?

Soliman: Wichtig bei Förderungen wäre, dass man den Diversitätsaspekt mit beachtet, dass man unsere gesellschaftliche Diversität, diese Unterschiedlichkeiten, die Geschichten, die sonst weniger gehört werden, als Schwerpunkt setzt und mehr fördert. Minderheiten haben oft keinen Zugang zu den Mainstream-Öffentlichkeiten und sind im Mainstream auch oft weniger erwünscht. Weil sie dort nicht gehört werden, gründen viele eigene Gruppen und Plattformen, die aber natürlich viel weniger

Gehör und Platz finden. Der Staat könnte durch eine gezielte Förderpolitik bewirken, dass diese Gegenöffentlichkeiten und schwächeren Öffentlichkeiten mehr in den Mainstream rücken.

Gegen solche Förderpolitik gibt es aber den Einwand, es werde in die Kunstfreiheit eingegriffen. Als die Filmförderung Hamburg und Schleswig-Holstein angefangen hat, an Antragsteller*innen eine Diversity-Checkliste zu verschicken, gab es sehr viel Kritik. Wie löst man dieses Spannungsfeld zwischen Kunstfreiheit einerseits und ungleichen Zugängen andererseits?

Küçük: Ich halte nicht viel von Checklisten. Ich finde, das ist ein unbeholfener Ansatz, etwas verwirklichen zu wollen, was in dieser Form nicht in die Tat umzusetzen ist. Nur weil ich ein Theaterstück mit lauter Frauen schreibe, heißt das nicht, dass der Inhalt, der am Ende dabei herauskommt, frauenfördernd ist. Wenn ich in mein Vorhaben lauter türkeistämmige Männer einbeziehe, muss kein minderheitenfreundliches Projekt entstehen. Diese Beispiele zeigen, dass diversitätsorientierte Kompetenz auch wirklich eine Kompetenz ist und dass man sie erlernen muss.

Und wie funktioniert das?

Küçük: Wir erlernen ja auch ganz viel, was mit homogenen Strukturen zu tun hat. In verschiedenen Phasen vereinbaren wir unsere Normen und Werte miteinander: Ich schubse Sie nicht auf die Straße, Sie lassen mich ausreden. Früher haben wir uns die Hand gegeben, in Zeiten von Corona anscheinend nicht mehr. All diese Dinge sind Kompetenzen, die eine Gesellschaft für sich definiert als Norm, und diese Norm kommt dann in die Praxis. Vielfältige Teams, vielfältige Umgebungen gut zu finden, zu fördern, sich darin bewegen und arbeiten zu können, ist auch eine Kompetenz, weil natürlich Menschen grundsätzlich - das sehen wir in der Psychologie - eher dazu neigen, Aspekte gut zu finden, die ihnen selber ähnlich sind.

Die Sozialpsychologie nennt das *Similar-to-me-bias*. Unbewusste Vorurteile und die Blindheit vieler Menschen für diese Art von Verzerrungen werden aktuell vor allem im Zuge von Polizeigewalt gegen BIPoCs diskutiert. Was bedeuten sie für den Arbeitsalltag in Kunstinstitutionen?

Küçük: Wie in allen anderen Branchen sind sie zuallererst bei Einstellungspraxen wichtig. Eine Jury, die so aussieht, trifft eine gewisse Auswahl. Und eine Jury, die anders zusammengesetzt ist, trifft eine andere Auswahl. Das ist psychologisch erstmal so verhaftet und nicht an sich «böse». Wenn wir dies verstanden haben, gilt es, diversitätsorientierte Förderpraxen einzuüben.

«Einüben» klingt nach Arbeit.

Küçük: Ich glaube, viele denken, dass es ausreicht, einfach nur auch mal jemanden zu beteiligen, der woanders geboren worden ist. Aber dass da ein ganzes Set an Qualifikationen dazu gehört, das ist uns noch nicht so gelungen zu transportieren. Deswegen führen Diversitätsmaßnahmen in Umstrukturierungsprozessen bei Einrichtungen – ob das Kultureinrichtungen oder andere Einrichtungen sind – oft zu Frustration. Man

denkt: Jetzt hat man sich ja schon mal bemüht, hat die Ausschreibung in eine andere Sprache übersetzen lassen, aber es ist trotzdem kein Effekt entstanden. Dass das ein langer Prozess ist und Arbeit bedeutet, das ist die schwierige Seite daran. Darum braucht es auch Menschen, die die Kompetenzen aufgebaut haben, die man einbeziehen kann. Darum braucht es auch Ressourcen, wenn man sich dafür entscheidet, diesen Weg zu gehen.

Religiosität ist ja oft gar nicht sichtbar. Viele Menschen finden, dass ihre Religionszugehörigkeit ihre*n Arbeitgeber*in nichts angeht. Und das Grundgesetz schützt das Recht, sich nicht zur eigenen Religiosität zu äußern. Ist Religion/Weltanschauung überhaupt eine geeignete Kategorie für Diversität, wenn sie gar nicht erhoben wird oder erhoben werden darf?

Soliman: Dieser Zwiespalt zwischen äußerlichen Merkmalen, an denen man sich festhalten und die man statistisch abbilden kann, und Aspekten, die nicht so eindeutig und fassbar sind und mit Gefühlen, Strukturen und Denkmustern zu tun haben, ist immer schwierig. Es ist ein Spagat, nicht nur auf das Äußere zu schauen, nicht zu sagen: «Ich habe jetzt eine Frau mit Kopftuch bei mir im Unternehmen, also haben wir jetzt Diversität bei uns in der Organisation» und dann ein schönes Bild auf die Homepage zu setzen. Man sollte Themen und Inhalte einbeziehen sowie den Umgang miteinander und diese ganzen Aspekte, die nicht unbedingt so fassbar sind.

Inwiefern helfen Maßnahmen zur Diversitätsentwicklung?

Soliman: Die diversitätsorientierten Kompetenzen zu erlernen ist nichts, was mit einem Workshop getan ist, so dass man danach sagen könnte: Ich bin jetzt offener. Prozesse zur Diversitätsentwicklung können nur erfolgreich sein, wenn eine Offenheit in der Organisation besteht, wohin sie sich entwickeln. Natürlich kann man vorher bestimmte statistische Zielgrößen festlegen. Doch sie werden nie ausreichen, um diese Diversitätsöffnung auch sicherzustellen. Diese Offenheit für Entwicklungen, für Themen, für Gedanken, für Strukturen hat sehr viel mit Einstellungen zu tun, die man nicht von heute auf morgen ändert und wofür es auch eine hohe Bereitschaft einzelner Menschen bedarf. Es gibt hier keinen Königsweg. Aber ganz sicher ist: Es reicht nicht, sich auf das Äußere zu reduzieren und eine Checkliste abzuhaken.

Das diffuse Unbehagen mit Religion in Unternehmen reformuliert: Viel Luft nach oben, viele Chancen offen

Eine aktive Auseinandersetzung mit Vielfalt in Unternehmen erfährt verschiedene Lesarten, die von einem eher mild inspirierten, paragraphenorientierten Antidiskriminierungsansatz über eine oberflächliche Imagepolitik, ein missverstandenes *Das-macht-man-jetzt-so* bis hin zur Schaffung von Lernmöglichkeiten, Optimierung betriebswirtschaftlicher Ziele und der Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung reichen. Unter der insgesamt überschaubaren Anzahl an Unternehmen, die sich überhaupt mit Diversität beschäftigen, wird der Religion wiederum attestiert, jene Dimension zu sein, die in Deutschland in den letzten Jahrzehnten chronisch an letzter Stelle rangierte.

Vom Paragraphen zum Balanceakt

Religion im Kontext Arbeit bedeutet eine zeitversetzte Reaktion auf den demografischen Wandel, einen Zugang, der zuweilen halbherzig, irgendwie ängstlich, oft hilflos und wenig spielerisch-kreativ wirkt. Die Scheu ist nachvollziehbar, spiegelt sie doch die allgemeine gesellschaftliche Haltung wider, zu der eine nicht zu unterschätzende Komplexität hinzukommt, die Lösungen weniger in Rezepten, mehr in Balanceakten suchen lässt. So zeichnet sich, wie Informationen der Antidiskriminierungsstelle des Bundes zu entnehmen ist, das Bild einer Dimension, die bestenfalls verwaltet wird, der man mit der Klärung von Schicht- und Urlaubsplanung im Zusammenhang mit religiösen Festen und Feiertagen, von Gebetspausen und Kleidungs Vorschriften gerecht werden will, oft mit dem Bei- oder Nachgeschmack von Konflikten und gerne auf den Islam konzentriert. Es geht um Pflichten der einen Seite, Rechte der anderen, die Verbindung ist nicht die Vision, sondern das Problem.

Das Problem ist auch, laut dem Deutschen Institut für Menschenrechte, ein integrativer Bestandteil des Islambildes in der Gesellschaft, das, je nach politischer Couleur von rechts über konservativ bis links, mit variierenden Motiven negativ besetzt ist: demografische Krisenszenarien, Ängste um die Wahrung der gesellschaftlichen Identität, Sorgen um die Gefährdung der modernen Liberalität. Medien und Politik

tun das ihrige, Klischees aufzuwärmen und Debatten anzuheizen. Insbesondere vor dem Hintergrund der derzeitigen Verdünnung des Christentums wirkt ein alltagsgegenwärtiger Islam mit vermeintlich rund um die Uhr praktizierenden Gläubigen irritierend, wenngleich nicht überall gleichermaßen. So zeigt sich Umfragen zufolge in den westlichen Bundesländern eine verhältnismäßig positivere Einstellung als in den östlichen. Regionale Unterschiede werden mit der Kontakthäufigkeit in einen kausalen Zusammenhang gebracht, will heißen: Je mehr Begegnung, desto weniger Vorbehalte – eine Formel, die der Kernaussage der Intergruppen-Kontakttheorie des US-amerikanischen Psychologen Gordon Allports entspricht. Die Theorie ist nicht ganz unumstritten, Kontakt ist kein magisches Allheilmittel, und es gibt eine Reihe von Wenn und Aber. Wir werden erfinderisch, wenn es darum geht, unsere Vorurteile vor relativierenden Fakten zu schützen. Entspricht beispielsweise jemand nicht unseren stereotypen Erwartungen, trösten wir uns damit, dass Frau Jemand sicher eine Ausnahme ist, und bilden für sie ad hoc eine Unterkategorie. So bleibt das Vorurteil unversehrt, das Weltbild unverrückt und wir unbelehrbar – nur eines von vielen Beispielen dafür, dass Kontakt nicht unbedingt und nicht linear aufgeklärte Menschen aus uns macht. Dennoch, eine Vielzahl von Studien und eine groß angelegte Metaanalyse sprechen dafür, dass er grosso modo vorurteilsreduzierend wirkt, vor allem, wenn Rahmenbedingungen konstant gehalten werden: Begegnung auf gleicher Augenhöhe, gemeinsame Ziele, Unterstützung von Institutionen, Intergruppenkooperation statt Wettbewerb. Dies alles sind Situationen, für deren Lenkung der Arbeitsplatz als Ort der Begegnung prädestiniert ist.

