

## epd-Dokumentation online

Herausgeber und Verlag: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) gGmbH,  
Emil-von-Behring-Str. 3, 60439 Frankfurt am Main

Geschäftsführerinnen: Ariadne Klingbeil, Dr. Stefanie Schardien

Amtsgericht Frankfurt am Main HRB 49081

USt-ID-Nr. DE 114 235 916

Chefredakteur der epd-Zentralredaktion: Karsten Frerichs

Verantwortlicher Redakteur epd-Dokumentation: Uwe Gepp

Erscheinungsweise: einmal wöchentlich, online freitags

Bezugspreis **Online-Abonnement** „epd-Dokumentation“ per E-Mail: monatl. 34 Euro,  
jährlich 408 Euro, vier Wochen zum Ende des Bezugsjahres kündbar.

Online-Abonnement inkl. Archivnutzung von „epd Dokumentation“ (ab Jahrgang 2001):  
jährlich 481,50 Euro

Bestellservice: GEP gGmbH Leserservice, Postfach 1154, 23600 Bad Schwartau,

Tel.: 0451 4906-830, Fax: 0451 4906-950, E-Mail: [gep-leserservice@medienexpert.com](mailto:gep-leserservice@medienexpert.com)

Redaktion (Adresse siehe oben unter GEP): Tel.: 069/58098-209,

Fax: 069/58098-294, E-Mail: [doku@epd.de](mailto:doku@epd.de)

© GEP, Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten. Die mit dem Abo-Vertrag erworbene Nutzungsgenehmigung für  
„epd-Dokumentation“ gilt nur für einen PC-Arbeitsplatz. „epd-Dokumentation“, bzw. Teile  
daraus, darf nur mit Zustimmung des Verlags weiterverwertet, gedruckt, gesendet oder  
elektronisch kopiert und weiterverbreitet werden.

Anfragen richten Sie bitte an die epd-Verkaufsleitung (Adresse siehe oben unter GEP),

Tel.: 069/58098-259, Fax: 069/58098-300, E-Mail: [verkauf@epd.de](mailto:verkauf@epd.de)

Haftungsausschluss:

Jede Haftung für technische Mängel oder Mängelfolgeschäden ist ausgeschlossen.

# Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 28. Januar 2025

[www.epd.de](http://www.epd.de)

**Nr. 5**

## ■ Religionspolitik gemeinsam neu denken. Perspektiven aus Religion und Politik im Diskurs zur Gestaltung einer zukunftsfähigen Religionspolitik in Deutschland

Fachtagung im Rahmen des Projekts *MuslimDebate 2.0* der Alhambra  
Gesellschaft e.V. in Kooperation mit der Evangelischen Akademie zu Berlin,  
15. bis 17. März 2024

### Impressum

Herausgeber und Verlag:  
Gemeinschaftswerk der  
Evangelischen Publizistik (GEP)  
gGmbH  
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,  
60439 Frankfurt am Main.  
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,  
60394 Frankfurt

Geschäftsführerinnen:  
Ariadne Klingbeil, Dr. Stefanie Schardien  
epd-Zentralredaktion:  
Chefredakteur: Karsten Frerichs

epd-Dokumentation:  
Verantwortlicher Redakteur:  
Uwe Gepp  
Tel.: (069) 58 098 -135  
Fax: (069) 58 098 -294  
E-Mail: [doku@epd.de](mailto:doku@epd.de)

Der Informationsdienst  
epd-Dokumentation dient der  
persönlichen Unterrichtung.  
Nachdruck nur mit Erlaubnis und  
unter Quellenangabe.  
Druck:  
Strube Druck & Medien GmbH  
Stimmerswiesen 3  
34587 Felsberg

## ■ Religionspolitik gemeinsam neu denken

Der Begriff »Religionspolitik« hat Konjunktur in den politischen Debatten. Insbesondere die Geschehnisse im Nahen Osten und ihre Einflüsse auf das gesellschaftliche Leben in Deutschland haben das Thema mit neuer Aktualität auf die Tagesordnung gebracht und zeigen deutliche Missstände auf. Es stellt sich die Frage, wie eine Religionspolitik in Zukunft zu gestalten ist. Dabei geht es nicht nur darum, religiöses Integrationspotenzial aktiv zu nutzen und destruktive Elemente einzudämmen. Ebenso sollten religiöse Mündigkeit, selbstbewusste Religiosität und religiöse Menschen in ihrer Identität gestärkt werden.

Religion ausschließlich ins Private abzudrängen, reicht nicht aus, um destruktiven Tendenzen entgegenzuwirken, sondern befördert diese

eher. Daher gilt es zu fragen, mit welcher Politik es gelingen kann, Religion einen Platz im öffentlichen Raum zu gewähren, religiöse Multiplikatoren aktiv einzubinden und insbesondere Kinder und Jugendliche zu einer selbstverantworteten und reflektierten Glaubenshaltung zu führen, ohne zu sehr in die religiösen Bestände einzugreifen.

Bei dieser Tagung sollen Religionen und religiöse Akteure nicht als Objekte politischen Handelns, sondern als Subjekte in den Diskurs und in die Debatte treten. Ziel ist es, politische und gesellschaftliche Akteur\*innen und religiöse Denker\*innen in einen Austausch zu bringen und so auch innerreligiöse Perspektiven auf brennende religionspolitische Fragen mit in die Debatte einzuschreiben.

Die Tagung gliedert sich in drei Themenblöcke.

Themenblock I: Religion in der Politik  
*Die Rolle und Verantwortung von Kirche, Moschee und Synagoge im politischen Diskurs*

Themenblock II: Politik und Religion  
*Nachdenken über die Praxis: Zur Ausbildung Geistlicher und dem schulischen Religionsunterricht*

Themenblock III: Politik in der Religion  
*Wieviel Politik verträgt Religion und wie politisch dürfen respektive müssen Religionsgemeinschaften sein?*

*(Eren Güvercin, Leiter des Projekts MuslimDebate 2.0 der Alhambra Gesellschaft e.V. und Christina Sawatzki, Studienleiterin für Theologie und interreligiösen Dialog an der Evangelischen Akademie zu Berlin)*



**Alhambra** Gesellschaft



Gefördert durch:



aufgrund eines Beschlusses  
des Deutschen Bundestages

Im Rahmen von:



### Quellen:

Religionspolitik gemeinsam neu denken.

Perspektiven aus Religion und Politik im Diskurs zur Gestaltung einer zukunftsfähigen Religionspolitik in Deutschland

Fachtagung im Rahmen des Projekts *MuslimDebate 2.0* der Alhambra Gesellschaft e.V. in Kooperation mit der Evangelischen Akademie zu Berlin, 15. bis 17. März 2024

Das Projekt *MuslimDebate 2.0* – Gesellschaft gemeinsam gestalten! wird im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz vom Bundesministerium des Inneren und für Heimat gefördert.

## Inhalt:

### **Religionspolitik gemeinsam neu denken. Perspektiven aus Religion und Politik im Diskurs zur Gestaltung einer zukunftsfähigen Religionspolitik in Deutschland**

---

|   |    |
|---|----|
| ▶ Christina Sawatzki:<br>Vorwort  | 4  |
| <br><b>Themenblock 1: Religion in der Politik. Warum braucht Politik Religion?</b>  |    |
| ▶ Hannah Dannel:<br>»Darf Religion politische Ansprüche stellen?«   | 7  |
| ▶ Volker Beck:<br>Das (Des-)Integrationspotential der Religion – 14 Thesen zum Verhältnis von Politik, Staat und Religion   | 11 |
| ▶ Prof. Dr. Felix Roleder:<br>Religion gegen Angst und Wut? Konvergenzen und Divergenzen zwischen Populismus und christlicher Religiosität in der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung | 15 |
| <br><b>Themenblock 2: Politik und Religion: Neudenken der Praxis</b>  |    |
| <b>Topic I: Die Ausbildung der Geistlichen: Pfarrer:innen, Rabbiner:innen, Imam:innen</b>   |    |
| ▶ Prof. Dr. Serdar Kurnaz:<br>Zur Notwendigkeit beheimateter Imame  | 28 |
| ▶ Prof. Dr. Arnulf von Scheliha:<br>Pluralitätstaugliche Theologie(n):<br>Die akademische Ausbildung von Religionsgelehrten   | 33 |
| ▶ Dr. Sandra Anusiewicz-Baer:<br>Rabbiner für die Zukunft   | 39 |
| <br><b>Topic II: Religionsunterricht: Jüdisch, muslimisch, interkonfessionell, für alle?</b>  |    |
| ▶ Prof. Dr. Fahimah Ulfat:<br>Zur Bedeutung einer selbstverantworteten, mündigen Glaubenshaltung  | 43 |
| ▶ Dr. Sandra Anusiewicz-Baer:<br>Jüdischsein lernen – Zur Ausbildung religiöser Identität als Grundlage für den Dialog  | 47 |
| ▶ Dr. Jochen Bauer:<br>Religionsunterricht für alle 2.0 – eine Form islamischen Religionsunterrichts  | 51 |
| ▶ Verzeichnis der Autorinnen und Autoren  | 57 |

## Vorwort

*Christina Sawatzki, Studienleiterin für Theologie und interreligiösen Dialog an der Evangelischen Akademie zu Berlin*

Die vorliegende Ausgabe der *epd Dokumentation* bildet eine Tagung ab, die im März 2024 als Teil des Projekts *MuslimDebate 2.0* veranstaltet wurde. Dieses von Eren Güvercin geleitete Projekt der Alhambra Gesellschaft e.V. hat es sich zur Aufgabe gemacht, eine neue Diskussionskultur zwischen muslimischer und nicht-muslimischer Zivilgesellschaft zu schaffen und so ein gemeinsames Nachdenken muslimischer, jüdischer, christlicher und anderer Akteurinnen und Akteure zu gesamtgesellschaftlichen Herausforderungen zu initiieren. Die Tagung *Religionspolitik gemeinsam neu denken* wurde in Kooperation mit der Evangelischen Akademie zu Berlin geplant und durchgeführt.

Das Wort ›Religionspolitik‹ hat Hochkonjunktur. Religionspolitische Fragen traten 2024 nicht nur angesichts eines rasanten Anstiegs antisemitischer Straftaten und wachsenden antimuslimischen Rassismus mit neuer Dringlichkeit ins Zentrum politischer Debatten, sondern auch in Anbetracht islamistischer Demonstrationen in deutschen Großstädten. Doch geht mit dem oft so selbstverständlich fallenden Begriff ›Religionspolitik‹ nicht selten eine interessante Verschiebung einher: Religion ist Angelegenheit der Religionsgemeinschaften, Politik die von Politikerinnen und Politikern. Doch geht es um Religionspolitik, werden Religionen und ihre Akteurinnen und Akteure oft zu Objekten des Diskurses – zu ›Themen‹ oder ›Problemen‹, die verhandelt werden.

Die Planung der hier dokumentierten Fachtagung war in ihrer Thematik durch zwei wichtige Anliegen geprägt.

Das erste Anliegen war, Religion sowie religiöse Akteurinnen und Akteure nicht zum Thema zu machen, sondern als Sprechende ins Zentrum des Diskurses zu stellen, um so ihre innerreligiösen Perspektiven auf dringende religionspolitische Fragen in die Debatte miteinzubeziehen. Hierbei ging es auch darum, dezidiert theologische Sichtweisen auf religionspolitische Entwicklungen abzubilden und zugleich das Potenzial der jeweiligen politisch-theologischen Konzepte sichtbar zu machen, um sie als Ressourcen mit in die religionspolitischen Debatten aufzunehmen.

Das zweite wichtige Anliegen war die interreligiöse Ausrichtung der Tagung. Die Diskussion um Religionspolitik entbrennt heute oft dort, wo Islam und Musliminnen und Muslime zum Thema gemacht werden. Dabei betreffen die Fragestellungen auch andere Religionsgemeinschaften und sind damit auch für Judentum und Christentum in Deutschland von hoher Relevanz.

Der Wunsch, die virulenten Fragestellungen innerreligiös zu beleuchten, beschränkte sich aber nicht darauf, die Beiträge in den jeweiligen Themenblöcke möglichst ausgewogen mit jüdischen, muslimischen und christlichen Referentinnen und Referenten zu besetzen. Vielmehr war die Hoffnung, dass die religiös und konfessionell unterschiedlich geprägten Impulse zu denselben Fragen auch voneinander profitieren würden. Wo stehen wir vor ähnlichen Herausforderungen und wie unterscheidet sich eventuell der Umgang damit? Wo bieten Theologie und religiöse Konzepte Anknüpfungsmöglichkeiten? Bringen uns die verschiedenen Perspektiven und ihr reicher Bestand an Tradition und Theologie eventuell neue Anstöße für das gemeinsame Weiterdenken?

Die Tagung begann mit einer Podiumsdiskussion zur Bestandsaufnahme der aktuellen Situation unter dem Titel »Einblicke aus der Politik: Herausforderungen und Ansprüche an die Religionspolitik«. Es diskutierten die religionspolitische Sprecherin der FDP-Fraktion im Bundestag **Sandra Bubendorfer-Licht** sowie **Patricia Ehret**, zu dieser Zeit Referentin für Kirchen und Religionsgemeinschaften bei der Konrad-Adenauer-Stiftung, und die Vorstandsvorsitzende der Stephanus-Stiftung, **Dr. Ellen Ueberschär**.

Der weitere Verlauf der Tagung gliederte sich in drei Themenblöcke. Jedes Themenfeld wurde mit drei Impulsvorträgen eingeleitet und mündete in einer ausgiebigen Diskussionsrunde.

### **Themenblock 1: Religion in der Politik. Warum braucht Politik Religion?**

*Jenseits des Privattraums: Welche Rolle spielen respektive welche Verantwortung haben Kirche, Moschee und Synagoge im politischen Diskurs?*

Im Mittelpunkt des ersten Themenblocks stand die Frage nach Religion im öffentlichen Raum. Sind politische Forderungen seitens der Religionsgemeinschaften legitim? Wo liegt das integrative Potenzial, die positive gesellschaftspolitische Wirkung von Religion und wo ihr vermeintliches Desintegrationspotenzial?

In ihrem Beitrag besprach **Hannah Dannel** die Frage »Darf Religion politische Ansprüche stellen?« unter Einbezug des jüdischen politisch-theologischen Prinzips *Dina Demalchuta Dina*. **Volker Beck** wandte sich in seinem Impuls »Das (Des-)Integrationspotential der Religion – 14 Thesen zum Verhältnis von Politik, Staat und Religion« der Rolle von Religion in der Gesellschaft zu und bezog dabei auch verfassungsrechtliche Fragestellungen mit ein. Im abschließenden Beitrag »Religion gegen Angst und Wut? Konvergenzen und Divergenzen zwischen Populismus und christlicher Religiosität in der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung« näherte sich **Felix Roleder** auf empirischer Basis der Frage, inwiefern christliche Religiosität gesellschaftspolitische Wirkung haben kann.

## **Themenblock 2: Politik und Religion: Neudenken der Praxis**

Der zweite Themenblock nahm an zwei konkreten Bereichen die religionspolitische Praxis in den Blick: anhand der Ausbildung Geistlicher und des schulischen Religionsunterrichts.

### **Topic I: Die Ausbildung der Geistlichen: Pfarrer:innen, Rabbiner:innen, Imam:innen**

Da ihre Praxis unmittelbar in den lebensweltlichen Kontext hineinwirkt und gesellschaftspolitische Relevanz hat, spielt die Frage nach der Ausbildung religiösen Personals in religionspolitischen Debatten eine zentrale Rolle. Zugleich konfrontieren die Lebensrealitäten der Gemeindemitglieder sowie (wachsender) innerreligiöser und innergemeindlicher Pluralismus die Religionsgelehrten und Geistlichen mit neuen beziehungsweise neu gewichteten Anforderungen. Dies fordert wiederum die Ausbildungsstätten und Fakultäten. Vor welchen Aufgaben stehen universitäre Theologie und Ausbildungsprogramme in Deutschland und wo zeigt sich Reformbedarf?

In seinem Beitrag »Zur Notwendigkeit beheimateter Imame« bildete **Serdar Kurnaz** die Notwendigkeit eines Ausbildungsprogramms ab und lieferte zugleich konkrete Impulse in Bezug auf die Umsetzung. **Arnulf von Scheliha** bot mit seinem

Beitrag »Pluralitätstaugliche Theologie(n). Die akademische Ausbildung von Religionsgelehrten« einen Überblick über gegenwärtige Herausforderungen *für* und die fortbestehende Bedeutung *von* akademischer Theologie an deutschen Universitäten. **Sandra Anusiewicz-Baer** schilderte in ihrem Impuls »Rabbiner für die Zukunft« – ausgehend von der Situation und dem Bedarf in der Praxis und in den Gemeinden – gegenwärtige Herausforderungen und Ansprüche für und an rabbinisches Personal.

### **Topic II: Religionsunterricht: Jüdisch, muslimisch, interkonfessionell, für alle?**

Der zweite Teil des Themenblocks fokussierte den schulischen Religionsunterricht. Gerade angesichts der zunehmenden Instrumentalisierung und Politisierung von Religion sowie der Vermischung von Ethnie, Kultur und Religion, die im Zuge jeder Komplexitätsreduktion geschieht, ist der Wert selbstverantworteter Glaubenshaltung kaum überzubewerten. Bei der Ausbildung einer fundierten Glaubenshaltung und religiöser Sprachfähigkeit kann der Religionsunterricht einen wichtigen Beitrag leisten. Welcher Bildungsansatz bietet hier Potenzial? Wie kann Religionsunterricht junge Menschen bei der Identitätssuche unterstützen? Und was kann der Religionsunterricht für alle leisten?

**Fahimah Ulfat** näherte sich in Ihrem Beitrag »Zur Bedeutung einer selbstverantworteten, mündigen Glaubenshaltung« dem Verständnis islamisch-religiöser Bildung mitunter über theologisch-anthropologische Überlegungen. Sie zeichnete das Potenzial eines Religionsunterrichts nach, der reine Wissensvermittlung übersteigt. Unter dem Titel »Jüdischsein lernen – Zur Ausbildung religiöser Identität als Grundlage für den Dialog« umriss **Sandra Anusiewicz-Baer** die Entwicklung jüdischen Religionsunterrichts und erwog, unter welchen Vorzeichen Religions- oder Bildungunterricht der Aufgabe gerecht werden könnte, junge Jüdinnen und Juden bei ihrer Identitätssuche zu unterstützen und Judentum auch jenseits religiöser Kategorien zu vermitteln. Das Hamburger Modell des Religionsunterrichts für alle stellte **Jochen Bauer** in seinem Beitrag »Religionsunterricht für alle 2.0 – eine Form islamischen Religionsunterrichts« nicht nur vor, sondern überprüfte es auch auf Potenzial und Grenzen, »islamischer« Religionsunterricht zu sein.

### **Themenblock III: Politik in der Religion. Wieviel Politik verträgt Religion?**

Nachdem zuvor diskutiert worden war, inwieweit Religion auf den politischen Diskurs wirken kann, inwiefern von staatlicher Seite auf sie eingewirkt werden darf und wo Grenzen staatlicher Kontrolle liegen, wurde in der abschließenden Podiumsdiskussion die Frage gestellt, wie politisch Religionsgemeinschaften selbst sein dürfen. Inwiefern stärkt eine zu politisierte Religion Desintegrations- oder Konfliktpotenzial, wo muss Religionsgemeinschaft politisch Position beziehen und inwieweit dürfen Politik und Religion überhaupt interagieren? Darüber diskutierten der Stellvertreter der Bevollmächtigten des Rates der EKD, Oberkirchenrat **Dr. Stephan Iro**, **Dr. Dmitrij Belkin**, zu dieser Zeit Leiter der »Denkfabrik Schalom Aleikum« des Zentralrats der Juden, und **Murat Kayman**, Gründungsmitglied der Alhambra Gesellschaft.

Tagung und Dokumentation können nur als Anstoß fungieren, Religionen und ihre Repräsentantinnen und Repräsentanten, Akteurinnen und

Akteure nicht nur weiter in die Debatten einzubeziehen. Vielmehr sollten auch die religiösen Prinzipien und theologischen Konzepte, die sie beschäftigen, herangezogen und aktiv befragt sowie im Angesicht gegenwärtiger Herausforderungen angewendet werden. Der Wert des interreligiösen Zugangs zeigt sich zudem hoffentlich auch beim Lesen der Beiträge und der durch sie transportierten, verschieden gelagerten Blickwinkel auf die Themenfelder. So lassen sich zwischen den Impulsen Übereinstimmungen erkennen, manches lässt sich übertragen oder über den jeweiligen religiösen Kontext hinaus weiterdenken. Liest man also bei manchen Publikationen für gewöhnlich nur einzelne Aufsätze, sei es Ihnen an dieser Stelle nahegelegt, die verschiedenen Impulse als Komposition und zusammen zur Kenntnis zu nehmen, um so auch von ihrer Wechselwirkung zu profitieren.

Den Verantwortlichen des Projekts *MuslimDebate*, den Teilnehmenden sowie allen Autorinnen und Autoren sei für ihre Beiträge und ihr Mitwirken noch einmal herzlich gedankt. 

## »Darf Religion politische Ansprüche stellen?«

Hannah Dannel, Berlin

Als ehemalige leitende Mitarbeiterin des Zentralrats der Juden in Deutschland kann ich die hier gestellte Frage: »Darf Religion politische Ansprüche stellen?« natürlich aus vollem Herzen bejahen.

Dies ist bekanntlich Teil der Aufgabenbeschreibung des Zentralrats der Juden als Religionsgemeinschaft und politischer Dachverband der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland.

Die Wahrung der Religionsfreiheit steht dabei ganz oben auf der politischen Agenda, dazu gehören die Forderung nach Sicherheit jüdischen Lebens, die Antisemitismusbekämpfung, die Ermöglichung jüdischer Bildung, die Erinnerung an die Schoa, die Pflege des deutsch-jüdischen Kulturerbes aber auch die Förderung von Demokratie und Dialog.

Darf die jüdische Gemeinschaft, dürfen religiös geprägt lebende Menschen und ihre Gemeinschaften politische Ansprüche stellen?

Ja, sicher!

Es ist sogar die Pflicht der Religionsgemeinschaften, sich an vorderster Front für die Religionsfreiheit einzusetzen und sich gesellschaftspolitisch einzubringen.

Dennoch ist die Frage berechtigt. Sie betrifft das Spannungsverhältnis von Staat und Religion und dieses ist immer im Wandel. In Deutschland haben Staat und Religionsgemeinschaften historisch gewachsen ein sogenanntes »kooperatives Verhältnis«. Es gibt keine klare Trennung von Staat und Kirche, wie sie in anderen Staaten teilweise gefordert und unterschiedlich praktiziert wird.

Ich werde einige Aspekte aus jüdischer Perspektive anführen und vor allem das Prinzip *Dina Demalchuta Dina* hervorheben, das den Kern der jüdischen Auffassung zu diesem Spannungsverhältnis beschreibt.

*Dina Demalchuta Dina* ist Aramäisch und lautet übersetzt: »Das Gesetz des Staates (wörtlich: Königreich) ist Gesetz«.

Aus meiner Sicht stellt das Prinzip *Dina Demalchuta Dina* nicht nur einen ideellen und idealen Vorläufer des kooperativen Modells dar, sondern

kann auch als Vorbild für andere Religionsgemeinschaften dienen.

### Status quo – Angewandte politische Praxis in Deutschland

Das Verhältnis des Staates zu den Kirchen und zur jüdischen Gemeinschaft in Deutschland setzt bereits seit weit mehr als hundert Jahren auf diese Mischung von Trennung und Kooperation. Diese historische Entwicklung führte zum Artikel 4 im Grundgesetz und zu einem Religionsverfassungsrecht, das viele Bezüge zum entsprechenden Recht der Weimarer Republik aufweist.

In dem Zusammenhang ist vor allem der verfassungsrechtliche Status der Kirchen und der jüdischen Gemeinschaft als Körperschaften des öffentlichen Rechts zu nennen. Dieser Status ermöglicht Kirchen- bzw. Kultus- oder Gemeindesteuer zu erheben.

Mit Ausnahme der Zeit von 1933 bis 1950 hatte die jüdische Gemeinschaft bereits den Körperschaftsstatus (1950 wurde der Zentralrat der Juden gegründet).

Nach 1945 war das Verhältnis des deutschen Staates zur jüdischen Gemeinschaft ein »besonderes«. Der von Deutschland ausgegangene und fast finalisierte Versuch, das Judentum auszulöschen, hat die jüdische Infrastruktur in Deutschland systematisch und gründlich zerstört. Die jüdische Vorkriegsgesellschaft gab und gibt es nicht mehr.

Neben politischen Ansprüchen gibt es aufgrund dieser eliminatorischen Geschichte auch moralische sowie materielle Ansprüche. Ohne die materiellen Ansprüche unter dem (euphemistischen) Stichwort »Wiedergutmachung« würde die jüdische Gemeinschaft heute nicht existieren oder zumindest anders aussehen.

(Erst) 2003 schlossen die Bundesregierung und der Zentralrat der Juden einen Staatsvertrag, in dem auch materielle Ansprüche vertraglich festgeschrieben wurden. Es folgten weitere Staatsverträge auf Landesebene, die sich interessanterweise durchaus erheblich voneinander unterscheiden.

In den vergangenen 35 Jahren hat sich die jüdische Gemeinschaft Dank Zuwanderung stabilisiert und ist pluralistischer geworden. Von einer Renaissance kann aber keine Rede sein.

Hier ist nicht der Ort, um tiefer auf die Geschichte der jüdischen Nachkriegsgemeinschaft einzugehen. Aber für das Verständnis des besonderen Verhältnisses möchte ich daran erinnern, dass noch bis in die 60er Jahre eine Art Bann internationaler jüdischer Organisationen gegenüber Deutschland existierte, der auch Juden betraf, die auf deutschem Boden gestrandet waren.

Auch die junge Bundesrepublik traf in den Anfangsjahren international auf Misstrauen, und ihr Umgang mit Juden und jüdischen Ansprüchen wurde zu einem Lackmustest hinsichtlich der Demokratisierung Deutschlands.

Der jüdischen Gemeinschaft, vertreten durch den Zentralrat, kam dadurch eine gewichtige Rolle zu. Nicht ungelegen, da es innerjüdisch und für den Einzelnen das Leben in Deutschland in gewisser Weise »legitimierte«. Professor Anthony Kauders bezeichnet dieses Verhältnis als eine Art »Gaben-tausch«.

### Aktualität

Zurück ins Heute. Die Frage ist topaktuell. Trotz zunehmender Säkularisierung und zurückgehender Mitgliederzahlen bei den christlichen Kirchen und jüdischen Gemeinden, scheinen religionspolitische Fragen zuzunehmen:

Wie sieht es aus mit religiösen Symbolen im Alltag:

Kreuzen in Klassenzimmern, Kopftüchern und Kippas im und außerhalb des öffentlichen Diensts.

Wie steht es um religiöse Riten wie die Beschneidungspraxis oder das rituelle Schlachten von Tieren?

Sollten ganze Kitas Schweinefleisch-freie Verpflegung garantieren?

Neben diesen praktischen Fragen ist immer wieder zu vernehmen, dass die Religionen und Religionsgemeinschaften eine wichtige Rolle für den gesellschaftlichen Zusammenhalt spielen.

Durch die religiöse Wohlfahrtspflege etwa wird eine soziale Stabilisierung erhofft, aber durchaus

auch eine ethisch-moralische Prägung der Einzelnen.

In dem bekannten Diktum des Rechtsphilosophen Ernst-Wolfgang Böckenförde demzufolge »der freiheitlich, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann«, bildet die organisierte Religion einen wichtigen Baustein.

Daher darf und muss im Umkehrschluss auch die Frage gestellt werden, wie es die Religion mit der säkular-pluralistischen Welt hält und ob und welche Ansprüche es in diesem Bereich gibt – trotz der berechtigten Autonomie der Religionsgemeinschaften. Auch das ist eine sehr aktuelle Frage, die ich hier nur andeuten kann.

Im Folgenden möchte ich die Basis der politischen Theologie des Judentums vorstellen, und argumentieren, dass das Prinzip *Dina Demalchuta Dina* geradezu modellhaft ein optimales Verhältnis von Religion und Staat abbildet.

### Die Perspektive der politischen Theologie des Judentums

Das Prinzip *Dina Demalchuta Dina*, »das Gesetz des Staates ist Gesetz«, hat sich im jüdischen Exil entwickelt, als das rabbinische Judentum das Verhältnis zur nichtjüdischen Obrigkeit definieren musste, um dem Judentum auch ohne Staat das Überleben zu sichern.

Bekanntlich war seit spätestens der Zerschlagung des Bar-Kochba-Aufstands im Jahr 130 die Hoffnung auf einen eigenen, unabhängigen jüdischen Staat für die folgenden 2.000 Jahre gegenstandslos geworden. Juden waren politisch machtlos und mussten in nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaften leben.

Diese Herausforderung hat sich auch mit der Gründung des Staates Israel nicht geändert.

Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels und dem Ende der Priester als Führungskaste wurden die Rabbiner zu den geistigen Führern der Juden. Sie mussten den Zusammenhalt auch jenseits staatlicher Formen garantieren. Die Tora und die Mischna, ausformuliert in der Halacha, dem Religionsgesetz, ersetzten die Eigenstaatlichkeit.

