

Bedingtheiten der einzelnen Äußerungen in die Deutung einbezogen zu haben. Damit bleibt Hlond nicht länger ausschließlich ein polnischer Nationalist, wenn auch diese Töne in der Deklaration nicht zu überhören sind, und die deutschen Vertriebenen werden mit ihren Stimmen zur Aussöhnung ebenso wahrgenommen, Stimmen, die eingebettet sind in Appelle, das Heimatrecht als ein grundlegendes Menschenrecht zu achten. Das mag ein Handicap gewesen sein, der Autor sieht es so. Die Polen vermissten ein bedingungsloses Versöhnungsangebot von deutscher Seite. Man wünschte sich vergleichbare Bemühungen wie sie die Deutschen mit den westlichen Nachbarn pflegten. „Die nicht sehr zahlreichen Versöhnungsinitiativen der polnischen Christen stellten kein Gegengewicht zu den sonst im christlichen Spektrum geäußerten deutschenfeindlichen Meinungen dar. Dennoch boten sie eine Chance zur Überwindung des Zustands der gegenseitigen Nichtbeachtung und zur Dialogaufnahme. Diese Chance wurde nicht genutzt, weil eine Reaktion der deutschen Seite ausblieb.“ (360)

Die Kirchen haben sich im ersten Nachkriegsjahrzehnt weitgehend an den Schwerpunktsetzungen der Politik orientiert, die primär nach Westen gerichtet war, so das Resümee Zureks auf seine zentrale Frage nach dem Beitrag der Kirchen zum deutsch-polnischen Verständigungsprozess. Auch hier dominierten erst einmal Vorurteile, Vorwürfe und eisiges Schweigen. Man wird also nicht voreilig und vollmundig von einer Erfolgsgeschichte sprechen können; die Kirchen brauchten, und da kann Zurek kaum konfessionelle Unterschiede ausmachen, einen langen Lernprozess von über zehn Jahren. Nicht zuletzt weil in den deutschen Kirchen die Schuldfrage meist nicht aufgeworfen und keine Debatte über Schuld, Sühne und Wiedergutmachung geführt wurde, sondern die Kriegs- und Nachkriegsleiden der Deutschen beklagt wurden. Man verurteilte die Vertreibung und wandte sich gegen die Oder-Neiße-Linie. Man fand über die gängigen Verhaltensmuster nicht hinaus. „Anstatt den Konflikt in Anlehnung an christliche Verhaltensmuster zu entschärfen, verharteten die deutschen und polnischen Kirchen bei der Betonung der eigenen Unschuld und der Schuld der Gegenseite sowie bei der Artikulierung eigener Forderungen und der unreflektierten Abweisung der Forderungen dieser Gegenseite.“ (368) Man kann dieser Arbeit nur eine breite Rezeption in der Wissenschaft und eine tief

greifende Wirkung im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben wünschen.

Tübingen

Rainer Bendel

*de Graaf, Beatrice: Over de Muur. De DDR, de Nederlandse kerken en de vredesbeging.* [Über die Mauer. Die DDR, die niederländischen Kirchen und die Friedensbewegung] Boom: Amsterdam 2004. 416 S., 29,50 €.

Die deutsche Friedensbewegung insgesamt und insbesondere ihre von der SED unabhängige Richtung in der DDR gehörten zu den besonders interessanten Phänomenen der Zeitgeschichte. Das liegt einerseits an der Breite und inhaltlichen Vielfalt dieser Aktivitäten, deren Spannweite von frommer Sammlung bis zu systematischen Provokationen reichte. Es liegt darüber hinaus an dem in Einzelheiten nur schwer zu gewichtenden, aber im Ganzen doch unbestreitbaren Faktum, dass da „oppositionelle Energie sich aus Quellen speiste, die die Herrschenden nicht verschütten konnten und an denen sie schließlich gescheitert sind“ (E. Neubert, *Geschichte der Opposition in der DDR*, Bonn 1997, 15). Davon handelt auch die vorliegende Untersuchung. Man greift nach ihr mit besonderen Erwartungen, weil sie in großer Ausführlichkeit erstmals den Blick über die deutschen Grenzen hinaus richtet und mit der Einbeziehung der Vorgänge in den Niederlanden einen wesentlichen Faktor der europäischen Friedensbewegung zu Wort kommen lässt.