Nicht nur vermögen Betriebe situative Bedingungen zum Abbau von Vorurteilen zu schaffen, auch Unternehmenskultur an sich ist kein Zufallsprodukt, sondern wird von betrieblichen Akteur*innen gesteuert. Eine Analyse von Betriebsvereinbarungen kommt zur Conclusio, dass Unternehmen großes Interesse an einem wertschätzenden Miteinander zeigen und durchaus Aspekte von Diversität und Chancengleichheit aufgreifen, allerdings ist eine gewisse Ohnmacht in der Implementierung dieses Wunsches zu orten. Sie kopieren Passagen, übernehmen diese von anderen; der gelungene Transfer will aber auch die neue Umgebung berücksichtigen. In diesem Detail mag ein Gutteil der Problematik liegen, etwas nicht ganz Festzumachendes, das in einem verdichteten Mangel an Ideen, Flexibilität, Mut, Ausdauer, Feingefühl und Wissen um Wirkungen zu vermuten ist. Hehre Gedanken, noble Absichten, an der Umsetzung darf noch gefeilt werden. Und diese ist, zugegeben, anspruchsvoll.

Von der positiven Religionsfreiheit zur negativen

Empirische Untersuchungen aus anglo-amerikanischen Ländern sprechen für das Fördern eines Betriebsklimas, das alle Religionen willkommen heißt, in dem frei von Angst über die eigene Konfession gesprochen werden kann, religiöse Vielfalt zelebriert wird, und bringen quasi unisono die erhöhte Zufriedenheit der Mitarbeiter*innen mit wirtschaftlichem Erfolg in einen Zusammenhang. Der Hintergrund, ein vordergründiger: Religiosität kann integrativer Bestandteil eines Menschen sein. Der Druck, diesen Aspekt aus Sorge um Sanktionen jedweder Art zu leugnen, erweist sich

als kontraproduktiv für das zwischenmenschliche Miteinander und den Output. Eine trennscharfe Linie zwischen dem Menschen in Privat- und Arbeitsleben ziehen zu können ist eine Illusion. Parallel dazu oszilliert Religion zwischen privat und öffentlich, geht niemanden etwas an, fordert Diskretion und will doch berücksichtigt werden – ein Paradoxon, das keines ist, wie der teilweise sehr gelungene betriebliche Umgang mit der Diversitätsdimension *Queer* exemplarisch zeigt: keinerlei Zwang zum Outing, aber für den selbstgewählten Fall ein engmaschiges Auffangnetz aus Toleranz, Akzeptanz, Empathie und Wertschätzung stricken. Für den Arbeitsalltag ergibt das praktische Konsequenzen; dass die Kantine einen nicht zwischen Schweinsbraten und Schweinskotelett zu wählen zwingt, ist eines von vielen sympathischen Symptomen.

Die Ford Motor Company bietet ihrer Belegschaft die Möglichkeit, Initiative zu zeigen und ihre Heterogenität selbstorganisiert, komplementär zum *Top-Down*-Prozess, auszuleben. So gründeten Mitarbeiter*innen vor knapp zwanzig Jahren ein vom Betrieb offiziell anerkanntes interreligiöses Netzwerk, dessen Mitglieder verschiedenen Religionen oder keiner angehören. Durch die Unterstützung von interreligiösen Events, die Aussendung von Mails, das Besprechen von Essensangeboten und flexiblen Arbeitszeiten ist es ihr deklariertes Ziel, Bewusstsein zu schaffen, Dialog und Toleranz zu fördern. So möchten sie das Unternehmen auf dem Weg begleiten, ein führendes zu werden, wenn es darum geht, religiöse Toleranz, betriebliche Integrität und die Würde des Menschen großzuschreiben, sowie dem Management dabei zu helfen, ein attraktiver Arbeitsplatz für sogenannte *High Potentials* unterschiedlicher Konfessionen zu werden. Der Ansatz, beispielhaft und inspirierend, wird sich nicht immer ohne Weiteres – ohne Abstriche, ohne Änderungen – in jeden Landes- und Unternehmenskulturkontext übersetzen lassen. Es ist zu antizipieren, dass die Resonanz eine andere oder eine verstärkte Lenkung vonnöten sein könnte, da es zum einen für Belegschaften in Mitteleuropa weniger Usus zu sein scheint, sich rund um ein Herzensthema zu gruppieren, insbesondere wenn Herzensthema und Religion das Gleiche sind. Zum anderen dürfte für die Außenperzeption nicht unwesentlich sein, ob die Zusammensetzung tatsächlich interreligiöser Natur oder eher von einer – noch dazu skeptisch betrachteten – Minderheitenreligion dominiert ist.

Natürlich stellt sich überhaupt die Frage, wie sehr Religion betont werden will. Im Fall von Konflikten könnten diese reflexhaft «religionisiert», Erklärungen auf die Konfession reduziert, Individuen nicht mehr dreidimensional wahrgenommen werden. Mit dem Hervorheben von Unterschieden gehen eine Salienz des «Andersseins», eine potenzielle Verfestigung kollektiver Zugehörigkeit und eine daraus resultierende Polarisierung einher, aber auch das Zelebrieren von Vielfalt. Diametral dazu steht die Nivellierung von Unterschieden, das gewählte Übersehen mit einer etwaig schleichenden Anpassung an die Mehrheitskultur, aber auch mit dem Augenmerk auf das Individuum frei von Stereotypen. Die Präferenz für einen der Ansätze hängt von individuellen Markern ab, der Identifikation mit der Eigengruppe, der Zugehörigkeit zur Mehr- oder Minderheit, dem Umfeld sowie einem Wechselspiel dieser Faktoren, die die Perspektive verrücken. So mag für den einen bedrohlich wirken, was für die andere Akzeptanz seiner Gruppenzugehörigkeit signalisiert. Beide Zugänge sind wirksam, wenngleich unterschiedlich, haben ihre Für und Wider; die Entscheidung

muss keine endgültige sein, kreatives Verflechten ist denkbar und ein Monitoring unabdingbar.

Fällt die Wahl auf die Betonung von Heterogenität, so wird auch die inverse Beziehung zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit latent wirksam. Positive Religionsfreiheit bedeutet die Freiheit, Religion auszuüben, negative Religionsfreiheit die Freiheit, sich ihr zu entziehen. Eine Akzentverschiebung zu Gunsten der einen geht zu Lasten der anderen. Weihnachtliche Symbole in Büros, beispielsweise, sind mit der negativen Religionsfreiheit theoretisch inkompatibel, da man ihnen ungefragt ausgesetzt wird. Im umgekehrten Fall steht ein Verbot der Dekoration der positiven Religionsfreiheit im Weg. Eine beiderseits zufriedenstellende Situation wird nicht durch ein penibles Addieren und Subtrahieren, ein gegeneinander Ausspielen der antagonistisch wirkenden und doch komplementären Aspekte zu erreichen, nicht mit dem Lineal zu messen sein, denn ein zeilengenaues Verständnis verstellt den Blick auf potenzielle Faktoren im Hintergrund. Zwar gibt es in der Forschung auch Hinweise auf eine negative Auswirkung von Weihnachtsdekoration am Arbeitsplatz auf die Stimmung religiöser Minderheiten. Die Befunde lassen aber auch die Interpretation zu, dass die Wirkung nicht auf das religiöse Fest per se zurückzuführen ist, sondern auf das Fest der Mehrheit, von der man sich nicht als akzeptierter Teil fühlt. So betrachtet sind nicht religiöse Symbole an sich das Problem, sondern ihre Symbolik von Zugehörigkeit und Ausschluss.

Negative Religionsfreiheit war das Momentum des 1826 gegründeten University College London, der ersten Universität Englands, die von Anfang an «als Ausdruck laizistischer Emanzipation» auf eine religiöse Eingangsprüfung verzichtete. Dieser damals radikale Schritt, der zugleich Tore für Andersgläubige öffnete, bedeutete eine Abkehr von einer religiozentrischen Sicht und eine Zurückdrängung der Mehrheitsreligion, die zuerst Nicht-, dann Andersgläubigen zugutekam. Heute engagiert sich die Universität für religiöse Vielfalt (Anti- und Areligiosität inklusive), betont, dass Fairness nicht durch Gleichbehandlung, sondern Berücksichtigung der Unterschiede erreicht wird, stellt – für jene mit und ohne Konfession – einen Raum zur inneren Einkehr zur Verfügung und klärt auf.

Von blinden Bewerbungen, die Augen öffnen

Für das Personalwesen bedeutet ein Weniger an Diskriminierung ein Mehr an Qualifikation. Dass bei der Selektion nicht reflexhaft nach stereotypen Schemata ausgesiebt wird, gilt als *Conditio sine qua non*. Und dennoch ist die kurzsichtige Praxis weit verbreitet, wie eine Reihe von Studien zeigt. So variiert, bei Konstanzhaltung des Qualifikationsprofils, die Reaktion in Abhängigkeit von Geschlecht, Kopftuch (vorhanden vs. nicht vorhanden, traditioneller Hidschab vs. moderne Kopfbedeckung) und Namen: Der Überzufall wählt Lisa, nicht Samira. Um Automatismen und systematische Benachteiligungen zu reduzieren, sind Betriebe in einer Reihe von Ländern zu anonymisierten Bewerbungsverfahren übergegangen. Sensible Daten wie etwa Name, Herkunft, Religion, Geschlecht und Alter werden nicht erfasst oder unkenntlich gemacht, damit die Chancen steigen, zu einem Vorstellungsgespräch eingeladen zu werden. Im

internationalen Vergleich ist die Akzeptanz in deutschen Unternehmen gering: Der Aufwand sei zu groß, der Diskriminierungszeitpunkt werde nur hinausgezögert, Vorurteile würden nicht ausgemerzt.

Allerdings: Der Aufwand kann je nach Umsetzung sogar reduziert werden und der Aufschub der Diskriminierung auf eine spätere Phase im Bewerbungsprozedere ist nicht vergebens. Denn diese findet größtenteils im ersten Selektionsschritt statt. Selbstredend werden Vorurteile nicht mit der Einladung zum Vorstellungsgespräch weggezaubert. Es handelt sich hier um einen ersten Schritt, um einen Teil mehrerer Maßnahmen, die ineinandergreifen müssen.

