

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 situiert 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 –

Rechtsnorm habe sich aus ihren verfassungsrechtlichen Quellnormen – (Religionsfreiheit, Verbot der Staatskirche, religionsrechtliche Parität) „die symbolisch kommunikative Dimension staatlichen Handelns im religiösen Bereich“ verselbständigt. Als Gebot religiöser Inkompetenz verbiete es dem Staat, (a) religiöse Symbole oder Begründungen zu gebrauchen sowie (b) Religionen, selbst nach säkularen Kriterien, etwa nach Nützlichkeit für den Staat, zu bewerten. Als Verbot der Identifikation mit einer Religion untersage es nicht nur, Rechte und Pflichten ungleich zu verteilen, sondern alles, was in der Selbstdarstellung des Staates den Eindruck erwecken könnte, er bevorzuge oder benachteilige eine Religion. Diese Ausweitung des Neutralitätsprinzips auf die expressive Seite staatlichen Handelns sei notwendig, damit der Staat angesichts des Konfliktpotentials der Religion seine Glaubwürdigkeit als neutraler Schlichter wahren kann. Also nicht nur Verzicht auf religiöse Zeichen, sondern auf alles, was als Zeichen für oder gegen eine Religion verstanden werden könnte. Richtig sieht Verf., dass Gerichtsentscheidungen in Religionssachen, die lediglich individuelle Rechtspositionen klären, in der Öffentlichkeit zu Urteilen über den legitimen Platz von Christentum oder Islam in der säkularen Demokratie umgedeutet werden können, und mahnt, dies bereits in der Darstellung der Entscheidung zu berücksichtigen. Im Falle des derzeit vermehrt anzutreffenden (Miss-)Verständnisses des Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts als „Aufwertung“ will er aus dieser Not eine Tugend machen. Die im Verleihungsverfahren überprüfte Rechtstreue könne der Staat potentiell diskriminierten Religionen als Zeichen rechtsstaatlicher Unbedenklichkeit anbieten. Damit werde ihr legitimer Platz im demokratischen Rechtsstaat zum Ausdruck gebracht. Letztlich geht es am Beispiel des Religionsrechts auch darum, in den Rechtsbegriff über das System der Anordnung vollstreckbarer Rechtsfolgen hinaus auch kommunikative Akte einzubeziehen. Ob man sich damit nicht mehr Probleme einhandelt als religiöses Konfliktpotential bannt, ob dieses empirisch gesicherter ist als die Integrationsthese und ob die hier vertretene Neutralität staatliches Handeln unumdeutbar macht, ob die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „symbolisches Recht“ ihn wirklich empfiehlt oder nicht die Differenzierung in eindeutige Begriffe auch für diese These zielführender ist, sind nur einige der Fragen, zu denen der Beitrag – wenngleich

komplizierter und argumentativ verschachtelter als nötig – anregt.

Unter der Fragestellung „Religiöse Diskriminierung in Europa? Anmerkungen zum staatlichen Umgang mit sogenannten 'Sekten'“ (54–76) bietet Markus Rau einen aufschlussreichen Überblick über vier Typen staatlicher Maßnahmen gegen als besonders konfliktträchtig eingeschätzte religiöse Vereinigungen („Sektenberichte“, staatliche Dokumentations- und Beobachtungsstellen, gezielte Warnungen, „Anti-Sekten“-Gesetzgebung) sowie die z.T. heftigen Reaktionen in Deutschland und seitens der USA (im Kontext der Scientology-Debatte). Der Prüfung an Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention halten die Maßnahmen weithin stand. Bedenklich erscheinen Sektenberichte dort, wo sie „allzu häufig mehr oder weniger unverblümt einer bestimmten Weltanschauung Ausdruck verleihen“ (75).

In Auseinandersetzung mit der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte und ihrer Ausfüllung in Deutschland durch Bundesverwaltungs- und -verfassungsgericht zum Schächten und zum muslimischen Kopftuch im Schuldienst untersucht Christian Walter die „Religiöse Toleranz im Verfassungsstaat – Islam und Grundgesetz“ (77–99). Wohltuend unaufgeregt, im positiven Sinne schulmäßig sachlich und nachvollziehbar legt er u. a. dar, die Religionsfreiheit schütze nicht erst dann, wenn eine Religion, hier der Islam, ein bestimmtes Verhalten gebietet, sondern einzig, „dass sich eine hinreichend starke Strömung innerhalb einer Glaubensgemeinschaft feststellen lässt, die ein solches Gebot für sich als verbindlich ansieht“. Das gilt für das Schächten ebenso wie für das Tragen eines muslimischen Kopftuchs beim Unterrichten. Auch das Schächten zum bloßen Verzehr sei von diesem Schutz nicht ausgenommen. Die Religionsfreiheit garantiere das Recht des einzelnen, sein (auch alltägliches) Leben, nach religiösen Überzeugungen zu führen. Ein muslimischer Metzger, der seine muslimischen Kunden mit geschächtetem Fleisch versorgen will, kann sich auf die Religionsfreiheit berufen, weil er ihre Ausübung seinen Kunden ermöglicht. In Bezug auf die muslimische Lehrerin, die mit Kopftuch unterrichten will, sei strikt am Einzelfall zu argumentieren. In Rede stehe ihre Freiheit, nicht die „des“ Islams, wie nicht selten, eine abstrakte Gefahr heraufbeschwörend argumentiert werde. Ebenso wenig wie die Religionsfreiheit einen unbedingten Anspruch auf Unterrichten mit Kopftuch begründe, zwingt