Es geht in der Studie um die Darlegung der an Facetten reichen Verbindungen zwischen ostdeutschen und niederländischen Gruppen und Kreisen der Friedensbewegung, die in fester wie in eher lockerer Anbindung an ihre Kirchen existierten, um Gemeindekontakte und die Mitwirkung der Kirchenleitungen (11–30). Besonderer Nachdruck liegt auf der Tätigkeit des überkonfessionellen „Interkirchlichen Friedensrates“ (Interkerkelijk Vredesberaad, IKV). Und selbstverständlich nehmen die Aktionen und Reaktionen der SED mitsamt den Organen des Ministeriums für Staatssicherheit den gebührend ausführlichen Raum ein.

Den eigentlichen Beginn des besonderen Interesses auch protestantischer niederländischer Kreise an der DDR und den dortigen kirchlichen Verhältnissen datiert Verf.in auf die „neue Ostpolitik“ der sozialliberalen Koalition in der Bundesrepublik unter Willy Brandt. Hier setzt dementsprechend auch die detaillierte Darstellung ein. Vorangestellt ist diesem Block

ein Kapitel, das die Vorgänge von 1945 bis 1969 zu skizzieren versucht (31–47). Treffend wird der tiefgreifende theologische und kulturelle Wandel seit den sechziger Jahren umrissen. Fragwürdig erscheint jedoch die Bindung unterschiedlicher Überzeugungen und Zielsetzungen, die die Niederländer leiteten, an drei Persönlichkeiten, nämlich Hebe Kohlbrugge, Bé Ruys und Herman Korteweg. Diese Charakterisierungen sind nicht nur in Einzelheiten ungenau, sie treffen vor allem kaum das Wesentliche: Antitotalitär, für den Sozialismus und unpolitisch waren sie in gewisser Weise alle drei. Die hier wie auch sonst recht undifferenziert verwendeten Begriffe – wozu u. a. noch „progressiv“ und insbesondere „antikommunistisch“ gehören – verdecken eine erheblich komplexere Wirklichkeit. Von den Anfangsjahren der „Konferenz Europäischer Kirchen“ (KEK) etwa, die bewusst Verbindungen zum Osten aufbaute und wobei Egbert Emmen, der Generalsekretär der Hervormde Kerk, eine wesentliche Rolle spielte, ist hier mit keinem Wort die Rede.

Die chronologisch gegliederten Kapitel drei bis sieben behandeln dann die Jahre 1970 bis 1989. Zunächst wird die Ostpolitik der Kirchen bis 1978 geschildert (49–85). In der ökumenischen Konzeption von Albert van den Heuvel, Generalsekretär der Hervormde Kerk seit 1972, spielte der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR (BEK) neben der westdeutschen Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) eine wichtige Rolle, um seitens der Kirchen im Osten ebenso wie im Westen ausgleichend und versöhnend wirken zu können. Der BEK nahm diese Unterstützung dankbar an. Man genoss es, von den Niederländern geschätzt und sogar ein wenig bewundert zu werden. Gleichzeitig sperrte sich die Leitung des Bundes jedoch gegen den Ausbau institutionalisierter grenzüberschreitender Gemeindekontakte. Die Materie erschien allzu sensibel. Der ohnehin schmale Spielraum gegenüber der SED sowie die permanent aktive Staatssicherheit sollte nicht durch unkontrollierte Vorgänge gefährdet werden.