Von einer Art Evolution

Der Umgang mit Religion ist eine Reminiszenz an die Anfänge von *Diversity Management*, gezeichnet von einer Fokussierung auf Antidiskriminierung, die aus der Bürgerrechtsbewegung entstand. Sie wird assoziiert mit Reibung, Verwaltung, Gesetzen und Angst vor Klagen – aber auch mit viel Hoffnung und einem Neustart, der den Weg ebnet für eine Weiterentwicklung, ob in einer moralisch-ethisch oder wettbewerbsökonomisch eingefärbten Grundorientierung. Noch sind Zugang zu – sofern existent – und Image von Religion am Arbeitsplatz problemzentriert und warten auf eine Neubewertung. Inklusiv formulierte Jobinserate, eine biassensible Personalselektion (die auf stereotype Versuchungen und das homosoziale Reproduktion begünstigende Bauchgefühl «sympathisch ist, wer mir ähnelt» verzichtet), Personalentwicklung durch Bewusstseinsarbeit, spezielle Programme, niederschwellige Angebote, durchdachte Team- und Mentoringkonstellationen, eine wertschätzende Unternehmenskultur, die eine konstruktive Kommunikation, aber auch Problem- und Konfliktlösung sowie Freude und Lernen fördert und klare Regeln des Miteinanders und Grenzziehungen in Betriebsvereinbarungen festhält sowie das Vorleben von Akzeptanz und Toleranz durch Vorgesetzte sind einige der vielen Maßnahmen, die kurz- bis langfristig Erfolge zeichnen.

Mustergültige *Good Practices* inspirieren, lassen sich aber nicht immer ohne Anpassung an die neue Umgebung einbetten, die spezifischen Konstellationen müssen berücksichtigt werden. Auch die Dosierung will bedacht sein, weil zu viel des Guten Abwehrreaktionen hervorrufen kann. Es bieten sich viele Chancen: Arbeit ist von der Biografie, von gesellschaftlicher Integration kaum zu trennen, Vorurteile sind beweglich und ändern sich mit den historischen, wirtschaftlichen und geopolitischen Umständen. Es wäre wohl naiv oder vermessen zu behaupten, dass mit diesen Schritten alles Unbehagen sofort und völlig beseitigt wäre, geht es doch vielmehr um einen Prozess, der unseren Wahrnehmungshorizont erweitert, einen Prozess, den wir gestalten, in dem wir dem Vorurteil eine andere Richtung geben.

TEIL III

ZWISCHEN FUNDAMEN- TALISMUS UND DIALOG- BEREITSCHAFT

Interreligiöser Dialog: Erfolgsentwicklung oder Übergangsphänomen?

Die Beschäftigung mit dem interreligiösen Dialog (IRD) in einer multireligiösen, säkularen Gesellschaft wirft die Frage auf, in welchem Verhältnis beide zueinander stehen: Inwieweit ist der IRD für das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft förderlich oder möglicherweise auch hinderlich, und umgekehrt wie beeinflusst und verändert eine zunehmend plurale Gesellschaft den IRD? Und welche Herausforderungen ergeben sich daraus für die Entwicklung des IRD?

Interreligiöser Dialog als komplexes Handlungsfeld

Beginnen wir mit der Frage: Was ist *interreligiöser Dialog*? Die möglichen Antworten darauf beschränken sich nicht auf die Summe dessen, was unter «Dialog» und «interreligiös» zu verstehen ist. Darüber hinaus wird «interreligiöser Dialog» häufig als ein normativer Begriff verwendet, als Metapher für die Intention, zu einem friedlichen Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft beizutragen. In diesem weiten Sinne hat sich der IRD gerade in den letzten Jahrzehnten über ein theologisches Anliegen hinaus zu einem gesellschaftlichen Phänomen entwickelt.

Mindestens drei parallele Entwicklungstendenzen sind dabei zu beobachten:

- *Erstens* finden neben bilateralen interreligiösen Dialogen zunehmend auch «Dialoge» zwischen mehr als zwei Religionsgemeinschaften statt. So haben sich neben den seit Ende des Zweiten Weltkrieges gegründeten christlich-jüdischen Dialogen sowie den mit Beginn der Arbeitsmigration entstandenen christlich-islamischen Dialogen vielerorts gemeinsame Trialoge vor allem der drei abrahamitischen Religionen entwickelt sowie darüber hinaus Multiloge gemeinsam mit Buddhist*innen, Hindus, Sikhs, Bahais und weiteren Religionsgemeinschaften.
- *Zweitens* finden wir eine zunehmende Beteiligung staatlicher Akteur*innen, die Dialoge zwischen Religionsgemeinschaften initiieren, finanzieren, begleiten und auch selbst als Dialogpartner*innen agieren. Dies ist in vielen Städten und Kommunen zu beobachten, aber auch im Bundesland Baden-Württemberg hat das Ministerium für Soziales und Integration im Jahr 2011 einen *Runden Tisch Islam*

eingerrichtet und diesen 2017 zum *Runden Tisch der Religionen Baden-Württemberg* erweitert.

- *Drittens* hat sich der IRD räumlich ausgeweitet und findet über die lokale und regionale Ebene hinaus auch auf nationaler und internationaler Ebene statt. So etwa hat das Auswärtige Amt im Jahr 2016 die Arbeitseinheit *Friedensverantwortung der Religionen* gegründet und das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung in 2014 die Abteilung *Werte, Religionen und Entwicklung*, die jeweils den internationalen Austausch mit Religionsgemeinschaften fördern, um das Friedenspotenzial von Religionen stärker zu nutzen.

Insgesamt hat sich der IRD in Deutschland mit der Ausweitung der Akteursbeziehungen (interreligiös, multireligiös, staatlich-interreligiös) über die räumlichen Ebenen hinweg (lokal, regional, national, international) zu einem komplexen Interaktionsfeld entwickelt. Auffällig ist dabei eine starke Institutionalisierung des Dialogs insbesondere zwischen Religionsgemeinschaften und staatlichen Akteur*innen. Diese Entwicklung verläuft nicht linear und ist auch kein neues Phänomen, hat jedoch vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten an Dynamik gewonnen und den IRD zunehmend als eine gesellschaftliche Einrichtung etabliert.

Ambivalenzen der Institutionalisierung des IRD

Was aber bedeutet dieser Entwicklungserfolg des IRD mit dem Weg in und durch die Institutionen? Kann es sein, dass genau dieser Erfolg auch die Grenzen des IRD aufzeigt? Hierzu ist es hilfreich, die unterschiedlichen Zielsetzungen des IRD zu betrachten und dazu exemplarisch einen theologisch-religionsgemeinschaftlichen IRD von einem staatlich-interreligiösen Dialog zu unterscheiden.

Der *theologische IRD* kann allgemein verstanden werden als ein Austausch zwischen Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften, der durch einen Prozess der gegenseitigen Verständigung auf die Anerkennung des religiös «Anderen» zielt und dabei auch die Transformation der eigenen religiösen Identität miteinbezieht. In diesem Sinne ist der IRD ein anspruchsvolles Kommunikationsformat, weil er unter Maßgabe bestimmter Normen wie Gleichberechtigung, Respekt und Wertschätzung bereits voraussetzt, was er schaffen will – was jedoch angesichts realer Machtstrukturen häufig nicht vorhanden ist. Ein solcher verständnisorientierter IRD ist daher höchst sinnvoll, in seiner gesellschaftlichen Reichweite jedoch begrenzt und eher ein «theologisches Randphänomen».

Beim *staatlich-interreligiösen Dialog* geht es hingegen um Aushandlungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften durch strategische Partnerschaften, indem Religionsgemeinschaften sich als Dialogpartner*innen positionieren und gesellschaftlich integrieren, während staatlicherseits das konstruktive Potential der Religionsgemeinschaften genutzt wird. Damit ist der IRD insbesondere für Minderheitenreligionen eine Möglichkeit, sich eine öffentliche Stimme zu verschaffen, stärkt aber auch die gesellschaftliche Position der christlichen Kirchen. Der institutionalisierte staatlich-interreligiöse Dialog zielt also stärker auf gesellschaftliche Integration

und dient damit als Integrationsmedium in einer pluralen Gesellschaft. Dies macht ihn für die Gesellschaft wertvoll. Um jedoch nicht zum «religionspolitischen Elitenprojekt» zu werden, bedarf er einer zivilgesellschaftlichen Verankerung auf der Ebene der Religionsangehörigen beziehungsweise der Bevölkerung.

Diese Gegenüberstellung eines «verständnisorientierten» und eines «integrationsorientierten» Dialogs ist sicher idealtypisch, und deren unterschiedliche Zielsetzungen schließen sich nicht gegenseitig aus – wie auch die Vielfalt der Dialogpraxis weit darüber hinaus geht. Doch angesichts der starken Tendenz zur Institutionalisierung des IRD bleibt es eine Schlüsselfrage, wie sich der institutionalisierte staatlich-interreligiöse Dialog zu dem auf Verständigung und religiöse Erfahrung zielenden IRD verhält. So wird aus kritischer Perspektive auf eine Überlagerung des IRD durch die Integrationsdebatte hingewiesen, womit der IRD zunehmend als eine Strategie der *Governance* religiöser Pluralität diene, sich dabei jedoch von seiner Orientierung auf Verständigung und Anerkennung entferne. Es ist daher eher von «Dialogen» im Plural auszugehen, um die jeweiligen Zielsetzungen sprachlich zu differenzieren und zu konkretisieren, statt unter dem vermeintlich *einen* «Dialog» zu subsumieren, der im Singular mitunter mehr verschleiert als besagt. Dies ist eine *erste* Herausforderung für die Praxis wie gleichermaßen für die Forschung, um mehr Aufschluss über die Institutionalisierung des IRD zu gewinnen und darüber, inwieweit diese zu einer vertieften Integration und/oder zu neuen Konfliktlinien führt.

Neben diesen internen Dynamiken und Ambivalenzen beeinflussen auch externe Entwicklungen den IRD und was er gesellschaftlich leisten kann. In dieser Perspektive wird die Zukunft des IRD als ein gesellschaftlicher Dialog (auch jenseits eines «Elitenprojektes» und «Randphänomens») entscheidend davon abhängen, inwieweit er auf gesellschaftliche Entwicklungen reagieren und den Veränderungen der Bedingungen, unter denen er sich herausgebildet und etabliert hat, auch zukünftig gerecht werden kann.

Vom interreligiösen Dialog zum multireligiösen Diskurs

Schauen wir dazu auf die Entwicklungen im religiösen Feld und zunächst auf die religiöse Pluralisierung, mit der neben die beiden großen christlichen Kirchen zunehmend andere Religionen beziehungsweise Menschen mit anderen religiösen Orientierungen hinzutreten. Dies gilt vor allem für die muslimische Bevölkerung, deren Anteil auf rund 5 Prozent gestiegen ist, aber auch für Menschen anderer Religionen sowie christlicher Konfessionen. So sind beispielsweise in einem Stadtstaat wie Hamburg rund 110, in einem Flächenstaat wie Nordrhein-Westfalen rund 240 unterschiedliche Religionsgemeinschaften ansässig. Mit diesem Prozess der religiösen Pluralisierung befindet sich Deutschland wie viele andere westeuropäische Länder in einem Wandel zu einer multireligiösen Gesellschaft.