die Neutralität des Staates zur Untersagung. Vor diesem Hintergrund unterbreitet er überzeugend Gesichtspunkte für eine einzelfallgerechte Entscheidung. Das Kopftuch darf nicht isoliert, unabhängig von der Lehrerin zu einem indoktrinierenden und missionierenden Symbol „gemacht“ werden. Seine Kraft gewinnt es erst aus der Persönlichkeit der Lehrerin. Ihre Freiheit ist der Ausgangspunkt. Die Grundrechte der Schüler/innen und der Eltern sind gewahrt, wenn der Unterricht auch mit Kopftuch nicht missionierend oder indoktrinierend erteilt wird. Beamtenrechtlich reicht für eine Einschränkung der Religionsfreiheit bloße Auffälligkeit oder Extravaganz oder außereuropäische Abhebung nicht aus. Insofern sei eine Einstellung geboten. Der staatlichen Friedenssicherungspflicht sei verfahrensrechtlich durch eine Widerspruchslösung nach dem Vorbild der bayerischen Schulkreuzregelung genüge getan, wenn es nach der – rechtlich gebotenen – Einstellung zu Folgekonflikten kommen sollte. Neben der christlichen Prägung sei aber auch die Aufklärung Teil der europäischen Kultur. Daher sollte die religiöse Überzeugung eines Individuums in der Regel den Vorrang haben vor der Wirkung eines bloßen Symbols – so wie überhaupt bei Kulturkonflikten die Orientierung am Einzelfall vom (Pseudo-)Zwang zur Abwägung zwischen „Anpassung oder Wegzug“ befreien kann. Als legitimen und sinnvollen Schritt im Kampf gegen den Terrorismus stellt Silvia Tellenbach „das Religionsprivileg im deutschen Vereinsrecht und seine Streichung“ dar und schildert die erste Anwendung der dadurch eröffneten Verbotsmöglichkeiten im Fall des „Kalifatsstaats“ (100–113).

„Zum schariatischen Hintergrund der Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland“ nimmt Tilman Nagel Stellung (115–129). Anlass dazu bietet ihm die Einschätzung des Juristen und Islamwissenschaftlers Matthias Rohe, dabei handle es sich um „ein deutliches und uneingeschränktes Bekenntnis zur freiheitlich-demokratischen Ordnung des Grundgesetzes ... , einschließlich der Freiheit des Glaubenswechsels“. Nagels Analyse des Dokumentes vom Februar 2002 kommt zum gegenteiligen Ergebnis. Einzelne Bereiche aus dem Scharia-Recht auszuklammern und einer deutschen oder europäischen Deutung zu unterwerfen, sei nicht möglich, ohne es selbst aufzugeben. Der strikt göttliche Ursprung des islamischen Rechts, d. h. sein unmittelbarer Rekurs auf die Absichten Gottes und die damit verbundene Überlegenheit, sein Anknüpfungspunkt nicht beim autonom

verstandenen Individuum, sondern bei der Gemeinschaft der Muslime, die Wahrung und Mehrung ihres Nutzen als oberste Maxime, die – in der Charta nur sprachlich verdeckte – Koppelung von (muslimischer) Religionszugehörigkeit und Rechtsposition, die fehlende Bejahung der Möglichkeit, den Islam auch zu verlassen sowie ein bleibender Anspruch universaler Islamisierung, einschließlich der deutschen Rechtsordnung, die (nur) vorübergehend zu beachten ist, zeigten: die Charta weiche nicht von den Grundlagen des islamischen Rechts ab. „Im Grunde“ werde der Bundesrepublik zugemutet, „einen privilegierten Fremdkörper aufzunehmen, der seinerseits zu keinerlei Loyalitätsbindungen verpflichtet ist“.