Nach der Schlussakte von Helsinki (1975) gewannen demonstrative Aktionen für den Frieden sowie neu entstehende Friedensgruppen in den Niederlanden, aber auch in der DDR, Zustimmung, Anerkennung und Zulauf. Davon handelt das vierte Kapitel (87–134). Der primär von den Kommunisten organisierte und finanzierte Kampf gegen die Neutronenbombe (1978/79) fand breite Unterstützung in der niederländischen Öffentlich-

keit. Auch andere Gruppen und Kreise schlossen sich diesen Protesten an. Besondere Bedeutung besaß die Teilnahme kirchlicher Vereinigungen, insbesondere des IKV sowie der internationalen katholischen Friedensorganisation Pax Christi. Denn dadurch verlor das Unternehmen das Odium der Hörigkeit gegenüber Moskau. Eine regelrecht euphorische Stimmung breitete sich dann aus, als die Niederlande die im NATO-Doppelbeschluss vorgesehene Stationierung neuer Raketen aufschoben. Auch in der DDR faszinierte diese Haltung viele Menschen. Obwohl Versöhnung, Buße und Schuld in kirchlichen Friedenskreisen nach wie vor eine wichtige Rolle spielten, gewannen nun politische Gesichtspunkte an Bedeutung, bis in die Gemeindekontakte hinein. Vor allem aber rückten jetzt der IKV und die Theologische Studienabteilung des BEK eng zusammen. Als man dort jedoch eine einseitige Abrüstung auch der östlichen Seite als Vorleistung für die Schaffung des Friedens ins Auge fasste, ging die Leitung des Bundes auf Distanz.

Das fünfte Kapitel behandelt die Zuspitzung dieser Entwicklung (135–175). Die Bemühungen des IKV zielten nun zunehmend auf eine eigene, unabhängige Friedens- und Emanzipationsbewegung in ganz Europa, also bewusst mit Einschluss der osteuropäischen Dissidenten. Die westdeutsche Friedensbewegung dagegen blieb im wesentlichen weiterhin am Abbau der Waffensysteme interessiert. Lediglich einige „Grüne“ vertraten weiter reichende Positionen. Einzelne Friedenskreise in der DDR gingen auch vorsichtig konkrete politische Probleme an. Aber der Versuch des IKV, das Dresdner Friedensforum im März 1982 im Sinn der eigenen Zielsetzungen zu gestalten, schlug fehl. Nicht nur die Staatssicherheit wandte sich dagegen, sondern im eigenen Interesse auch der BEK. Im übrigen löste der neue Kurs des IKV tiefgreifende Auseinandersetzungen in den eigenen Reihen aus.

Diese Entwicklung setzte sich, wie das folgende Kapitel zeigt (177–217), in den nächsten Jahren kontinuierlich fort. In der DDR entwickelte sich nun vollends eine eigenständige Friedensbewegung. Eine Reihe der „Gruppen“ löste sich von den kirchlichen Vorgaben. Der IKV entfaltete im Februar 1983 sein weitgestecktes, auf Demokratisierung und Entspannung von unten zielendes Programm und arbeitete an der Schaffung eines blockübergreifenden gesamteuropäischen Netzwerks. Der BEK bemühte sich, nach allen Seiten zu vermitteln und zu beruhigen, während gleichzeitig die Staatssicher-

heit mit den Mitteln der Lockung, Differenzierung und nackter Gewalt die Friedensgruppen bekämpfte. Und an alledem änderte sich in den letzten Jahren der DDR kaum etwas (219–263). Den durch Gorbatschow eingeleiteten politischen Wandel wollte die SED von der DDR fernhalten. Der Staatsbesuch Honeckers in den Niederlanden im Sommer 1987 brachte vor allem für die Gemeindekontakte kurzfristige Erleichterungen. Der IKV wirkte noch klarer und entschiedener als Lobby für Menschenrechte und Demokratisierung. Der BEK dagegen mühte sich, ganz auf der Linie nicht nur der meisten Politiker in der Bundesrepublik, sondern auch der kirchlichen Repräsentanten in der EKD sowie in den Niederlanden um möglichst stabile politische Strukturen. Die Machtverhältnisse in Europa sollten nicht ins Wanken geraten. Die Stasi endlich beharrte bei ihren Feindbildern und Methoden.