Der IRD bleibt hingegen weit hinter dieser faktischen (inner-)religiösen Pluralität zurück, indem er diese häufig auf die Weltreligionen reduziert und in der Regel Vertreter*innen der «Big Five» – Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus und Buddhismus – sowie teilweise auch aus Bahaitum und Sikhismus beteiligt sind. Die vielen

religiösen Strömungen innerhalb dieser Religionen sowie kleinere Religionsgemeinschaften außerhalb der Weltreligionen bleiben dabei häufig unberücksichtigt. Dies ist kein Zufall, denn die Frage, welche Religionsgemeinschaften am IRD (nicht) beteiligt sind, beruht bereits auf Mechanismen, mit denen vor allem diejenigen inkludiert werden, die als «akzeptierte» oder «legitime» Religion angesehen werden (wollen). So werden häufig diejenigen Religionsgemeinschaften einbezogen, die als offen, nicht dogmatisch, nicht bekehrend, respektvoll gegenüber anderen Glaubensrichtungen, dem Gemeinwohl verpflichtet etc. gelten und damit als «geeignet» für den Dialog betrachtet werden, deren Auswahl wiederum stark von der Kategorie der Weltreligionen geprägt ist. Damit bleibt das Spektrum religiöser Pluralität begrenzt und Spannungen innerhalb und zwischen Religionsgemeinschaften werden von vornherein selektiv vermieden.

Sicher braucht der IRD ein gemeinsames Interesse der Beteiligten, das jedoch, je enger gefasst, umso eher ausgrenzt und einen Dialog in einer stärker heterogenen Zusammensetzung verhindert. Gerade hierin könnte der Sinn eines funktionierenden IRD liegen – und gleichzeitig eine *zweite* Herausforderung seiner Entwicklung: in diesem labilen Gleichgewicht einen möglichst umfassend einbeziehenden und (dennoch) verbindenden multireligiösen Diskurs zu ermöglichen.

Vom interreligiösen Dialog zum religiös-säkularen Diskurs

Nun sind nicht alle Menschen religiös und die religiöse Pluralisierung ist nicht der einzige Prozess, der das religiöse Feld verändert. Vielmehr gehört etwa ein Drittel der deutschen Bevölkerung keiner Religionsgemeinschaft an. Dieser Prozess der Säkularisierung wird sich auch in Zukunft fortsetzen. Laut der Prognose des Forschungszentrums Generationenverträge (FZG) der Universität Freiburg werden die beiden großen christlichen Kirchen bis 2060 fast die Hälfte ihrer Mitglieder verlieren, und der Anteil der Kirchenmitglieder an der Bevölkerung wird von derzeit 54 Prozent auf 29 Prozent sinken. Die Gruppe der Konfessionsungebundenen wird damit erheblich wachsen.

Es wäre jedoch ein Trugschluss anzunehmen, mit der Säkularisierung gehe auch der Bedarf nach dem IRD zurück. Denn der IRD wurde auch nicht durch eine zunehmende Religiosität befördert, sondern durch eine zunehmende Pluralisierung und damit verbundene öffentliche Bedeutung und Streitbarkeit religiöser Fragen. Damit hat die Pluralisierung eine Verständigung zwischen den Religionsgemeinschaften erforderlich gemacht, wie mit religiösen Unterschieden umgegangen wird und etwa gleichberechtigte Teilhabe möglich ist. Mit der Säkularisierung geht es hingegen grundsätzlich um das Verhältnis von Religion und Gesellschaft und welchen Stellenwert Religion in der Gesellschaft hat. Diese Diskussion ist bisher kaum Gegenstand des IRD, was auch daran liegt, dass das säkulare Feld genauso plural ist wie das religiöse und die wenigsten derjenigen ohne Religionszugehörigkeit sich als Säkulare verstehen und sich in entsprechenden Verbänden organisieren würden, die am IRD teilnehmen könnten. Doch auch wenn die Säkularisierung insofern politisch weniger bedeutsam erscheint, bedeutet dies nicht, dass Menschen ohne Religionszugehörigkeit sich nicht zu religiösen Fragen äußern würden oder keine Stimme hätten.

Nehmen wir den Fall Ostdeutschland: Ostdeutschland gilt als einer der am wenigsten religiösen Teile der Welt. Gleichzeitig ist die Ablehnung religiöser Vielfalt und insbesondere des Islams in Ostdeutschland besonders hoch (gleichwohl sie auch in Westdeutschland ausgeprägt ist). Eine geringe Religiosität heißt also nicht, dass religiöse Themen unwichtig wären. Im Gegenteil: In einem zunehmend säkularen Umfeld ist eine Verständigung zwischen Religiösen und Nicht-Religiösen umso wichtiger. Genau hierin liegt eine *dritte* Herausforderung des IRD. Denn wenn es kein gegenseitiges Verständnis mehr für (nicht-)religiöse Lebensentwürfe gibt, öffnet dies Tür und Tor für populistische Strömungen und Parteien mit einer islam- beziehungsweise pluralitätsfeindlichen Politik.

Ostdeutschland mag angesichts der durch die historischen Entwicklungen beschleunigten Säkularisierung einen Sonderfall darstellen, ist aber mit Blick auf die allgemeine Tendenz einer fortschreitenden Säkularisierung eher Modellfall für eine Entwicklung, die immer notwendiger erscheinen lässt, den IRD sowohl praktisch als auch konzeptionell zu überdenken.

Ausblick

Der IRD hat in den letzten Jahrzehnten deutlich an Dynamik gewonnen und sich mit seiner Ausbreitung über verschiedene Akteursbeziehungen und räumliche Ebenen zu einem komplexen Feld entwickelt. Die zunehmend institutionalisierten Formen des Dialogs zwischen Religionsgemeinschaften und staatlichen Akteur*innen sind ein gesellschaftlicher Gewinn, können andererseits aber der Anerkennung der Vielfalt von Religionen und Weltanschauungen zuwiderlaufen. Die Frage ist daher *erstens*, wie mit dieser Ambivalenz umgegangen wird und inwieweit die (defizitäre) Institutionalisierung zu neuartigen Abgrenzungen und Machtgefällen führt oder die Integrationsdynamik durch weitere Institutionalisierungsschritte vorantreibt. Zugleich steht der IRD vor der Herausforderung, auf gesellschaftliche Prozesse wie die zunehmende religiöse Pluralisierung und gleichzeitige Säkularisierung zu reagieren, will er einer multireligiösen säkularen Gesellschaft gerecht werden. So sind *zweitens* Wege zu finden, um die Binnenpluralisierung der großen Religionsgemeinschaften sowie kleinere Religionen miteinzubeziehen. Und *drittens* erscheint es notwendig, Konfessionsungebundene als (perspektivisch) größte Bevölkerungsgruppe zu berücksichtigen und die Konzeptualisierung des IRD angesichts der Säkularisierung als dominante Tendenz in Deutschland wie in vielen anderen europäischen Ländern auch theoretisch zu überdenken.

Die Antworten auf diese drei Herausforderungen des IRD – ob Anpassung, Ausdifferenzierung, Transformation oder Auflösung des IRD – bedeuten perspektivisch in jedem Fall Veränderung. Damit mögen sich Akteurskonstellationen, Zielsetzungen, Inhalte und Formen des IRD zukünftig weiter verändern. Vielleicht geht es dann auch weniger um das gegenseitige Verständnis als um das gemeinsame Aushalten von Differenzen. Und vielleicht schaut man irgendwann zurück auf den «interreligiösen Dialog» als eine Übergangsphase auf dem Weg zu einer Gesellschaft, in der nicht auf religiöse Zugehörigkeiten begrenzte Identitäten miteinander sprechen, sondern

Menschen mit multiplen Zugehörigkeiten und komplexen Identitäten miteinander leben und lernen, Diversitäten in unterschiedlichen Lebensbereichen zu tolerieren. Hierzu leistet der IRD durch seine Erfolge und Entwicklungspotenziale schon jetzt einen wichtigen gesellschaftlichen Beitrag.

Von Heilsversprechen und Irrwegen: Präventionsarbeit und religiöser Fanatismus

Seit Aufkommen der ersten staatlichen Informations- und Aufklärungsbroschüren über die sogenannten Jugendsekten der 1970er-Jahre hat sich der Umgang mit konfliktträchtigen religiösen Gruppierungen seitens des Staates qualitativ wie quantitativ massiv verändert. Während damals Gruppen wie *Hare Krishna*, die *Moonies* und später Gabrielle Witteks *Universelles Leben* sowie okkultistische und satanistische Kulte bis hin zu *Scientology* in den kritischen Blick des besorgten Staates gerieten, dominiert heute eindeutig das Themenfeld des sogenannten religiös begründeten Extremismus unter Muslim*innen in all seinen Schattierungen die öffentlichen Fachdebatten.

Aufgrund von tatsächlichen und geplanten terroristischen Anschlägen aus diesem Spektrum wurden umfangreiche Sicherheitsgesetze geschnürt, die Befugnisse von Sicherheitsbehörden erweitert und neue Straftatbestände eingeführt. Als zweite Säule eines ganzheitlichen Umgangs mit dem Phänomen hat sich in Deutschland auch eine scheinbar softere Variante etabliert: die Radikalisierungsprävention. Mittlerweile hat sich diese Art der Präventionsarbeit zu einem dynamischen und umfangreich ausgestatteten Arbeitsbereich entwickelt, in dem sowohl staatliche als auch zivilgesellschaftliche Akteur*innen vertreten sind. Bundesweit sind in den letzten Jahren Initiativen, Kompetenzzentren, Projekte, Beratungsangebote, Forschungsvorhaben und Netzwerke im Themenfeld entstanden, deren Anzahl und Ausprägungen mittlerweile kaum mehr überschaubar sind.

Trotz des gemeinhin guten Rufs von Präventionsarbeit und der Herausbildung unterschiedlicher Ebenen mehren sich auch Stimmen, die vor einer unbedachten und uferlosen «Präventionisierung» der Zivilgesellschaft warnen und auf die unbeabsichtigten und negativen Wirkungen für die Demokratie und das gesellschaftliche Zusammenleben hinweisen. Damit keine Missverständnisse aufkommen: Eine vorausschauende und damit auch präventive Politik ist durchaus richtig, wichtig und in vielen Fällen äußerst wirkungsvoll. Dennoch lohnt es sich, einige der unbeabsichtigten und problematischen Wirkungen aufzugreifen. Denn der Erfolg der Präventionsarbeit als politisches Konzept ist auf Kosten anderer zivilgesellschaftlicher Aufgabengebiete entstanden. Auch aus diesem Grund sollten wir Alternativen im Umgang mit religiösem Extremismus ausloten. Die Erfahrungen, die seit Jahrzehnten

im Bereich der sogenannten Sektenberatung gemacht werden, können hierfür gute Dienste leisten.