Altana Filos plädiert in ihrem Beitrag über „Religiöse Toleranz im Verfassungsstaat. Rechtsprobleme der staatskirchlichen Strukturen in Griechenland“ (130–139) für die Trennung von Kirche und Staat und eine volle Garantie der Religionsfreiheit. Vom Europäischen Gerichtshof bereits beanstandet wurde, dass das verfassungsrechtlich für jede Religion geltende Verbot der Glaubenswerbung (Proselytismus) einseitig zum Schutz der Orthodoxen Kirche eingesetzt wird. Ähnlich einseitig werden die Gesetze zur Errichtung von Gotteshäusern angewendet. Der Präsident der Republik hat bei Amtsantritt vor dem Parlament sich im Namen der Dreifaltigkeit zu verpflichten. Demnach bleibe das Amt Nichtchristen verschlossen. Das Land, in dem laut Verfassung (Art. 3 Abs. 1) die Östlich-Orthodoxe Kirche Christi die „vorherrschende Religion“ ist, bestehe in diesen Fällen die Bewährungsprobe für Religionsfreiheit und Toleranz (noch) nicht.

Anhand von Fallgeschichten wirft Günther Schlee interessante Lichter auf die unterschiedlichen Anpassungsprobleme von somalischen Migranten und ihren im Westen aufwachsenden Kindern („Somalia und die Somalia-Diaspora vor und nach dem 11. September 2001“, 140–156). Versuche der Eltern, den Familienbereich gegen Außenkontakte abzuschotten und vor allem die Töchter innerhalb der eigenen Ethnie zu verheiraten, gelingen allenfalls in der ersten Folgegeneration. Darüber hinaus setzt Verwestlichung und Individualisierung ein. Das wiederum führt zu Anpassungsproblemen und Fremdheitserfahrungen im Ursprungsland. In Somalia werde Fremdheit sehr sensibel wahrgenommen (Phänotyp, Kleidung, Bewegung, Verhalten). Die Anpassung westlich geprägter Somali in das erwartete Erscheinungsbild gelinge ebenso wenig wie die Einpassung in übli-

che Alters- und Geschlechterhierarchien. Solche Fehlanpassungen machen häufig eine Rückkehr nach Somalia unmöglich. Der nach dem „11. September“ ausgerichtete „Kampf gegen den Terrorismus“ ist inzwischen zu einem Instrument der Polemik auch unter Muslimen avanciert.

Dietmar Rothermund liefert eine „Skizze“ über „Religiöse Praxis und die Artikulation sozialer Identität“ (157–168). Religiöse Praxis wirke identitätsbildend durch Regelinternalisierung und identitätserhaltend durch Immunisierung, durch die Suche dispoitionsverstärkender konstanter Situationen und Meidung von Krisen und unerwünschten Informationen. Anders als die mentale Glaubensüberzeugung, sei religiöse Praxis auf Interaktion mit Glaubensgenossen, auf Gemeinde angewiesen. Wo sie, etwa in neuer säkularisierter Umwelt, fehlt und mit ihr die Gruppe der Überzeugungsträger und die Mechanismen der sozialen Kontrolle, ist die Identität bedroht. Um sie zu erhalten und zu artikulieren, könne die religiöse Praxis besonders verstärkt und zu einer Art Identitätsrettungsritual werden. Auch an die „religiösen Funktionäre“ (die „Geistlichen“ der verschiedenen Religionen), die bei der Gestaltung religiöser Praxis führend sind, stellt dies besondere Anforderungen. Wo – wie in der säkularisierten Gesellschaft – Religion als „Privatsache“ gesehen wird, werden Überzeugungen leichter toleriert, während religiöse Praxis befremdet. Von den – insgesamt noch zu wenig erforschten – Formen, soziale Identität in der Diaspora über die

religiöse Praxis zu artikulieren, wird abschließend kurz der islamische Fundamentalismus herausgegriffen.

Den Abschluss bildet der nicht der Tagung entstammende Vortrag Rudolf von Thaddens über „Ökumene und Europa. Zur Diskussion zwischen Kirche und Welt in Europa“ (169–173). Er plädiert für die Zusammenführung der bislang getrennt verlaufenden Ökumene- und Europadiskurse. In der Ökumene sieht er eine Spannung zwischen (konfessioneller) Differenzbetonung nach innen und (interreligiöser) Differenzreduktion nach außen, in der Europa-Diskussion die zwischen einer religiösen (soz. mit dem Christentum beginnenden) und einer säkularen („Athen“ und „Rom“ in die Erinnerungskultur einbeziehenden) Legitimation Europas. Dessen politische Einigung könne ohne Relativierung oder Überwindung konfessioneller Begrenzung nicht gelingen. Seine Vorstellung von „einer europäischen christlichen Synode, von den Gemeinden gewählt und überwiegend mit Laien besetzt ... als Partnerin des Europäischen Parlaments“ überspringt gleichwohl die konfessionell widerständige Realität und ist, als was er sie selbst bezeichnet – ein Traum. Informationen über die Autorinnen und Autoren (174f.) und ein Personenregister (176) runden diese empfehlenswerte Zusammenstellung perspektivenreicher und anregender Beiträge zu einer für Gesellschaft und Staat auf absehbare Zeit virulenten Problematik ab.

Bonn

Norbert Lüdecke