Der Fall der Berliner Mauer überraschte dann alle. Auch der IKV fiel dieses Ereignis in den Schoß (261, deutlicher 365, Anm. 316). Verf.in beklagt die geringe Neigung im Osten, aber durchaus auch im Westen, sich selbstkritisch der Vergangenheit zu stellen (265–277). Zumindest schief ist es jedoch, wenn Heino Falcke als einer der wenigen gewürdigt wird, der Besiers Enthüllungen gewürdigt habe (272f.): Falcke forderte eine gründliche Durchleuchtung der Vergangenheit **trotz** des Ärgernisses, das auch für ihn Besiers Buch bedeutete. Allzu vordergründig wird auch Krusches Reaktion behandelt. Eine knappe Zusammenfassung beschließt den Band (279–291).

Hierbei handelt es sich um eine gut beschriebene, materialreiche und ausgesprochen informative Arbeit. Im Mittelpunkt steht, wie gesagt, die These, dass der IKV eine ganz eigene Position vertreten habe, die sich von sämtlichen anderen Kontakten und Friedensbemühungen inhaltlich, d. h. qualitativ, abhob. Diese Aussage führt zu grundsätzlichen Fragen. Ich nenne drei.

1. Die niederländisch-ostdeutschen Gemeindekontakte werden freundlich dargestellt, aber aufs Ganze gesehen doch ein wenig herablassend geschildert. Sie waren nicht wirklich systemkritisch. Sie überschritten deshalb wohl nationale Grenzen, durchbrachen jedoch keine Grenzen (241 u. ö.). Das ist m. E. eine konstruierte Alternative. Abgesehen von der Frage, wer denn damals im wörtlichen Sinn die Grenzen zwischen Osten und West durchbrochen hat, bleibt historisch festzuhalten, dass Kontakte, Besuche, gemeinsam verbrachte Tagungen sowie Ver-

anstaltungen den Eisernen Vorhang faktisch immer wieder durchlöcherten. Dadurch wurde eine andere Wirklichkeit als die offiziell proklamierte bezeugt. Und das half Christen im Osten, allen Widrigkeiten und äußeren Benachteiligungen zum Trotz, nicht nur an ihrem Glauben festzuhalten, sondern dadurch gleichzeitig eine andere Realität aufleuchten zu lassen. Laurens Hogebrink, selbst ein aktiver Mitarbeiter im IKV, spricht im Rückblick von der Feindschaft, die jene Organisation seitens der kommunistisch gelenkten Friedensbewegung und dementsprechend der Staatssicherheit auf sich zog. Aber er markiert ausdrücklich keinen Gegensatz zum Wirken und der Bedeutung der Gemeindekontakte. „Auch ein (in unseren Augen) völlig apolitischer Glaube, auch eine zurückgezogene kirchliche Existenz ohne jedes gesellschaftliche Engagement galt als ‚gefährlich‘. Es war ein Zeugnis einer anderen Wirklichkeit, für die die offizielle Ideologie keinen Platz hatte. Aus eben diesem Grund war es für viele in den betreffenden Ländern ein Quell des Trostes, auch wenn sie selbst am kirchlichen Leben nicht oder nur kaum teilnahmen.“ (Verlorene Jahre? Eine Handreichung der Generalsynode der Niederlande Hervormde Kerk, Neukirchen-Vluyn 1993, 53f.) Nicht zufällig sieht dieselbe Kirche in der Fortsetzung und im Ausbau der Gemeindekontakte eine wesentliche Aufgabe sowie Chance des Protestantismus im Blick auf die geistige und geistliche Gestaltung Europas. (Hart en Ziel voor Europa? Rapport van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk, Zoetermeer 1996, bes. 217–219).