Das Prinzip *Dina Demalchuta Dina* wurde erstmals im 3. Jahrhundert der allgemeinen Zeitrechnung von dem wichtigen talmudischen Rechtsgelehrten Samuel formuliert. Es wurde zum Inbe-

griff der Überlegungen zu diesem Komplex. Die bedeutende Stellung dieses Prinzips zeigt sich auch darin, dass das Prinzip vier Mal im Talmud erwähnt wird.<sup>1</sup>

Im 5. Jahrhundert vor der allgemeinen Zeitrechnung hatte der biblische Prophet Jeremia bereits die Grundlage für ein jüdisches Leben im Exil gelegt, als er die Exilierten ermutigte, Häuser zu bauen, Gärten anzulegen und sich gleichzeitig aktiv für das Wohl der Stadt zu engagieren und für sie zu beten: »Und strebt nach dem Wohl der Stadt, dahin ich euch fortgeführt habe, und betet für sie zu dem Ewigen, denn mit ihrem Wohl wird auch euch wohl sein.« (Jirmejahu / Jeremia 29, 7).<sup>2</sup>

Rabbi Samuel erweiterte dieses kooperative Verhältnis einige Jahrhunderte später vom Wohl der Stadt auf das des Staates.

Damals war das Babylonien zur Zeit des Sassanidenherrschers Schapur I. Dieser hatte die Rolle des religiösen Führers der jüdischen Expats bei der Verwaltung von jüdischen Angelegenheiten legitimiert. Und dafür forderte er Gehorsam gegenüber staatlichen Gesetzen – insbesondere im Bereich des Landbesitzes und der Besteuerung.

Es gibt unterschiedliche Meinungen, was genau Samuels ausschlaggebendes Motiv war. Hatte er das Prinzip *Dina Demalchuta Dina* aus der Überzeugung heraus entwickelt, dass Schapurs Regierung und Religionspolitik die bestmögliche Regierungsform war, oder aus vor allem überlebenstaktischen Erwägungen, um das Judentum zu bewahren? Das ist für unsere Fragestellung jedoch unwichtig. Es dürfte eine Mischung aus beiden Motiven gewesen sein.

Das Prinzip besagt, dass jüdische Untertanen bzw. Bürger den rechtlichen Weisungen der nichtjüdischen Obrigkeit grundsätzlich zu folgen haben.

Ausnahmen gibt es nur bei massiven Verstößen gegen die Ausführung von Mizwot, den religiösen Geboten. Hier muss nach Lösungen und Kompromissen gesucht werden.

Revoltieren ist indes keine Option. Im Extremfall bleibt nur der Wegzug.

Durch die Jahrhunderte bis heute wird es – vor allem von orthodox lebenden Juden – immer wieder neu ausgelegt. Übrigens auch hinsichtlich der säkularen Gesetzgebung im Staat Israel. Ein

weiteres spannendes Thema, das wir hier nur andeuten können.

Der Geltungsbereich von *Dina Demalchuta Dina* weitete sich dabei immer weiter aus, vom Steuer- und Finanzrecht auf praktisch die ganze bürgerliche Rechtsprechung. Das Prinzip bietet dafür die notwendige Flexibilität.<sup>3</sup>

Und wenn man bedenkt, dass laut der jüdischen Tradition das Religionsgesetz, die Halacha, göttlichen Ursprungs ist, ist diese Offenheit für ein nichtjüdisches Rechtssystem nicht nur sehr fortschrittlich, sondern auch durchaus vorbildlich.

Das Judentum hat damit den Anspruch, die *Halacha* zum Staatsgesetz zu machen, konsequent abgelegt.

In diesem Zusammenhang möchte ich einen Gedanken der Frankfurter Rabbinerin Elisa Klapheck vorbringen. Klapheck bewertet es als sehr positiv, dass die jüdische Minderheit mit der Adaption von *Dina Demalchuta Dina* neben der damit einhergehenden Anerkennung des Anderen auch eine gewisse Offenheit für Anregungen einer nichtjüdischen Umgebung demonstrierte und Aspekte für die eigene Tradition annahm und sie damit weiterentwickelte. Diese Art »innerer Freiraum« sei der Schlüssel, damit das Judentum in der neuen Realität fortbestehen konnte, so Klapheck.

*Dina Demalchuta Dina* verlangt von der Religionsgemeinschaft, dass sie die Gesetze des Rechtsstaates akzeptieren muss. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass die Anhänger einer Religion ihre Werte und Überzeugungen frei ausüben können.

Demzufolge muss die Religion im Gegenzug den politischen Anspruch erheben, dass die Gesetze des Rechtsstaates ihr diese Freiheit ermöglichen.

Allerdings, so betont Prof. Dr. Micha Brumlik in einem Beitrag zur politischen Theologie des Judentums, war den rabbinischen Richtern die Gleichheit aller Untertanen vor dem Gesetz hierbei Grundvoraussetzung. Alle für die jüdischen Untertanen als legitim anerkannten Gesetze des Staates mussten bzw. müssen auch für alle anderen Mitglieder des politischen Gemeinwesens gelten.

### Beispiele

Bevor ich mein Fazit ziehe, möchte ich einige Beispiele nennen, bei denen das Prinzip *Dina*

*Demalchuta Dina* in jüngster Zeit zur Anwendung kam:

- Als zu Beginn der Pandemie die staatlichen Hygienemaßnahmen verkündet wurden, wurde die konkrete Umsetzung auch mit der jüdischen Religionsgemeinschaft ausgehandelt. In der Kommunikation der jüdischen Dachverbände (Zentralwohlfahrtsstelle der Juden und Zentralrat der Juden) wurde dabei auf *Dina Demalchuta Dina* bezuggenommen.
- Ein weiteres Beispiel ist Urlaub an arbeitsfreien jüdischen Feiertagen. Der Staatsvertrag der Jüdischen Gemeinde zu Berlin mit dem Land Berlin beispielsweise listet die Feiertage auf, an denen einem entsprechenden Urlaubsantrag stattgegeben werden muss. Ein Anspruch auf Sonderurlaub besteht jedoch nicht.
- Schwieriger: Das Thema *Schechita*, das koschere Schlachten, kommt immer wieder hoch. Aktuell wird koscheres Fleisch nach Deutschland importiert. Das ist allerdings mehr eine Frage des Marktes. Ein jüdisches Leben ist jedoch auch ohne regelmäßigen Fleischkonsum denkbar.
- Anders als bei der *Brit Mila*, der Beschneidung männlicher Säuglinge. Ohne Beschneidung ist ein jüdisches Leben laut der jüdischen Mehrheitsmeinung und traditionellen Praxis nicht möglich.

An die Beschneidungsdebatte 2012, die mit einer Gesetzesänderung endete, haben Sie vermutlich noch eigene Erinnerungen. Interessanterweise hat der gemeinsam entwickelte Lösungsweg auch ein Entgegenkommen von Seiten der Religionsgemeinschaften beinhaltet; dies betraf die Ausbildung der Beschneider, der Mohalim, den Zeitpunkt ab wann die Beschneidung durch einen Arzt erfolgen muss und die Frage nach örtlicher Betäubung.

## Fazit

Mit dem Prinzip *Dina Demalchuta Dina* bringt das Judentum eine 2.000-jährige Expertise zum Leben in einer pluralistischen Gesellschaft ein.

Das Prinzip *Dina Demalchuta Dina* passt paradigmatisch in das kooperative Modell von Staat und Religionsgemeinschaften.

Die Geltung des Prinzips ist nicht bedingungslos: Gleichheit vor dem Gesetz für alle muss a priori gegeben sein, ebenso wie die Anerkennung dieser Gesetze.

Die Religionsgemeinschaften dürfen und müssen politische Ansprüche im Bereich der Religionsfreiheit stellen und für ihre Mitglieder kooperativ aushandeln.

Religiöse Freiheit für den Einzelnen muss ermöglicht werden – ohne Eingriff in die Gesamtgesellschaft, der dabei keine spezifischen religiösen Gebote aufgezwungen werden dürfen.

Partikularinteressen dürfen der Gesamtgesellschaft nicht oktroyiert werden.

Gleichwohl können die Religionsgemeinschaften ihre Überzeugungen in Form allgemeiner Werte der Gesellschaft näherbringen.

Dafür sind Diskursorte notwendig, so wie dieser, der religiöse Traditionen und politische Realitäten zusammenbringt.

## Anmerkungen:

<sup>1</sup> Das Konzept wird erwähnt in *Nedarim 28a, Gittin 10b, Baba Kama 113a und Baba Batra 54b/55a*.

<sup>2</sup> Übersetzung von Naftali Herz Tur-Sinai: »Die Heilige Schrift«, Hänssler Verlag 1993.

<sup>3</sup> In der *Gesetzessammlung Schulchan Aruch* von Josef Karo im 16. Jahrhundert wurde das Prinzip bewusst flexibel formuliert, um unterschiedliche Auslegungsmöglichkeiten zu gewährleisten, um so schließlich eine Ausdehnung über fast das gesamte Privatrecht zu ermöglichen.

## Quellen:

Rabbiner Jehoschua Ahrens: »Glossar – *Dina de Malchuta Dina*«, in: *Jüdische Allgemeine*, 23. Januar 2014.

Prof. Dr. Michael Brumlik: »Politische Theologie des Judentums«, in: *Ethik im Judentum*, Herausgeber: Zentralrat der Juden in Deutschland, Hentrich 2015.

Angelika Noa Günzel: »*Dina Demalchuta Dina*. Die halachische Bindung an das staatliche Recht und ihre Grenzen«, in: »Autonomie und Gesetz: Zum Verhältnis von Staat und Religion«, Herausgeber: Zentralrat der Juden in Deutschland, Hentrich 2023.

Anthony Kauders: »Unmögliche Heimat. Eine deutsch-jüdische Geschichte der Bundesrepublik«, DVA, München 2007.

Rabbinerin Elisa Klapheck: »Kann / darf Religion politische Ansprüche stellen?«, in: *Themenheft des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit 2016*, im COMPASS Online-Extra Nr. 240.

# Das (Des-)Integrationspotential der Religion – 14 Thesen zum Verhältnis von Politik, Staat und Religion

Volker Beck, Berlin

*An sich ist nichts weder gut noch böse, das Denken macht es erst dazu.*

William Shakespeare (1564 - 1616), englischer Dichter, Dramatiker, Schauspieler und Theaterleiter

Auch Religionen sind nicht per se gut für den gesellschaftlichen Zusammenhalt oder schlecht für Freiheit und Respekt in der Gesellschaft.

Die Politik hat zum Teil einen utilitaristischen Approach gegenüber der Religion, den Gläubigen und ihren Gemeinschaften:

## 1. Rezeption des Böckenförde Diktums: Religion als Sinnstifter und Wertehintergrund

»Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.« Die Rezeption des Böckenförde Diktums war häufig eine religionspolitische, eine religions-affirmative. Dies hatte er selbst nahegelegt: »So wäre denn noch einmal [...] zu fragen, ob nicht der säkularisierte weltliche Staat aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt. Freilich nicht in der Weise, daß er zum ›christlichen‹ Staat rückgebildet wird, sondern in der Weise, daß die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.« (zit.n. Anna Katharina Mangold: Das Böckenförde-Diktum. Verfassungsblog, 2019. <https://verfassungsblog.de/das-boeckenfoerde-diktum/>).

Heute erkennen wir, dass erneut aufscheint, dass die wehrhafte Demokratie von Voraussetzung lebt, die sie nicht garantieren kann: nämlich Demokratinnen und Demokraten, die sich demokratisch engagieren, die rechtsstaatliche und demokratische Verfahren als Instrument zur Regelung von gesellschaftlichen Konflikten anwenden und verteidigen. Der Staat kann diese Voraussetzungen nicht garantieren, aber durch politische Bildung zur Verankerung der fdGO in der Gesellschaft einen Beitrag zur Stabilisierung und Verstärkung des Fundamentes beitragen.

## 2. Bundesverfassungsgericht und Sittengesetz Mehrheitsreligion als willkürliche Schranke der Freiheit

In den frühen Jahren der Republik hielt es das Bundesverfassungsgericht für angemessen, Schranken der Handlungsfreiheit mit dem Sittengesetz zu begründen und dieses Sittengesetz damit zu konturieren, **was »die öffentliche Religionsgesellschaften, insbesondere die beiden großen christlichen Konfessionen [vertraten], aus deren Lehren große Teile des Volkes die Maßstäbe für ihr sittliches Verhalten entnehmen«** (BVerfG, Urteil vom 10.05.1957 – 1 BvR 550/52 Rn. 174). Hier wurde Religion zur Schöpfung einer willkürlich gesetzten, aber kulturell gewachsenen Schranke für die die freie Entfaltung der Persönlichkeit gebraucht.

## 3. Bessere Regierbarkeit durch Religiosität (Wulff)

»Und ich bin ein Mensch, der **wusste als Ministerpräsident, ein Land ist leichter zu regieren, wenn ich viele Christen habe**, die sich engagieren aus christlicher Nächstenliebe, **wenn ich Juden habe, wenn ich auch Muslime habe**, die sich für ihr Leben verantworten wollen, als wenn ich die Religion aus dem öffentlichen Raum verbanne und ich möchte, dass in Kindergärten, in Schulen christliche Weihnachtslieder gesungen werden, dann kann man aber auch mal ein muslimisches Lied singen. Wenn man Weihnachten ausgiebig feiert, kann man auch mal Verständnis für den Ramadan haben.« (Interview von Wulff bei WeltTV, 11.03.2024, <https://www.welt.de/politik/deutschland/video250511430/Christian-Wulff-Der-Islam-gehört-inzwischen-zu-Deutschland-so-habe-ich-es-gesagt-und-so-sage-ich-es.html>).

## 4. Artikulierte staatliche Interessen an Religion und Nutzen von Religion

- Traditionell: Integration durch Wertekonsens auf der Grundlage traditionell hegemonialer Konfessionen (fragwürdig)
- Religiöse Gemeinschaften integrieren das Leben der Gläubigen ganzheitlich. Dadurch sind Religionsgemeinschaften besonders umfassend

de zivilgesellschaftliche Organisationen, die oft anders als andere, mehr issue-orientierte NGOs Ressource für gesellschaftliche Funktionen sein können. Deren Leistungsfähigkeit hat sich bei gesellschaftlichen Herausforderungen wie bei der Flüchtlingsaufnahme gezeigt.

## 5. Der Sinn von Religionspolitik

Der Sinn von Religionspolitik ist Religionsfreiheit. Und nicht Reproduktion des gesellschaftlichen Zusammenhaltes. Letzteres kann allenfalls ein Nebenprodukt sein.

6. Der freiheitliche demokratische Staat ist weltanschaulich neutral und **Heimstatt aller Staatsbürger**.

»Das Grundgesetz begründet für den **Staat als Heimstatt aller Staatsbürger** in Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3 Satz 1, Art. 33 Abs. 3 sowie durch Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG die Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität. [...]

Die dem Staat gebotene religiös-weltanschauliche Neutralität ist indes nicht als eine distanzierende im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche, sondern als eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung zu verstehen. Art. 4 Abs. 1 und 2 GG gebietet **auch in positivem Sinn, den Raum für die aktive Betätigung der Glaubensüberzeugung und die Verwirklichung der autonomen Persönlichkeit auf weltanschaulich-religiösem Gebiet zu sichern**.« (BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003 – 2 BvR 1436/02 –, Rn 42, 43).

## 7. Die Glaubensfreiheit schützt die glaubensorientierte Ausgestaltung der gesamten Lebensführung

»Art. 4 GG garantiert in Absatz 1 die **Freiheit des Glaubens, des Gewissens und des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses**, in Absatz 2 das Recht der ungestörten Religionsausübung. Beide Absätze des Art. 4 GG enthalten ein umfassend zu verstehendes einheitliches Grundrecht. Es erstreckt sich nicht nur auf die innere Freiheit, zu glauben oder nicht zu glauben, sondern auch auf die äußere Freiheit, den Glauben zu bekunden und zu verbreiten. Dazu gehört auch **das Recht des Einzelnen, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln. Dies betrifft nicht**

**nur imperative Glaubenssätze, sondern auch solche religiösen Überzeugungen, die ein Verhalten als das zur Bewältigung einer Lebenslage richtige bestimmen.**« (BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003 – 2 BvR 1436/02 –, Rn 37).

8. Die religiös begründete Wahl und umfassende Entfaltung der **Lebensform wird im Rahmen der Glaubensfreiheit geschützt**. Sie ist **mehr als die Toleranz** von Vorstellungen. »Nach dem Grundgesetz gewährleistet die Glaubensfreiheit dem Einzelnen einen Rechtsraum, in dem er sich **die Lebensform zu geben vermag, die seiner Überzeugung entspricht**, mag es sich dabei um ein religiöses Bekenntnis oder eine irreligiöse – religionsfeindliche oder religionsfreie – Weltanschauung handeln. Insofern ist die Glaubensfreiheit **mehr als religiöse Toleranz, d. h. bloße Duldung religiöser Bekenntnisse oder irreligiöser Überzeugungen.**« (BVerfGE 12, 1. Rn. 7).

## 9. Religion als Störung im Betriebsablauf

Religion kann in Konflikten, von innen- wie außenpolitischen, eine Rolle spielen. Ob das dann die »richtige« Interpretation der Religionen oder nur die »tatsächliche« Interpretation einiger ist, hängt vom Religionsverständnis der das Phänomen Betrachtenden ab.

Es gibt nicht DEN Islam, DAS Christentum oder DAS Judentum. Jeder Glauben aktualisiert sich durch konkrete Gläubige in seiner Zeit. Deshalb wird jede Religion immer wieder neu interpretiert, nur Fundamentalisten einer Religion oder gegen die Religion halten Religion für etwas Statisches. Deshalb haben Religionen das Potential einen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt zu leisten wie zum Gegenteil.

Die Beachtung der Religionsfreiheit von religiösen Minderheiten führt auch zu Störungen im Betriebsablauf.

Die Gewährleistung der Religionsfreiheit kann im Konflikt mit anderen Grundrechtspositionen und Rechtsgütern mit Verfassungsrang geraten. Dabei treten nicht einfach bestimmte Grundrechte regelmäßig zurück und andere setzen sich nicht einfach durch. Der Konflikt ist vielmehr im Wege der Praktischen Konkordanz aufzulösen: »Verfassungsrechtlich geschützte Rechtsgüter müssen in der Problemlösung einander so zugeordnet werden, daß jedes von ihnen Wirklichkeit gewinnt. [...] beiden Gütern müssen Grenzen gesetzt werden, damit beide zu optimaler Wirksamkeit ge-

langen können.« (Konrad Hesse: Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Neudruck der 20. Auflage, Heidelberg 1999, Rn. 72).

Einige Beispiele:

### **10. Feiertage und Feiertagsschutz der religiösen Minderheiten**

Die Religionsfreiheit des Schutzes der religiösen Feiertagspraxis religiöser Minderheiten muss gewährleistet werden, auch wenn die Gesellschaft dem Feiertags- und Wochentagsrhythmus der mehrheitsreligiösen Tradition (Art. 140 GG i.V.m. Art. 139 WRV) folgt.

Dabei muss die religionsfreiheitliche Dimension der jeweiligen Praxis bestimmt werden, um den Freistellungsanspruch verfassungsrechtlich zu bestimmen.

So ist an bestimmten Tagen im Judentum, am Schabbat, an Yom Kippur, dem höchsten jüdischen Feiertag, und an den *Yamim Tovim*, eine Arbeitsruhe vorgeschrieben. Es darf auch nicht geschrieben werden. Examina an diesen Tagen sind z.B. nicht absolvierbar. (Vgl. Beck, Volker (Hg.): Gut Schabbes? Chag Sameach! Religionsfreiheit und Respekt für die Arbeitsruhe an Schabbat und jüdischen Feiertagen. Dokument des Tikvah Institut Nr. 1, Leipzig, 2023).

### **11. Respekt für die Befolgung religiös begründeter Kleidungs Vorschriften**

Der Staat tritt dem Bürger über seine Beamten in deren Vielfalt gegenüber. Er gestattet daher Eidesformeln mit und ohne religiösen Beteuerungsformeln (Artikel 56 GG; § 64 I und II BBG). Es ist nicht zu erkennen, wieso bei Kleidungs Vorschriften weniger Rücksichten auf die religiösen Überzeugungen genommen werden sollte als bei der Eidesleistung. Das bloße Tragen von Kopftuch, Kippa oder Dastar beeinträchtigt nicht erkennbar anderer verfassungsrechtlich geschützte Rechtsgüter. Vorstellungen wie die des Berliner Gesetzgebers, der Neutralität mit Zwangssäkularität oder Unsichtbarkeit von Religiosität verwechselte, sind rechtswidrig. (Beschl. v. 17.01.2023, Az. 1 BVR 1661/21). Pauschale Verbote der Befolgung religiöser Bekleidungs Vorschriften sind verfassungswidrig. »Der Schutz des Grundrechts auf Glaubens- und Bekenntnisfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG) gewährleistet auch Lehrkräften in der öffentlichen bekenntnisoffenen Gemeinschaftsschule die Freiheit, einem aus religiösen Gründen

als verpflichtend verstandenen Bedeckungsgebot zu genügen, wie dies etwa durch das Tragen eines islamischen Kopftuchs der Fall sein kann.« (BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 27. Januar 2015 – 1 BvR 471/10 – Leitsätze).

### **12. Beschneidung – Ausgleich zwischen Religionsfreiheit, religiösen Erziehungsrecht und körperlicher Unversehrtheit**

2016 hat der Deutsche Bundestag im Bürgerlichen Gesetzbuch (§ 1631 d BGB) klargestellt, dass Eltern im Rahmen der Personensorge in eine medizinisch nicht erforderliche Beschneidung des männlichen Kindes einwilligen können, wenn diese nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt werden soll. Grundsätzlich hat die Beschneidung durch einen Arzt zu erfolgen. Bei Kindern bis zum Alter von sechs Monaten dürfen auch die von einer Religionsgemeinschaft dazu vorgesehenen Personen Beschneidungen vornehmen, wenn diese dafür besonders ausgebildet sind. Das meint die jüdischen *Mohelim*. Ein Mohel ist ein Fachmann, der die *Brit Mila*, den jüdischen Beschneidungsritus, vollzieht. Sie sind hierfür besonders ausgebildet. Der Gesetzgeber hat mit seiner Regelung einen zulässigen und vernünftigen Ausgleich zwischen den widerstreitenden Grundrechtspositionen gefunden. Indem er den Eingriff an Voraussetzungen der ärztlichen Kunst bindet, trägt er dem Grundrecht auf körperliche Unversehrtheit Rechnung, ohne die Religionsfreiheit von Kind und Eltern und das elterliche Erziehungsrecht über Gebühr zu beschränken. (Vgl. Beck, Volker: Der Sinn von Religionspolitik ist Religionsfreiheit. Trennung und Partnerschaft von Religion und Staat in Deutschland. In: Merle, Steffen (Hg.): Zusammen in Vielfalt glauben. Festschrift 200 Jahre Hanauer Union. Berlin, 2018, S. 75 – 131, insbes. 104 – 107).

### **13. Religionsfreiheit und Tierschutz**

Das Schächten ist ein Gesamtritual. Das Tierschutzgesetz verbietet grundsätzlich das betäubungslose Schlachten warmblütiger Tiere. Damit wird dem verfassungsrechtlichen Staatsziel des Tierschutzes entsprochen. Der Gesetzgeber geht dabei davon aus, dass das Ausbluten weniger Schmerzen bereitet, wenn das Tier zuvor betäubt wurde.

Die zuständige Behörde erteilt eine Ausnahme genehmigung für ein Schlachten ohne Betäubung (Schächten) nur insoweit, als es erforderlich ist, den Bedürfnissen von Angehörigen bestimmter Religionsgemeinschaften zu entsprechen, denen

zwingende Vorschriften ihrer Religionsgemeinschaft das Schächten vorschreiben oder den Genuss von Fleisch nicht geschächteter Tiere untersagen. Die Regelung wurde ursprünglich für die jüdische Gemeinschaft erlassen und vom Bundesverfassungsgericht auch auf Muslime übertragen.

Die Erlaubnis zum betäubungslosen Schächten ist nicht schrankenlos, sondern daran gebunden, dass »das Fleisch geschächteter Tiere ausschließlich an Personen abzugeben [ist], die aus religiösen Gründen, die sie als für sich verpflichtend empfinden, Fleisch aus konventionellen Schlachtungen nicht verzehren dürfen.« Damit wird Handlungsfreiheit und Berufsfreiheit des Metzgers, seine Religionsfreiheit und die seiner Kunden mit dem Staatsziel des Tierschutzes in einen vernünftigen Ausgleich gebracht.

#### 14. Kooperatives Religionsverfassungsrecht zwischen weltanschaulicher Neutralität und Stärkung des religiösen Selbstbestimmungsrechtes von Glaubensgemeinschaft

Das Verhältnis von Staat und Religion ist in Deutschland ein besonderes. Es wird mit den Stichworten

- Kooperatives Religionsverfassungsrecht
- weltanschaulich neutraler Staat und
- hinkende Trennung von Staat und Kirche beschrieben.

Der freiheitliche Sinn des kooperativen Religionsverfassungsrechtes ist die **Förderung des religiösen Selbstbestimmungsrechtes der Glaubensgemeinschaften**. Gemeinschaften, auch mit religiöser Tätigkeit, deren Wesen aber nicht religiös bestimmt ist, insbesondere wenn sie von externen, also auch ausländischen nichtreligiösen Entitäten (Staatlichen Behörden, Parteien o.ä.) fremdbestimmt sind, sind deshalb keine Religionsgemeinschaften, mit denen der Staat im Rahmen des kooperativen Religionsverfassungsge-

richtes kooperieren darf. Die Kooperation im Rahmen von verfassungsrechtlichen Provisorien (z.B. Kommission nach § 132 a Schulgesetz NRW – SchulG) bleibt davon unberührt.

Das kooperative Religionsverfassungsrecht ist ein Deal ›Bedeutungszuwachs gegen Integration‹ für die Religionsgemeinschaften. Damit ist eine gewisse Zähmung von Religion durch Dialog mit den Werten der Verfassung (fdGO) verbunden.

- Zugang der Religionsgemeinschaften zu staatlichen Ressourcen (Bekenntnisförmiger Religionsunterricht, Theologie an den Universitäten)
- Ermöglichung religiöser Dienstleistungen in der staatlichen Sphäre (Anstaltsseelsorge Kliniken, Bundeswehr, Strafvollzug)
- Nutzung staatlicher Verwaltung und staatsgleicher Rechtsverhältnisse (Kirchen-/ Gemeinde-Steuer, Kirchenbeamte)

Wenn der Staat diese Rechte nicht zu Dumping-Konditionen über sog. Staatsverträge (Hamburg, Bremen, 2024 wahrscheinlich Rheinland-Pfalz) verschleudert, sondern ihre Vergabe an die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen des Religionsverfassungsrechtes (religiöse Selbstbestimmung der Gemeinschaft, Nicht-Gefährdung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung) bindet, kann dies zur Integration von Gemeinschaften in die verfassungsrechtliche Ordnung führen.

Das deutsche Religionsverfassungsrecht ist religiös offen und nicht kirchlich orientiert, wie die Baha'i-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes zeigt, aber eben auch nicht verfassungsrechtlich beliebig. Das darf Religionspolitik nicht leichtfertig in Frage stellen. Auch wenn Sympathisanten ausländischer Autokratien und Islamisten wahlpolitisch für Parteien nicht ohne Belang sind.



# Religion gegen Angst und Wut? Konvergenzen und Divergenzen zwischen Populismus und christlicher Religiosität in der

## 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung

*Prof. Dr. Felix Roleder, Hamburg*

### 1. Die Frage nach dem gesellschaftlichen Beitrag christlicher Religiosität

Welchen Beitrag leistet christliche Religiosität zur sozialen Integration der Gesellschaft und zur politischen Kultur der Demokratie? Aus dem weiten Feld unterschiedlicher gesellschaftlicher Funktionen von Religion fokussiert dieser Beitrag auf Konvergenzen und Divergenzen zwischen christlicher Religiosität und populistischen Einstellungen in Deutschland. Auf der Grundlage der aktuellen 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung<sup>1</sup> der evangelischen und römisch-katholischen Kirche in Deutschland, einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage von Ende 2022, werden die mehrschichtigen und zum Teil widersprüchlichen Zusammenhänge theoretisch hergeleitet und empirisch überprüft. Die folgende Darstellung basiert auf einer aktuellen Studie des Autors, die an anderer Stelle in englischer Sprache publiziert wurde und die hier zusammengefasst wird.<sup>2</sup>

Wer das Verhältnis von christlicher Religiosität und Populismus bestimmen will, muss mit einer doppelten Komplexität umgehen. Erstens ist zu berücksichtigen, dass christliche Religiosität unterschiedliche Frömmigkeitsformen annimmt, die unterschiedliche politische Implikationen entfalten. Entsprechend wird im Folgenden unterschieden zwischen exklusivistischer und nicht-exklusivistischer Religiosität sowie zwischen traditionalistischen Formen christlicher Religiosität. Wie zu zeigen sein wird, stehen christlicher Traditionalismus und Exklusivismus zum Teil in Konflikt mit der kulturellen Pluralität der Gesellschaft und begründen so eine gewisse Affinität zum Populismus.

Zweitens ist von einem mehrdimensionalen und vielschichtigen Zusammenhang zwischen christlicher Religiosität und populistischen Einstellungsmustern in Deutschland auszugehen. Im Folgenden werden ausgewählte Aspekte aus drei Bereichen untersucht: dem kulturellen, dem sozialen und dem emotionalen Bereich. Zum einen wird der Zusammenhang zwischen Religiosität und Populismus über die Akzeptanz bzw. Ablehnung von kultureller Diversität und Zuwanderung vermittelt (Kulturkonflikt). Dieser Aspekt berührt

auch die soziale Dimension des Vertrauens bzw. Misstrauens gegenüber Fremdgruppen (Sozialvertrauen). Zudem wird eine emotionale Dimension identifiziert. Es wird gezeigt, dass christliche Religiosität Zukunftsängste etwas reduziert, indem sie religiöse Möglichkeiten der Kontingenzbewältigung anbietet (Zukunftsangst). Es wird die These vertreten, dass eine gestärkte Zukunftszuversicht die Attraktivität eines angstmotivierten Populismus etwas dämpft. Die folgende Untersuchung der politischen Implikationen christlicher Religiosität trägt dieser Vielschichtigkeit, Mehrdimensionalität und Widersprüchlichkeit Rechnung.