Prävention: Ein Konzept hebt ab

Prävention als politisches Konzept hat eine äußerst erfolgreiche Karriere hinter sich. Sie ist zum Inbegriff einer modernen, auf Effizienz basierten, liberalen Politikgestaltung geworden – was auch ihre rasante Ausbreitung erklärt. Einst im Gesundheitswesen entwickelt, existiert mittlerweile kaum ein Bereich des politischen Denkens, der nicht von einer präventiven Logik bestimmt ist. Und so spielen präventive Konzepte heutzutage in den verschiedensten Bereichen wie dem Katastrophenschutz, der Kriminologie und sogar im militärischen Bereich eine immer stärkere Rolle. Die Gründe dafür scheinen auf der Hand zu liegen: Prävention suggeriert Politikschaffenden die Möglichkeit, zukünftige Bedrohungen oder Gefahren gar nicht erst entstehen zu lassen. Besser, ich investiere heute in eine gute Aufklärungskampagne gegen Alkoholsucht, häusliche Gewalt, Umweltverschmutzung oder Internetbetrug, als dass ich es morgen mit den ungleich höheren Folgekosten und -problemen dieser Phänomene zu tun bekomme. Prävention steht also für politische Weitsicht, Problembewusstsein und Effizienz und bildet die Antithese zu unpopulären repressiven Maßnahmen oder aktionistischen Reaktionen, wenn das Kind bereits in den Brunnen gefallen ist. Kein Wunder also, dass die Präventionslogik auch den Umgang mit dem medial und gesellschaftlich aufgebracht diskutierten Phänomen des religiös begründeten Extremismus dominiert.

Prävention als Heilsversprechen: Viel Geld = viel Sicherheit?

Seit einigen Jahren ist die Präventionsarbeit im Themenfeld des religiös begründeten Extremismus rasant gewachsen. Getragen von der politischen Überzeugung, dieser Form des Extremismus (beziehungsweise was dafür gehalten wird) entgegenzutreten zu müssen, wurden Fördermittel in schier unvorstellbarer Höhe auf Bundes-, Landes- und kommunaler Ebene bereitgestellt. Allein durch das Nationale Präventionsprogramm gegen islamistischen Extremismus (NPP) der Bundesregierung wurden nur für das Jahr 2018 sagenhafte 100 Millionen Euro für die Präventionsarbeit im Themenfeld bereitgestellt – wohlgemerkt zusätzlich zu den bereits existierenden Fördermitteln im Bereich der Extremismusprävention, die sich in Höhen von weit über 100 Millionen Euro jährlich bewegten.

Inhaltlich ging es dem Staat bei der Bereitstellung all dieser Gelder unmissverständlich um harte sicherheitspolitische Zielsetzungen. Je nach Ausprägung der einzelnen Förderprogramme unterschieden sich zwar die Problembeschreibungen, die Ziele jedoch deuteten stets in die gleiche Richtung: Gefahren, die vom sogenannten Islamismus ausgehen, sollten verhindert werden. Konkret ging es um Phänomene wie den «gewaltbereiten Salafismus», das Bedrohungspotenzial, das islamistischen Gefährdern zugeschrieben wurde, bis hin zur Verhinderung «islamistisch motivierter Anschläge» in Deutschland. In diesem Sinne wird Präventionsarbeit untrennbar

mit dem Versprechen von Sicherheit sowie Recht und Ordnung verknüpft und teilweise sogar ganz explizit als Ausdruck unserer wehrhaften Demokratie verstanden. Doch wie lassen sich diese Versprechen konkret in der Praxis umsetzen? Welche Maßnahmen braucht es? Welche Rolle kann die Zivilgesellschaft leisten und wo sind ihre Grenzen? Und wenn Prävention im Vorfeld ansetzen soll, wie groß ist dieses Vorfeld und wer definiert es eigentlich?

Ein unheilvoller Irrweg: Versicherunglichung und Reproduktion problematischer Bilder

Der hohe Handlungsdruck aus Politik und Medien veranlasste die Behörden und Regiestellen dazu, die Unmengen an Fördergeld möglichst schnell (s)einer Zweckmäßigkeit zuzuführen. Dies verhinderte eine behutsame, wissensbasierte und organische Entwicklung einer Präventionsarbeit im Themenfeld des religiös begründeten Extremismus – zudem ebnete es den Weg für ein quasi uferloses Präventionsverständnis mit Konsequenzen für die Zivilgesellschaft, deren Ausmaß bislang noch nicht abzusehen ist.

Ein Blick in die gegenwärtige Präventionslandschaft macht deutlich, dass viele Projekte, die im Bereich der Radikalisierungsprävention gefördert werden, eigentlich eher Bereichen wie der politischen Bildungsarbeit, der Empowerment-Arbeit oder der Jugendsozialarbeit zuzuordnen sind. So ist es nicht verwunderlich, dass der präventive Gehalt mitunter nur mit einer gewissen Phantasie oder aber der Konstruktion eines uferlosen Präventionsverständnisses erkennbar ist. Unbestritten haben diese Arbeitsgebiete eine präventive Wirkung: Wer politisch gebildet ist, Ambiguitätstoleranz (siehe das Interview mit Canan Korucu in diesem Band auf S. 36) verinnerlicht hat und eine gewisse Medienkompetenz aufweist, ist nachweislich weniger anfällig für extremistische Ansprachen jeglicher Art.

Doch diese präventive Wirkung allein macht politische Bildungsarbeit noch lange nicht zu Präventionsarbeit – denn die kommt mit knallharten sicherheitspolitischen Zielsetzungen daher, die die politische Bildungsarbeit nie erreichen kann und auch gar nicht anstreben sollte. Drastisch ausgedrückt: Viele der in Präventionsprogrammen geförderten Projekte verfolgen Ansätze, die nicht nur inkompatibel sind mit der vorbeugenden und sicherheitsbezogenen Logik von Prävention, sondern dieser Logik in diametraler Weise gegenüberstehen. Anstatt um Verhinderung geht es hier um Befähigung – anstatt um Risikovermeidung geht es um Potenziale, um das Hervorbringen von freien, mündigen und kompetenten Bürger*innen.

Noch deutlicher wird die Problematik des Einsickerns der Präventionslogik in zivilgesellschaftliche Arbeitsfelder im Bereich der Empowerment-Arbeit oder in der Arbeit gegen antimuslimischen Rassismus. Hier werden marginalisierte Jugendliche nicht auf Grundlage eines gesellschaftlichen Konsenses gestärkt, dass dies ein demokratischer Selbstzweck, Akt der Solidarität und des Minderheitenschutzes ist. Sie werden auch nicht befähigt, an demokratischen Meinungsfindungsprozessen zu partizipieren, weil unser demokratisches Gemeinwesen nur durch Repräsentation aller Bevölkerungsgruppen Legitimation erhält. Unter dem Präventionsfokus werden diese

ohnehin schon marginalisierten Jugendlichen empower, weil Diskriminierungserfahrungen als Ursache in Radikalisierungsprozessen gesehen werden – und es diese Radikalisierung auf jeden Fall zu verhindern gilt. In diesem Sinne ist eine unbedachte und uferlose Präventionsarbeit nicht nur aus demokratietheoretischer Sicht problematisch, sie reproduziert auch die ohnehin schon stigmatisierenden Bilder des muslimischen Jugendlichen als gefährlich oder gefährdet.

Es geht auch anders: «Sekten», «Sekten»-Beratung und fachliche Standards

Durch die mediale Dominanz des Salafismus und anderer Formen des religiös begründeten Extremismus unter Muslim*innen gerät ein wenig in Vergessenheit, dass religiöser Fanatismus und konfliktträchtige religiöse Gruppierungen seit jeher in Deutschland existieren. In wellenartigen Bewegungen erregten immer wieder einzelne Gruppierungen, die im Volksmund gemeinhin als «Sekten» bezeichnet werden, die öffentliche Aufmerksamkeit. Grob zusammengefasst lassen sich die gängigsten Kritikpunkte an diesen Gruppen mit Schlagworten wie *Brainwashing*, Ausübung psychischen Drucks, finanzielle und/oder persönliche Ausbeutung, Entzug der freien Entscheidungsgewalt, Verteufelung der Schulmedizin, Abwertung der Welt außerhalb der eigenen *Ingroup* und sexualisierte Nötigung bis hin zu (ritueller) Vergewaltigung zusammenfassen.

Mit dieser Problembeschreibung konfrontiert, entwickelte sich ein zunächst zivilgesellschaftliches Angebot an Informations- und Beratungsstellen, die sich an ausstiegswillige Mitglieder und deren Angehörige richtete. Insbesondere die Kirchen nahmen sich dieser Aufgabe an und bauten nach und nach Fachstellen für Sekten- und Weltanschauungsfragen auf, die inhaltlich und methodisch sehr gut ausgebildet sind. Andere, weltanschaulich-neutrale Beratungs- und Betroffeneninitiativen folgten, ebenso staatliche Leitstellen für Sektenfragen, die mehrheitlich in den jeweiligen Sozialressorts der Bundesländer angesiedelt wurden.

In den meisten Fällen erfolgt die Beratung personenzentriert und orientiert an den Standards der systemischen und psychosozialen Beratung, wie sie sich in anderen Bereichen etabliert hat. Sicherheitsrelevante Fragen, die über die Selbstgefährdung von Betroffenen hinausgehen, stellen sich in diesen Zusammenhängen eigentlich nie. Die hohe Fachlichkeit, die gute Ausstattung und die methodische Klarheit bescherten der zivilgesellschaftlich getragenen «Sekten»-Beratung die Möglichkeit, unaufgeregt, klientenorientiert und vor allem wissensbasiert zu arbeiten. Auch die staatlichen Leitstellen profitieren von dem Beratungsangebot der Zivilgesellschaft, an das sie Hilfesuchende immer wieder gerne verweisen.

Prävention von ungewollten Folgen der Prävention

Das skizzierte Modell einer vernetzten Beratungslandschaft, die durch methodische Expertise, Fachlichkeit und Klarheit geprägt ist, könnte durchaus als Referenzmodell für den Umgang mit religiös begründetem Extremismus unter Muslim*innen gelten.

Und in der Tat existiert auch in Deutschland ein gut ausgebautes und qualitativ hochwertiges Beratungsangebot für dieses Themenfeld. Erfahrungen zeigen, dass die individuellen Ursachen und Gründe für Radikalisierungsprozesse zum Teil viele Ähnlichkeiten mit dem Einstieg in sogenannte Sekten aufweisen. Daher wäre es zu begrüßen, wenn auch die Beratung im Umfeld von islamistisch begründetem Extremismus noch konsequenter von einem fachlichen und methodischen Erfahrungstransfer profitieren würde.