2. Verf.in spart nicht mit harter Kritik an der Leitung des BEK. Dabei gehen verschiedene Gesichtspunkte ineinander über. Sicherlich spielte bei der ablehnenden Haltung der Ostdeutschen gegenüber direkten Gemeindekontakten mit den Niederländern neben der Sorge vor unkontrollierten Vorgängen auch das traditionelle hierarchische Selbstverständnis evangelischer deutscher Kirchenleitungen eine Rolle (62). Ihre echten Probleme mit den Friedensgruppen scheinen mir jedoch, trotz des Bemühens um Differenzierungen (184) nicht hinreichend gewürdigt. Immer wieder standen doch nicht nur Generalsuperintendenten und Bischöfe, sondern viele Gemeindepfarrer vor der Frage, wie sie mit Gruppen umgehen sollten, die mit der kirchlichen Verkündigung wenig zu tun haben wollten, die dementsprechend auch nicht selten von den Gemeinden abgelehnt wurden – und die meist trotzdem erwarteten, von der Kirche geschützt oder zumindest nicht

ausgegrenzt zu werden. Wenn Pfarrer und Theologen, die an diesem Punkt von ihrer Kirche enttäuscht wurden, nun bittere Klagen vorbringen, dürfen sie mit Aufmerksamkeit und Verständnis rechnen. Die Aufgabe des Wissenschaftlers jedoch ist eine andere. Er bzw. sie sollte sich bemühen, die unterschiedlichen Gesichtspunkte und Interessen vor allem kritisch abzuwägen.

Zumindest ungenau ist sodann die Behauptung, allein der IKV habe sich hilfreich für geflohene Pfarrer eingesetzt, die von ihren Kirchen in der DDR und ebenso in der EKD sowie in den Niederlanden mit „Berufsverbot“ bestraft wurden (206f.). Aufgrund ihres Ordinationsgelübdes hatten sie an dem Platz zu bleiben, an den sie gestellt waren. Erwiesen sich die Verhältnisse dort für sie nach dem Urteil der Kirchenleitung als nicht mehr tragbar, konnten sie mit deren Zustimmung in den Westen übersiedeln. Sicherlich gab es Fälle, in denen die Meinungen des einzelnen und seiner Kirchenleitung darüber, was erträglich war, auseinander gingen. Aber darum war jene kirchenrechtliche Festsetzung kein Akt der Willkür.

Auch an dieser Stelle wird wieder recht selbstverständlich ein vordergründiges politisches Handeln als das Entscheidende angesehen. Ist dies jedoch die Aufgabe der Kirche? Dass die Führung des BEK in der Endphase der DDR als Mittlerin zwischen der SED und der Gesellschaft fungierte, lag zunächst schlicht daran, dass die Kirche die einzige nicht gleichgeschaltete Organisation im Land war. Handelte sie schon falsch, weil sie zu vermitteln versuchte? Sie betrieb eine falsche Politik, erfahren wir, weil sie sich bemühte, die Dissidenten von „effektiven politischen Aktionen“ abzuhalten und insofern „faktisch die Feststellung von Marx über Religion als Opium des Volkes“ untermauerte (244). Das heißt im Klartext: Die Kirche hätte die Religionskritik von Karl Marx als Maßstab für die Auslegung des Evangeliums verwenden müssen. Ist diese Aussage theologisch legitim? Die Mehrzahl der evangelischen Theologen in der DDR meinte damals, sie habe anderen Voraussetzungen zu folgen. Argumentiert man nicht theologisch, sondern historisch, ist zu fragen, ob es angeht, der Kirche staatspolitische Aufgaben zu übertragen. So eindeutig, wie es hier den Anschein hat, dürfte dieses Problem kaum zu lösen sein.

3. Auf dieser eher unreflektierten Linie wird dann auch die besondere Position und Leistung des IKV entfaltet. Diese Sicht ist, wie gesagt, weitgehend neu. Aber das besagt selbstverständlich noch nichts über den Wahrheitsgehalt dieser Interpreta-

tion. Auffallend ist allerdings, dass der Leser faktisch nichts über den Aufbau, die Mitglieder, die Organisation sowie die genaueren Zielsetzungen des IKV erfährt. Es handelte sich, hören wir, um ein kirchlich besetztes Gremium, dem Einzelpersonen nicht beitreten konnten, das jedoch ein Netzwerk mit lokalen Zentren in den Niederlanden aufbaute. Wie verhielten sich dazu die anderen Gruppen der Friedensbewegung in den Niederlanden? Überwog der Dissens oder die Kooperation?