Während das Verständnis und die Einordnung des Phänomens Populismus in der theoretischen Diskussion nach wie vor umstritten sind, hat sich in der quantitativen Sozialforschung ein Konsens über die empirische Erfassung populistischer Einstellungsmuster herausgebildet.<sup>3</sup> Die Populismusfragen der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung orientieren sich an den gängigen Konzepten.<sup>4</sup> Das Grundprinzip populistischer Ideologie ist der kollektive Autoritätsanspruch des homogen vorgestellten Volkes, verbunden mit einer ablehnenden Haltung gegenüber der politischen Elite und einer ausgeprägten Gut-Böse-Dichotomie. Die Relevanz populistischer Einstellungen liegt vor allem darin, dass sie demokratische Prinzipien und Institutionen in Frage stellen und die Unterstützung populistischer Parteien begünstigen.

Christliche Religiosität wird im Folgenden durch einen konsistenten Score repräsentiert, der mehrere Dimensionen individueller und institutioneller Religiosität (Gebet, Gottesdienstbesuch, religiöse Erfahrungen, insbesondere Trost, Lebensbedeutsamkeit von Religion) zusammenfasst. Auf dieser Grundlage lassen sich stärker religiöse Mitglieder der evangelischen und katholischen Kirche mit weniger religiösen Kirchenmitgliedern vergleichen. Die exklusivistische Orientierung wird separat betrachtet. Sie wird durch die Zustimmung zur Aussage repräsentiert: »Nur meine eigene Religion oder Weltanschauung kann ich als wahr akzeptieren.«<sup>5</sup> Ebenfalls unterschieden wird die Traditionsorientierung, die ein Score der

Wertschätzung von »gewachsenen Traditionen«, »Sitten und Gebräuchen« abbildet.

Die Operationalisierung und die deskriptive Statistik können in der wissenschaftlichen Referenzpublikation eingesehen werden.<sup>6</sup> Die multivariaten Analysen sind im Anhang unter 6. dokumentiert. Die Befunde sind repräsentativ für volljährige evangelische und römisch-katholischen Kirchenmitglieder in Deutschland. Die nichtreligiösen Faktoren betreffen die konfessionslose Bevölkerung in Deutschland in vergleichbarer Weise.<sup>7</sup>

## 2. Konvergenzen zwischen christlicher Religiosität und populistischen Einstellungen: symbolischer Konflikt um kulturelle Diversität

Eine Konvergenz zwischen populistischen Einstellungsmustern und bestimmten Formen christlicher Religiosität entsteht über den symbolischen Konflikt um die kulturelle Diversität der Gesellschaft. Dieser Konflikt manifestiert sich in der Präferenz für eine homogene Nationalkultur und in der Ablehnung von Zuwanderung. Die Vorstellung einer homogenen Nationalkultur hängt mit der Skepsis gegenüber Zuwanderung zusammen und beide Konzepte sind bekannte Prädiktoren für populistische Einstellungen.<sup>8</sup>

Die hier vorgenommene Modellierung der Prädiktoren der Immigration-Skepsis basiert auf der *Integrated Threat Theory*.<sup>9</sup> Diese Theorie aus der Sozialpsychologie geht davon aus, dass die Wahrnehmung von Bedrohung zwischen sozialen Gruppen die eigene Gruppenidentität sowie die Einstellungen und das Verhalten zwischen Gruppen beeinflusst. Je stärker eine andere soziale Gruppe als bedrohlich wahrgenommen wird, desto stärker wird sie abgelehnt. In Übereinstimmung mit dieser Theorie hat sich gezeigt, dass Bedrohungswahrnehmungen die Akzeptanz von Zuwanderung erheblich verringern.<sup>10</sup> Bedrohungen durch Zuwanderung können instrumenteller Natur sein, d.h. mit (subjektiven) Konflikten um wirtschaftliche Ressourcen zusammenhängen (Sozialstaat, Arbeitsplätze, Lohnniveau, Wohnraum). Symbolische Bedrohungen ergeben sich aus kulturellen Konflikten. Im Falle der Zuwande-

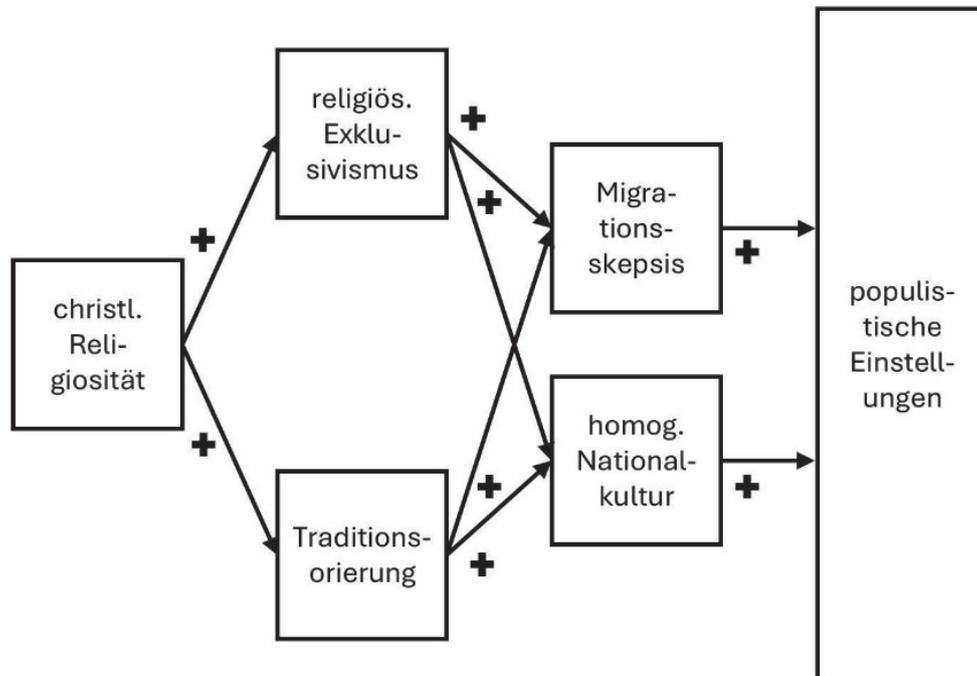
rung ist die Skepsis gegenüber der Zuwanderung teilweise das Ergebnis eines symbolischen Konflikts um kulturelle Vielfalt. Wenn Individuen eine vermeintliche Homogenität der Gesellschaftskultur bevorzugen, lehnen sie Einwanderung aus kulturellen Gründen eher ab.

Der symbolische Konflikt um kulturelle Homogenität und Zuwanderung betrifft auch bestimmte Formen konservativer und exklusivistischer christlicher Religiosität. Aus der Literatur ist bekannt, dass diese Formen christlicher Religiosität überdurchschnittlich häufig mit der Vorstellung einer kulturell homogenen Gesellschaft einhergehen. Dieses Muster spiegelt sich auch in den Daten der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wider. Es bestätigt sich der positive Zusammenhang zwischen religiösem Exklusivismus und der Präferenz für eine homogene Nationalkultur (Tabelle 2:  $B = +0,19^{***}$ ). Wer religiös exklusivistisch eingestellt ist, stimmt *ceteris paribus* eher der Aussage zu: »Deutschland muss sich stärker von anderen Kulturen abgrenzen, um seine kulturelle Identität zu bewahren.« Er kennzeichnet die ambivalente Rolle bestimmter Frömmigkeitstypen in Bezug auf kulturelle Vielfalt. Religiöser Exklusivismus gerät zudem immer wieder in einen symbolischen Konflikt mit Zuwanderung, was die Ablehnung von Zuwanderung verstärkt (Tabelle 1:  $B = +0,19^{***}$ ). Religiöse Exklusivist:innen stimmen der Aussage *ceteris paribus* eher zu: »Es gibt heute in Deutschland zu viele Asylsuchende und Geflüchtete, es sollten nicht mehr so viele aufgenommen werden.«<sup>11</sup>

Exklusivistische Orientierungen sind unter den evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern insgesamt selten (9% Zustimmung). In der Gruppe der Hochreligiösen sind sie jedoch häufiger anzutreffen (Korrelation zwischen christlicher Religiosität und Exklusivismus: Pearson- $r = +0,30^{***}$ ).

Abbildung 1 illustriert die Modellierung der Konvergenzen zwischen christlicher Religiosität und populistischen Einstellungsmustern. Ein Plus steht für einen positiven statistischen Zusammenhang (lies: je mehr X, desto mehr Y im Durchschnitt).

**Abbildung 1: Konvergenzen zwischen christlicher Religiosität und populistischen Einstellungen als symbolischer Konflikt um kulturelle Diversität (Modellierung)**



Neben dem religiösen Exklusivismus spielt die Traditionsorientierung eine erhebliche Rolle für die Konvergenz populistischer Einstellungen mit bestimmten Formen christlicher Religiosität. Christliche Religiosität korreliert deutlich mit der Traditionsorientierung (Pearson- $r = +0,35^{***}$ ). Religiös orientierte Gruppen legen überdurchschnittlich häufig Wert auf traditionelle Kultur und Bräuche. Eine solche Traditionsorientierung ist keineswegs mit einer Präferenz für eine homogene Nationalkultur gleichzusetzen. Allerdings bringt die Traditionsorientierung teilweise eine besondere Affinität zu einer solchen Präferenz mit sich (Tabelle 2:  $B = +0,36^{***}$ ). Ebenso konfliktiert die Traditionsorientierung, wiederum als symbolischer Konflikt um kulturelle Vielfalt, mit der Akzeptanz von Zuwanderung (Tabelle 1:  $B = +0,31^{***}$ ). Über die Traditionsorientierung besteht somit eine zweite Konvergenz zwischen christlicher Religiosität und der Affinität zu populistischen Einstellungsmustern.

Diagramm 1 zeigt die geschätzte durchschnittliche Zu- oder Abnahme der Migrations-skepsis, wenn die unabhängigen Variablen um zwei Standardabweichungen verschoben werden. Dabei handelt es sich um den durchschnittlichen Effekt, der sich ceteris paribus ergibt, wenn die unabhängige Variable deutlich verändert wird. Das heißt, wenn man z.B. eine Person mit geringer Traditionsorientierung mit einer Person mit deutlich ausgeprägter Traditionsorientierung vergleicht. Die Migrations-skepsis ist auf einer normierten Skala von 0 bis 10 dargestellt. Diagramm 2 weist in gleicher Weise die Faktoren aus, die die Präferenz für eine homogene Nationalkultur beeinflussen. Zu beachten ist, dass sich die negativen Effekte durch die christliche Religiosität nur dann einstellen, wenn man die Traditionsorientierung und den religiösen Exklusivismus separat betrachtet.

**Diagramm 1: Durchschnitt und Effekte auf die Migrationsskepsis**  
 (Verschiebung der unabhängigen Variablen um zwei Standardabweichungen)

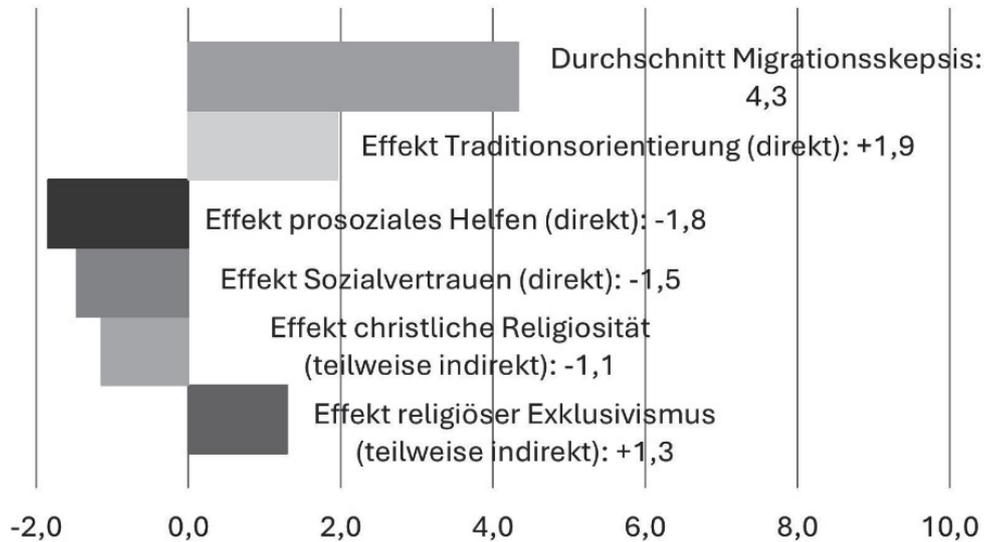


Diagramm basiert auf Tabelle 1; Migrationsskepsis als Zustimmung zur Aussage: »Es gibt heute in Deutschland zu viele Asylsuchende und Geflüch-

tete, es sollten nicht mehr so viele aufgenommen werden.«

**Diagramm 2: Durchschnitt und Effekte auf die Präferenz für eine homogene Nationalkultur**  
 (Verschiebung der unabhängigen Variablen um zwei Standardabweichungen)

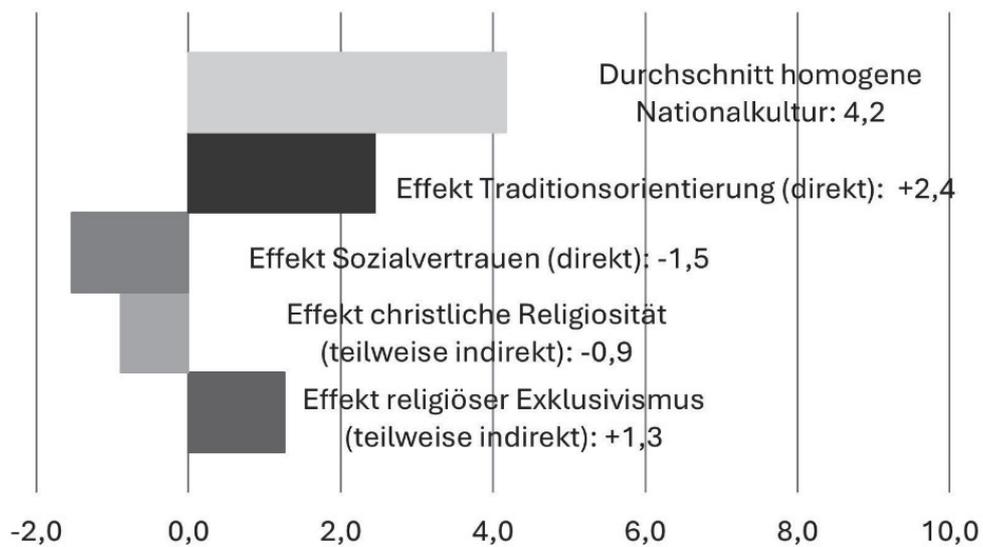


Diagramm basiert auf Tabelle 2; Präferenz für eine homogene Nationalkultur als Zustimmung zur Aussage: »Deutschland muss sich stärker von

anderen Kulturen abgrenzen, um seine kulturelle Identität zu bewahren.«

### 3. Divergenzen zwischen christlicher Religiosität und populistischen Einstellungen: generalisiertes Sozialvertrauen und die Akzeptanz kultureller Diversität

Generalisiertes soziales Vertrauen beschreibt die Erwartung, dass andere Menschen, auch Fremde und Personen, die man nicht besonders gut kennt, sich im Großen und Ganzen zuverlässig und fair verhalten, so dass es sich lohnt, mit ihnen zu kooperieren. Das generalisierte Sozialvertrauen wurde in der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung mit einer üblichen Frage erhoben: »Ganz allgemein, was meinen Sie: Kann man den meisten Menschen vertrauen oder kann man im Umgang mit Menschen nicht vorsichtig genug sein?« Indem das generalisierte Vertrauen auch Fremdgruppen einschließt, lässt es auch Immigrant:innen als vertrauenswürdiger und weniger bedrohlich erscheinen. In Übereinstimmung mit der *Integrated Threat Theory* konnte gezeigt werden, dass generalisiertes soziales Vertrauen die Wahrnehmung einer Bedrohung durch Immigration und einwanderungsskeptische Einstellungen reduziert.<sup>12</sup>

Darüber hinaus zeigt unsere Analyse, dass das allgemeine soziale Vertrauen der zweitstärkste

Prädiktor für die Akzeptanz kultureller Diversität in der Gesellschaft ist. Dieses Vertrauen deutet vermutlich auf ein stärker universalistisch orientiertes Konzept sozialer Identität und eine generelle Offenheit für den Kontakt mit ›Fremden‹ hin, so dass kulturelle Abgrenzung bei Personen mit einem hohen Maß an sozialem Vertrauen weniger stark ausgeprägt ist.

Die Forschung zum Zusammenhang von Religion und Sozialkapital hat wiederholt ergeben, dass eine liberale christliche Religiosität das Potenzial hat, das allgemeine soziale Vertrauen zu stärken. Die Wirkung von Religion auf die Ausbildung von sozialem Vertrauen kann auf drei Schlüsselfaktoren zurückgeführt werden: eine religiös begründete universalistische Anthropologie, soziales Lernen im Kontext religiöser Vergemeinschaftung und die integrative Wirkung religiöser Rituale.<sup>13</sup> Bei jungen Christ:innen tragen auch das soziale Lernen im schulischen Religionsunterricht und in der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit etwas zur Ausbildung von sozialem Vertrauen bei.<sup>14</sup>

Diagramm 3 illustriert die Prädiktoren des generalisierten sozialen Vertrauens. Christliche Religiosität stärkt dieses Vertrauen in mäßigem Umfang (Tabelle 3:  $B = +0,19^{***}$ ).

**Diagramm 3: Durchschnitt und Effekte auf das generalisierte Sozialvertrauen (Verschiebung der unabhängigen Variablen um zwei Standardabweichungen)**

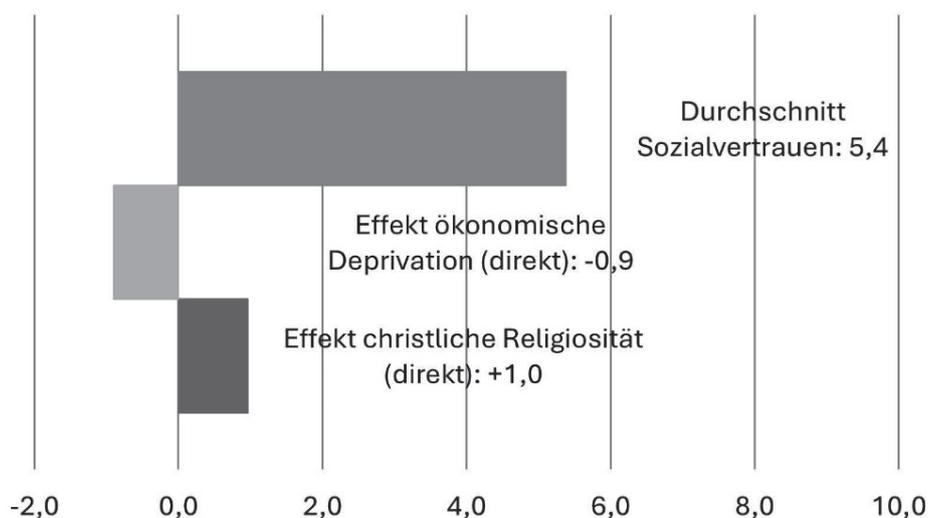


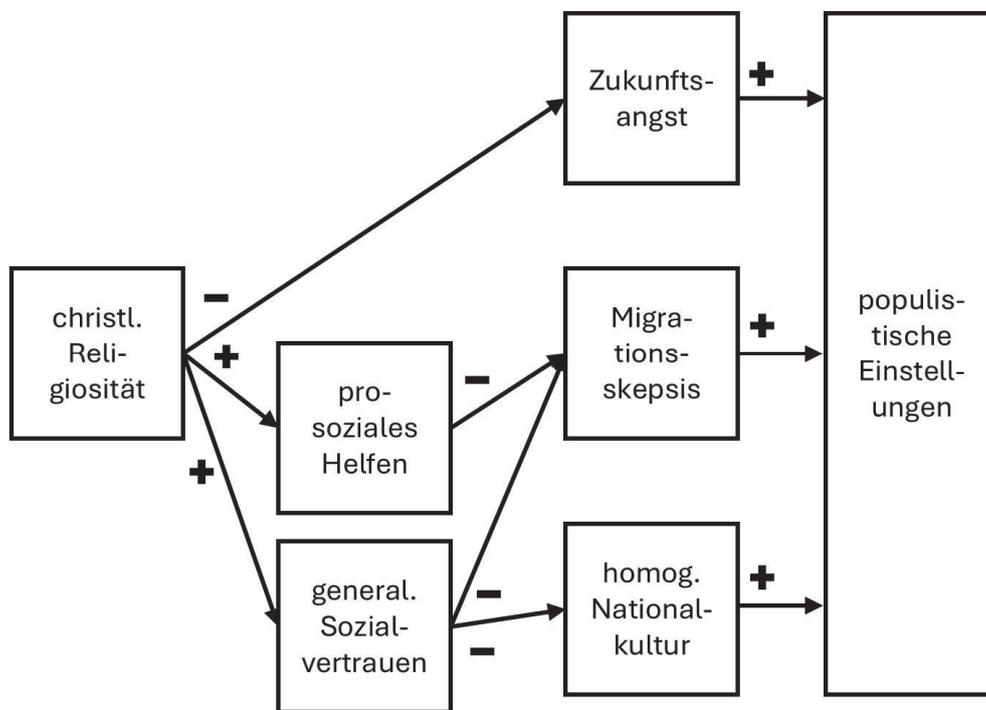
Diagramm basiert auf Tabelle 3; generalisiertes Sozialvertrauen als Zustimmung zur Aussage: »Ganz allgemein, was meinen Sie: Kann man den

meisten Menschen vertrauen oder kann man im Umgang mit Menschen nicht vorsichtig genug sein?«

Indem christliche Religiosität das Sozialvertrauen etwas stärkt und Sozialvertrauen mit der Akzeptanz von Zuwanderung und kultureller Diversität korreliert, ergibt sich eine Divergenz zwischen christlicher Religiosität und populistischen Einstellungsmustern. Der untere Teil von Abbildung 2

illustriert diese Divergenz. Ein Plus steht für einen positiven statistischen Zusammenhang (lies: je mehr X, desto mehr Y im Durchschnitt). Ein Minus indiziert einen negativen statistischen Zusammenhang (lies: je mehr X, desto weniger Y im Durchschnitt).

**Abbildung 2: Divergenzen zwischen christlicher Religiosität und populistischen Einstellungen durch Angstbewältigung, Sozialvertrauen sowie Akzeptanz von Migration und kultureller Diversität (Modellierung)**



Darüber hinaus besteht ein gewisser Zusammenhang zwischen Religiosität, sozialem Vertrauen und der prosozialen Einstellung, gesellschaftlichen Randgruppen zu helfen. Eine solche prosoziale Einstellung stärkt wiederum die Akzeptanz von Zuwanderung (Tabelle 1:  $B = -0,27^{***}$ ). Dieser Pfad resultiert in einer weiteren Divergenz zwischen christlicher Religiosität und populistischen Einstellungsmustern.

Nach Berücksichtigung des sozialen Vertrauens und der prosozialen Einstellung in der statisti-

schon Analyse (Tabelle 2, Tabelle 3) verbleibt ein eher kleiner, aber statistisch signifikanter negativer Resteffekt der christlichen Religiosität auf die Ablehnung von Zuwanderung ( $B = -0,09^{***}$ ) und die Präferenz für nationale kulturelle Homogenität ( $B = -0,10^{***}$ ). Die Bedeutung dieses Resteffekts ist interpretationsoffen. Er könnte auf interkulturelles und historisches Lernen im schulischen Religionsunterricht<sup>15</sup> und auf Impulse der öffentlichen kirchlichen Kommunikation in Predigten etc. zu Migration und Nationalismus hindeuten.

#### **4. Divergenzen zwischen christlicher Religiosität und populistischen Einstellungen: religiöse Zukunftszuversicht und angstmotivierter Populismus**

Die verbreitete Rede von den »Wutbürger:innen« wie auch von den »besorgten Bürger:innen« deutet bereits auf die emotionale Dimension des Politischen hin, die in der politikwissenschaftlichen Forschung inzwischen intensive Beachtung findet. Zahlreiche Studien belegen den Charakter von Angst als wirksame politische Emotion, die im Zusammenhang mit Populismus als eine risikante Emotion bezeichnet werden muss.

Grundsätzlich erzeugt Angst eine erhöhte Aufmerksamkeit für die als bedrohlich empfundene Situation. Angst stärkt die Unterstützung für konsequente und auch extreme politische Maßnahmen und Akteure, die eine Bewältigung der Bedrohung versprechen. Gleichzeitig macht Angst Menschen nachweislich offener für Persuasion und politische Neuorientierung. Angst lässt nach neuen Auswegen suchen.<sup>16</sup> Insofern die Menschen von der Politik erwarten, dass sie Bedrohungen vorbeugt und abwehrt, wird Angst immer wieder auch als ein Funktionsversagen der Politik wahrgenommen. Die Wahrnehmung eines solchen Funktionsversagens kann das Vertrauen in politische Institutionen mindern.

Verschiedene politische Akteure betonen im öffentlichen Diskurs unterschiedliche Angstsszenarien und verfolgen damit spezifische politische Ziele. Die unterschiedliche Wirkung verschiedener Angstsszenarien ist auch empirisch belegt: Die Angst vor der Coronainfektion stärkte etwa die Zustimmung zu staatlichen Institutionen und deren Infektionsschutzmaßnahmen.<sup>17</sup> Die Angst vor der Klimakatastrophe erhöht die Unterstützung klimapolitischer Maßnahmen. In den USA kann die Angst vor dem Verlust der eigenen Krankenversicherung zu einer stärkeren Unterstützung der Demokratischen Partei führen. Angst

ist ein geläufiges Element politischer Argumentation und Meinungsbildung, das je nach inhaltlicher Rahmung unterschiedliche Wirkungen entfaltet.

Zugleich besteht sowohl in der inhaltlichen Anlage der Deutungsmuster als auch in ihrer rhetorischen Präsentation eine spezifische Kopplung von Angst, Wut und Populismus. Die oppositionelle Anlage des Populismus, die ein Modell des gesellschaftlichen Niedergangs propagiert, für den die etablierten politischen Akteure und Institutionen verantwortlich gemacht werden, gewinnt in einer Situation des Krisenbewusstseins an Plausibilität. Ergebnisse der Kommunikationsforschung legen nahe, dass populistische Akteure häufiger als nicht-populistische Akteure mit negativen Botschaften operieren, die Ängste schüren.<sup>18</sup> In Deutschland hat sich gezeigt, dass die Wahrnehmung von Unsicherheit und die Erfahrung, von Krisen betroffen zu sein, populistische Einstellungen verstärken.<sup>19</sup> Schließlich kann Angst auch in Wut umschlagen und politische Wut begünstigt populistische Einstellungen.<sup>20</sup> Diese Beobachtungen sprechen für eine besondere Angstmotivation, die zur Affinität zu populistischen Deutungsmustern beiträgt.

Die Daten der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung bestätigen den charakteristischen Zusammenhang von Populismus und Angst (Tabelle 5). Neben der Skepsis gegenüber Zuwanderung ( $B = +0,21^{***}$ ) und der Präferenz für eine homogene Nationalkultur ( $B = +0,22^{***}$ ) ist Zukunftsangst ( $B = +0,24^{***}$ ) hier der wichtigste Prädiktor für das populistische Einstellungsmuster. Wer mehr Zukunftsangst empfindet, zeigt ceteris paribus eher ein populistisches Einstellungsmuster.

Diagramm 4 illustriert die Prädikatoren der populistischen Einstellungen. Die Assoziation bestimmter Formen der Esoterik mit rechtem und populistischem Gedankengut ( $B = +0,16^{***}$ ) ist in der Forschung bekannt.<sup>21</sup>

**Diagramm 4: Durchschnitt und Effekte auf populistische Einstellungen (Verschiebung der unabhängigen Variablen um zwei Standardabweichungen)**

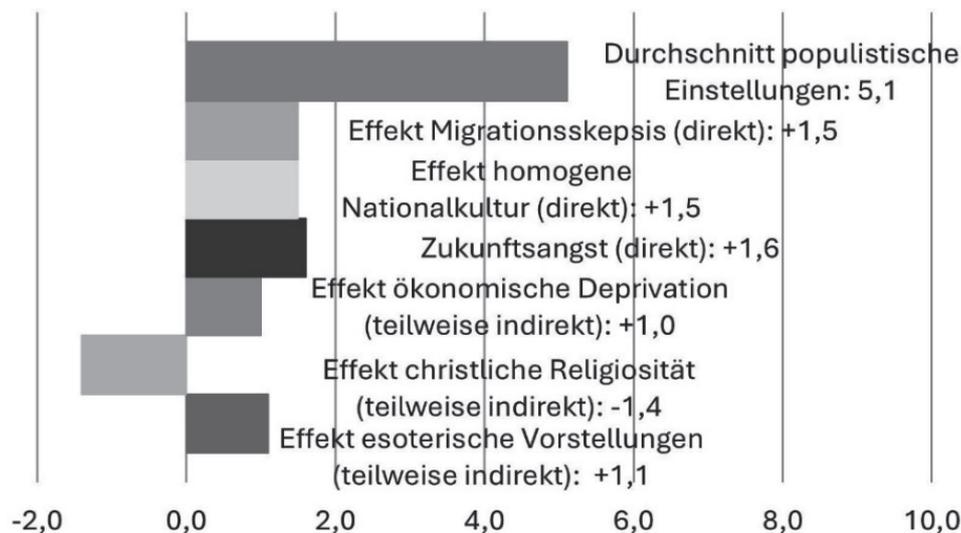


Diagramm basiert auf Tabelle 5; Score populistischer Einstellungen (Anmerkung 4).