Zukünftig sollte zudem besser darauf geachtet werden, dass es zu keiner Vermischung der Rollen von Staat und Zivilgesellschaft kommt. Dies bedeutet auch, unterschiedliche Zielsetzungen der Fördermittelgeber (wie der Wunsch nach möglichst vielen Information zum Umfeld und Netzwerken der Beratungsfälle) und der Beratungsstellen (eine nützliche und vertrauliche Beratung durchführen zu können) transparent zu machen. Es bleibt festzuhalten, dass eine Versicherheitlichung der Zivilgesellschaft ebenso problematisch ist wie eine Pädagogisierung von Sicherheitsbehörden – beides sind Entwicklungen, die aufgrund der vorherrschenden Präventionslogik bereits begonnen haben. Hier gilt es, dringend gegenzusteuern.

In diesem Sinne ist die Politik gefordert, die Profile der Sicherheitsbehörden noch klarer zu bestimmen und ihnen klare Grenzen zu setzen. Damit verhindert sie das weitere Vordringen der Behörden in vormals zivilgesellschaftliche und pädagogische Sphären und ermöglicht es ihnen, sich wieder mit der notwendigen Aufmerksamkeit ihrem eigentlichen, sicherheitspolitischen Auftrag zu widmen. Dazu gehört es aber auch, den politischen Druck auf die Sicherheitsbehörden abzubauen in Bezug auf die Relevanz einzelner problematischer Gruppierungen. Ein Austausch zwischen Sicherheitsbehörden, Zivilgesellschaft, Politik und Wissenschaft könnte angeregt werden, in dem die Perspektiven auf abstrakte Gefahreneinschätzung abgeglichen werden könnten. So könnte zukünftig vielleicht verhindert werden, dass Gruppierungen – wie seinerzeit etwa *Scientology* – rein aus politischem Druck, entgegen der Einschätzung von führenden Vertreter*innen der Sicherheitsbehörden selbst, zum Beobachtungsgegenstand des Verfassungsschutzes werden.

Denn so real die Gefahren sind, die von religiösem Fanatismus und Extremismus ausgehen, so wichtig ist es auch, nicht einem politischen Aktionismus zu verfallen. In diesem Sinne darf Präventionsarbeit auch nicht zum reinen Selbstzweck verkommen. Ebenso wenig dürfen andere zivilgesellschaftliche Aufgabenfelder wie pädagogische Arbeit, politische Bildungs-, Jugendsozial- und *Empowerment*-Arbeit, Beratungsleistungen, Antidiskriminierungsarbeit oder die Jugendhilfe mit einem Sicherheitsversprechen verknüpft werden, das den produktiven und freiheitlichen Anspruch dieser Arbeitsfelder zunichtemacht.

Mittlerweile werden Stimmen stärker, die eine gesetzliche Verankerung von Fördermitteln für Projekte und Initiativen der Demokratieförderung fordern. Ein derartiges Demokratiegelgesetz würde es zivilgesellschaftlichen Trägern erleichtern, ihrer wichtigen Arbeit unaufgeregt, nachhaltig und jenseits politischen Präventionseifers nachzugehen. Und auch die explizite Präventionsarbeit würde von einem solchen Gesetz profitieren, da die Landschaft überschaubarer würde und zielgerichtete Netzungen und Synergien besser möglich wären.

Forderungen nach mehr Prävention sollten daher stets von der Reflexion begleitet werden, welche unbeabsichtigten Folgen damit verbunden sind. Außerdem darf Präventionsarbeit nicht auf Kosten der Förderung von Regelstrukturen in der Jugendsozialarbeit und der politischen Bildungsarbeit gehen. Denn eines sollte klar sein: Jugendliche haben einen Anspruch auf diese Regelstrukturen – und zwar nicht, weil man eine in der Zukunft mögliche Radikalisierung verhindern möchte, sondern aus der Überzeugung heraus, dass dies ihr demokratisches Recht ist.

TEIL IV

RESÜMEE

Religionspolitische und gesellschaftliche Aufgaben für die Zukunft

Die wachsende religiöse und weltanschauliche Vielfalt in Deutschland führt zunehmend vor Augen, dass in der Religionspolitik zentrale Fragen des gesellschaftlichen Miteinanders diskutiert und ausgehandelt werden. Jahrzehntelang herrschte in Deutschland die Annahme vor, dass das Verhältnis zwischen Staat und Religionen im Grundgesetz und in den Landesverfassungen ausreichend bestimmt sei und es keinen politischen Handlungsbedarf gebe. Diese Auffassung ist inzwischen, dies belegen die Beiträge in diesem Band eindrucklich, obsolet. Voranschreitende Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse des religiösen und weltanschaulichen Lebens in Deutschland eröffnen zahlreiche religionspolitische Frage- und Diskussionskomplexe. Diese rufen einen akuten Handlungsbedarf hervor, will man eine gleichberechtigte Teilhabe in der Gesellschaft gewährleisten und die wachsende religiöse und weltanschauliche Vielfalt der Gesellschaft für ihren Zusammenhalt wirksam machen.

Rechtliche Formen der Zusammenarbeit

Vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Wandlungsprozesse ist die Religionspolitik mit der zentralen Frage konfrontiert, wie sich das historisch Gewachsene und kulturell Eingespielte zu dem Gleichheitsversprechen des Staates verhält. *Judith Hahn* legt dar, dass grundsätzlich nur gleichbehandelt werden kann, was auch gleich ist. Es ist jedoch zu prüfen, ob Strukturen so sehr kulturell bestimmt sind, dass sie eine Benachteiligung für – kulturhistorisch betrachtet – neue Religionsgemeinschaften und für Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland darstellen. Zur Klärung solcher Fragen bedarf es Diskussions- und Aushandlungsprozesse, die in der Regel an konkreten Fällen orientiert sind. So zeigt *Hartmut Rhein* auf, dass die Landes- und Kommunalpolitik in verschiedenen Bereichen wie der Gesundheitsversorgung, den Schulen, der Pädagogik, den Universitäten, den Arbeitsstätten, dem Friedhofswesen sowie in der Gefängnis- und Krankenhausseelsorge Lösungen für Ausgleichsregelungen finden muss. Sie können in Form von Ausnahmegenehmigungen, gesetzlichen Anpassungen oder politischen Ausgleichsbestrebungen erfolgen.

Weil viele Rechte und Privilegien von Religionsgemeinschaften an das Körperschaftsrecht gebunden sind, das keiner der großen islamischen Verbände innehat,

besteht faktisch eine Schieflage, was die rechtliche Integration der islamischen Religionen in das bundesdeutsche Staats-Religionen-System betrifft. Neue religionspolitische Wege ist etwa das Land Hamburg gegangen und hat Verträge mit einer alevitischen und drei islamischen Religionsgemeinschaften geschlossen. Die Verträge schaffen in den Handlungsfeldern Glaubensfreiheit und Rechtsstellung, islamische Feiertage, Religionsunterricht, Hochschulwesen, Errichtung und Betrieb von Gebetsstätten und sonstigen Gemeindeeinrichtungen sowie Bildungs-, Rundfunk- und Bestattungswesen Klarheit und Verbindlichkeit für das Zusammenleben in Pluralität. So gewährleistet die Stadt Hamburg in den Verträgen beispielsweise das Recht, auch ohne Körperschaftsstatus auf staatlichen Friedhöfen Bestattungen nach den islamischen religiösen Vorschriften vorzunehmen und sichert zu, entsprechende Flächen zur Verfügung zu stellen. Die religionsverfassungsrechtliche Ordnung in Deutschland zeigt sich für solche alternativen Wege flexibel. Allerdings sind die Bereitschaft zur Kommunikation ebenso wie Beharrlichkeit und der Wille zur aktiven Gestaltung aller partizipierenden Akteur*innen die Voraussetzung dafür.

Grundlagen und Konflikte Grüner Religionspolitik

Solche Erwägungen betreffen häufig ganz grundsätzliche Fragen zum Verhältnis von Staat und Religions- sowie Weltanschauungsgemeinschaften und legen eine politische Grundsatzbeschäftigung mit religionspolitischen Fragestellungen nahe. Ein solcher Prozess wurde von Bündnis 90/Die Grünen mit der Kommission «Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat» zwischen 2013 und 2016 durchgeführt. In einem breiten und tiefen Diskussionsprozess wurden verschiedene Interessens- und Fragekomplexe gemeinsam erörtert und Handlungsziele zu religionspolitischen Gegenwartsthemen zusammengeführt. Dieser Prozess hat wichtige Impulse zur Diskussion zentraler Fragen der gesellschaftspolitischen Gestaltung von Vielfalt gegeben.

Sigrid Beer stellt in ihrem Beitrag Grundlagen der Grünen Religionspolitik vor und benennt darin die Religionsfreiheit in ihren drei Erscheinungsformen (individuell, kollektiv und kooperativ) als Ankerpunkt. Diese ist gegenwärtig immer wieder Gegenstand von Konflikten. Dabei geraten etwa die Ansprüche von Grundrechtsträger*innen, die auf die positive Religionsfreiheit als ihrem Recht, eine Religion oder Weltanschauung sichtbar auszuüben, verweisen, in Konflikt mit Grundrechtsträger*innen, die ihren Anspruch auf negative Religionsfreiheit, dem Recht, keine Religion oder Weltanschauung zu haben, einfordern.

Die entscheidende Grundlage zur Aushandlung solcher Konflikte sollte immer die individuelle Freiheit zum selbstbestimmten Leben sein, die allerdings dort ihre Grenze findet, wo die Freiheit anderer eingeschränkt wird. Obwohl dieser Grundsatz eindeutig klingt, ist seine Auslegung häufig strittig. Dies lässt sich beispielsweise am Konflikt über Vollverschleierungsverbote zeigen. Während die Befürworter*innen eines solchen Verbotes damit nicht nur die Zurückweisung einer extremistischen Weltanschauung, sondern auch die Befreiung der (vermeintlich) unterdrückten Frau anstreben, weisen Kritiker*innen des Verbots darauf hin, dass die Politik Frauen nicht «zum Ausziehen» zwingen darf und ein Verbot darüber hinaus auch eine Verdrängung

vollverschleierter Frauen aus dem öffentlichen Raum bedeutet. Beide Positionen verweisen auf die Freiheit der Frau, selbstbestimmt zu leben, sie ziehen jedoch unterschiedliche Argumentationen für ihre Begründungswege heran. Beide Standpunkte müssen im Gespräch miteinander bleiben. Hierfür ist es besonders wichtig, dass keine medial inszenierten Stellvertreterdiskussionen geführt werden, sondern dass ein vertrauensvoller, an der Zielsetzung orientierter Austausch erfolgt. Religionspolitische Akteur*innen müssen solche Ansätze begleitend unterstützen beziehungsweise initiieren.