Von dem besonderen Einfluss, den der IKV in der DDR auszuüben vermochte, war die Rede. Verf.in stützt sich hierfür in hohem Maß auf die Berichte der Staatssicherheit (153f., 209f.), deren Darstellungen und Analysen sie großes Vertrauen entgegenbringt (24). Aber bekanntlich gehörte es zur ideologischen Überzeugung dieses Organs, dass alle negativen Tendenzen und gerade die subversiven und feindlichen Strömungen und Aktivitäten im Land nicht innerhalb des real existierenden Sozialismus entstehen konnten, sondern von außen, aus dem kapitalistischen und imperialistischen Ausland eingeschleppt und gesteuert wurden. In diesem Fall kam diese Rolle den Niederländern und dann insbesondere der IKV zu. Selbstverständlich heißt das nicht, dass die Informationen der Stasi über jene Einwirkungen auf die Friedensbewegung und besonders die „Gruppen“ schlicht erfunden waren. Aber die Mitarbeiter der Staatssicherheit sahen und notierten und berichteten, was sie ohnehin wussten. Insofern sind Aussagen über die Breitenwirkung des IKV, die auf diesen Materialien basieren, stets mit Vorsicht zu benutzen.

Aber man wird noch einen Schritt weiter gehen müssen. Für die Staatssicherheit der DDR kam der IKV zunehmend als eine politisch gefährliche Größe in den Blick. So stellt es die Verf.in dar. Andere Phänomene – wie die Kooperation mit anderen Gruppierungen der Friedensbewegung, Gespräche mit den kommunistischen Machthabern (154) oder die andauernd guten Beziehungen zu einer so schillernden Persönlichkeit wie Bischof Tóth von der „Christlichen Friedenskonferenz“ (192, 215) – kommen nur ganz am Rande zur Sprache. Das bedeutet aber: Hier übernimmt die Autorin, bewusst oder unbewusst, die Sicht der Stasi, denn diese kannte ausschließlich ideologisch-politische Kategorien. Ein – zugegeben besonders krasses – Beispiel mag das erläutern: Auf einer Sitzung der Leiter der Staatsämter für Kirchenfragen im Ostblock diskutierte man intensiv über die Frage, welche politische Zielsetzung des Vatikans im Bunde mit dem Weltkirchenrat hinter

der Vereinheitlichung des Textes des Väteruners sowie des Apostolischen Glaubensbekenntnisses stand! Konzentrierten sich Rom und Genf darum auf das gemeinsame politische Vorgehen gegen die sozialistischen Länder? Auch an diesem Punkt steht die Studie m. E. in der Gefahr, die Proportionen zu verschieben. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass Verf.in durchgängig auf der Ebene der erzählenden Darstellung bleibt. Die kritische Analyse der Quellen, der unterschiedlichen Positionen und der vielfältigen Problemlagen tritt dahinter zurück. Die Tatsache, dass diese Arbeit zu solchen grundsätzlichen Überlegungen herausfordert, belegt ihre Stärken ebenso wie ihre Schwächen.

Münster

Martin Greschat

Lehmann, Hartmut (Hrg.): *Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa*. (= Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 4), Göttingen 2004, 176 S., ISBN 3-89244-746-2.

Der Band vereint (außer dem letzten Artikel) Beiträge einer Tagung im Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle vom 28. bis 30. November 2002. Aus unterschiedlichen Blickwinkeln behandeln sie Voraussetzungen und Formen toleranter wie konfliktiver Zusammenlebens von Religionen im nicht mehr nur christlichen Europa mit besonderem Augenmerk auf Muslime (H. Lehmann, Zur Einführung: Koexistenz und Konflikt von Religionen in Europa, 7–11).