Es wird nun vorgeschlagen, dass die religiöse Bewältigung von Stress und Kontingenz zu einer optimistischeren, weniger angstbesetzten Haltung gegenüber der Zukunft beiträgt und damit die angstmotivierte Anziehungskraft des Populismus etwas schwächt.<sup>22</sup> Das so genannte religiöse Coping, die Bewältigung von Stress und Unsicherheit mit Hilfe religiöser Ressourcen, integriert mehrere Dimensionen von Religiosität und verschiedene Bewältigungsprozesse. Dazu gehören religiöse Sinnstiftung, rituelle Praktiken zur Emotionsregulation, religiöse Trosterfahrungen und soziale Unterstützung durch religiöse Vergemeinschaftung.<sup>23</sup>

Tatsächlich bestätigen die Daten der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (Tabelle 4), dass christliche Religiosität die Zukunftsangst etwas dämpft ( $B = -0,20^{***}$ ). Diagramm 5 illustriert diesen Zusammenhang. Christliche Religiosität trägt etwas zu einer zversichtlicheren Grundhaltung gegenüber der Zukunft bei. Dies plausibilisiert in ge-

wissem Maße die These, dass die Divergenz zwischen christlicher Religiosität und populistischen Einstellungen zum Teil auch auf eine religiös gedämpfte Zukunftsangst zurückgeführt werden kann.

Rechnet man die Traditionsorientierung und den religiösen Exklusivismus heraus, so zeigt sich ein gewisser negativer Effekt der christlichen Religiosität auf populistische Einstellungen (Tabelle 5:  $B = -0,19^{***}$ ). Das heißt: Christlich-religiös geprägte Gruppen weisen eine gewisse Zurückhaltung gegenüber populistischen Einstellungen auf, die aber durch ihre überdurchschnittliche Traditionsorientierung leicht überlagert werden kann. Insbesondere praktizierende Christ:innen, die weder traditionalistisch noch exklusivistisch eingestellt sind, sind unterdurchschnittlich populistisch eingestellt. Wie theoretisch hergeleitet und empirisch begründet, lässt sich diese gewisse Zurückhaltung gegenüber dem Populismus plausibel mit einer höheren Akzeptanz von Zuwanderung, kultureller Diversität und religiös gedämpften Zukunftsängsten erklären.

**Diagramm 5: Durchschnitt und Effekte auf Zukunftsangst (Verschiebung der unabhängigen Variablen um zwei Standardabweichungen)**

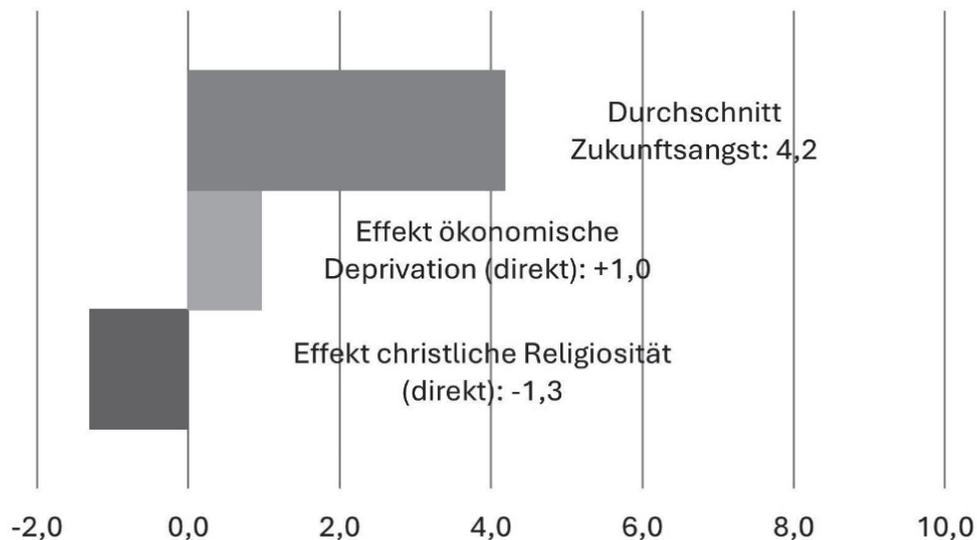


Diagramm basiert auf Tabelle 4; Zukunftsangst als Zustimmung zur Aussage: »So wie die Zukunft aussieht, kann man es kaum noch verantworten, Kinder auf die Welt zu bringen.«

### 5. Fazit: Ansatzpunkte für Interventionen und Einordnung der Untersuchung

Die vorgestellte Untersuchung hat Konvergenzen und Divergenzen zwischen christlicher Religiosität und populistischen Einstellungen in Deutschland aufgezeigt. Der Zusammenhang ist sowohl mehrdimensional, insofern kulturelle, soziale und emotionale Aspekte zusammenwirken, als auch ambivalent, insofern die religiösen Effekte zum Teil in verschiedene Richtungen weisen und so in sich widersprüchlich sind.

Kirchliche und religionspädagogische Interventionen, die Divergenzen stärken und Konvergenzen adressieren wollen, können an den verschiedenen Faktoren ansetzen, die zwischen Religiosität und Populismus situiert sind. Interkulturelles Lernen in Religionsunterricht, Gemeinde und Gottesdienst kann zur Akzeptanz kultureller Vielfalt beitragen. Eine besondere Herausforderung besteht dabei darin, den Traditionalismus bestimmter religiöser Gruppen mit der Situation kultureller Diversität in Einklang zu bringen. Die religiöse

Stärkung eines generalisierten sozialen Vertrauens durch universalistische Menschenbilder, soziale Lernerfahrungen und verbindende Rituale kann dazu beitragen, soziales Misstrauen und die Bereitschaft zur Ausgrenzung von Fremdgruppen abzubauen. Religiöse Zukunftszuversicht kann zur Bewältigung gesellschaftlicher Krisensituationen und Unsicherheiten beitragen und stellt in diesem Sinne eine religiöse Ressource für gesellschaftliche Resilienz dar.

Die vorgestellte Untersuchung ist insofern unvollständig, als weitere Faktoren, die populistische Einstellungen begünstigen, nicht berücksichtigt werden konnten, insbesondere Desinformation und gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Neben der Angst spielt insbesondere die Emotion der Wut<sup>24</sup>, ggfs. in Verbindung mit Scham<sup>25</sup>, eine wichtige Rolle für die Unterstützung populistischer Kräfte, die hier allerdings mangels Datengrundlage nicht eigens berücksichtigt werden konnte.

### 6. Statistischer Anhang

Niveaus der Signifikanzen: n.s. für nicht signifikant; \* für  $p < 0,05$ ; \*\* für  $p < 0,01$ ; \*\*\* für  $p < 0,001$ .

**Tabelle 1: Prädiktoren der Migrationskepsis (lineare Regression)**

| unabhängige Variablen          | I         |           | II        |           |
|--------------------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
|                                | b         | B         | b         | B         |
| Lebensalter                    | n.s.      | n.s.      | n.s.      | n.s.      |
| Geschlecht: weiblich           | -0,15***  | -0,07***  | -0,10**   | -0,05**   |
| akademischer Bildungsweg       | -0,45***  | -0,21***  | -0,36***  | -0,17***  |
| neue Bundesländer              | n.s.      | n.s.      | + 0,11**  | + 0,05**  |
| ökonomische Deprivation        | + 0,14*** | + 0,10*** | + 0,09*** | + 0,06*** |
| Traditionsorientierung         | + 0,68*** | + 0,31*** | + 0,62*** | + 0,28*** |
| christliche Religiosität       | -0,11***  | -0,16***  | -0,06***  | -0,09***  |
| religiöser Exklusivismus       | + 0,27*** | + 0,19*** | + 0,18*** | + 0,13*** |
| Wichtigkeit prosoziales Helfen |           |           | -0,21***  | -0,27***  |
| Sozialvertrauen                |           |           | -0,22***  | -0,21***  |
| R2 korr.                       | 0,22      |           | 0,35      |           |

Konstanten: I: + 1,42 / II: + 0,31; n = 2489;  
EKD/RKK ab 18 Jahren; abhängige Variable (vierstufig): »Es gibt heute in Deutschland zu viele

Asylsuchende und Geflüchtete, es sollten nicht mehr so viele aufgenommen werden.« Quelle: eigene Berechnungen mit 6. KMU.

**Tabelle 2: Prädiktoren der Präferenz für eine homogene Nationalkultur (lineare Regression)**

| unabhängige Variablen    | I         |           | II        |           |
|--------------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
|                          | b         | B         | b         | B         |
| Lebensalter              | n.s.      | n.s.      | n.s.      | n.s.      |
| Geschlecht: weiblich     | -0,17***  | -0,09***  | -0,17***  | -0,08***  |
| akademischer Bildungsweg | -0,38***  | -0,19***  | -0,32***  | -0,16***  |
| neue Bundesländer        | n.s.      | n.s.      | n.s.      | n.s.      |
| ökonomische Deprivation  | + 0,09*** | + 0,07*** | n.s.      | n.s.      |
| Traditionsorientierung   | + 0,15*** | + 0,38*** | + 0,14*** | + 0,36*** |
| christliche Religiosität | -0,09***  | -0,13***  | -0,06***  | -0,10***  |
| religiöser Exklusivismus | + 0,26*** | + 0,19*** | + 0,23*** | + 0,17*** |
| Sozialvertrauen          |           |           | -0,23***  | -0,23***  |
| R2 korr.                 | 0,26      |           | 0,31      |           |

Konstanten: I: + 1,01 / II: + 1,82; n = 2429;  
EKD/RKK ab 18 Jahren; abhängige Variable (vierstufig): »Deutschland muss sich stärker von ande-

ren Kulturen abgrenzen, um seine kulturelle Identität zu bewahren.« Quelle: eigene Berechnungen mit 6. KMU.

**Tabelle 3: Prädiktoren des generalisierten Sozialvertrauens (lineare Regression)**

| unabhängige Variablen        | b         | B         |
|------------------------------|-----------|-----------|
| Lebensalter                  | + 0,00*** | + 0,08*** |
| Geschlecht: weiblich         | n.s.      | n.s.      |
| akademischer Bildungsweg     | + 0,26*** | + 0,13*** |
| neue Bundesländer            | n.s.      | n.s.      |
| ökonomische Deprivation      | -0,24***  | -0,18***  |
| Traditionsorientierung       | -0,17***  | -0,08***  |
| christliche Religiosität     | + 0,13*** | + 0,19*** |
| Gottesbild: Gott als Richter | -0,19***  | -0,12***  |
| religiöser Exklusivismus     | -0,08**   | -0,06**   |

R<sup>2</sup> korr. = 0,11; Konstante: 3,60; n = 2502;  
EKD/RKK ab 18 Jahren; abhängige Variable  
(fünfstufig): »Ganz allgemein, was meinen Sie:  
Kann man den meisten Menschen vertrauen oder

kann man im Umgang mit Menschen nicht vor-  
sichtig genug sein?« (umgepolt); Quelle: eigene  
Berechnungen mit 6. KMU.

**Tabelle 4: Prädiktoren der Zukunftsangst (lineare Regression)**

| unabhängige Variablen         | b         | B         |
|-------------------------------|-----------|-----------|
| Lebensalter                   | -0,01***  | -0,12***  |
| Geschlecht: weiblich          | + 0,23*** | + 0,12*** |
| akademischer Bildungsweg      | -0,30***  | -0,15***  |
| neue Bundesländer             | n.s.      | n.s.      |
| Anzahl eigener Kinder         | -0,09***  | -0,11***  |
| ökonomische Deprivation       | + 0,19*** | + 0,15*** |
| externale Kontrollüberzeugung | + 0,05*** | + 0,11*** |
| christliche Religiosität      | -0,13***  | -0,20***  |

R<sup>2</sup> korr. = 0,16; Konstante: 1,83; n = 2490;  
EKD/RKK ab 18 Jahren; abhängige Variable (vier-  
stufig): »So wie die Zukunft aussieht, kann man

es kaum noch verantworten, Kinder auf die Welt  
zu bringen.« Quelle: eigene Berechnungen mit  
6. KMU.

Tabelle 5: Prädiktoren der populistischen Einstellungen (lineare Regression)

| unabhängige Variablen     | I         |           | II        |           | III       |           |
|---------------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|
|                           | b         | B         | b         | B         | b         | B         |
| Lebensalter               | -0,01*    | -0,05*    | n.s.      | n.s.      | n.s.      | n.s.      |
| Geschlecht: weiblich      | -0,24**   | -0,04**   | n.s.      | n.s.      | n.s.      | n.s.      |
| akademischer Bildungsweg  | -1,23***  | -0,22***  | -0,74***  | -0,13***  | -0,62***  | -0,11***  |
| neue Bundesländer         | n.s.      | n.s.      | n.s.      | n.s.      | n.s.      | n.s.      |
| ökonomische Deprivation   | + 0,56*** | + 0,15*** | + 0,41*** | + 0,11*** | + 0,28*** | + 0,08*** |
| Traditionsorientierung    | + 0,23*** | + 0,21*** | + 0,05*   | + 0,04*   | + 0,07**  | + 0,06**  |
| christliche Religiosität  | -0,33***  | -0,19***  | -0,20***  | -0,11***  | -0,11**   | -0,06**   |
| religiöser Exklusivismus  | + 0,31*** | + 0,08*** | n.s.      | n.s.      | n.s.      | n.s.      |
| esoterische Vorstellungen | + 0,26*** | + 0,16*** | + 0,18*** | + 0,11*** | + 0,15*** | + 0,09*** |
| Migrationsskepsis         |           |           | + 0,61*** | + 0,23*** | + 0,56*** | + 0,21*** |
| homogene Nationalkultur   |           |           | + 0,71*** | + 0,26*** | + 0,60*** | + 0,22*** |
| Zukunftsangst             |           |           |           |           | + 0,69*** | + 0,24*** |
| R2 korr.                  | 0,20      |           | 0,35      |           | 0,39      |           |

Konstanten: I: +7,18 / II: +6,10/ III: +4,92; n = 2322; EKD/RKK ab 18 Jahren; abhängige Variable (zwölfstufig): Score populistischer Einstellungen (Anmerkung 4); Quelle: eigene Berechnungen mit 6. KMU.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> KAMP/SI EKD, *Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Relevanz von Religion und Kirche in der pluralen Gesellschaft. Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*. Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2024.

<sup>2</sup> Dieser Text geht auf einen Vortrag zurück, der am 16.03.2024 in Berlin im Rahmen der Tagung »Religionspolitik gemeinsam neu denken« (Evangelische Akademie zu Berlin / MuslimDebate 2.0) gehalten wurde. Der Text fasst bereits publizierte Forschungsergebnisse zusammen: Felix Roleder, *Religious Coping with Contingency as a Resource for Democracy? Exploring Religious Resilience as a Mediator between Religiosity, Political Trust, and Reticence toward Populism*. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* (2025), <https://link.springer.com/article/10.1007/s41682-024-00178-3>. Das methodische Vorgehen und die theoretischen Begründungen können dort im Detail nachvollzogen werden.

<sup>3</sup> Agnes Akkerman/Cas Mudde/Andrej Zaslove, *How Populist are the People? Measuring Populist Attitudes in Voters*. In: *Comparative Political Studies* 47 (2014), 1324–1353.

<sup>4</sup> Die Zustimmung zu diesen Aussagen deutet auf ein populistisches Einstellungsmuster hin: »Das Volk, und nicht die Politiker, sollte die wichtigsten politischen Entscheidungen treffen.« – »Die Politiker reden zu viel und machen zu wenig.« – »Was in der Politik Kompromiss genannt wird, ist in Wirklichkeit nur ein Verrat von Prinzipien.« – »Das Volk ist sich im Prinzip einig darüber, was politisch passieren muss.«

<sup>5</sup> Exklusivistische Orientierungen werden so nur ungenau erfasst. Eine genauere Untersuchung müsste verschiedene Typen von religiösem Exklusivismus berücksichtigen, die sich möglicherweise unterschiedlich zu kultureller Vielfalt verhalten.

<sup>6</sup> Roleder, *Religious Coping with Contingency as a Resource for Democracy?* (Anmerkung 2).

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Michaela Maier/Ines Welzenbach-Vogel/Clara Christner/Erik Tillman/Axel Zinkernagel/Manfred Schmitt, *Implicit and Explicit Populist and Anti-Immigrant Attitudes and their Explanatory Power for Populist Radical-right Party Support*. In: *Acta Politica* 58 (2023), 591–613.

<sup>9</sup> Walter Stephan/Lausanne Renfro, *The Role of Threat in Intergroup Relations*. In: Diane Mackie/Eliot Smith (Hg.), *From Prejudice to Intergroup Relations. Differentiated Reactions to Social Groups*. New York/Hove (Psychology Press) 2003, 191–207.

<sup>10</sup> Verena Benoit, *Opposing Immigrants in Europe. The Interplay between Religiosity, Values, and Threat*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 60 (2021), 555–589.

<sup>11</sup> Jan-Philipp Steinmann, *Hochreligiös und migrantenfreundlich? Der nichtlineare Zusammenhang zwischen Religiosität und Fremdenfeindlichkeit in Deutschland*. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 7 (2023), 419–445.

<sup>12</sup> Jeffrey Mitchell, *Social Trust and Anti-Immigrant Attitudes in Europe. A Longitudinal Multi-Level Analysis*. In: *Frontiers in Sociology* 6 (2021), 604884.

<sup>13</sup> Richard Traunmüller, *Religion und Sozialkapital*. In: Detlef Polack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.), *Handbuch Religions-*

soziologie. Wiesbaden (Springer) 2018, 911–933; Sarah Charles/Valerie van Mulukom/Jennifer Brown/Fraser Watts/Robin Dunbar/Miguel Farias, *United on Sunday. The Effects of Secular Rituals on Social Bonding and Affect*. In: *PLoS One* 16 (2021).

<sup>14</sup> Felix Roleder, *Are there Public Effects of Religious Education? Assessing the Contribution of Religious Education to the Acceptance of Cultural Diversity, Reticence toward Populism and Generalized Social Trust among Young People in Germany*. In: *Journal of Empirical Theology* (2025), im Erscheinen.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Bethany Albertson/Shana Kushner Gadarian, *Anxious Politics. Democratic Citizenship in a Threatening World*. Cambridge (Cambridge University Press) 2015.

<sup>17</sup> Julian Erhardt/Markus Freitag/Maximilian Filsinger/Steffen Wamsler, *The Emotional Foundations of Political Support. How Fear and Anger Affect Trust in the Government in Times of the Covid-19 Pandemic*. In: *Schweizerische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 27 (2021), 339–352.

<sup>18</sup> Alessandro Nai, *Fear and Loathing in Populist Campaigns? Comparing the Communication Style of Populists and Non-populists in Elections Worldwide*. In: *Journal of Political Marketing* 20 (2021), 219–250.

<sup>19</sup> Andreas Zick/Elif Sandal-Önal, *Krisenungewissheit und ihr Zusammenhang zu anti- und prodemokratischen Überzeugungen*. In: Andreas Zick/Beate Küpper/Nico Mokros (Hg.), *Die distanzierte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23*. Bonn (J.H.W. Dietz) 2023, 219–242, 236.

<sup>20</sup> Mikko Salmela/Christian von Scheve, *Emotional Roots of Right-wing Political Populism*. In: *Social Science Information* 56 (2017), 567–595.

<sup>21</sup> Matthias Pöhlmann, *Rechte Esoterik. Wenn sich alternatives Denken und Extremismus gefährlich vermischen*. Bonn (Bundeszentrale für politische Bildung) 2022.

<sup>22</sup> Roleder, *Religious Coping with Contingency as a Resource for Democracy?* (Anmerkung 2).

<sup>23</sup> Hisham Abu-Raiya/Kenneth Pargament, *Religious Coping among Diverse Religions. Commonalities and Divergences*. In: *Psychology of Religion and Spirituality* 7 (2015), 24–33.

<sup>24</sup> Gabriele Magni, *It's the Emotions, Stupid! Anger about the Economic Crisis, Low Political Efficacy, and Support for Populist Parties*. In: *Electoral Studies* 50 (2017), 91–102.

<sup>25</sup> Salmela/Scheve, *Emotional Roots of Right-wing Political Populism*. (Anmerkung 20).



# Zur Notwendigkeit beheimateter Imame

Prof. Dr. Serdar Kurnaz, Berlin

## 1. Einleitung

Seit mindestens zwei Jahrzehnten wird in unterschiedlichen Abständen von verschiedenen Akteur:innen die Forderung gestellt, Imame in Deutschland auszubilden. Besondere Relevanz hat diese Forderung aufgrund der jüngsten Entwicklungen: Das Bundesinnenministerium hat sich mit der türkischen Religionsbehörde Diyanet und dem Verein Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB) darauf verständigt, schrittweise die Entsendung der Imame aus der Türkei zu beenden und Imame in Deutschland auszubilden. Neu sind Ausbildungsprogramme in Deutschland nicht; verschiedene muslimische Verbände bzw. Moscheevereine haben bereits Ausbildungsprogramme. Dazu gehören etwa die Ausbildungsprojekte des Verbandes der islamischen Kulturzentren (VIKZ), des Islamrats für die Bundesrepublik Deutschland/Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) oder jüngst das Ausbildungsprogramm der DITIB.<sup>1</sup> Hinzu kommt auch das Angebot des *Islamkolleg Deutschland* mit einem eigenständigen Programm.<sup>2</sup> Auch wenn es solche Ausbildungsprogramme gibt, kann mit ihnen der Bedarf an ausgebildetem religiösem Personal, das in Moscheevereinen für unterschiedliche Aufgaben eingestellt werden soll, nicht gedeckt werden. Das Angebot muss ausgebaut werden, was nicht nur mit den jüngsten Entwicklungen zu tun hat, sondern unabhängig davon auch aufgrund der Notwendigkeit beheimateter Imame und eines solchen religiösen Personals drängt. Der vorliegende Beitrag befasst sich mit dieser Frage und ist ein Versuch zu zeigen, dass es unabhängig von der politischen Lage notwendig ist, ein Ausbildungsprogramm zu entwickeln, das dem jeweiligen Kontext, in dem die Imame und das religiöse Personal arbeiten sollen, gerecht wird.

Um diese Frage beantworten zu können, habe ich den Beitrag in zwei Teile aufgeteilt. Der erste Teil wird sich mit der Notwendigkeit eines Ausbildungsprogramms für beheimatetes religiöses Personal befassen. Diese Notwendigkeit ergibt sich für mich aus drei Prämissen, auf die ich im weiteren Verlauf näher eingehen möchte: Betrachtung a) der muslimischen Tradition als »Handlungsgemeinschaft«, b) der islamischen Theologie als kontextuelle Theologie und c) der Frage der Normativität und Autorität aus der Praxis. Der zweite Teil, den ich als mögliche Entwicklung betitelt

habe, wird auf konkrete Vorschläge für die Umsetzung einer solchen Ausbildung eingehen, und zwar sowohl auf struktureller als auch auf inhaltlicher Ebene. Als dritten Punkt möchte ich auf mögliche positive Ergebnisse hinweisen. Finanzielle Fragen für die Umsetzung solcher Programme und für die Einstellung von religiösem Personal an Moscheevereinen und -verbänden schließe ich aus.

## 2. Zur Notwendigkeit beheimateter Imame

### 2.1 Betrachtung der muslimischen Tradition als Handlungsgemeinschaft

Es ist bekannt, dass aufgrund verschiedener politischer Auseinandersetzungen muslimische Gelehrte seit den Anfängen der islamischen Tradition die Frage diskutieren, ob Handlungen Teil des Glaubens sind. Sieht man sie als Teil des Glaubens, hätte dies zur Folge, dass man vom Glauben abfällt, wenn man nicht entsprechend der Gebote und Verbote handeln würde, die die Gelehrten innerhalb der islamischen Tradition entwickelt haben. Die Gebote und Verbote leiten sie von den religiösen Quellen Koran und Sunna ab und wenden sie auf weitere, neu entstehende Fälle an. Diese theologische Frage, die ursprünglich eine politische war, möchte ich hier ausschließen. Beobachten können wir unabhängig davon, dass religiös begründete Handlungen für den Alltag der Muslim:innen eine zentrale Rolle spielen, seien es Rituale, deren Abläufe und Bedingungen genauestens vorgeschrieben sind, oder alltägliche Handlungen, die religiösen Prinzipien gerecht werden sollen. Es wäre nicht falsch zu sagen, dass religiös begründete Handlungen innerhalb der islamischen Tradition die Muslim:innen als eine Handlungsgemeinschaft betrachten lassen; auch wenn sich einige Handlungen unterscheiden können, lassen sich klar muslimisch markierte Handlungsvollzüge erkennen, die auch eine Religionszugehörigkeit erkennen lässt.

Die zentrale Rolle, die Handlungen zukommt, lässt sich durch viele Koranverse und Hadithe, also Überlieferungen vom Propheten, nachweisen. In einem berühmten Hadith (dem sogenannten Ġibrīl-Hadith) kommt dies deutlich zur Sprache. Im Hadith wird der Prophet von einem Mann, den der Prophet als Erzengel Gabriel identifiziert, befragt, was der Glaube (*imān*) und der Islam bedeuten. Den Islam erklärt er wie folgt:

»Islam bedeutet, daß du bekenntest, daß es keinen Gott gibt außer Gott und daß Muhammad der Gesandte Gottes ist; daß du das Pflichtgebet verrichtest und die Armengabe leistest, daß du im Ramaḍān fastest und zum Haus [Gottes] [sic] pilgerst, wenn du in der Lage bist, dies zu tun.«<sup>3</sup> Im selben Hadith fragt Gabriel, was unter dem Guttun (*ihsān*) zu verstehen sei; der Prophet antwortet darauf, dass man so handeln solle, dass Gott die handelnde Person stets sehen könne.<sup>4</sup> Das heißt, dass man stets bemüht sein soll, aufrichtig zu handeln, denn die Handlung wird hin-fällig, wenn die aufrichtige Absicht dazu fehlt und man nur darum bemüht ist, in einem beson-deren Sinne den Mitmenschen aufzufallen. Die Grenzen des Handelns seien auch festgelegt; es heißt in einem weiteren Hadith: »Gott der Erha-bene hat Pflichten auferlegt, also vernachlässigt sie nicht! Er hat Grenzen festgelegt, also über-schreitet sie nicht! Er hat Dinge verboten, also dringt nicht in deren Bereich ein! Er schwieg über Dinge aus Barmherzigkeit gegenüber euch und nicht, weil Er sie vergessen hätte, also forscht nicht über sie nach!«<sup>5</sup> Innerhalb dieser Lücken, den freigelassenen Bereichen des Lebens, soll man sich, wenn man an einen weiteren Hadith denkt, der Frömmigkeit entsprechend verhalten. Es heißt dort: »Die Frömmigkeit (*al-birr*) ist die Schönheit der Wesensart (*ḥusn al-ḥuluq*). Das sündhafte Vergehen ist das, was in deiner Seele hängenbleibt und dir zuwider ist, daß [sic] die Leute davon erfahren. (...) Begutachte dein Herz! Die Frömmigkeit ist das, bei dem die Seele Ruhe findet und bei dem das Herz Ruhe findet. Das sündhafte Vergehen ist das, was in der Seele hän-genbleibt und in der Brust hin- und hergeht, mö- gen dir die Leute auch zuraten, mögen sie dir auch zuraten!«<sup>6</sup> Damit haben die Gläubigen zwar eine eigene Verantwortung und sollen, wenn wir es mit unseren Worten ausdrücken wollen, ihrem Gewissen folgen und dementsprechend handeln. Dennoch ist dieses Handeln umrahmt von Geboten, Verboten und Grenzen. Diese Grenzen be- stimmen laut der muslimischen Gelehrsamkeit Gott und sein Gesandter. Wie sie dies tun, kön- nen wir den religiösen Quellen Koran und Sunna entnehmen. Darüber zu entscheiden, welche Hadithe wirklich vom Propheten stammen, wie genau der Koran und Sunna verstanden werden sollen und wie sie für uns heute umgesetzt wer- den können, bedarf aber einer Expertise.<sup>7</sup> Die muslimische Gelehrsamkeit hat sich mit der Aus- handlung solcher Fragen innerhalb der religions- bezogenen Wissenschaften der islamischen Theo- logie befasst, weshalb wir unseren Blick nun der islamischen Theologie zuwenden werden.