Veränderungen innerhalb der Religionsgemeinschaften begleiten

Eine dritte große Herausforderung für die Religionspolitik ergibt sich aus den zunehmenden Individualisierungs-, Pluralisierungs- und Säkularisierungsprozessen. Diese gesellschaftlichen Wandlungsprozesse lösen auch Spannungen und Veränderungsprozesse innerhalb der Religionsgemeinschaften aus. Während sich insbesondere die islamischen Verbände in einem ständigen Findungs- und Transformationsprozess befinden, teils in sehr enger Abstimmung mit der Politik, um sich organisatorisch stärker in die religionsverfassungsrechtliche Ordnung einzufügen, kämpfen die christlichen Großkirchen mit einem anhaltenden Rückgang der Mitgliederzahlen. So sind die Kirchen vor die Aufgabe gestellt, ihr Selbstverständnis und ihre Rolle in der Gesellschaft neu auszuloten. Dies zeichnet sich gegenwärtig sowohl am *Synodalen Weg*, einem Gesprächsformat der katholischen Kirche, als auch an den Reformansätzen der evangelischen Kirche in Deutschland ab. Dabei wird über die inhaltliche und strukturelle Ausgestaltung der Kirchen debattiert.

Religionspolitisch manifestieren sich die gesellschaftlichen Transformationsprozesse auch in kritischen Anfragen an das kirchliche Arbeitsrecht. Die Kritik kommt dabei nicht nur von konfessionslosen und nichtchristlichen Personen, sondern wird auch von Arbeitnehmer*innen kirchlicher Träger artikuliert. Ihr Verständnis, Vorgaben für die private Lebensführung durch den kirchlichen Arbeitgeber zu befolgen und dabei eigene Rechte einzuschränken, nimmt ab und trägt zur Legitimationskrise des kirchlichen Arbeitsrechts bei. Neben den von *Sigrid Beer* vorgeschlagenen Änderungen der Rechtslage ist es wichtig, dass politische Akteur*innen in einen engen Austausch mit den Kirchen treten und sie als Institutionen in der Gesellschaft auf die Verhältnismäßigkeit verweisen und dazu ermutigen, angesichts der gesellschaftlichen Pluralität neue Wege zu gehen. Diese Praxis findet bereits statt, sollte aber gerade in Bezug auf die Kirchen noch entschlossener umgesetzt und öffentlich begleitet werden. Ein vielversprechendes Beispiel für ein Format, in dem Religionsgemeinschaften begleitet und gleichzeitig Kooperationen ausgelotet werden, ist seit 2006 die *Deutsche Islam Konferenz*, die Vorbild für den Austausch mit anderen Religionsgemeinschaften sein kann.

Teilhabe und Inklusion: Differenzsensible Bildungs- und Soziale Arbeit

Neben der Betrachtung solch grundsätzlicher religionspolitischer Frage- und Konfliktstellungen lohnt ein vertiefter Blick auf Teilaspekte des religionspolitischen und gesellschaftlichen Feldes. Beispielsweise machen die Autor*innen des Dossiers deutlich, wie wichtig ein differenzsensibler, aber inklusiver Ansatz im schulischen und im sozialen Bereich für Teilhabe und Zusammengehörigkeitsgefühl ist. So zeigt etwa der Blick auf den Handlungsbereich Schule die Herausforderungen, welche die gesellschaftliche Pluralität für Schüler*innen und pädagogische Fachkräfte bedeutet. Schulen müssen Orte der Inklusion sein, in denen religiöse und kulturelle Vielfalt anerkannt und gefördert wird (beispielsweise in Bezug auf die Mehrsprachigkeit). Zudem sollte sich religiöse und kulturelle Vielfalt in den Schulbüchern, den Unterrichtsmaterialien und im Lehrpersonal widerspiegeln. *Canan Korucu* hebt zudem hervor, dass Lehrer*innen dafür sensibilisiert werden müssen, Handlungen, Forderungen und Äußerungen, die Jugendliche durch die Bezugnahme auf ihre Religion und Kultur begründen, stärker als adoleszenztypische Reaktionen auf bestehende Dominanz- und Differenzverhältnisse einzuordnen. Dies verlangt den Pädagog*innen eine hohe Kompetenz im Umgang mit religiöser und kultureller Vielfalt ab und kann nicht ohne strukturelle Unterstützung, etwa in Form von Fortbildungen und Supervision, geleistet werden.

Ein inklusiver Umgang mit religiöser Vielfalt setzt auch eine interkulturelle Öffnung der sozialen Infrastruktur voraus. Im Beitrag von *Anke Strube* wird jedoch deutlich, dass insbesondere muslimische und alevitische Organisationen in der Angebotsgestaltung im bestehenden Wohlfahrtssystem unterrepräsentiert sind. Aufgrund ausstehender Professionalisierungsprozesse und dem Mangel an hauptamtlichen Stellen ist das Akquirieren von Fördergeldern bislang immer noch eine große Hürde. Auch aus diesem Grund wirken muslimische und alevitische Angebote noch immer kaum an den korporatistischen Strukturen der Wohlfahrtspflege mit. Um dies zu verändern, bedarf es gemeinsamer Anstrengungen aller Beteiligten in Politik, Verwaltung und Freier Wohlfahrtspflege. Auch nichtmuslimische Organisationen dürfen aber ihre Pflicht zur Offenheit für alle nicht vernachlässigen. Hier besteht teils Nachholbedarf im Bereich interkultureller Öffnung und Kompetenz.

Repräsentation und Mentalitätswandel: Religiöse Vielfalt als Diversity-Dimension

Über Beteiligung und Repräsentation religiöser Vielfalt wird auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen seit Jahren diskutiert, beispielsweise im Medienkontext. Dabei wird hinterfragt, ob die Pluralität ausreichend abgebildet ist, ob religiöse Akteur*innen angemessen zu Wort kommen, ob sie ausreichend in den Rundfunk- und Fernsehärten repräsentiert sind und zudem, wie über Religion berichtet wird. Vertreter*innen religiöser Gemeinschaften sind in den Medien natürlich auch als Produzent*innen, Journalist*innen und Redakteur*innen involviert, allerdings ist die religiöse Vielfalt

bislang nicht unbedingt sichtbar. *Tim Karis* konstatiert insgesamt Fortschritte bei der Abbildung religiöser Vielfalt im Bereich der Medien, weist aber darauf hin, dass die Religionspolitik diesen Bereich stärker im Blick haben muss. Die Medien selbst haben eine besondere Verantwortung als Mittler*innen, die vielen Menschen Diversität erfahrbar machen. Ihnen bietet sich damit auch die Chance, zu einem Mentalitätswandel beizutragen, wenn sie die eigene Vielfalt und die mit ihr verbundenen vielfältigen Perspektiven wertschätzen und zudem die eigene Berichterstattung kritisch auf Ausgewogenheit prüfen.

Das Potenzial, Bilder zu verändern und damit zu einem solchen Mentalitätswandel beizutragen, haben auch Kunst und Kultur. Sie bieten zahlreiche Thematisierungs- und Begegnungsräume religiöser und weltanschaulicher Vielfalt. Dabei wird es möglich, diffizile Themen zugänglich zu machen und Erfahrungen im Umgang mit Unterschiedlichkeit zu verarbeiten. Allerdings können diese Räume nur eröffnet werden, wenn die vielfältigen Erfahrungshintergründe und Zugehörigkeiten der deutschen Gesellschaft mitgedacht, repräsentiert und adressiert werden. Deshalb regen *Esra Küçük* und *Asmaa Soliman* an, dass Politik durch gezielte Förderung der Diversitätskompetenz darauf hinwirkt, dass religiöse und kulturelle Vielfalt in Kunstbetrieben sowohl in der Beteiligung als auch in der Themensetzung abgebildet wird.

Auch im Bereich der Arbeit ruft die gesellschaftliche Pluralität Handlungsbedarf hervor. Die kulturelle und religiöse Diversität der Arbeitnehmer*innen erlegt Unternehmen viel Verantwortung auf, eröffnet aber auch viele Chancen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. *Maryam Laura Moazedi* gibt hierzu eine Reihe von Anregungen, warnt jedoch vor blindem Aktionismus und Patentlösungen. Angepasst auf die spezifischen Konstellationen in Unternehmen müsse die Erweiterung des Wahrnehmungshorizonts von Diversität Schritt für Schritt und unterstützt durch eine konstruktive Kommunikationsstrategie erfolgen – ein Ansatz, der sich sicherlich auf die gesamte Gesellschaft übertragen lässt.

Von gelingendem und misslingendem Dialog

Der beste Schutz einer offenen, freiheitlichen Gesellschaft ist ihr inklusiver Umgang mit Vielfalt; sie muss sich aber auch wehrhaft und konsequent ihren Feinden entgegenstellen. Dies gilt für den Umgang mit politischem ebenso wie mit religiösem Extremismus. Zusätzlich zu Sicherheitsstrategien setzt die Politik hierzu auch auf Präventionsprogramme. *Amir Alexander Fahim* kritisiert allerdings ein quasi uferloses Präventionsverständnis, das zivilgesellschaftliche Bildungs- und Empowerment-Arbeit mit sicherheitspolitischen Logiken überformt. Diese Entwicklungen gilt es politisch zu reflektieren und ihnen durch einen strategischen Aus- und Umbau der Präventionsarbeit entgegenzuwirken.

Für ein gelingendes Zusammenleben von Einheit in Vielfalt engagieren sich Angehörige von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften seit vielen Jahren in Zusammenschlüssen des interreligiösen Dialogs (IRD). Der IRD zielt auf die Anerkennung des religiös «Anderen» und ist auf wechselseitige Verständigung ausgerichtet. *Anna Körs* benennt verschiedene Herausforderungen des IRD und seine Relevanz als

Werkzeug zur Verständigung in einer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft. Neben den religionspolitischen Handlungsanzeigen, die in den vorherigen Beiträgen aufgezeigt wurden, ist er ein wichtiges Werkzeug in der Zivilgesellschaft, das von staatlichen Akteur*innen unterstützt, aber nicht durch politisch-strategische Überlegungen überformt werden sollte. Eine kluge Religionspolitik muss deshalb nicht nur Handlungsfelder und -wege ausleuchten, Gespräche suchen, initiieren und begleiten sowie rechtliche Bestimmungen prüfen und gegebenenfalls verändern oder neue schaffen, sondern auch reflektieren, in welchen Situationen sie sich zurücknehmen sollte.

DIE AUTOR*INNEN

Sigrid Beer, MdL, ist Diplom-Pädagogin. Seit 2005 ist sie Abgeordnete von Bündnis 90/DIE GRÜNEN im Landtag NRW und auch Sprecherin für Bildung, Petitionen und Religionspolitik. Seit 2017 ist Sigrid Beer auch Sprecherin der BAG Bildung. Seit 2015 ist sie Mitglied der Synode der EKD, seit 2016 auch Mitglied des wissenschaftlichen Beirats Klimaschutz des Instituts Kirche und Gesellschaft. Mitglied des Beirats des Bundesverbandes evangelischer Ausbildungsstätten für Sozialpädagogik ist sie seit 2018. Freiberuflich ist Sigrid Beer als Gutachterin und Fachautorin zu den Themen Gesundheit und Ernährung tätig und beschäftigt sich mit Konzeptionsentwicklung und Auswertung von Schulwettbewerben. Sie hält außerdem Vorträge und Seminare zu diesen Themen. Sigrid Beer ist z.Zt. Lehrbeauftragte im Department Sport und Gesundheit der Universität Paderborn, Fachgruppe Ernährung und Verbraucherbildung.