Die Multireligiosität hiesiger Gesellschaft ist alltäglich erfahrbar. Das darin liegende Konfliktpotential lässt Thilo Marauhn („Die Bewältigung interreligiöser Konflikte in multireligiösen Gesellschaften. Modelle für rechtlich strukturierte Verfahren jenseits gerichtlicher Streitbeilegung“, 12–29) nach denkbaren außergerichtlichen Wegen zur rechtlichen Beilegung von interreligiösen Konflikten im demokratischen Verfassungsstaat fragen. Anhand exemplarischer Konfliktlagen regt er drei Modelle an. Auf die Ablehnung des obligatorischen Klassenkreuzes durch das Bundesverfassungsgericht hat die Bayerische Gesetzgebung mit der sog. „Widerspruchslösung“ reagiert. Danach ist bei ernsthaft weltanschaulich oder religiös begründetem Widerspruch gegen das Klassenkreuz nach einem Versuch gütlicher Einigung ggf. eine ausgleichende Einzelfallregelung zu treffen. In ausgewogener Kritik zeigt Marauhn, wie diese Regelung zu Lasten desjenigen bleibt, der ein

Problem mit dem Kreuz hat. Eine „echte Diskurslösung“ hätte vom symbolfreien Klassenzimmer auszugehen und unter Beteiligung aller Eltern und des Lehrpersonals in einem argumentativen Austausch und einer konsensualen Entscheidung im Einzelfall eine Ausstattung mit religiösen Symbolen vorzusehen. Die Entscheidung verbliebe – ohne inhaltliche Vorgabe – beim Staat. Sie ergäbe sich aus der diskursiven Information und Positionierung der Beteiligten. Als „partizipatives Modell“ schlägt er nach dem Vorbild der vielgestaltigen kommunalen Beiräte und dem in Großbritannien 1988 eingeführten „Standing Advisory Council on Religious Education“ „Religionsbeiräte“ vor. Die vor Ort tätigen Religionsgemeinschaften könnten ihre Interessen geltend machen – etwa in Bezug auf religiöse Bauten oder Veranstaltungen im kommunalen Kontext – und zugleich Konfliktpotential abbauen. Das „edukative Modell“ fordert Toleranz als Erziehungsziel. Diese außergerichtlichen Wege wahren Rechtsförmlichkeit und Verlässlichkeit sowie die ultima ratio gerichtlicher Streitbeilegung. Indem das Recht als Rahmenordnung der politischen Prozesse gesehen wird, kann zugleich dem Trend der politischen Akteure entgegengewirkt werden, religionspolitisch anzugehende Probleme an die Judikatur zu delegieren. Ein Ansatz, der über die gängige Alternative zwischen wohlwollender Neutralität und Laizismus hinaus weiter verfolgt werden sollte.

Stefan Magen situieret seine Frage, ob und in welchem Sinne das „Staatskirchenrecht als symbolisches Recht“ bezeichnet werden kann (30–53), im gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Richtungsstreit. Der (herkömmliche) „institutionelle“ Ansatz halte, von der Integrationskraft der Religion überzeugt, deren aktive (neutrale) staatliche Förderung für legitim. Der (jüngere) „grundrechtliche“ Ansatz akzentuiere das Konfliktpotential des Rekurses auf transzendente letztgültige Sinngehalte insbesondere in der Mischung mit wirtschaftlichen, sozialen und/oder politischen Interessenkonflikten und beschränke die Aufgabe des Religionsrechts mindestens vorwiegend auf die Konfliktbewältigung. Dieser Richtung ist – der Grundsicht des Bundes entsprechend – auch Magen selbst zuzurechnen (erkennbar u. a. an der unnötig pejorativen Etikettierung der ersten Auffassung als *integrationistisch*). Die imperative wie kommunikative Dimension des (Religions-)Rechts arbeitet er exemplarisch am Gebot religiös-weltanschaulicher Neutralität des Staates heraus. Einzig in dieser – als eigenständig verstanden –