## 2.2 Islamische Theologie als kontextuelle Theologie

Die muslimischen Gelehrten haben in der Ge- schichte, und auch noch heute, solche Fragen, die den religiösen Alltag der Muslim:innen betrafen, innerhalb von Rechtsschulgrenzen in der Diszip- lin des islamischen Rechts behandelt.<sup>8</sup> Ihr Aus- gangspunkt waren zwar der Koran und die Sunna; die Gelehrten haben ihrer Rechtsschule und ihrem Kontext entsprechend Lösungen for- muliert, die innerhalb von festen Grenzen des islamischen Rechts neu ausgehandelt wurden. Deutlich zeigt sich dies in drei islamrechtlichen Literaturgattungen: a) Werke, die die Grenzen einer Rechtsschule markieren und die Grundpfei- ler konzis darstellen (sogenannte *muḥtaṣar*- Werke), b) Kommentarwerke, die die *muḥtaṣar*- Werke erklären und die dort angeführten Mei- nungen aktualisieren und c) Fatwa-Werke, die die konkreten Lösungen auf Fragen zur alltäglichen- religiösen Praxis der Menschen formulieren und aufzeichnen. Insbesondere Fatwa-Werke zeigen, dass die Gelehrten (Muftis) auf die jeweilige Le- benssituation der Menschen reagierten und dem- entsprechend Einzelfalllösungen vorschlugen.

Weitergegeben wurde dieses Wissen für Klein- kinder in sogenannten *katātīb*, vergleichbar mit dem Moscheeunterricht, in denen religiöses Grundwissen vermittelt sowie Koranrezitation beigebracht wurde. Das Lesen und Schreiben war ebenfalls Gegenstand des Unterrichts. Höhere Bildung in den religiösen Wissenschaften erhiel- ten Schüler:innen an Medresen oder anderen informellen Bildungseinrichtungen. Ausschlagge- bend war die textzentrierte Lehre: Man sollte die Fähigkeit erlangen, ausgewählte Texte aus der reichen islamisch-theologischen Tradition zu lesen, zu verstehen und weiter zu tradieren. Heu- te sieht die Lage anders aus: Die Medresen wur- den größtenteils von Universitäten und akademi- schen Einrichtungen ersetzt bzw. wenn isla- misch-theologische Studien aus muslimischer Perspektive angeboten wurden und werden, wer- den sie heute oft in universitären Einrichtungen angeboten. Dies gilt auch für Deutschland: die islamische Theologie ist eine universitäre Diszip- lin, die sich der Wissenschaftlichkeit verpflichtet hat. Damit geht auch ein Paradigmenwechsel einher: Die universitäre Lehre ist nicht nur auf die Sicherung der korrekten Tradierung des Wis- sensbestandes bedacht – Medresen waren das, weil sie auch Juristen ausbildeten, wofür es wich- tig war, das Rechtswissen lückenlos und korrekt an die neue Generation der Juristen weiterzuge- ben. Die universitäre Lehre hat einen wissen- schaftlich kritischen Ansatz, um unterschiedliche

Traditionen zu erschließen, sie weiterzudenken und nicht unbedingt zu verteidigen. Dadurch lassen sich neue Fragen an die islamische Theologie stellen; es geht um die Produktion neueren Wissens neben der korrekten Erfassung tradierter Wissensbestände. Zudem haben die Schulen, seien es juristische oder theologische, seit dem 20. Jahrhundert ihre autoritative Rolle eingebüßt; viele Fragen werden heute z.B. rechtsschulübergreifend gelöst. Darüber hinaus hat sich die Lebensrealität der Menschen gewandelt; alte Lösungen in der islamrechtlichen Tradition geben keine Antworten auf neue Fragen, weshalb sich unterschiedliche neue Modelle entwickelt haben, um solche Fragen zu lösen. Wir wissen aus der Geschichte, dass die muslimischen Gelehrten, seien es rechtliche, systematisch-theologische oder philosophische Fragen, den Wissensbestand anderer Kulturen und religiösen Tradition in ihre Überlegungen einbezogen haben. Heute ist es nicht anders: wir befinden uns in einem interdisziplinären und interreligiösen Kontext, um religionsbezogene Fragen zu behandeln. Aus diesem Grund sind auch islamrechtliche Akademien entstanden, die den interreligiösen Kontext der Menschen achten und versuchen, zeitgenössische Fragen interdisziplinär zu lösen, und zwar durch einen kollektiven *Idschtihad*.<sup>9</sup> Für unseren wer-tepluralen und säkularen Kontext heißt dies zum Beispiel, dass vermehrt die ethische Dimension des islamischen Rechts betont wird und neuere ethische Zugänge mit Rücksicht auf die islamische Tradition entstehen. Dies hat damit zu tun, dass Islamrechtliches innerhalb eines säkularen Staates und eines dementsprechenden Rechtssystems oft bei der ethischen Einordnung von Handlungen innerhalb dieses Rahmens Anwendung finden kann.

Wenn nun theologisches Wissen kontextuell ist, sollte auch die Ausbildung von religiösem Personal, das hier vor Ort agieren soll, dieses Wissen auch in diesem Kontext erlernen, um nicht nur das dementsprechende Vokabular zu lernen, sondern auch die Dynamiken zu erfassen, die zu bestimmten Fragen führen und den Diskurs bestimmen. Religiöse Expertise, die unter 2.1 zur Sprache kam, entsteht somit in einem spezifischen Kontext, der es bedingt, dass Personen, die dieses Wissen erlernen und anwenden sollen, auch im selben Kontext ausgebildet werden.

### 2.3 Frage der Autorität

Es ist bekannt, dass die islamische Tradition keine kirchliche Institution entwickelt hat. Sprechen wir noch weiter aus sunnitischer Perspektive, und schließen wir die islamisch-mystische Tradition aus, können wir sagen, dass es neben der göttlichen Autorität und der Autorität des Propheten keine religiöse Autorität gibt, die grundsätzlich über das Gute und Böse entscheidet und schließlich festlegt, was Muslim:innen glauben, tun oder unterlassen sollen bzw. können. Die Gelehrten haben jedoch den Anspruch, indem sie sich auf einen Hadith berufen, dass sie die Erben der Propheten seien<sup>10</sup> und beanspruchen dementsprechend eine Deutungshoheit in religiösen Fragen. Ihre Lösungen sind jedoch fehlbar; im Wissen dessen, haben die sunnitischen Gelehrten versucht, Grenzen zu bestimmen, die kein Gelehrter und kein:e Gläubige:r übertreten darf: den Konsens (*iğmā*) der Gelehrten.<sup>11</sup> Eine weitere Kontrollinstanz waren die Rechtsschulen und die theologischen Schulen (*maqāhib*): Gültigkeit hatten neue Meinungen nur dann, wenn sie das tradierte Wissen als Vorlage nahmen, es erklärten und mit den Grundprämissen der jeweiligen Schule fort-schrieben. Die Schulen, insbesondere die Rechtsschulen, haben diese ihre Funktion heute weitestgehend verloren. Viele muslimische Gelehrte lösen neue Fragen durch Kombination der Herangehensweisen unterschiedlicher Rechtsschulen. Dennoch gilt, dass auch wenn die Gelehrten eine Lösung formulieren und einen Anspruch auf Autorität haben, weil sie religiöse Expertise haben und die religiösen Texte deuten, hängt ihre Autorität von der Anerkennung der religiösen Gemeinschaft ab. Muslimische Gelehrte und, wenn wir dies weiterdenken und die Institutionalisierung der Gelehrsamkeit berücksichtigen, muslimische Institutionen können nur insofern eine Autorität beanspruchen, wie sie ihnen die religiöse Gemeinschaft zuspricht: Eine Meinung kann noch so überzeugend sein, wenn die Adressat:innen und Rezipient:innen religiösen Wissens nicht davon überzeugt sind und die Meinung nicht annehmen, wird jede auch so reflektierte, konservative, traditionalistische etc. islamisch-theologische Meinung nicht in die religiöse Praxis der Menschen einfließen können. Aus diesem Umstand ergibt sich die Notwendigkeit, dass die religiösen Gemeinschaften in die Ausbildung beheimateter Imam:innen eingegliedert werden müssen.

### 3. Zur möglichen Entwicklung

#### 3.1 Strukturelles und Inhaltliches

Aus der Frage nach der kontextuellen Theologie sowie der Frage nach der Durchsetzbarkeit von Meinungen, die innerhalb einer solchen Theologie entwickelt werden, und der Glaubwürdigkeit des ausgebildeten religiösen Personals, ist es für den deutschen Kontext notwendig, die Ausbildung vom religiösen Personal, einem dualen System entsprechend, zweigleisig aufzubauen und die religiösen Gemeinschaften bzw. Moscheevereine und islamischen Verbände in die Ausbildung einzubeziehen. In einer werteppluralen Gesellschaft, im interreligiösen sowie interdisziplinären Kontext, wo dem religiösen Personal bzw. Imam:innen vielfältige Aufgaben zukommen, ist eine universitäre theologische Ausbildung notwendig. Studierende sollten erlernen, wie mit der reichen islamischen Tradition kritisch-reflektierend umzugehen ist, wie religiöse Fragen kritisch beleuchtet werden können, welche Methoden, Quellen und etablierte Meinungen es gibt, um auf Fragen der muslimischen Community adäquat reagieren zu können. Fragen zur praktischen Umsetzung von Ritualen, wie z.B. der Koranrezitation, der Betreuung von Pilger:innen, Beisetzung von Verstorbenen und die diesbezügliche Umsetzung islamrechtlicher Vorschriften sowie Gemeindefarbeit sind daneben inhaltliche Aspekte der Ausbildung, die innerhalb der universitären Theologie zu lehren nicht möglich sind.

Sinnvoll ist, dass die universitäre islamische Theologie in Kooperation mit den Moscheevereinen und Verbänden in den Bundesländern gemeinsam Module entwickelt, die die islamischen Verbände verantworten. Die Verbindung zur universitären Islamischen Theologie kann dabei als Qualitätssicherung dienen, so auch zur Standardisierung der Ausbildung: Es ist zwar sinnvoll, die Module je nach Bedarf der Gemeinden unterschiedlich umzusetzen, unterschiedliche Schwerpunkte zu setzen und sich auf bestimmte Themen stärker zu konzentrieren; die Ausbildung des religiösen Personals sollte aber standardisiert werden, denkbar durch Beiräte, in denen muslimische Theologen vertreten sind. Umsetzbar wäre eine Kopplung der Ausbildungsstätte an Universitäten bzw. islamisch-theologische Zentren, wie es für andere religiöse Traditionen auch üblich ist. Die Ausbildungspakete können zahlreich sein: Von Weiterbildungsprogrammen für aktive Imame und aktives religiöses Personal hin zur Ausbildung im Bereich Seelsorge und zum:zur Imam:in. Die Kopplung meint dabei nicht, dass die Universitä-

ten die Ausbildung übernehmen, sondern, wie oben erwähnt, nur die theologische Ausbildung gewährleisten; die restlichen praktischen Module würden den Vereinen und Verbänden obliegen.

#### 3.2 Schaffung von Berufsfeldern, Annäherung zwischen Theorie und Praxis

Die positiven Effekte solch einer Entwicklung können zahlreich sein. Ich möchte hier nur einige hervorheben, die auch von der universitären islamischen Theologie her betrachtet wertvoll sind. Ein kooperatives Modell mit den Moscheevereinen bzw. mit islamischen Verbänden würde es ermöglichen, dass den Studierenden mit dem Absolvieren des Studiums eine Berufsoption vorliegen würde. Die Nähe zu den muslimischen Gemeinschaften und Vereinen würde es ermöglichen, dass die Gläubigen die Ausbildung des religiösen Personals miterleben und die Studierenden praktische Erfahrung sammeln, sodass eine Vertrauensbasis entsteht. Es ist bekannt, dass es immer noch eine Skepsis gegenüber der universitären islamischen Theologie gibt, die kritische Forschung betreibt – die Gründe dieser Skepsis sind mannigfaltig und würden den Rahmen des Beitrags sprengen. Dieser Skepsis kann nur durch Kooperation und Austausch begegnet werden, was durch ein solches vielfältiges Ausbildungsprogramm sehr gut möglich ist. Dies trägt auch zu der Glaubwürdigkeit bei, dass die islamische Theologie nicht praxisfern ist und auch die Belange der muslimischen Community hört. Zudem haben die Auszubildenden die Möglichkeit, noch während des Studiums Belange der muslimischen Community, die z.B. in Moscheevereinen organisiert ist, auch zum Forschungsgegenstand zu machen bzw. eine solche Forschung an der Universität anzuregen. Damit entstünde ein selbstverständlicher Wissenstransfer, der natürlich Zeit in Anspruch nehmen wird, bis er sich entwickelt. Dadurch besteht die Möglichkeit, dass sich Theorie und Praxis nähern, Multiplikator:innen ausgebildet werden, die im Sinne einer Brückenfunktion zwischen Universität und Religionsgemeinschaften agieren. Zudem wird dieser Prozess dazu beitragen, für Transparenz zu sorgen: Transparenz für die muslimische Community bezüglich des universitären Studiums der islamischen Theologie sowie Transparenz der Ausbildungsprogramme für religiöses Personal. Je höher die Transparenz ist, desto wahrscheinlicher wird die Qualitätswahrung und das Vertrauen zwischen den verschiedenen Akteur:innen im islamisch-religiösen Feld. Und je mehr Vertrauen es zwischen den Akteur:innen gibt, desto erfolgversprechender werden diverse Modelle und Ent-

wicklungen innerhalb der muslimischen Community und der Islamischen Theologie sein.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Siehe zum Beispiel: [https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/workshop-ausbildung-religioesen-personal.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=2](https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/workshop-ausbildung-religioesen-personal.pdf?__blob=publicationFile&v=2); [https://aiwg.de/wp-content/uploads/2019/06/AIWG-Expertise\\_Imamausbildung.pdf](https://aiwg.de/wp-content/uploads/2019/06/AIWG-Expertise_Imamausbildung.pdf)

<sup>2</sup> <https://www.islamkolleg.de/>

<sup>3</sup> Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī, *Das Buch der Vierzig Hadithe: Kitāb al-Arbaʿīn mit dem Kommentar von Ibn Daqīq al-ʿĪd*, übers. und hrsg. von Marco Schöller, Frankfurt am Main/Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2007, 31.

<sup>4</sup> Vgl. al-Nawawī, *Vierzig Hadithe*, 31 f.

<sup>5</sup> Al-Nawawī, *Vierzig Hadithe*, 187.

<sup>6</sup> Al-Nawawī, *Vierzig Hadithe*, 172.

<sup>7</sup> Vgl. Serdar Kurnaz, *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht. Eine Rekonstruktion der Methoden zur Interpretation autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen*, Berlin: EB-Verlag, 2016.

<sup>8</sup> Die folgenden Ausführungen basieren auf Serdar Kurnaz, *Handbuch zum islamischen Recht Bd.1: Entstehung und Entwicklung des islamischen Rechts. Rechtswissenschaften, Akteure und Institutionen*, Berlin: EB-Verlag, 2023; Serdar Kurnaz, »Islamisches Recht als Teildisziplin der Islamischen Theologie in Deutschland – Problemfelder, Herausforderungen und Lösungsvorschläge«, in Abbas Poya, Farid Suleiman und Benjamin Weineck (Hgs.), *Bildungskulturen im Islam*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2022, 333-364 (<https://doi.org/10.1515/9783110731743-013>).

<sup>9</sup> Vgl. Ahmed Gad Makhlof, *Das Konzept des kollektiven ijtihād und seine Umsetzungsformen - Analyse der Organisation und Arbeitsweise islamischer Rechtsakademien*, Berlin: Peter Lang, 2018.

<sup>10</sup> Vgl. Abū Dāwūd as-Siġistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, hrsg. von Šuʿayb al-Aran ʿuṭ und Muḥammad Kāmil Qarahballī, Beirut: Dār ar-Risāla al-ʿĀlamīya, 2009, 5:485, Hadīth Nr. 3641.

<sup>11</sup> Zum Konsens siehe Birgit Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin: Duncker und Humblot, 2002, 182–223.



# Pluralitätstaugliche Theologie(n): Die akademische Ausbildung von Religionsgelehrten

*Prof. Dr. Arnulf von Scheliha, Münster*

## 1. Theologie als Universitätsdisziplin

Die christliche Theologie gehört zur europäischen Universitätsgeschichte und war Motor ihrer Entwicklung.<sup>1</sup> Mit der Rechtswissenschaft und der Medizin bildeten sie die drei höheren Fakultäten der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Universität. Deshalb konnte die Universitätstheologie während der Reformationszeit eine Schlüsselrolle übernehmen. Die beiden wichtigsten Reformatoren, Martin Luther und Philipp Melancthon, waren Universitätsprofessoren und brachten mit ihrem Programm ›ihre‹ Universitäten auf einen humanistischen Reformkurs. Nach der Einführung des landesherrlichen Kirchenregiments stellten die evangelischen Fürsten die Ausbildung der Pastoren durch Einrichtung und Unterhaltung ihrer Landesuniversitäten sicher. Die Theologischen Fakultäten sollten die rechte (lutherische, reformierte) Lehre sichern, gegen die Altgläubigen und Schwärmer verteidigen und die Pastoren ausbilden, die wiederum für die Geltung der christlichen Lehre in der Fläche verantwortlich waren.

In sozialgeschichtlicher Perspektive bedeutet dieses Konstrukt, dass ein bürgerlicher Beruf kreiert wird, der bildungsbereiten und -fähigen Männern den Weg aus der feudalen Abhängigkeit ermöglichte. Der akademische Beruf des evangelischen Pastors ist Teil und Stütze der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft mit Bildungsanspruch.<sup>2</sup> Ebenso setzte die römisch-katholische Kirche seit dem Konzil von Trient (1545-1563) auf theologisch qualifizierte Priester.<sup>3</sup>

In der Forschung bleibt die evangelische Theologie Teil des Wissenschaftsbetriebes. Eng mit der Bewegung der Aufklärung verbunden, waren evangelische Theologen bei der Entwicklung der Methoden zur historisch-kritischen Erforschung der biblischen Schriften und der Dogmen- und Kirchengeschichte federführend. Die Theologen der sog. Neologie bezogen die christliche Lehre in Dogmatik und Ethik nicht nur konstruktiv auf die kritische Vernunft, sondern vermittelten diese Synthese auch in volkspädagogischer Absicht. Heute nennen wir das »Transfer« oder »Third Mission«.<sup>4</sup> Aus diesem Grund und weil auch der katholische Klerus hochanteilig positiv auf die Aufklärung bezogen war,<sup>5</sup> hat es in Deutschland

– anders als etwa in Frankreich oder England – die schroffe Antithese zwischen Philosophie und Theologie nicht gegeben.

Im Zuge der Universitätsreform während der sog. Sattelzeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts versteht Friedrich Schleiermacher die Theologie als förmliche Professionswissenschaft. »Die Theologie eignet nicht Allen, welche und sofern sie zur Kirche gehören, sondern nur welchen und sofern sie die Kirche leiten. [...] Die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.«<sup>6</sup> Für Schleiermachers Theologiebegriff ist damit einerseits der Bezug auf die Kirche und deren Leitung explizit und konstitutiv. Andererseits greift seine theologische Enzyklopädie die disziplinäre Ausdifferenzierung auf und verpflichtet die theologischen Fächer auf Interdisziplinarität: »Dieselben Kenntnisse ohne diese Beziehung [d.i. auf die Kirchenleitung] hören auf theologische zu sein und fallen jede einer anderen Wissenschaft anheim« (§ 6). Die präzise Beschreibung der Theologie als differenzierte Einheit im System der Wissenschaften bietet ihr nach der Humboldt'schen Universitätsreform einen festen Platz in der deutschen Universität. Sie verliert zwar ihre frühere Spitzenstellung, aber ihre Ausbildungsfunktion festigt den Beruf der Geistlichen beider Konfessionen als akademischen Beruf.

Daran ändert sich auch nach der Revolution 1918 nichts. Im Gegenteil: Durch Art. 149 WRV erhalten die Theologischen Fakultäten an den Universitäten sogar Verfassungsrang und Bestandsgarantie. Diese Bestimmung geht zwar nicht in das Grundgesetz von 1949 ein, aber faktisch bleibt alles beim Alten, weil aus dem Religionsverfassungsrecht des Grundgesetzes »eine mittelbare Garantie wissenschaftlicher Theologie an staatlichen Hochschulen folgt.«<sup>7</sup> Daher bleiben in der BRD, aber erstaunlicherweise auch in der DDR die Theologischen Fakultäten nicht nur erhalten, sondern werden sogar zahlreicher.<sup>8</sup> Das liegt daran, dass die Studierendenschaft sich ausweitete. Frauen studieren nun mit dem Ziel, Pastorinnen zu werden. Wegen der grundgesetzlichen Verankerung des schulischen Religionsunterrichtes entsteht ein wachsender Bedarf an Religionslehrkräften. Letztlich ist es die Ausbildungsfunktion

für *diesen* Personenkreis, die den großen Bestand an akademischen Einrichtungen für Theologie bis zum heutigen Tag sichert.

Ich fasse diesen Teil in drei Thesen zusammen:

1. Theologie ist bis heute fester Bestandteil der europäischen und speziell der deutschen Universitätsgeschichte. Durch ihre interdisziplinäre Ausrichtung ist sie fest mit dem gesamten Wissenschaftskosmos verbunden.
2. Die christliche Theologie gibt es nur im Plural, denn schon die reformatorische Theologie war faktisch durch lutherische und reformierte Fakultäten geprägt. In der Gegenwart sind evangelische und römisch-katholische Fakultäten organisatorisch und enzyklopädisch voneinander unterschiedene wissenschaftliche Einheiten.
3. Durch ihre Ausbildungsfunktion tragen die Universitätstheologien *zum einen* dazu bei, dass die Religionskultur in Deutschland staatsnah und auf bildungsbürgerlichem Niveau organisiert ist. *Zum anderen* war und sind sie Katalysatoren bürgerlicher Emanzipation. Zwar scheiterte im 19. Jahrhundert der Versuch des jüdischen Reformrabbiners Abraham Geiger, im Anschluss an Friedrich Schleiermachers Theologie-Verständnis die Jüdische Theologie als Universitätsdisziplin zu etablieren,<sup>9</sup> aber ein anderer Reformversuch gelang: An der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen durften schon Ende des 19. Jahrhunderts erstmals Frauen studieren und sich auf ein schulisches Lehramt vorbereiten. Seit der Akademisierung des Lehrerinnenberufs und der Öffnung des Pfarrberufes für Frauen hatte das Theologiestudium eine wichtige Rolle bei der Vorbereitung von Frauen auf akademische Berufskarrieren. Diese Entwicklung kann gegenwärtig bei LGBTQIA+ -Personen beobachtet werden.<sup>10</sup>

## 2. Der Begriff der Evangelischen Theologie und die Entwicklung seit 2010

Gegenwärtig umfasst die Evangelische Theologie sechs Fächer, die sich durch Gegenstand und Methoden voneinander unterscheiden. Drei Fächer sind primär historisch angelegt: Altes Testament, Neues Testament sowie Kirchen- und Dogmengeschichte. Für das Studium dieser Fächern werden die Kenntnisse der antiken Sprachen Hebräisch, Griechisch und Lateinisch auf dem Niveau einer Ergänzungsprüfung zum Abitur

vorausgesetzt. In diesen Fächern dominieren philologische, literatur- und geschichtswissenschaftliche Methoden und Erkenntnisse der respektiven Nachbardisziplinen. Dazu kommen die drei eher auf die Gegenwart bezogenen Fächer, nämlich Systematische Theologie (v.a. Religionsphilosophie, Dogmatik, Ethik), Praktische Theologie (v.a. Predigtlehre, Seelsorge, Religionspädagogik) sowie Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft. In diesen drei Fächern sind die Philosophie und die Sozialwissenschaften von besonderer Bedeutung. Das Theologie-Studium ist daher sehr anspruchsvoll und verlangt von den Studierenden, Kenntnisse unter Anwendung sehr unterschiedlicher Methoden zu erwerben. Das Ziel besteht darin, die Gegenwartsbedeutung der christlichen Tradition kritisch zu erarbeiten und wissenschaftlich (und das heißt theologisch: zugleich intellektuell und existenziell) zu verantworten. Die Anwendung der allgemein geltenden wissenschaftlichen Methoden erfolgt also mit dem Ziel, die überlieferte religiöse Vorstellungswelt kritisch und affirmativ, pluralitätstauglich und adressatensensibel zu reformulieren. Mit dem für die Studierenden oftmals mühsamen Erlernen der antiken Sprachen verbindet sich positiv ein attraktiver interkultureller Kompetenzgewinn. Die Studierenden erwerben interdisziplinäre Perspektiven und damit die Fähigkeit, vergangene (u.a. antike, mittelalterliche, frühneuzeitliche) und gegenwärtige Gesellschaften und Kulturräume zu studieren und damit eröffnet sich die Möglichkeit, sich mit Erfahrungen von Alterität und interreligiöser Kommunikation auseinanderzusetzen und das schützt sie vor eindimensionalen Positionierungen gegenüber anderen Religionen und Kulturen.

In seinen bekannten »Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen« hat der Wissenschaftsrat, das höchste hochschulbezogene Politikberatungsgremium in Deutschland, im Jahre 2010 die Bedeutung der Theologien bestätigt und Reformimpulse gesetzt.

»Die historisch gewachsene Verankerung der christlichen Theologien an staatlichen Universitäten im deutschen Sprachraum ist als (relative) Erfolgsgeschichte zu beschreiben. Systematische Begründung und geschichtliche Entwicklung legen es daher nahe, eine solche Verankerung auf andere Religionslehren auszuweiten, welche – wie das Judentum und der Islam – eine vergleichbare Tradition gelehrter Auslegung heiliger Schriften und religiöser Praktiken kennen und damit in den Prozess wissenschaftsförmiger Re-

flexion und Begründung religiöser Normativität einbezogen sind. Daher ist der Wissenschaftsrat zu der Überzeugung gelangt, dass der zentrale Ort der christlichen und nichtchristlichen Theologien das staatliche Hochschulsystem darstellt. In der Regel sollte eine Verankerung von Theologien – gleich welcher Konfession oder Religion – im staatlichen Hochschulsystem Priorität vor der Neugründung eigener privater Hochschulen der Kirchen und Religionsgemeinschaften haben. Der Wissenschaftsrat empfiehlt die weitere Entwicklung der Theologien im Kontext der anderen Wissenschaften in den staatlichen Hochschulen und plädiert nachdrücklich für den bedarfsgerechten Umbau christlicher Theologien und die bedarfsgerechte Etablierung nichtchristlicher Theologien an deutschen Hochschulen.«<sup>11</sup>

Im Sinne dieser Empfehlung wurden seither die Islamische Theologie und die Jüdische Theologie an deutschen Universitäten etabliert. Dabei handelt es sich um eine herausragende religionspolitische Kraftanstrengung, die von allen maßgeblichen politischen Kräften mitgetragen wird und die das religionsverfassungsrechtliche Modell Deutschlands eindrucksvoll bestätigt. Denn auf der Grundlage ihrer religionsfreundlichen Neutralität gehen die staatlichen Ebenen eine auf Dauer angelegte Kooperation mit den Religionsgemeinschaften ein mit dem Ziel, dass an den Universitäten künftige Religionsgelehrte akademisch ausgebildet werden und anschließend in den Religionsgemeinschaften und im schulischen Religionsunterricht beruflich tätig werden. Das Ziel, durch die Ausbildungsfunktion auch die Berufe »Imam/in« und »Rabbiner/in« bzw. der islamischen und jüdischen Religionslehrkraft zu einem bürgerlichen Beruf zu machen und damit den Islam und das Judentum als anerkannte bürgerliche Religionen religionskulturell und gesamtgesellschaftlich zu integrieren, rückt damit in Reichweite. Das kann als gelungenes und inzwischen bewährtes religionspolitisches Pluralismus-Management gelten.

Die »neuen« Theologien werden von den christlichen Theologien ausdrücklich begrüßt und unterstützt. An der Universität Münster werden die drei Theologien bzw. Theologischen Fakultäten 2026 einen gemeinsamen »Campus der Theologien und religionsbezogenen Forschung« beziehen. Theologische Lehre und Forschung werden unter einem Dach stattfinden. Wir versprechen uns davon einen erheblichen Innovationsschub für Forschung, Lehre und gesellschaftlichen Transfer. Die gesamte Universität will hier die

Praxis der religionsbezogenen Forschung neu denken und organisieren.

Ich schliesse diesen Teil mit einer gegenläufigen Beobachtung, denn es gibt keinen Trend ohne Gegentrend: Jenseits der Empfehlungen des Wissenschaftsrates vollzieht sich eine Entwicklung, die nicht folgenlos bleiben wird, nämlich die Gründung privater theologischer Ausbildungsstätten. Prominentestes Beispiel ist die vor wenigen Jahren gegründete »Kölner Hochschule für Katholische Theologie«. Auf evangelischer Seite sind die »Theologische Hochschule Ewersbach«, die »Theologische Hochschule Elstal« und die »Theologische Hochschule Tabor« zu nennen, die Filialgründungen angekündigt hat. Kennzeichnend ist, dass diese Neugründungen auf den wachsenden innerchristlichen Pluralismus reagieren. Die Träger dieser neuen Hochschulen sehen ihre strukturkonservative Glaubenshaltung in den etablierten Universitätstheologien nicht mehr repräsentiert und gründen eigene akademische Einrichtungen. Das Wissenschaftssystem lässt private Akteure ausdrücklich zu und unterstützt sie auch. Von einer solchen Entwicklung könnten grundsätzlich auch die Jüdische und die Islamische Theologie betroffen sein. So ist z.B. nicht ausgeschlossen, dass die türkische Religionsbehörde durch ihren deutschen Ableger DITIB eine private Hochschule für Imam-Ausbildung gegründet. Das Allgemeine an diesem Gegentrend ist: Die Pluralisierung der Religionskultur macht es zunehmend schwerer, dass die Religionsgelehrsamkeit das gesamte Spektrum innerhalb einer Konfession und Religion akademisch abbildet. Diese Entwicklung, die durch die Zuwanderung der letzten Jahre beschleunigt wurde, hatte der Wissenschaftsrat 2010 nicht absehen können.