Amir Alexander Fahim studierte Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin und promovierte derzeit am Institut für Islamwissenschaft der FU. Nach seinem Studium engagierte er sich unter anderem ehrenamtlich im Bereich der Beratung von Betroffenen konfliktträchtiger religiöser Gruppierungen (sogenannte Sekten-Beratung). Von 2015–2019 leitete er das Projekt Präventionsnetzwerk gegen religiös begründeten Extremismus bei der Türkischen Gemeinde in Deutschland e.V., wo er seit 2020 mit einem neuen Projekt noch immer tätig ist. Amir Alexander Fahim ist Vorstandsmitglied im Kompetenznetz Islam und Gesellschaft sowie in der Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Hanna Fülling, Dr. phil., ist seit 2019 Referentin für Religionspolitik der Bundestagsfraktion von Bündnis 90/Die Grünen. Sie hat im Fach Sozialethik an der Universität der Bundeswehr München zum Thema Religion und Integration in der deutschen Islampolitik. Analyse des Begriffsverständnisses von Religion und Integration vor dem Hintergrund der Entwicklung der Islampolitik in der Bundesrepublik Deutschland promoviert. Zuletzt erschien von ihr «Islam und Religionspolitik in Deutschland», in: Hößl/Jamal/Schellenberg (Hrsg.) (2020), *Religion und Integration in der deutschen Islampolitik. Entwicklungen, Analysen, Ausblicke* (2019), *Religionspolitik vor den Herausforderungen der Pluralisierung* (2019) und «Religion und Identität in der deutschen Islampolitik», in: Hammer/Hidalgo (Hrsg.) (2020).

Judith Hahn, Dr. theol., Lic. iur. can., Bac. phil., ist Professorin für Kirchenrecht an der Ruhr-Universität Bochum. Sie forscht zur Theorie und Soziologie des kirchlichen Rechts sowie zum Status religiösen Rechts im modernen Staat und der pluralen

Gesellschaft. Einige ihrer neueren Veröffentlichungen sind: *Church Law in Modernity. Toward a Theory of Canon Law between Nature and Culture* (2019); *Grundlegung der Kirchenrechtssoziologie. Zur Realität des Rechts in der römisch-katholischen Kirche* (2019); «Entgrenzte Bukowina. Was ist und leistet Recht in einer normpluralistischen Perspektive?», in: *Ethik und Gesellschaft* (2018), Heft 2: Rechts-Brüche; «Ernst-Wolfgang Böckenförde's Approach to Natural Law as Normative Legal Ethics», in: *Oxford Journal of Law and Religion* 7 (2018), 28–50; Webseite: <http://www.judith-hahn.de>.

Tim Karis, Dr., studierte Kommunikationswissenschaft, Neuere Geschichte und Öffentliches Recht in Münster und Amsterdam. Am Münsterschen Exzellenzcluster «Religion und Politik» entstand seine Dissertation zum *Mediendiskurs Islam in den Tagesthemen* (2013). Daneben publizierte er zu diskurstheoretischen Fragen, insbesondere zum Verhältnis von Diskurs und Massenmedien sowie zu religionssoziologischen Fragen, insbesondere zu den durch die religiöse Pluralisierung bedingten Veränderungen in Medienregulierung und Mediensystem. Nach seiner Promotion war er zunächst Koordinator der Post-Doc-Gruppe «Religiöse Pluralität als Herausforderung für Religionen und Gesellschaften» des Münsterschen Zentrums für Islamische Theologie. Seit Oktober 2015 ist er Wissenschaftlicher Geschäftsführer des Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum.

Anna Körs, Dr., ist Soziologin, wissenschaftliche Geschäftsführerin und Vizedirektorin der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg. Sie war stellvertretende Leiterin des vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Forschungsprojektes «Religion und Dialog in modernen Gesellschaften» (2013-2018). Aktuell forscht und lehrt sie zu den Schwerpunkten Governance religiöser Diversität, Religionspolitik und interreligiöser Dialog. Sie ist Co-Autorin des Artikels *Interreligious Dialogue Activities in East Germany. Low levels of Activities within official organizational Structures*, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (2020) sowie Mitherausgeberin der Buchpublikationen *Religious Diversity and Interreligious Dialogue* (2020) und *Religion and Dialogue in the City. Case Studies on Interreligious Encounter in Urban Community and Education* (2018).

Canan Korucu ist Co-Geschäftsführerin von ufuq.de. Sie studierte Erziehungswissenschaften und Gender Studies in Berlin sowie Islamwissenschaften. Nach beruflichen Stationen der außerschulischen Bildungsarbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen zu den Themen antimuslimischer Rassismus sowie interreligiöser Dialog war sie an der Universität Bremen als wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig. Der Schwerpunkt ihrer Forschung und Lehre lag dabei auf der Analyse migrationsgesellschaftlicher Dominanz- und Differenzverhältnisse im Kontext von Migration, Gender und Islam. Zu ihren aktuellen Arbeits- und Forschungsschwerpunkten zählen u.a. rassismuskritische Bildungsarbeit, Online-Prävention sowie antimuslimischer Rassismus.

Lucie Kretschmer promoviert an der Humboldt-Universität zu Berlin in Politikwissenschaften zu muslimischen Forderungen vor dem Bundesverfassungsgericht. Sie ist Stipendiatin der Heinrich-Böll-Stiftung und freiberuflich als Expertin für religiöse und gesellschaftliche Vielfalt und Religionspolitik tätig. Zu diesen Themen arbeitet sie auch bei Das Progressive Zentrum als Visiting Fellow im Programmbereich «Zukunft der Demokratie». Zuvor studierte sie Staats- und Sozialwissenschaften in Erfurt, Berlin und Istanbul. Sie war als Geschäftsführerin einer bilateralen Gesellschaft sowie als Stiftungsmanagerin tätig.

Esra Küçük ist Geschäftsführerin der Allianz Kulturstiftung. Sie ist Sozialunternehmerin und Politikwissenschaftlerin mit einem deutsch-französischen Doppeldiplom der Universitäten Münster und Sciences Po Paris. Bei der Stiftung Mercator entwickelte sie die Idee für das deutschlandweite Bildungsprogramm «Junge Islam Konferenz», um jungen Menschen ein Forum für Austausch und eine institutionalisierte Stimme in der politischen Debatte rund um die Themen Antimuslimischer Rassismus, Vielfalt und gesellschaftlicher Zusammenhalt in Deutschland zu bieten. Am Maxim Gorki Theater arbeitete sie als Mitglied des Direktoriums drei Jahre lang an der Entwicklung von Erzählungen für eine vielfältige Stadtgesellschaft und schuf mit dem Gorki Forum einen Ort für diese Auseinandersetzung an der Schnittstelle von Kultur, Wissenschaft und Politik.

Maryam Laura Moazedi ist Universitätslektorin an der Grazer Karl-Franzens-Universität. Sie studierte Transkulturelle Kommunikation und Psychologie in Graz, London, Cambridge, Edinburgh, Helsinki, Vancouver und Tokio. Seit vielen Jahren beschäftigt sie sich in Theorie und Praxis (u.a. als Diversity Managerin in der Industrie) mit Diversität und Stereotypisierung im Allgemeinen und den Dimensionen Religion, Ethnizität und Alter im Besonderen. Ihr Fokus liegt auf dem Themenkomplex Heterogenität und Arbeit. Weitere Schwerpunkte ihrer Arbeit sind die Themen Diversität im Kontext Schule, im urbanen Raum und im Film. <https://www.moazedi.org/>

Hartmut Rhein ist seit 2009 Beauftragter für Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften des Landes Berlin in der Senatsverwaltung für Kultur und Europa. Darüber hinaus war er von 2004-2009 in der Senatskanzlei des Regierenden Bürgermeisters für die Vorbereitung der Ministerpräsidentenkonferenzen für das Land Berlin zuständig und Vertreter Berlins im Bundesratsausschuss für Agrar- und Verbraucherschutzpolitik. Seit 1999 ist er im Landesdienst des Berliner Senats Referent für den Länderfinanzausgleich beim Regierenden Bürgermeister und Pressesprecher des Innensenators. 1997 absolvierte er sein zweites Juristisches Staatsexamen am Brandenburgischen Oberlandes-Gericht.

Asmaa Soliman, Dr., ist Programmleiterin der Jungen Islam Konferenz sowie Projektleiterin des Kompetenznetzwerks Zusammenleben in der Einwanderungsgesellschaft bei der Schwarzkopf-Stiftung Junges Europa. Die Sozialwissenschaftlerin hat in Maastricht und in London studiert, wo sie auch promovierte. Aus

ihrer Promotionsarbeit entstand ihr Buch *European Muslims Transforming the Public Sphere*, worin sie das Engagement junger Muslim*innen in der Öffentlichkeit untersucht. Zu ihren Schwerpunkten – Islam in Europa, Diversität und interkulturelle Verständigung – hat sie sowohl geforscht und gelehrt, unter anderem in London, Maastricht und Frankfurt, als auch Projekte koordiniert.

Anke Strube ist diplomierte Sozialpädagogin und Sozialarbeiterin und hat im Rahmen ihres Magisters in Sozialer Arbeit zu Sozialraumentwicklung und -organisation geforscht. Sie arbeitet als Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Empowermentprojekt zur Wohlfahrtspflege mit den DIK-Verbänden am Institut für Sozialarbeit und Sozialpädagogik e.V. Ihre Schwerpunktthemen sind Teilhabe und Partizipation, Praxisforschung und partizipative Forschung, Theorie-Praxis-Transfer, Konzeptentwicklung.

Religiöse Vielfalt

Wege zu einer gleichberechtigten Teilhabe

Religionen haben eine lange Geschichte und sind gleichzeitig hochaktuell in ihrer Bedeutung und in ihrem Einfluss auf die Lebensweise und die Weltanschauung vieler Menschen. In einer modernen Gesellschaft wie der deutschen ist Religion ein Bestandteil gelebter Vielfalt – und Auslöser von Konflikten.

Man denke nur an christliche Symbole in deutschen Amtsstuben, an den Streit über das Kopftuch bei Kindern und Richterinnen oder die religiös begründete Beschneidung von Jungen. Mit dem Ruf nach einer «Religionspolitik» wird deutlich, dass es in diesem Feld einen Bedarf an Gestaltung und Regelung gibt.

Der Sammelband Religiöse Vielfalt will das Politikfeld Religion ausloten, Wegweiser durch das komplizierte Geflecht des entsprechenden Verfassungsrechtes sein sowie Strategien und Methoden für eine gleichberechtigte Teilhabe aufzeigen.

ISBN 978-3-86928-229-9