Damit komme ich zu den aktuellen religionspolitischen Herausforderungen.

### **3. Gegenwärtige Herausforderungen für die akademischen Theologien**

Die erste Herausforderung dürfte in der stärker werdenden religiösen Pluralität bestehen. Dieser Trend hat mehrere Dimensionen. Da ist zunächst der wachsende Anteil derjenigen Menschen, die sich nicht mehr religiös orientiert fühlen und sich als »religionslos«, »konfessionslos« oder »säkular« bezeichnen. Laut aktueller Umfragen ist dies die Mehrheit der Menschen in Deutschland und diese Menschen sind, schenkt man der jüngsten Mitgliedschaftsstudie der EKD glauben, auch innerhalb der Religionsgemeinschaften vertreten. Die Säkularisierung scheint ungebremst voranzu-

schreiten, der Anteil institutionell gebundener religiöser Menschen scheint zu sinken.<sup>12</sup>

Innerhalb der Konfessionen und Religionen gibt es, zweitens, eine wachsende Binnenpluralität, die nicht mehr ohne weiteres gemanagt werden kann. Es entsteht so etwas wie ein agonaler Pluralismus, der insbesondere bei ethisch strittigen Themen hervortritt und dessen Kennzeichen das Versagen klassischer Kompromissmöglichkeiten ist. Ich nenne exemplarisch die Themen »Abtreibung«, »Ehe-, Familien- und Sexualethik«, »die Rolle der Frau«, »Gesellschaftsideale«. Diese Themen sind geeignet, Religionsgemeinschaften und Konfessionen zu spalten – und dies mit Rückwirkungen für denjenigen Zweck, für den es akademische Theologien gibt. Dies wurde am Beispiel der privaten Hochschulneugründungen schon deutlich, die künftige Religionsgelehrte für spezifische religiöse Milieus ausbilden.

Als dritte Herausforderung nenne ich die Schwächung der religiösen Institutionen, die im Falle der christlichen Kirchen durch den jeweils desaströsen Umgang mit den Fällen sexualisierter Gewalt mitverursacht und dramatisch beschleunigt worden ist. Auch die islamische Organisation und der Zentralrat der Juden in Deutschland haben – freilich aus ganz anders gelagerten Gründen – derzeit Probleme damit, diejenige soziale Anerkennung zu erhalten, die die Religionsgemeinschaften, ihre Einrichtungen und ihre Mitglieder verdienen für die Leistungen, die sie insgesamt für die Gesellschaft erbringen. Aber die Fehler im eigenen Verantwortungsbereich, auch bei der Wahrnehmung der genuin eigenen Themen, haben bei den christlichen Kirchen zu einem erheblichen Vertrauensverlust geführt, sowohl in der eigenen Mitgliedschaft als auch in der Außenwahrnehmung.

Die vierte Herausforderung, die ich nennen möchte, betrifft die akademische Theologie selbst. Der sehr hohe Standard der wissenschaftlichen Bearbeitung der religiösen Überlieferung im interdisziplinären und internationalen Kontext hat dazu geführt, dass sich die theologischen Diskurse in den Fächern von der religiösen Kommunikation in den Kirchen weitgehend abgekoppelt haben. Der Transfer wissenschaftlicher Erkenntnisse in die religiöse Praxis ist auch deshalb erschwert, weil die theologischen Diskurse sich auf fachwissenschaftlich hochausdifferenzierte Probleme fokussieren und in einigen Fächern nur auf Englisch geführt werden. Dazu kommt, dass auch Forschung und Lehre zunehmend auseinanderfallen, weil die theologischen Studiengänge vor

allem der Vermittlung von Grundwissen dienen, nur exemplarische Vertiefung möglich ist und die Einheit der Theologie oftmals nicht mehr sichtbar wird.

Diese vier Herausforderungen – vielleicht gibt es noch mehr – bewirken gegenwärtig, dass die Zahl an Theologiestudierenden seit einigen Jahren stark rückläufig ist. Selten erreicht die Auslastung noch 50% der Studienplätze. Diesen Trend gibt es, obwohl die Kirchen dringend Pastor:innen und Priester suchen. Auch die Bundesländer fragen Religionslehrkräfte stark nach, denn die Nachfrage nach dem konfessionellen Religionsunterricht ist trotz jener fortschreitenden Säkularisierung vorhanden. Ja, der schulische Religionsunterricht ist derzeit dasjenige religionspolitische Gebiet, auf dem die Entwicklung sehr dynamisch und konstruktiv verläuft.<sup>13</sup>

#### 4. Religionspolitische Überlegungen

Grundsätzlich ist zu sagen, dass sich das deutsche Modell einer akademischen Ausbildung der Religionsgelehrten bewährt hat und ein wesentlicher Beitrag ist zur Versäulung der Religionskultur in der bürgerlichen Mitte der Gesellschaft und damit ein Faktor sozialer Integration und religiösen Friedens ist. Spät, aber nicht zu spät wurde dieses Modell auf die Religion des Islams und das Judentum übertragen. Neben den Religionsgelehrten innerhalb der Religionsgemeinschaften sind es die akademisch gebildeten und religionsgemeinschaftlich approbierten Religionslehrkräfte, die zu dieser integriert-friedlichen Religionskultur wesentlich beitragen.

In Zeiten eines zunehmenden religiösen Pluralismus wird dieses Ziel zwar schwieriger zu erreichen sein, aber es ist nicht aussichtslos. Es gilt vielmehr, mehr Akteure zu berücksichtigen und einzubeziehen, innerhalb des christlichen Spektrums etwa die Orthodoxie(n),<sup>14</sup> im Bereich des Islams die Schiiten und die Alewiten. Das deutsche Religionsverfassungsrecht ist dafür offen. Meines Erachtens ist dieser Weg erfolgversprechend und religionspolitisch anzuraten. Denn damit würde eine religionspolitische Ordnungsstruktur gefestigt, die ein wichtiger Faktor sein kann, wenn der religiöse Pluralismus noch stärker wird, was zum Beispiel auch durch den Import religiöser Konflikte qua Einwanderung geschehen kann. Durch die Etablierung religionsgelehrter Ausbildung an den Universitäten als gemeinsamer Angelegenheit von Staat und Religionsgemeinschaften sind die Religionsgemeinschaften zur Kooperation und die Theologien zur

Interdisziplinarität verpflichtet. Und die kommunikative Vernunft ist – auf allen Ebenen – noch immer die beste Fundamentalismus-Prophylaxe.

Für die bereits etablierten Theologien ist es wichtig, dass sie ihre Ausbildungsfunktion im Blick behalten und sich zusammen mit den Religionsgemeinschaften an der Bewerbung und der Reform der Studiengänge beteiligen. Die theologischen Studiengänge stehen bei den Studienanfänger:innen im Wettbewerb mit anderen Optionen und müssen sich in Richtung ›Marktgängigkeit‹ reformieren. Im Bereich der Evangelischen Theologie werden solche Anstrengungen derzeit unternommen. Der Evangelisch-Theologische Fakultätentag hat die sog. Gemischte Kommission beauftragt, bis zum Juni 2025 einen Vorschlag für eine Rahmenordnung des Pfarramtsstudienganges im BA-MA-Modell auszuarbeiten.

Zu den Bemühungen um eine Studienreform gehört – in religionspolitischer Hinsicht – auch eine stärkere Integration des ökumenischen und interreligiösen Studiums. Wenn Politik und Gesellschaft mit einem gutem Recht erwarten, dass die Religionsgemeinschaften kooperieren und etwa beim schulischen Religionsunterricht als gemeinsame Anbieter auftreten, dann muss das dafür erforderliche Wissen der Religionsgelehrten und -lehrkräfte im Studium in kooperativen Lehrveranstaltungen – wenigstens exemplarisch – erworben werden können. Diesbezüglich stehen wir an den Universitäten erst am Anfang und hier ist mehr Offenheit erforderlich.

In dieser Perspektive, also mit Blick auf ökumenische und interreligiöse Kooperation auch an den Universitäten, würde ich die Standortfragen diskutieren, die auf die christlichen Theologien zukommen.<sup>15</sup> In formaler Hinsicht ist bei einer solchen Diskussion zu berücksichtigen, dass es keine zentrale Instanz gibt, die tätig werden könnte. Religions- und Wissenschaftspolitik ist v.a. Sache der Bundesländer, die diesbezüglich Verträge oder Vereinbarungen mit den entsprechenden Landeskirchen bzw. römisch-katholischen Diözesen haben. In diesen Abmachungen finden sich bisweilen detaillierte Regelungen, die nicht handstreichartig aufgekündigt werden können. Oftmals enthalten diese Verträge auch Klauseln, die Änderungen nur im beiderseitigem Einvernehmen zulassen. Dennoch ist ein solches Einvernehmen selbstverständlich religionspolitisch denkbar. Bei der Einführung des CRU in Niedersachsen wurde es z.B. erzielt. Aber wenn die religionspolitische Frage aufgeworfen werden sollte, welche akademischen Theologie-Standorte eine Zukunft haben,

dann ist die kooperative Pluralismus-Tauglichkeit ein gutes Kriterium: Welcher akademische Theologie-Standort bietet die Möglichkeit, für die Ausbildung von Religionsgelehrten (Priester, Pfarrer:innen, Imam:innen, Rabiner:innen, Religionslehrkräfte) Module von ökumenischer und interreligiöser Kooperation anzubieten und in der Forschung zu vertiefen? Ein solches Angebot kann nicht überall unterbreitet werden. Aber dort, wo es unterbreitet würde, könnte ein solches Angebot sehr reizvoll für Studierende und notwendig sein für eine spätere religionsgelehrte Berufspraxis in religiöser Institution, Schule und Gesellschaft (Notfall-, Krankenhaus-, Gefangenen-, Militär- und Polizeiseelsorge).

Zu dieser Pluralismus-Tauglichkeit der akademischen Theologie gehört aber auch, dass die Auseinandersetzung mit der Religionslosigkeit und Religionskritik weiterhin Teil des Studiums ist. Insofern gehören starke Philosophien und Sozialwissenschaften in das Umfeld der universitären Theologie, die die Antworten der religiösen Traditionen auf die Herausforderungen der Gegenwart reformulieren und verantworten sollen. Das ist das Hauptargument gegen theologische Hochschulen in privater Trägerschaft, in denen nichts anderes als Theologie gelehrt wird. Theologie gedeiht am besten als Teil der *universitas litterarum* auch deshalb, weil sie mit der Gottesfrage innerhalb der Universität ein Thema besetzt, das von keiner anderen Disziplin bearbeitet wird. Angesichts der langen und bewährten Tradition akademischer Theologie in der Universitätsgeschichte zweifle ich nicht daran, dass die Theologien die genannten Herausforderungen nicht annehmen könnten. Umgekehrt profitiert die Gesellschaft von der aufgeklärten Religion, die an der Universität erforscht und vermittelt wird. Die Religionsfreiheit wird dadurch stabilisiert.<sup>16</sup> Daher ist es religionspolitisch klug, an der universitären Theologie festzuhalten und sie weiterzuentwickeln.

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vgl. Reiner A. Müller, *Geschichte der Universität. Von der mittelalterlichen Universität zur deutschen Hochschule*, München 1990.

<sup>2</sup> Vgl. Katrin Hildenbrand, *Leben in Pfarrhäusern. Zur Transformation einer protestantischen Lebensform*, Stuttgart 2016.

<sup>3</sup> Vgl. Bernhard Grümme, *Thomas Söding, Wissenschaft für Kirche und Gesellschaft. Die katholische Theologie im universitären Kosmos*; in: Stefan Nacke, Marcus Optendrenk, Thomas Söding (Hg.), *Die Gottesfrage in der*

Universität. *Debatten über Religion und Wissenschaft*, Freiburg i.B. 2021, 61-84, 62.

<sup>4</sup> Vgl. dazu das Forschungsprojekt »Bibliothek der Neologie« an der Universität Münster: *Bibliothek der Neologie* (bdn-edition.de), Abruf am 14. März 2024. Dort auch weiterführende Literatur.

<sup>5</sup> Vgl. Heinz Hürten, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus*, Mainz 1986, S. 11-32.

<sup>6</sup> Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811); in: Ders., *Kritische Gesamtausgabe Bd. I/6*, hg. von Dirk Schmid, Berlin/New York 1998, S. 243-315, §§ 3 + 6. Vgl. Hans-Joachim Birkner, *Schleiermachers »Kurze Darstellung« als theologisches Reformprogramm*; in: Ders., *Schleiermacher-Studien*, hg. von Hermann Fischer, Berlin/New York 1995, S. 285-305.

<sup>7</sup> Jacob Joussen, *Theologie in der Universität, Perspektiven der Rechtswissenschaft*; in: Stefan Nacke, Marcus Optendrenk, Thomas Söding (Hg.), *Die Gottesfrage in der Universität. Debatten über Religion und Wissenschaft*, Freiburg i.B. 2021, 25-37, 30.

<sup>8</sup> Ein Grund dafür ist die institutionelle Stärke der christlichen Kirchen in der Nachkriegszeit und während der Ära der deutschen Zweistaatlichkeit. Nur die Fakultät in Gießen wird geschlossen; dafür kommt es zu Neugründungen in Hamburg, Bochum, München und Frankfurt am Main. Zu erwähnen sind auch die neu gegründeten kirchlichen Hochschulen in Hamburg (1949), Naumburg (1951) und Neuendettelsau (1947) sowie die (wieder eröffneten Einrichtungen) in Berlin und Wuppertal (jeweils 1945).

<sup>9</sup> Vgl. Imke Stallmann, *Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis. Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff*, Frankfurt am Main 2013.

<sup>10</sup> Vgl. dazu exemplarisch Katrin Burja, Traugott Roser (Hrsg.), *Queer im Pfarrhaus. Gender und Diversität in der evangelischen Kirche*, Bielefeld 2024.

<sup>11</sup> Wissenschaftsrat, *Thesen zur zukünftigen Entwicklung des Wissenschaftssystems in Deutschland*, Köln 2010, S. 48f. 59.

<sup>12</sup> Vgl. dazu jetzt die Ergebnisse der EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung *Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung 2023 - KMU 6* (ekd.de), Abruf am 14. März 2024. Vgl. dazu mit guten Gründen kritisch: Martin Fritz, *Triumph der Säkularisierung. Skeptische Rückfragen an die Erstauswertung der EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU VI)*; in: ZRW 87 (1/2024), S. 3-24.

<sup>13</sup> Vgl. Arnulf von Scheliha, Hinnerk Wissmann, *Religionsunterricht 4.0. Eine religionspolitische Erörterung in rechtswissenschaftlicher und ethischer Perspektive*, Tübingen 2024.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Yauheniya Danilovich, *Ein echter Bedarf – eine wichtige Stimme. Orthodoxe Theologie und Religionspädagogik an der Universität*; in: Stefan Nacke, Marcus Optendrenk, Thomas Söding (Hg.), *Die Gottesfrage in der Universität. Debatten über Religion und Wissenschaft*, Freiburg i.B. 2021, 109-118.

<sup>15</sup> In der römisch-katholischen Kirche wird diese Diskussion bereits geführt. Vgl. *Priesterausbildung in Deutschland* - katholisch.de, Abruf am 12.3.2024.

<sup>16</sup> Vgl. Arnulf von Scheliha, *Organisierte Freiheit. Erwägungen zu den künftigen Aufgaben der Religionspolitik in NRW*; in: Stefan Nacke, Marcus Optendrenk, Thomas Söding (Hg.), *Die Gottesfrage in der Universität. Debatten über Religion und Wissenschaft*, Freiburg i.B. 2021, 161-174. 

## Rabbiner für die Zukunft

*Dr. Sandra Anusiewicz-Baer, Potsdam*

Dieser Beitrag soll mit einer Anekdote beginnen. Eine Begebenheit, die uns ahnen lässt, wie kompliziert und herausfordernd sich die Situation der jüdischen Gemeinden in Deutschland und ihre rabbinische Betreuung gestaltet. Die Anekdote spielt in einer mittelgroßen Stadt, in der es eine typische mittelgroße Gemeinde gibt. Diese Gemeinde hatte einen neuen Rabbiner eingestellt: jung, orthodox und mit russischsprachigem Hintergrund. Bei seinem ersten Schabbat-Gottesdienst war er erstaunt zu sehen, dass eine ältere Frau nicht auf der Empore Platz genommen hatte, sondern auf der gleichen Ebenen mit den Männern. Die Geschlechter waren immer noch getrennt: Frauen saßen hinten, Männer vorn. Der Rabbiner folgte jedoch seinen Überzeugungen und bat die Frau höflich, sich auf die Empore zu begeben. In dem Gebäude befand sich ein Fahrstuhl, doch dessen Benutzung war am Schabbat untersagt. Die alte Frau hatte wie immer ihren angestammten Platz in der vorletzten Reihe eingenommen und weigerte sich nach oben zu steigen, weil sie Knieprobleme hatte. Da ihr die Benutzung des Fahrstuhls verweigert wurde, kam sie schließlich nicht mehr zum Gottesdienst.

Diese kurze Geschichte illustriert die Schwierigkeiten, jüdisches Gemeindeleben in Deutschland orientiert an den spezifischen Gegebenheiten und Bedürfnissen der hiesigen Gemeindemitglieder wieder aufzubauen. Wir begegnen Gemeindemitgliedern, die den Gottesdienst besuchen wollen und die jüdischen Traditionen respektieren, die aber auch bereit sind, Konzessionen zu machen, wenn es nicht anders möglich ist. Wir begegnen ferner einem Rabbiner, der entsprechend seiner orthodoxen Überzeugung handelt und der offensichtlich im Unklaren gelassen wurde, welcher Minhag ha-Makom (ortsübliche Brauch) in dieser spezifischen Gemeinde herrscht. Konkret, dass die Empore eben nicht für die Trennung der Geschlechter genutzt wurde, sondern diese ganz pragmatisch auf gleicher Ebene mit einer Sitzplatzteilung für Männer und Frauen in den hinteren und vorderen Bankreihen organisiert wurde.

Darüber hinaus begegnet uns hier das spezifisch deutsche, vielleicht müsste man sagen, nachkriegsdeutsche Modell der Einheitsgemeinde. Ein Modell bei dem die verschiedenen Strömungen im Judentum unter einem Dach vereint sind. In unserem Fall hatte dieses Modell zuvor die Anstellung eines liberalen Rabbiners möglich ge-

macht, auf den dann der orthodoxe Kandidat folgte. Die Gemeinde schien in ihrer religiösen Identität also durchaus zu variieren.

Wie entsteht eine solche Gemengelage? Worauf ist sie zurückzuführen und wie müssen Rabbinerinnen und Rabbiner ausgebildet werden, um adäquat auf diese Situation in Deutschland zu reagieren?

Aktuell gibt es drei Rabbinerseminare in Deutschland. Zum einen das 1999 gegründete liberale Abraham Geiger Kolleg. Es folgte 2009 das orthodoxe Rabbinerseminar zu Berlin und schließlich 2013 das Zacharias Frankel College, eine Ausbildungsstätte für Masorti Rabbinerinnen und Rabbiner. Das orthodoxe Seminar, das in Berlin beheimatet ist, bietet die Möglichkeit eines intensiven Jeschiwa-Studiums sowie einen Teilzeitstudienangänger Jüdische Sozialarbeit an der FH Erfurt. Geiger und Frankel hingegen haben ihren Sitz auf dem Campus der Universität Potsdam und vereinen das akademische Studium eines Bachelors und Masters in Jüdischer Theologie mit der praktischen Ausbildung, die an den Seminaren erteilt wird und sich an den inhaltlichen Vorgaben der jeweiligen Denomination orientiert. Damit knüpfen diese beiden Ausbildungsstätten an die modernen Rabbinerseminare des 19. Jahrhunderts an.

Und damit zunächst ein kurzer Blick zurück in die Geschichte der modernen Rabbinerausbildung:

Den jüdischen Aufklärern (hebr. Maskilim) des 18. und 19. Jahrhunderts galt das Hauptaugenmerk Reformen im jüdischen Bildungssystem einzuführen und durchzusetzen. Das bezog sich auch auf die Ausbildung von Rabbinern. Als das Jüdisch-Theologische Seminar in Breslau 1854 seine Pforten öffnete, etablierte es eine neue Form der rabbinischen Ausbildung. Denn hier wurden systematisch jüdisch-traditionelle Lernformen und -inhalte mit universitären/akademischen Studien zusammen gedacht. Das Breslauer Seminar wurde das Vorbild für die meisten späteren Einrichtungen für die Rabbinerausbildung in Europa und den Vereinigten Staaten. Die Rabbinerseminare waren die neuen Stätten der modernen jüdischen Gelehrsamkeit. Ihre Funktion und ihr Ziel waren das jüdische Wissen in der Moderne zu bewahren, zu (re)organisieren und zu vermitteln. An

diesem Beispiel orientierten sich alle nachfolgenden Rabbinerseminare, sogar jene, die in Opposition zu Breslau gegründet wurden. Gleichzeitig ging mit der Etablierung verschiedener Rabbinerausbildungsstätten auch die Ausdifferenzierung der modernen Strömungen im Judentum einher. Was jedoch alle Ausbildungsstätten einte, war das Bestreben, das Judentum wissenschaftlich zu analysieren, zu begründen und zu studieren.

Das Jüdisch-Theologische Seminar in Breslau musste 1938 schließen, ebenso das 1873 gegründete Hildesheimer Rabbinerseminar (orthodox). Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums wurde 1942 als letzte Einrichtung in Deutschland für die Ausbildung von Rabbinern zur Schließung gezwungen.

### **Die Neugründung von Rabbinerausbildungsstätten in Deutschland nach der Schoah**

Es sollte sehr lange dauern, bis in Deutschland wieder Rabbinerseminare gegründet werden konnten. Und es war nur möglich durch die Zuwanderung russischsprachiger Jüdinnen und Juden, die von der ersten und letzten frei gewählten Volkskammer der DDR beschlossen wurde. In den folgenden 15 Jahren zogen ca. 220.000 sogenannte Kontingentflüchtlinge in das vereinigte Deutschland. Gemeinden entstanden neu (auch dort, wo es vor 1933 keine gegeben hatte), andere wuchsen schnell und stark, zum Beispiel in Dresden, meiner Heimatstadt, von 61 Mitgliedern 1989 auf 750 in den 1990er Jahren. Aber gab es religiös ausgebildetes Personal, um diese Gemeinden zu leiten?

Wer hatte eigentlich bis dahin für die rabbinische Betreuung gesorgt? In Ostdeutschland amtierte bis zu seinem Tod im Jahr 1965 Rabbiner Martin Riesenburger. Danach behalf man sich mit Laienpersonal, zumeist aus dem sozialistischen Ausland. In Westdeutschland amtierten acht Rabbiner für 23.000 Gemeindemitglieder, die auf 60 verschiedene Gemeinden zerstreut waren. Nur zum Vergleich: die jüdische Gemeinde in Zürich beschäftigte fünf Vollzeit-Rabbiner für ihre 5.200 Mitglieder in den 1980ern.

Das Abraham Geiger Kolleg, benannt nach dem liberalen Rabbiner Abraham Geiger (1810-1874), war das erste rabbinische Ausbildungsinstitut, das sich nach der Schoah auf dem europäischen Kontinent etablierte. Zwei weitere folgten: das orthodoxe Rabbinerseminar im Jahr 2009 und das konservative Zacharias Frankel College im Jahr

2013. Im November 2017 veranstaltete das Abraham Geiger Kolleg seine erste Alumni-Konferenz. In ihrer Rede reflektierte Rabbinerin Denise L. Eger aus Los Angeles, ihres Zeichens Immediate Past President der Central Conference of American Rabbis, über die Herausforderungen, denen sich Absolventen der Rabbinerseminare stellen müssen: »Wir sind in der Bauindustrie tätig. Rabbiner und Kantoren sind eigentlich Bauherren. Bauherren des jüdischen Jetzt. Bauherren der jüdischen Zukunft. Baumeister der jüdischen Zivilisation.« Diese Aussage fasst das Wesen des Rabbinats in der gesamten westlichen Welt treffend zusammen und sie gilt in besonderem Maße für Deutschland und seine überwiegend russischsprachige jüdische Bevölkerung. Der Gedanke der Rekonstruktion, des Wiederaufbaus und der Neuvermittlung begründet in diesem Zusammenhang ein wichtiges Motiv. Oftmals wurde und wird das Judentum der Einwanderer als mangelhaft angesehen. Gemeindefunktionäre sind überzeugt, dass die »Russen« zunächst über ihre Herkunft aufgeklärt werden müssen. Rabbiner als religiöse Lehrpersönlichkeiten spielen dabei eine wesentliche Rolle, um die »Ungebildeten« zu unterrichten und ihnen zu ermöglichen, sich mit ihrem Erbe auseinander zu setzen. Die Einwanderer wählten Deutschland jedoch selten als neue Heimat, weil sie religiöse Erfüllung suchten, sondern weil sie nach einem besseren Leben strebten. Letztlich gab die Einwanderungswelle dennoch Anlass zu der Annahme, dass neue und viel mehr Rabbiner für die Zuwanderer und das Wachsen jüdischer Gemeinden und jüdischen Lebens gebraucht werden. Die Gründung von Rabbinerseminaren schien folgerichtig und erfolgsversprechend.

Dementsprechend wurde die Gründung des Abraham Geiger Kollegs als Ausdruck der Wiederbelebung jüdischen Lebens in Deutschland enthusiastisch begrüßt. Parallel zur deutschen Vergangenheitsbewältigung und als Reaktion auf die Zuwanderung tausender russischsprachiger Juden aus der ehemaligen Sowjetunion wurden darüber hinaus Dutzende von Gedenkstätten eingeweiht, jüdische Kulturfeste gefeiert, jüdische Cafés, Restaurants und Museen eröffnet und allem Jüdischen besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Außerdem eröffnete die chassidische Strömung *Chabad* 1996 ihr Zentrum in Berlin. Wenig später, 1999 folgte die Lauder-Stiftung mit der Einrichtung eines Lehrhauses.

Vor der Einrichtung der drei Rabbinerseminare war es möglich, an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg zu studieren. Die Hochschule, die 1979 unter der Ägide des Zentralrats

der Juden in Deutschland gegründet wurde, strebe zwar die Ausbildung von religiösem Personal an, konnte aber nie einen Rabbiner ordinieren. Die meisten jungen Männer verließen nach dem Grundstudium Deutschland, um im London am Leo Baeck College, in Cincinnati am Hebrew Union College oder in New York am Jewish Theological Seminary ihren Abschluss zu erwerben. Nur selten kehrten die jungen Absolventen zurück, da jüdisches Leben in den 1980er Jahren in Deutschland ein trauriges Dasein fristete.

Nachdem die Gemeinden in den 1990er Jahren exponentiell gewachsen waren, begannen sie nach der Änderung der Einwanderungsgesetze für Juden aus der ehemaligen Sowjetunion wieder zu schrumpfen. Die Erwartungen an das religiöse Personal, namentlich an die Rabbiner haben sich jedoch nicht verkleinert, sondern sind im Gegenteil groß geblieben. Der profilierte amerikanische Erziehungswissenschaftler Jack Wertheimer beschreibt es treffend, wenn er sagt: »Die Gemeinden wollen alle jemanden, der an jeder Sitzung teilnimmt und bis Mitternacht am Schreibtisch sitzt, jemanden, der achtundzwanzig Jahre alt ist, aber seit dreißig Jahren predigt, jemanden, der unbedingt mit Jugendlichen arbeiten möchte, aber seine ganze Zeit mit Senioren verbringt, im Grunde jemanden, der alles gut macht und für immer bei der Gemeinde bleibt.« (Wertheimer, *The Rabbi Crisis*, Commentary, May 2003, n° 115, 5 Research Library Core, p. 36) Wertheimer bezieht sich auf die Situation in den Vereinigten Staaten vor mehr als 20 Jahren, aber seine Analyse kann durchaus auch auf das heutige Deutschland angewandt werden. Was jedoch an diesem Zitat erstaunt, ist die Tatsache, dass zwar viele verschiedene Aufgaben eines Rabbiners aufgelistet werden, spezifisch rabbinische Aufgaben aber ungenannt bleiben. Für den Rabbiner von heute scheint es wichtiger zu sein, Managementfähigkeiten zu besitzen, als Experte auf dem Gebiet des jüdischen Rechts (hebr. Halacha), ein Kernbereich jüdischer Gelehrsamkeit, zu sein.

Vielfach kann die Halacha für die im heutigen Deutschland lebenden Juden keine rechtliche Autorität mehr beanspruchen. Viele säkulare Juden betrachten das jüdische Religionsgesetz nicht als verbindlich für ihr Leben. Halacha bildet zwar nach wie vor einen wichtigen Themenbereich im Studium, aber brauchen die heutigen Gemeinden in Deutschland halachische Entscheidungen und fragen sie nach? Wenden sich die Mitglieder einer jüdischen Gemeinde tatsächlich in erster Linie an ihren Rabbiner, weil sie ihn um seine Einschätzung bitten, ob ein bestimmtes

Lebensmittel kosher ist? Oder treten sie mit anderen, grundsätzlicheren ethisch-moralischen Fragen an ihn heran und bitten um seelsorgerische Unterstützung? Und wenn er ihnen die Erlaubnis verweigert, am Schabbat den Aufzug zu benutzen, riskiert er dann den Verlust der aktiven Teilnahme seiner Gemeindemitglieder?

Außerdem wird der Rabbiner aufgrund der weit verbreiteten Möglichkeit, Judaistik oder Jüdische Studien zu studieren, keineswegs als der einzige Experte für jüdische Themen angesehen. Wertheimer stellt fest: »Ein Schlag aus einer anderen Richtung kam mit dem Wachstum der Jüdischen Studien an Colleges und Universitäten (...). Innerhalb weniger Jahrzehnte konkurrierte eine ganz neue Gruppe von Fachleuten mit den Rabbinern der Gemeinden als zertifizierte Interpreten jüdischer Texte und Kultur. In diesem Wettbewerb hat der Titel des Professors dem des Rabbiners unweigerlich den Rang abgelaufen.« (Wertheimer 2003, 36) Welchen Zweck erfüllt ein Rabbiner in seiner Gemeinde, wenn sie ihn nicht mehr zur Auslegung des Gesetzes braucht? Kann er ein alternatives Verständnis für das Judentum anbieten und ein lebendiges Beispiel für die Gestaltung jüdischen Lebens sein? Es stellt sich also die Frage, wie den gesellschaftlichen Veränderungen begegnet werden kann, ohne den Anschluss an die Realitäten des Fortschritts zu verlieren. Mit anderen Worten: Die moderne Rabbinatsausbildung befasst sich mit der sehr grundlegenden Frage: Wie kann das Judentum mit den Entwicklungen Schritt halten und weiterhin Relevanz beanspruchen?

Entscheidend für den Erfolg im Rabbinat ist eine gewisse Kongruenz zwischen Rabbiner und Gemeindemitglied. Bevor es in Deutschland wieder eigene Rabbiner gab, konnte man Klagen darüber hören, dass die aus Israel oder den Vereinigten Staaten importierten Rabbiner selten den gleichen Erfahrungshintergrund mit ihren Gemeindemitgliedern teilten. Wie sollte ein junger israelischer Rabbiner mit sephardischem Hintergrund mit einer älteren Jüdin polnischer Herkunft umgehen, die die Schoah überlebt, aber ihre ganze Familie verloren hatte? Wie konnte ein amerikanischer, orthodoxer Rabbiner, der ausschließlich an einer Jeschiwa ausgebildet wurde und keine anerkannten akademischen Zertifikate vorweisen konnte, mit atheistischen und säkularen Gemeindemitgliedern in den Austausch treten? Und wie vermochte ein Rabbiner, der zum Judentum konvertiert war, sein Gefühl des Glaubens und der Zugehörigkeit einer großen Gruppe von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion vermitteln, die ihr

Judentum hauptsächlich als eine ethnische Komponente ihres Lebens verstanden? Zu den Herausforderungen gehörten daher auch die unterschiedlichen Lebenserfahrungen des Rabbiners und seiner Gemeinde, da er in vielen Fällen ein völlig anderes Lebensmodell verkörperte als die meisten seiner Mitglieder.

Mittlerweile überwiegen die seelsorgerischen, administrativen und sozialen Anforderungen bei weitem die religiösen Bedarfe des Rabbinats. Der Rabbiner muss Charisma haben, in der Lage sein zu predigen und als Seelsorger zu fungieren, er muss bereit und fähig sein, Gemeindeglieder bei Ereignissen des Lebenszyklus zu begleiten und die Gemeinde beim interreligiösen Dialog sowie bei anderen offiziellen politischen Veranstaltungen vertreten. Wertheimer fasst die Rolle des Rabbiners als »Kümmerer«, »Macher« und »Berater« zusammen (Wertheimer 2003, 39). Die relevante Frage ist nicht, wie viel der Rabbiner über das Judentum weiß und wie effektiv er es vermittelt, sondern wie es ihm gelingt, Beziehungen aufzubauen, Familien durch den Lebenszyklus zu begleiten, jeden Einzelnen durch seine Predigten zu erreichen und stets in der Begegnung die richtigen Worte zu finden.

Wie sieht er also aus, der ideale Kandidat für das Rabbinatsstudium? Woher kommen die Interessenten und wo arbeiten sie nach Beendigung des Studiums. Gleich vorweg: Den idealen Kandidaten gibt es nicht. Oftmals haben die Bewerber bereits ein Studium absolviert, bevor sie sich für die Rabbinatsausbildung entscheiden. Sie kommen mit »viel Gepäck«, sind reich an Erfahrungen und stammen aus diversen Hintergründen. So divers wie die Studierenden sind, so vielfältig gestalten sich die Beschäftigungsfelder. Der Rabbiner von heute findet reichlich Beschäftigungsmöglichkeiten in verschiedenen Bereichen des jüdischen Lebens. Wertheimer schreibt: »Ehemalige Rabbiner arbeiten heute als Lehrer und Verwalter in jüdischen Tagesschulen oder in jüdischen Gemeindezentren und Sommerlagern, als Professoren für Jüdische Studien, als Leiter jüdischer Campus-Programme, als Krankenhausseelsorger und als Funktionäre jüdischer Organisationen und Familienstiftungen.« (Wertheimer 2003, 37) Den klassischen Gemeinderabbiner gibt es natürlich weiterhin. Und er wird auch weiterhin gebraucht. In Deutschland gibt es aktuell gut ein Dutzend Gemeinden ohne rabbinische Betreuung und viele Gemeinden sind zu klein, um einen

»Vollzeit-Rabbiner« zu beschäftigen. Auch deshalb ist die Berufswelt bunter und vielfältiger für die Rabbiner geworden.

### **Das Institut für Jüdische Theologie an der Universität Potsdam**

1836 träumte Abraham Geiger davon, eine jüdisch-theologische Fakultät zu gründen, die den christlichen theologischen Einrichtungen ebenbürtig sei. Dieser Traum konnte erst 2013 verwirklicht werden, als die School of Jewish Theology an der Universität Potsdam, eine halbe Stunde von Berlin entfernt, gegründet wurde. Das Institut dient als übergeordnete akademische Einrichtung für die liberale und konservative/Masorti Rabbinerausbildung.

Die School of Jewish Theology arbeitet unter anderen Prämissen als die verschiedenen Institute für Judaistik oder Jüdische Studien, die im gesamten deutschen Hochschulsystem zu finden sind. Während die Judaistik/Jüdische Studien ein säkulares Fach sind, eine historisch-philologische Arbeitsdisziplin, die versuchen, die Entwicklungen des Judentums in all seinen Facetten zu erforschen, ist die Jüdische Theologie an Glauben und religiöse Verortung gebunden und wird von jüdischen Wissenschaftlern mit dem Ziel gelehrt, religiöses Fachpersonal, Rabbiner und Kantoren auszubilden. Jüdischer Glaube und jüdische Traditionen werden hier in einem religiösen Rahmen reflektiert. Gerade diese Zugangsvoraussetzungen machen den Unterschied. Man kann durchaus als Nichtjude Judaistik studieren, aber um auf Rabbinat zu studieren und Rabbiner zu werden, muss man jüdisch sein!

Inwieweit die jüdischen Gemeinden die Idee einer universitären Rabbinatsausbildung und einer jüdischen Theologie an der deutschen Hochschule unterstützen, ist fraglich. Genauso wie es fraglich ist, ob von dieser Institution – der School of Jewish Theology – und ihren Absolventen maßgebliche und inspirierende Impulse für das jüdische Leben in Deutschland oder gar im Ausland ausgehen werden. Insgesamt sind alle Rabbinerausbildungsstätten in Deutschland dazu aufgerufen, ihre Entstehungsbedingungen, Einflussmöglichkeiten und Handlungsimpulse zu reflektieren, damit die jüdischen Gemeinden trotz schrumpfender Mitgliederzahlen in der Zukunft eine dauerhafte Chance auf religiöse Erneuerung haben.

# Zur Bedeutung einer selbstverantworteten, mündigen Glaubenshaltung

Prof. Dr. Fahimah Ulfat, Tübingen

## 1. Einführung:

Die Instrumentalisierung von Religion für politische Zwecke ist ein Phänomen, das in vielen Teilen der Welt beobachtet werden kann. Politische Akteur:innen und Gruppierungen nutzen religiöse Überzeugungen und Symbole, um ihre Macht zu festigen, ihre Agenda zu legitimieren oder gesellschaftliche Spaltungen zu vertiefen. Dies führt oft zu einer Verschärfung von Konflikten, da religiöse Identitäten für partikulare Interessen instrumentalisiert werden, was die eigentliche spirituelle und soziale Dimension von Religion überlagert. Solche Dynamiken untergraben die Möglichkeit eines pluralistischen Zusammenlebens, in dem verschiedene religiöse und weltanschauliche Überzeugungen in gegenseitigem Respekt koexistieren können. Zudem begünstigen sie Stereotypisierung und Vorurteile und erschweren die Anerkennung der individuellen Freiheit, religiöse Überzeugungen persönlich zu interpretieren und zu leben.

In diesem Kontext gewinnt die Förderung einer selbstverantworteten, mündigen Glaubenshaltung besondere Bedeutung. Eine solche Haltung ermöglicht es Individuen, ihre religiösen Überzeugungen auf eine reflektierte Weise zu verstehen und zu praktizieren. Das ist von entscheidender Bedeutung für die Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und die Bewältigung der Herausforderungen durch Fundamentalismus und Extremismus. Durch die Förderung von kritischem Denken, Toleranz und einem tiefgehenden Verständnis des eigenen wie auch anderer Glaubenssysteme kann der Religionsunterricht einen wesentlichen Beitrag zur Prävention von Konflikten leisten und die Basis für einen respektvollen interreligiösen und interkulturellen Dialog schaffen.

## 2. Historischer Blick

Zunächst einmal würde ich gern den Blick zurück auf historische Entwicklungen werfen, denn die historische Rekonstruktion vom Bildungsverständnis in muslimisch geprägten Gesellschaften ist auch für den heutigen muslimischen Bildungskontext relevant.

Bereits mit der Entstehung der muslimischen Gemeinschaft wurden einfache Bildungssysteme

etabliert, die sich im Laufe der Zeit weiterentwickelten und institutionalisierten. Die Frühphase der islamischen Bildung sah Grundschulen (*kuttāb*) und Studienzirkel in Moscheen vor, die eine breite Palette von Disziplinen abdeckten, von Koran- und Hadithstudien bis hin zu Grammatik und Philosophie. Höhere Bildungseinrichtungen, entstanden im 10. Jahrhundert und spielten eine zentrale Rolle in der Bewahrung und Weitergabe des Wissens. Diese Institutionen wurden teilweise durch private Stiftungen finanziert, gerieten jedoch zunehmend unter staatliche Kontrolle, was die Verbreitung herrschender Ideologien förderte (Arjmand 2018, S. 24).

Die Rolle der Gelehrten (*‘ulamā’*) änderte sich im Laufe der Zeit erheblich. Anfangs dienten sie als Hüter und Vermittler religiösen Wissens, gewannen jedoch später eine bedeutende politische Macht und nutzten Wissen als Quelle politischer Legitimation. Diese Entwicklung führte zu einer Dominanz konservativer Lehrmeinungen, die auf dem Prinzip der Nachahmung (*taqlīd*) basierten und wenig Raum für kritische oder abweichende Ansichten ließen (ebd., S. 27).

Die Konfrontation mit dem europäischen Kolonialismus und die anschließende Einführung säkularer Bildungsinstitutionen stellten das traditionelle muslimische Bildungssystem vor neue Herausforderungen. Reformen versuchten, europäische Bildungsmodelle zu integrieren, stießen jedoch auf Widerstand von konservativen Kräften, die eine Rückkehr zu den Ursprüngen des Islams und die Bewahrung traditioneller Lehrweisen forderten (Baiza 2018, S. 127).

In der neueren Geschichte erlebten einige muslimisch geprägte Länder tiefgreifende politische und ideologische Veränderungen, die zu einer Art »Krise« in den Bildungssystemen führten. Reformbewegungen, die eine Modernisierung anstrebten, mussten sich islamistischen Tendenzen stellen, die eine ideologische Festigung traditioneller Vorstellungen vorantrieben. Die Entwicklung einer »Islamisierung des Wissens« als Reaktion auf westliche Einflüsse spiegelt den Versuch wider, eine bestimmte Form muslimischer Identität zu bewahren und zu stärken, was jedoch oftmals zu einer reaktionären Haltung führte (ebd., S. 129).

In Folge dieser Entwicklungen lässt sich konstatieren, dass in einigen muslimisch geprägten Ländern die kritische Gelehrsamkeit aus der muslimischen Bildung und dem muslimischen Denken nahezu verschwunden ist, während ein sich am Prinzip der Nachahmung (*taqlīd*) orientierender Traditionalismus zur Grundlage der Bildung und Erziehung wurde.

Aus der Perspektive einer wissenschaftlich reflektierten islamischen Religionspädagogik gesprochen, legen diese Entwicklungen beredtes Zeugnis davon ab, wie ursprünglich versucht wurde, auf die Krise der islamischen Bildung und Erziehung zu reagieren. Die entsprechenden reformerischen Initiativen mussten jedoch schnell einer islamistischen Lehre weichen, in deren Fahrwasser eine ideologische Zementierung althergebrachter kultureller und politischer Vorstellungen stattfand und stattfindet. ›Islam‹ und ›Westen‹ wurden und werden als in jeglicher Hinsicht inkompatible Gegensätze konstruiert. Diese ideologische Dichotomisierung hat bis heute erhebliche und teilweise verheerende Auswirkungen. Sie führt zu einem Bildungssystem, das sich zwar islamisch nennt, aber faktisch die Bildungsideale und das spirituelle Lehr- und Lernethos des Koran ignoriert und den Menschen religiös in Unmündigkeit hält (Ulfat 2023).

### 3. Verständnis religiöser Bildung aus einer in Deutschland beheimateten islamischen Theologie und Religionspädagogik

Die wissenschaftliche islamische Religionspädagogik, die in Deutschland im Zuge der Einführung des islamischen Religionsunterrichts und der Empfehlung des Wissenschaftsrats 2010 entstanden ist, hat ein neues Verständnis religiöser Bildung und der Ziele religiöser Bildung entwickelt. Dieses Verständnis basiert auf theologisch-anthropologischen Überlegungen, die aber auch den Erkenntnissen der Entwicklungspsychologie, der Bildungswissenschaften und Erziehungswissenschaften Rechnung trägt.

Im Folgenden gehe ich auf einige grundlegende theologisch-anthropologische Überlegungen ein, um das Verständnis islamisch religiöser Bildung zu skizzieren.

Wenn es um religiöse Bildung aus einer muslimischen Perspektive geht, bemühen Wissenschaftler:innen oft den Begriff *fiṭra*. Das arabische Wort *fiṭra* wird meist übersetzt mit »ursprüngliche Disposition«, »natürliche Veranlagung« oder »angeborene Natur« (Hoover 2016).

»Dieser Begriff [...] erfasst nach Auffassung muslimischer Bildungstheoretiker die [...] naturgegebene Disposition des Menschen, Gott zu suchen und zu finden; der Mensch wird als *bedürftig* nach Religion und zugleich als fähig zur Religion angesehen« (Behr 2014b, S. 17). Dieser Begriff wird in der klassischen Literatur im Zusammenhang mit einer Aussage des Propheten diskutiert. Darin wird dargelegt, dass jedes Kind in der angeborenen Veranlagung (*fiṭra*) zur Erkenntnis Gottes geboren wird. Es sind dann die Eltern, die das Kind in eine religiöse Richtung lenken.

Das heißt, dass das muslimische Menschenbild zwar von einer naturgegebenen Offenheit des Menschen für die Transzendenz ausgeht, aber die konkrete Religion als durch Sozialisation vermittelt ansieht, was eine aktive Entscheidung des Menschen erfordert, die natürlich auch gegen die Religion ausfallen kann.

Um sein natürliches spirituelles Potenzial zu entfalten, bedarf der Mensch nach muslimischer Auffassung also der Anleitung, Anregung, Bildung und Erziehung. Das heißt: Religiöse Bildung ist demnach ein integraler Bestandteil des Glaubens.

Was bedeutet nun der Begriff *fiṭra* religionspädagogisch gewendet? Bei der Erörterung dieser Frage habe ich eine empirische Arbeit von mir hinzugezogen, in der die Gottesbeziehungen muslimischer Kinder rekonstruiert wurden (vgl. Ulfat 2017). Auf der Grundlage dieses Materials ist es möglich, ein pädagogisch operationalisierbares Verständnis von *fiṭra* zu formulieren: In diesem Sinne wäre das Kernverständnis von *fiṭra* die Fähigkeit und Bereitschaft des Menschen, Religion auszuprobieren (Ulfat 2019).

Es stellt sich nun die Frage, wie der Mensch diese religiösen Entwicklungspotenziale in Gang setzen kann und was er dafür braucht.

Der Mensch ist laut Koran fähig, Recht und Unrecht voneinander zu unterscheiden und auch zu rechtem und unrechtem Handeln in der Lage (Koran 91:8). Der Mensch kann seine negativen Eigenschaften erkennen und überwinden. Für diesen Prozess gibt es einen Begriff in der muslimischen Theologie, nämlich *tazkiyya*, den William Chittick mit »Kultivierung des Selbst« übersetzt (Chittick 2007, S. 62).

Die Kultivierung des Selbst bedeutet sowohl das Reinigen des Selbst im Sinne des sich Abwendens von allem, was schlecht ist als auch die Verfeine-

rung des Selbst im Sinne des Verstärkens von allem, was gut ist.

In der Perspektive einer modernen wissenschaftlich reflektierten islamischen Religionspädagogik kann *tazkiyya* aus einer islamisch-anthropologischen Perspektive als Förderung und Anregung der Selbsterkenntnis und Selbstentwicklung der intellektuellen, sozialen und spirituellen Fähigkeiten und Potenziale des Menschen angesehen werden (Ulfat 2019). Sie zielt auf »die Fähigkeit des jungen Menschen, mit dem Heranwachsen mehr und mehr die Führung seiner selbst zu bestimmen und zu verantworten – auch in religiöser Hinsicht« (Behr 2014a, S. 515).

Diese anthropologische Sichtweise besagt also, dass Bildung als eine lebenslange Entwicklungsaufgabe angesehen wird, die in »Auseinandersetzung mit dem Diesseits und in persönlicher Beziehung auf das Jenseits« erfolgt. Das entspricht einem dynamischen und die Entwicklungsaspekte des Subjekts berücksichtigenden Verständnis von Bildung, in der das Subjekt zu eigenständigen Positionen und Entscheidungen und somit zur Mündigkeit finden kann (vgl. ebd., S. 499–500).

Folglich ist Bildung aus einer anthropologischen Perspektive auch im Islam »primär als Selbst-Bildung angelegt« (vgl. ebd., S. 499). Die Aufgabe der Religionspädagogik ist die Heranwachsenden dabei zu begleiten und sie zu unterstützen, ihre Potenziale zu entwickeln und ihre Bereitschaft anzuregen, die Zügel selbst in die Hand zu nehmen und die eigene »persönliche Gangart« in Bezug auf Fragen des Glaubens und der religiösen Lebensweise zu finden (Behr 2014b, S. 29).

Indem dieser Bildungsansatz die theologisch-anthropologischen Überlegungen, Entwicklungspsychologie, Bildungs- und Erziehungswissenschaften miteinbezieht, schafft er eine umfassende Grundlage für einen Religionsunterricht, der über die reine Wissensvermittlung hinausgeht. Er zielt darauf ab, bei Schülerinnen und Schülern eine selbstverantwortete und fundierte Glaubenshaltung zu fördern, die auf kritischem Denken, Selbstreflexion und einem kritischen Verständnis für die eigenen religiösen Überzeugungen basiert. Es ist dieses kritische, historisierende Verständnis für die eigene Religion als eine von vielen existierenden Formen der Zuwendung zur Transzendenz, die eine Haltung der »Ambiguitätstoleranz« hervorbringen kann, eine Haltung, die, ohne den Kontakt mit der je eigenen Tradition zu verlieren, die Fähigkeit zu einer friedlichen, von Dialogbereitschaft geprägten, Koexistenz mit anderen Tra-

ditionen und deren konkurrierenden Wahrheitsansprüchen ermöglicht.

Somit erweist sich der Religionsunterricht als ein wertvolles Instrument zur Bewältigung der aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen, indem er die Grundlage für ein vertieftes Verständnis und für den Dialog zwischen unterschiedlichen religiösen und kulturellen Identitäten schafft.

#### **4. Wege der religiösen Bildung im Vergleich – das Hamburger Modell und der konfessionelle Religionsunterricht**

Die Frage, ob ein allgemeiner Religionsunterricht (RU) für alle Schülerinnen und Schüler oder ein konfessioneller Religionsunterricht die bessere Wahl darstellt, um religiöse Mündigkeit zu fördern, Vorurteile abzubauen und die konstruktive Auseinandersetzung mit verschiedenen religiösen Traditionen anzuregen, ist von zentraler Bedeutung. Beide Formate haben ihre spezifischen Vorteile und Herausforderungen, die es zu berücksichtigen gilt.

Hamburger Modell – Religionsunterricht für alle

Vorteile:

- Die Integration von Schülerinnen und Schülern unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften in einen konfessionsgebundenen Unterricht über das gesamte Schuljahr hinweg trägt zur Förderung des gegenseitigen Verständnisses und des Respekts vor diversen religiösen Überzeugungen bei.
- Indem Kinder und Jugendliche gemeinsam lernen, wirkt der Religionsunterricht für alle einer möglichen Segregation und Isolation aufgrund religiöser Zugehörigkeit entgegen.

Herausforderungen:

- Die Breite des Ansatzes kann zu Lasten der Tiefe gehen, sodass Schülerinnen und Schüler möglicherweise nicht die Möglichkeit haben, ihre eigene Religion hinreichend intensiv zu studieren und zu verstehen.
- Lehrerinnen und Lehrer stehen vor der Aufgabe, ein breites Spektrum an unterschiedlichsten religiösen Überzeugungen zu vermitteln, was eine umfassende Ausbildung und Sensibilität erfordert.

## Konfessioneller Religionsunterricht

### Vorteile:

- Schülerinnen und Schüler haben die Möglichkeit, sich mit ihrer eigenen Religion vertieft auseinanderzusetzen, was zu einer kritisch reflektierten persönlichen Glaubenshaltung beitragen kann.
- Dieses Format ermöglicht eine intensive Beschäftigung mit spezifischen theologischen und ethischen Fragen, die innerhalb einer Glaubenstradition diskutiert werden.
- Auch interreligiöses Lernen hat in diesem Format seinen Platz.

### Herausforderungen:

- Konfessioneller Unterricht kann zur Isolation von Schülerinnen und Schülern unterschiedlicher Glaubensrichtungen führen und somit interreligiöse Begegnungen erschweren.
- Ohne den gezielten Einbezug anderer Perspektiven besteht die Gefahr, dass Vorurteile gegenüber anderen Glaubensrichtungen nicht abgebaut, sondern verstärkt werden.
- Obwohl ein konfessioneller RU das Potenzial hat, eine kritische Auseinandersetzung mit der

eigenen Religion zu fördern, hängt dessen Effektivität im Umgang mit fundamentalistischen Tendenzen stark von der pädagogischen Herangehensweise ab.

Beide Formen des Religionsunterrichts haben das Potenzial, religiöse Mündigkeit zu fördern und einen Beitrag zum Abbau von Vorurteilen sowie zur Anregung von Auseinandersetzungen mit religiösen Traditionen zu leisten. Entscheidend für den Erfolg beider Modelle sind jedoch die pädagogische Herangehensweise, die Qualifikation der Lehrkräfte und die Integration von Methoden, die den Respekt und das Verständnis für die Vielfalt religiöser Überzeugungen fördern.

Als Gedankenexperiment sei abschließend noch folgende Idee angedeutet: In vielfältiger Weise kommt ein Religionsunterricht für alle einer Bevölkerungsgruppe entgegen, die im Zuge der Individualisierung und Pluralisierung der religiösen Gegenwartslandschaft im Wachsen begriffen ist, nämlich spirituell interessierte Menschen, die jedoch keine feste Bindung an eine konkrete religiöse Tradition mehr aufweisen. Um die Stärken beider Formen des Religionsunterrichts zu kombinieren, böte sich die Option an, parallel zueinander den »traditionellen« konfessionellen Religionsunterricht, den Ethikunterricht und einen Religionsunterricht für alle als wählbare Alternativen anzubieten. 

## Jüdischsein lernen – Zur Ausbildung religiöser Identität als Grundlage für den Dialog

Dr. Sandra Anusiewicz-Baer, Potsdam

Wir kommen in der Mitte der deutschen Hauptstadt zusammen, um auf einer Veranstaltung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Alhambra Gesellschaft über Religionspolitik zu reden. Genauer: Wir befinden uns im Tagungshotel Dietrich-Bonhoeffer-Haus, einem Tagungszentrum der Evangelischen Kirche und zugleich Erinnerungsort für den evangelischen Theologen und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer. Das Hotel befindet sich in der Ziegelstraße, nur zwei Gehminuten vom Sitz des Zentralrats der Juden in Deutschland, gelegen in der Tucholskystraße, entfernt. In meinem Beitrag soll es darum gehen, welche Rolle speziell der jüdische Religionsunterricht spielen kann, um »Verstehen und Mündigkeit zu fördern, Vorurteile abzubauen und Auseinandersetzungen mit der Tradition anzuregen«, so jedenfalls steht es im Programm.

Die Situation des jüdischen Religionsunterrichts im Speziellen und des Religionsunterrichts im Bundesland Berlin ganz generell ist besonders. Das betrifft zum einen die sozio-kulturelle und religiöse Struktur Berlins als auch ihre politischen und rechtlichen Gegebenheiten, die die Sonderstellung des Landes in der Frage des Religionsunterrichts mitbegründet haben. Aus dem *Handbuch Religionskunde in Deutschland* (2023) geht hervor, dass 61 Prozent der Berlinerinnen und Berliner in einer Erhebung von 2016 angaben, kein Mitglied einer Religionsgemeinschaft zu sein. Die Stadtbevölkerung ist »tiefgreifend entkirchlicht und zunehmend säkularisiert« (siehe *Handbuch Religionskunde in Deutschland* 2023, 165). Gleichzeitig lässt sich beobachten, dass sich das Feld der Religionen immer weiter ausdifferenziert, damit pluralisiert, und dass die muslimische Bevölkerung wächst.

Was die Rechtslage anbetrifft, so gilt in Berlin die Bremer Klausel nach Art. 141 GG. Astrid Reuter erklärt im Handbuch, dass nach der Bremer Klausel »ein Bundesland, in dem am 1. Januar 1949 landesrechtliche Regelungen in Kraft waren, die von den Bestimmungen des Art. 7 Abs. 3 GG abweichen, von der Verpflichtung dispensiert ist, Religionsunterricht »in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften« als »ordentliches Lehrfach« einzuführen. Dies war in Berlin am fraglichen Stichtag durch das Schulgesetz für Groß-Berlin vom 26. Juni 1948 gegeben,

in dem Religionsunterricht nicht als ordentliches Lehrfach vorgesehen ist, sondern als freiwilliges Angebot der Kirchen (bzw. anderer Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften) außerhalb des allgemeinen Lehrplans, allerdings in den Schulräumen (SchulG GroßB 1948, § 13).« (*Handbuch* 2023, 166) Nach der Vereinigung von Ost und West im Jahre 1990 wurde auch begonnen, über die Gestaltung des Religionsunterrichts neu nachzudenken. Einen Debattenschub erhielt das Thema durch die Fusionierungsbestrebungen der beiden Länder Berlin-Brandenburg. Denn Brandenburg hatte das Fach Lebenskunde-Ethik-Religion (LER) eingeführt, dessen Fortführung und Übertragung auf Berlin oder Abschaffung und Übernahme des Berliner Modells im Falle einer Fusionierung hätte diskutiert werden müssen. Durch diese Auseinandersetzungen rang also Berlin um ein neues Modell und startete einen Schulversuch zur Einführung des Fachs Ethik/Philosophie in der Sekundarstufe I (vgl. *Handbuch* 2023, 167). Das Fach sollte Werteorientierung bieten, aber gleichzeitig Bekenntnisneutral sein, das hieß nicht von den Kirchen bzw. Weltanschauungsgemeinschaften verantwortet. Dagegen regte sich heftiger Widerstand: »In einem gemeinsamen öffentlichen Aufruf warnten die Evangelische Kirche, das Erzbistum Berlin und die Jüdische Gemeinde zu Berlin vereint vor der »ideologische[n] Engführung«, in die ein vom Staat allein verantworteter Werteunterricht zwingend hineinführe.« (*Handbuch* 2023, 169) Kirchen und Religionsgemeinschaften starteten 2007 die Initiative »Pro Reli«, um dem Religionsunterricht als ordentliches Schulfach in Berlin doch noch zu seinem Recht zu verhelfen. Doch der Volksentscheid, durchgeführt 2009, scheiterte.

Die heutige Situation gestaltet sich folgendermaßen: Einerseits wird seit dem Schuljahr 2006/07 Ethik als Schulfach in den Jahrgangsstufen 7 bis 10 verpflichtend im Land Berlin unterrichtet (vgl. SchulG B 2004, § 12 Abs. 6). »Der Ethikunterricht soll wöchentlich zweistündig erteilt werden (vgl. SenBJF o. J.). Sonderregelungen zur Unterrichtsbefreiung (etwa aufgrund der Teilnahme am freiwilligen Religions- oder Weltanschauungsunterricht) sind für das Fach Ethik, da es sich um ein allgemein verpflichtendes Unterrichtsfach handelt, nicht vorgesehen.« (*Handbuch* 2023, 172)

Somit besteht keine Möglichkeit, sich von diesem Unterricht befreien oder abmelden zu können. Man kann allerdings neben dem Ethik-Unterricht auch Weltanschauungsunterricht (Humanistische Lebenskunde) und Religionsunterricht freiwillig zusätzlich besuchen. Das heißt, der Religionsunterricht bleibt in Berlin, gleich welcher Couleur, weiterhin fakultativ. Freiwillige Unterrichtsangebote gibt es von den beiden Großkirchen, der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB), der Jüdischen Gemeinde, sowie von orthodoxen, alevitischen, buddhistischen und islamischen Verbänden als auch vom *Humanistischen Verband*, wobei das Fach Humanistische Lebenskunde als einziges steigende Zahlen verzeichnen kann und am stärksten besucht wird mit mehr als 72.000 Schülerinnen und Schülern (vgl. Handbuch 2023, 171). Religions- und Weltanschauungsunterricht wird anders als Ethik aber auch in der Grundschule, also in den Klassenstufen 1 bis 6 unterrichtet. Dieser Unterricht liegt in der Eigenverantwortung der Träger und die Teilnahme ist freiwillig. Sie ergibt sich nicht aus der (formalen) Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft.

Seit es in Berlin eine neue Regierung gibt, wird erneut über die Frage des Religionsunterrichts gestritten. Die Auseinandersetzung hat auch Eingang in den Koalitionsvertrag zwischen CDU und SPD gefunden, in dem die Einführung eines Wahlpflichtfachs »Weltanschauungen / Religionen«, ohne den Status des Ethik-Faches zu verändern, formuliert ist. Auf S. 42 heißt es: »In einem von fachlich ausgebildeten Lehrkräften erbrachten und von den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften inhaltlich gestalteten Unterricht können Kenntnisse über Religionen und Weltanschauungen vermittelt werden.« Diese fünf Sätze sind mager und werfen viele Fragen auf. Fragen, die ebenso Inhalt und Gestaltung des Jüdischen Religionsunterrichts betreffen.

Jüdischer Religionsunterricht wurde bereits im 19. Jahrhundert eingeführt, nachdem jüdische Schülerinnen und Schüler mehr und mehr christliche Schulen besuchten, in denen christlicher Religionsunterricht stattfand. In der Regel wurde Jüdischer Religionsunterricht in so genannten Religionsschulen am Nachmittag nach dem regulären Unterricht oder sonntags angeboten. Die Einführung dieses speziellen Faches markierte die Veränderungen im Zuge der Aufklärung, die sich sowohl hinsichtlich der Bewertung von Religionen allgemein als auch in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Minderheit ausdrückte. Die Emanzipationsbestrebungen, die durch die

Aufklärung ausgelöst wurden, zielten auf eine Verbesserung der rechtlichen und gesellschaftlichen Stellung der Juden seinerzeit in den verschiedenen deutschen Königreichen. Schließlich wurde das Judentum vornehmlich als Konfession definiert und auf seinen religiösen Gehalt reduziert und weniger als nationale, kulturelle und ethnisch separate Minderheit anerkannt. Da jedoch diese Entwicklungen auch mit einer großen Assimilationsbewegung einherging, führte die Konfessionalisierung des Judentums letztendlich dazu, dass sich viele Jüdinnen und Juden dem Judentum als jeden Aspekt des Lebens umfassende Lebensform entfremdeten. Im Jüdischen Religionsunterricht sollten nun die religiösen Grundlagen des Judentums gelehrt und vor allem ihr universaler Gehalt betont werden. Um die Vermittlung spezifisch jüdischer Traditionen und ihrer konkreten Anwendung bzw. Ausübung ging es nicht. Der Religionsunterricht avancierte so zu einem Fach, das von den Schülerinnen und Schülern wenig ernst genommen wurde und nach und nach keinerlei Entsprechung im realen Leben der jüdischen Jungen und Mädchen mehr hatte. Es ist diese Gehaltlosigkeit, die der jüdische Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929) in seinem Epochenbrief von der Front im Jahre 1917 an den Philosophenkollegen Hermann Cohen zum Gegenstand einer Neubestimmung des Religionsunterrichts macht. Detailliert formuliert er einen Stufenplan, welche Inhalte wann über eine Spanne von zwölf Jahren mit zwei Wochenstunden Unterricht behandelt und vermittelt werden sollen. Wegweisend ist dabei sein Verständnis des Judentums als Text-Religion. Zunächst einmal müssen die Kinder mit dem Text vertraut gemacht werden. Dann müssen sie weiter und tiefer in die verschiedenen jüdischen Texte eindringen, um schließlich den Verstand und das Verständnis für noch mehr Textgattungen zu schärfen.

Als die Nationalsozialisten 1933 die Macht in Deutschland übernehmen und jüdische Kinder und Jugendliche Schikanen, Diskriminierung und Angriffen ausgesetzt sind, wechseln viele von ihnen von den öffentlichen auf jüdische Schulen. Der Jüdische Religionsunterricht entwickelt sich in den Jahren bis zur Zwangsschließung aller jüdischen Schulen 1942 jedoch nicht zu einem Dreh- und Angelpunkt eines die Identität stiftenden und stärkenden Schulprogramms. Inhaltlich steht anderes auf dem Plan: jüdische (National-) Geschichte, Palästinakunde, Fremdsprachen und die Vorbereitung auf die Auswanderung. Das heißt, der Religionsunterricht erfährt durch den äußeren Druck keine inhaltliche Neuorientierung.

Nach 1945 halfen vor allem internationale jüdische Hilfsorganisationen neben Unterbringung und Versorgung der Überlebenden mit dem Aufbau von jüdischen Schulen innerhalb und außerhalb der so genannten Displaced Person Camps (von den Alliierten eingerichtete »Auffanglager« in den westlichen Besatzungszonen). Die Lehrpläne konzentrierten sich dabei in besonderem Maße auf die Vorbereitung eines Lebens in Palästina. Interessanterweise musste beispielsweise das Hebräische Gymnasium, das 1946 in München eröffnete, 1952 aus Schülermangel schließen. Die meisten waren dem zionistischen Anspruch, das Land der Mörder zu verlassen und nach Palästina auszuwandern, gefolgt.

Die Überlebenden und Remigranten bildeten eine kleine und zudem verstreute Gruppe, deren Erfassung – zumal der Kinder im schulpflichtigen Alter – sich schwierig gestaltete. Daher stellte die Organisation eines Jüdischen Religionsunterrichts eine große logistische Herausforderung dar.<sup>1</sup> Die Einengung von Judentum auf den Religionsbegriff knüpfte an den Unterricht vor 1933 an und war gleichzeitig Ergebnis einer Neudefinition der jüdischen Minderheit als religiöser Minderheit, um die rassistische und rassistische Begriffsbestimmung im Nationalsozialismus dessen, was Judentum und jüdisch ist, zu vermeiden. Der Jugendreferent der Zentralwohlfahrtsstelle (ZWST), dem jüdischen Dachverband für die Wohlfahrt im damaligen Westdeutschland, Harry Maor, spricht in seinem Bericht zur Lage für jüdische Gemeinden und insbesondere für die jüdischen Jugendlichen von einer »Lebenslüge«, Judentum nur als Religion und Religionsgemeinschaft nach der Schoah zu denken. Es nimmt daher nicht Wunder, dass alle Professionalisierungsversuche erst eine Chance hatten, als sich die demografischen Gegebenheiten in Deutschland drastisch änderten. Mit dem Fall der Berliner Mauer, dem Zusammenschluss der beiden deutschen Staaten und dem in der Folge gefassten Beschluss russischsprachigen Jüdinnen und Juden im vereinten Deutschland Asyl zu gewähren, wuchs die jüdische Gemeinschaft in Deutschland von ca. 23.000 Menschen binnen eines Jahrzehnts auf über 200.000 Menschen an. Nun gab es erstmals seit der Schoah eine kritische Masse an Jüdinnen und Juden, für die man sich auch bildungspolitisch etwas überlegen musste. In einem Zeitraum von über 20 Jahren wurde Jüdischer Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach in verschiedenen Bundesländern eingeführt (so z.B. in Bayern, Baden-Württemberg, Hessen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, dem Saarland und Sachsen). Jedoch gab es nicht genügend ausgebildete jüdi-

sche Religionslehrkräfte in Deutschland, um das Fach zu unterrichten.

Zum Wintersemester 2001/02 wurde dann an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg der Studiengang zur Ausbildung als Religionslehrkraft eröffnet. Das heißt, erst die Zuwanderung ermöglichte die Gründung jüdischer Schulen in Deutschland als auch die Einführung des Jüdischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach nach Art 7, Abs. 3 des Grundgesetzes. Mit der Etablierung des Jüdischen Religionsunterrichts in den vergangenen 20 Jahren in verschiedenen Bundesländern geriet der Gesamtkomplex jüdischer Bildung unter staatliche Kontrolle. Diese Entwicklung kann einerseits als positiv bewertet werden. Sorgt doch der Staat dafür, dass die jüdische Minderheit, gleichberechtigt ihr Recht auf Religionsfreiheit auch im schulischen Rahmen ausüben kann. Wir sehen hier also einen (schul-)politischen Akt der Anerkennung und Diversifizierung. Gleichzeitig drückt sich in dieser Entwicklung die »zunehmende Verstaatlichung« des Religionsunterrichts aus, wie Matthias Springborn in seiner Untersuchung *Jüdische Kinder- und Jugendbildung in Deutschland seit 1945. Schulungskontexte und Wissensbestände im Wandel* für die Bundesrepublik bewertet (2021, 303). Eine Verstaatlichung, die analog zum Religionsunterricht der christlichen Konfessionen modelliert wurde, da eben Judentum für den deutschen Staat und die deutsche Gesellschaft nur in religiösen Kategorien vorstellbar ist. Durch diese Engführung auf den Religionsbegriff kommt es jedoch zu einer Schiefelage, denn der überwiegende Teil der jüdischen Kinder und Jugendlichen (wie der jüdischen Erwachsenen generell) ist nicht religiös, sondern säkular. Wie kann also ohne konkreten Lebensweltbezug ein Jüdischer Religionsunterricht funktionieren? Welche Inhalte sollte der Jüdische Religionsunterricht vermitteln, wenn die Lebenswirklichkeit der Schülerinnen und Schüler einem jüdisch-traditionellen, religiösen Leben entgegensteht? Was mag für jüdische Mädchen und Jungen am Judentum interessant sein, wenn nicht die Religion?

Um diese Schiefelage aufzulösen, plädiere ich dafür, den Religionsunterricht umzubenennen. Ein Fach mit dem Namen »Jewish Education / Jüdische Bildung« wäre besser geeignet die an den bisherigen Religionsunterricht gestellten Erwartungen zu erfüllen, die da lautet: die jüdischen Schülerinnen und Schüler in ihrer Identitätssuche zu unterstützen. Die schwache und schwindende Identifikation mit dem Religiösen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass der jungen Generation

durchaus ein großes Bedürfnis eigen ist, sich einer Gruppe zugehörig zu fühlen, ohne dabei die persönliche Individualität aufgeben zu müssen. Die Vergewisserung einer Schicksalsgemeinschaft anzugehören, Herkunft und Familiengeschichte trotz aller Schattierungen und individuellen Ausprägungen zu teilen, dürfte genau das leisten: eine Antwort auf die Frage zu geben, *wie* geht jüdisch? Damit würden wir abrücken von der Frage, wer jüdisch sei und stattdessen auf Handlungen, Verhalten und Einstellungen achten, die sich aus Geschichte und Überlieferung, Kultur und Traditionen und ja, auch aus der Religion ergeben. Dergestalt würde ein solches Fach bzw.

ein solcher Unterricht wichtige Aufbauarbeit leisten und die jungen Jüdinnen und Juden sprech- und handlungsfähig in ihrem Judentum machen, so dass sie mit anderen in den Dialog treten können.

**Anmerkung:**

<sup>1</sup> *Wobei sich die Situation heute in manchen Bundesländern nicht anders ausnimmt. So kann in Sachsen Jüdischer Religionsunterricht nur in drei so genannten Stützpunktschulen in Chemnitz, Dresden und Leipzig angeboten werden, in denen dementsprechend für das gesamte Stadtgebiet schul- und klassenübergreifend unterrichtet werden muss.*



## Religionsunterricht für alle 2.0 – eine Form islamischen Religionsunterrichts

*Dr. Jochen Bauer, Hamburg*

Der Religionsunterricht in Hamburg ist ein Unikum: Er wird auf Grundlage von Art. 7 Abs. 3 GG, aber nicht nach Konfessionen oder Religionen getrennt erteilt. Lange Jahre wurde er allein von der evangelischen Kirche verantwortet, seit 2023 steht er nun in trägerpluraler Verantwortung von evangelischen und katholischen Christen, Aleviten, Juden und eben auch von Muslimen (Bauer 2022). Ist der Hamburger Religionsunterricht damit auch ein »islamischer Religionsunterricht«, vergleichbar mit dem anderer Bundesländer?

### **Religionsunterricht für alle in evangelischer Verantwortung (RUfa 1.0)**

Einen Religionsunterricht, der nach Konfessionen und Religionen getrennt erteilt wird, ist in Hamburg weitgehend unbekannt (Bauer 2019: 14–45). Lange Zeit dominierte der lutherische Glaube die Hansestadt, die jüdische und die katholische Minderheit der Stadt konzentrierte sich auf ihre Privatschulen. Deshalb gab es an den öffentlichen Schulen nur einen Religionsunterricht für alle Kinder und Jugendlichen (RUfa) – und zwar in evangelischer Verantwortung. Die Migrationsbewegungen der Nachkriegszeit führten zu einer zunehmend multikonfessionellen und religiös vielfältigen Schülerschaft, zudem ließ der antireligiöse Duktus der 68er-Bewegung die »problemorientierte Religionspädagogik« zur konzeptionellen Richtschnur des Hamburger Religionsunterrichts werden. Beide Bewegungen kamen zusammen, als in den 1990er Jahren im Umfeld des Pädagogisch-Theologischen Institut der evangelischen Kirche ein »interreligiöser Religionsunterricht« entwickelt (Doedens 1997) und durch Konzeptionen einer »dialogischen Religionspädagogik« (Knauth 1996; Weisse 1996) erweitert wurde. Eine wichtige Rolle spielte dabei der »Gesprächskreis interreligiöser Religionsunterricht«. An ihm waren Mitglieder verschiedener Religionen beteiligt, die aber zum Teil weder von religiösen Gemeinschaften delegiert wurden noch repräsentativ für diese waren. Die Gesamtverantwortung des Religionsunterrichts lag weiter ausschließlich bei der evangelischen Kirche. Das zeigte sich an vielen Stellen: Sie bestimmte gegenüber dem Staat die Inhalte, nur evangelische Christen konnten in Hamburg Religionslehrerinnen und -lehrer werden und die Inhalte des Religionsunterrichts ver-

blieben in der Fläche zumeist im Rahmen eines offenen, aber dennoch evangelischen Religionsunterrichts (Bauer 2020: 163–169). Weit auseinander klafften so der dialogisch-interreligiöse Anspruch und die schulische Realität des »RUfa 1.0«, wie er retrospektiv genannt wird.

Lange Zeit gab es zur evangelischen Alleinverantwortung keine Alternative, denn wie auch in anderen Bundesländern existierte im islamischen Bereich keine Religionsgemeinschaft, die als Kooperationspartner im Rahmen von Art. 7 Abs. 3 GG Religionsunterricht verantworten konnte. Die katholische Kirche und die jüdische Gemeinde betrachteten den RUfa 1.0 hingegen kritisch und beteiligten sich nicht.

### **Entwicklung des trägerpluralen Religionsunterrichts für alle (RUfa 2.0)**

Nachdem die Hansestadt 2005 staatskirchenrechtliche Verträge mit den beiden großen Kirchen und 2007 mit der jüdischen Gemeinde geschlossen hatte, führten die sich anschließenden Gespräche mit muslimischen Gemeinschaften am 13.11.2012 zum Abschluss eines Vertrags zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg und Ditib-Nord, der Schura-Hamburg und dem VIKZ. Deutschlandweit erstmalig erkannte Hamburg damit die drei islamischen Gemeinschaften als Religionsgemeinschaften an, die nunmehr auch Religionsunterricht (mit)verantworten konnten (Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg 13.11.2012). Zeitgleich wurde ein separater Vertrag mit der Alevitischen Gemeinde geschlossen. In die Verträge eingebunden war das Projekt, den RUfa so weiter zu entwickeln, dass er zwar weiterhin dialogisch und im Klassenverband unterrichtet, aber nunmehr gleichberechtigt verantwortet werden soll. Dafür mussten in einem umfangreichen, mehrjährigen Weiterentwicklungsprozess Didaktik und Rahmenpläne neu ausgerichtet sowie die Lehrerbildung und die institutionellen Strukturen angepasst werden.

Beauftragt wurde damit eine »Arbeitsgruppe zur Weiterentwicklung des Religionsunterrichts für alle« (AG RUfa), die aus den verantwortenden Religionsgemeinschaften und der staatlicherseits zuständigen Behörde für Schule und Berufsbildung (BSB) bestand. Gleichlautende Vereinba-

rungen wurden mit der evangelischen Kirche und, ein Jahr später, mit der Jüdischen Gemeinde geschlossen. In einem umfangreichen praxisnahen Entwicklungsprozess entstand ein neuartiges Konzept (Bauer, Wolff 2023).

Im Herbst 2019 beschlossen die beteiligten Religionsgemeinschaften und die BSB in den einzelnen Gemischten Kommissionen, das erarbeitete Konzept des RUfa 2.0 an den Schulen einführen zu wollen. 2022 stieg auch das Erzbistum Hamburg in die Mitverantwortung des Religionsunterrichts für alle ein. Die Implementierung des neuen Religionsunterrichts für alle – inzwischen »RUfa 2.0« genannt – erfolgt an allen Schulformen und Schulstufen mit neuen Rahmenplänen seit dem Schuljahr 2023/24.

Eine entscheidende Grundlage bildete eine positive Klärung der lange als kritisch angesehenen rechtlichen Fragen (Bauer 2014). In einem Gutachten kommt der Verfassungsrechtler Hinnerk Wißmann zum Schluss, dass auch ein trägerpluraler Religionsunterricht die Anforderungen und das Ziel von Art. 7 Abs. 3 GG, nämlich »den Auftrag bewusster religiöser Beheimatung« »in einem anspruchsvollen Sinn der Identitätsbildung« erfüllen kann – solange er verantwortungsklar und bekenntnishaft gestaltet wird (Wißmann 2019: 80, 83). Das betrifft sowohl seine o. g. »äußere« institutionelle Verantwortungsstruktur wie seine »innere« didaktische Ausgestaltung. Entsprechend zeigen sich die Wißmann'schen Kriterien in den didaktischen Prinzipien des Unterrichts, den Rahmenplänen, im Verständnis der Lehrkraft und der Ausgestaltung der Lehrerbildung.

### **Institutionelle Verantwortungsstrukturen**

Bereits seit 1964 existierte eine »Gemischte Kommission« zwischen evangelischer Kirche und der BSB. Als erster Schritt der institutionellen Reform wurde 2014 für jede der neu hinzugetretenen Religionen eine eigene »Gemischte Kommission« eingerichtet. Die Bezeichnung »gemischt« steht dabei nicht für »religiös gemischt«, sondern für die sich aus Art. 7 Abs. 3 GG ergebenden »res mixtae« zwischen einer Religionsgemeinschaft und der staatlichen Seite. In der jeweiligen Gemischten Kommission erklärt jede Religionsgemeinschaft je für sich, dass der Religionsunterricht ihren Grundsätzen entspricht. Beim RUfa 2.0 handelt es sich also nicht um ein »Fusionsmodell«, das auf identischen Grundsätzen der verschiedenen Religionsgemeinschaften beruht, sondern eher um ein besonders enges religionskooperatives Modell. Da die drei beteiligten islami-

schen Religionsgemeinschaften vertraglich erklärt hatten, gegenüber der staatlichen Seite Lehraussagen gemeinsam und einheitlich festzustellen, besteht nur eine islamische Gemischte Kommission, an der alle drei muslimischen Religionsgemeinschaften teilnehmen.

Das zentrale Koordinierungsgremium der vier den RUfa 2.0 verantwortenden Gemischten Kommissionen, bildet die bereits erwähnte AG RUfa. Sie legte ihre Arbeitsergebnisse den Gemischten Kommissionen zur Beschlussfassung vor. Für konkrete Entwicklungsvorhaben setzte die AG RUfa einzelne Projektgruppen ein, die zumeist aus Religionslehrkräften verschiedener Religionszugehörigkeit bestanden. Solche Projektgruppen planten im Verlauf der Weiterentwicklungsprozesses z. B. exemplarische Unterrichtsmaterialien und erprobten sie (s. u.), erstellten Entwürfe für Rahmenpläne und konzipierten Formate der Lehrerbildung. Ihre Ergebnisse legten sie der AG RUfa vor, die sie nach Besprechung und ggf. Änderung zur finalen Beschlussfassung den Gemischten Kommissionen übergab. Die AG RUfa koordinierte und steuerte den Entwicklungsprozess, die Entscheidungshoheit liegt jedoch bei den Gemischten Kommissionen. Als zentrales Koordinierungsgremium wurde sie inzwischen, nach Abschluss des Entwicklungsprozesses, in »RUfa-Kommission« umbenannt, ohne dass sich an ihrer Zusammensetzung oder Funktion etwas geändert hat.

### **Didaktik**

Der Religionsunterricht für alle folgt sechs didaktischen Prinzipien, »Orientierungen« genannt, die sich jeweils paarweise dialektisch regulieren (Behörde für Schule und Berufsbildung 2022a).

*Schüler- und Quellenorientierung:* Die Erfahrungen, Vorstellungen und Fragen der Schülerinnen und Schüler werden in Bezug gesetzt zu den religiösen Quellen, die ihrerseits im Hinblick auf die spezifischen Erfahrungen und Fragen der Schülerinnen und Schüler gedeutet werden. Die Lernenden und die Quellen erschließen sich so wechselseitig. Ein als Erbe des problemorientierten Religionsunterrichts in Hamburg lange vorherrschendes Primat der Schülerorientierung wurde damit – im Sinne u. a. der Elementarisierungsdidaktik – in ein gleichwertig-korrelatives Verhältnis zur Quellenorientierung gesetzt.

*Authentizitäts- und Wissenschaftsorientierung:* Die Religionen und ihre Quellen sollen im RUfa 2.0 möglichst authentisch und nicht verzerrt the-

matisiert werden. Es geht also um das Selbstverständnis und die Innenperspektive der jeweiligen Religion, nicht um religionswissenschaftliche Neutralität oder eine übergestülpte Einheitsreligion. Differenzen und Widersprüche sollen offen angesprochen und nicht harmonisierend übergangen werden. Als Bezugswissenschaft dient entsprechend nicht die Religionswissenschaft, sondern die jeweilige Theologie der thematisierten Religion. Die Wissenschaftsorientierung gewährleistet die Reflexion authentischer Glaubensformen.

*Dialog- und religionspezifische Orientierung:* Die wesentliche Neuerung der didaktischen Weiterentwicklung besteht in einer Ergänzung der Dialogorientierung. Im RUfa 1.0 stand sie singulär, war aber eingebettet in ein evangelisches Gesamtsetting. Weitgehend ungeklärt war hier, welche Religion in welchem Umfang thematisiert und für welche Schülerinnen und Schüler mit welchem Zugang eröffnet werden soll. Was als Offenheit oder Schülerorientierung erschien, endete zumeist in einem evangelischen Grundduktus und Themenzuschnitt oder in inhaltlicher Beliebigkeit (vgl. Bauer 2019: 36f). RUfa 2.0 stellt nun die Dialogorientierung in ein Wechselverhältnis zur religionspezifischen Orientierung. Der Unterricht besteht hier in aufeinander bezogenen dialogischen und religionspezifischen Phasen. Die Schülerinnen und Schüler sollen sich in mindestens der Hälfte der religionspezifischen Phasen mit der je eigenen Religion beschäftigen, um so – neben Grundkenntnissen in mehreren Religionen – ein vertieftes Verständnis und eine tiefere Auseinandersetzung mit der je eigenen Religion erlangen zu können. Dabei spielen Lernarrangements, die innerhalb der Lerngruppen differenzieren, eine bedeutende Rolle. Ein wesentliches Mittel hierzu sind die in der gegenwärtigen Schulpraxis aller Fächer eingeführten vielfältigen Formen innerer Differenzierung von Lerngruppen.

Mit Blick auf den Religionsunterricht für alle wurden hierfür eine Vielfalt unterrichtspraktischer Strukturmodelle entwickelt (Behörde für Schule und Berufsbildung 2022a). Dazu beispielhaft die Grundidee einer Unterrichtseinheit zum Thema »Zentrale Personen«, wie sie der Rahmenplan für den Jahrgang 5 (oder 6) und erneut, aber in inhaltlich differenzierterer Form für den Jahrgang 9 (oder 10) vorsieht (Behörde für Schule und Berufsbildung 2022d):

»Der Einstieg in die Unterrichtseinheit erfolgt im gemeinsamen Dialog über lebensweltliche Er-

fahrungen, die in diesem Bereich relevant sind oder ihn erschließen können (z. B. zentrale Personen und Vorbilder im eigenen Leben). Das Zentrum der Unterrichtseinheit findet dann in religionendifferenzierenden Untergruppen statt, in denen jedes Kind eine spezifische religiöse Perspektive erarbeitet. Dabei beschäftigen sich die Schülerinnen und Schüler mit der Religion, die ihnen am nächsten steht. Muslimisch geprägte Schülerinnen und Schüler beschäftigen sich i. d. R. mit der islamischen Perspektive (hier also Muhammad), während christlich geprägte Kinder sich die christliche (Jesus) und Kinder mit buddhistischem Hintergrund ihre Perspektive (Buddha) usw. erschließen. In der abschließenden religionenübergreifend-dialogischen Phase werden die erarbeiteten Kenntnisse präsentiert, dialogisch aufeinander bezogen und sich mit der selbst erarbeiteten wie mit den anderen Perspektiven persönlich auseinandergesetzt.«

### Rahmenpläne

In den Rahmenplänen werden die Ziele des Religionsunterrichts, die angestrebten Kompetenzen und das verbindliche Kerncurriculum für alle Schulformen benannt (Behörde für Schule und Berufsbildung 2022b, 2022d, 2022c, 2022e, 2023).

Der Religionsunterricht für alle fördert drei Kompetenzen. Die »Dialogkompetenz« und die »Urteilskompetenz« sind primär prozessbezogen. Die stärker inhaltsbezogene »Orientierungskompetenz« gliedert sich in vier Teilkompetenzen: »nach Religionen fragen«, »nach Gott fragen«, »nach dem Menschen fragen« und »nach der Verantwortung des Menschen in der Welt fragen«. Wie in kompetenzorientierten Curricula üblich, werden die Kompetenzen und Teilkompetenzen jeweils in jahrgangsstufenbezogene Anforderungen so operationalisiert, dass sie Anhaltspunkte für »Diagnostik« und Leistungsbewertung bieten.

Die Kompetenzen werden anhand verbindlicher Inhalte erworben, die im Kerncurriculum in einzelnen Modulen stufenbezogen bestimmt werden. In jedem Modul geht es um einen thematischen Fragebereich (wie z. B. Zentrale Personen der Religionen, Gott, Tod und Sterben, Gerechtigkeit). Jeder Fragebereich wird in einer didaktischen Kreisbewegung erschlossen: Exemplarisch werden Schülererfahrungen und Dialogfragen aufgeführt, die helfen, die Relevanz der religiösen Quellen zu erschließen; gleichzeitig werden (verbindlich) solche Quellen aufgeführt, die in dem jeweiligen Fragebereich für die Schülerinnen

und Schüler relevant sein können. Im Sinne religionsdidaktischer Elementarisierung kommen so Schülerinnen und Schüler und die Inhalte und Quellen der Traditionen in einen wechselseitigen Erschließungszusammenhang.

Die religiösen Quellen werden gemäß der religionspezifischen Orientierung für jede Religion einzeln aufgeführt. Da Lernzeit begrenzt ist, ist eine Auswahl der Perspektiven unvermeidlich. Im Vordergrund steht hierbei die Zusammensetzung der Lerngruppe: Mindestens die Religionen müssen im Unterricht thematisiert werden, die in der Lerngruppe vertreten sind. Da auch religiös homogene Lerngruppen die religiöse Vielfalt der Gesellschaft kennenlernen sollen, sind aber bei jedem Thema mindestens jeweils drei Perspektiven zu bearbeiten. Für jeden Fragebereich unterteilt das Kerncurriculum die Inhalte jeder Religion in einen A- und B-Teil. Der A-Teil nennt die religiösen Inhalte und Quellen, die von allen Schülerinnen und Schülern, also unabhängig von ihrem jeweiligen religiösen Hintergrund, bearbeitet werden sollen. Es handelt sich also um grundlegende Inhalte, die auf den Erwerb von Grundkenntnissen und auf ein Grundverständnis zielen. Der B-Teil nennt hingegen Inhalte und Quellen, die auf Vertiefung v. a. in der je eigenen Hintergrundreligion zielen. Bei der Gestaltung von Unterrichtsarrangements legen die Inhalte der A-Teile gemeinsame Unterrichtsphasen nahe, die B-Teile hingegen differenzierende Lernformen wie z. B. Gruppenarbeit, Lerntheken, Lernstraßen, gesonderte digitale Lernangebote etc.

Das Kerncurriculum sorgt für die verfassungsrechtlich notwendige Verantwortungsklarheit, da die Inhalte religionspezifisch ausgewiesen und primär von der jeweiligen Religionsgemeinschaft verantwortet werden. Es gewährleistet die Bekennerschaft, in dem es die Schülerinnen und Schüler mit den religiösen Inhalten in eine identitätsbildende Wechselwirkung bringt und es jeder und jedem einzelnen ermöglicht, sich in mindestens der Hälfte der religionspezifischen Phasen mit der je eigenen Hintergrundreligion zu beschäftigen.

Der Rahmenplan sortiert die religiösen Inhalte nicht nur pragmatisch nach den einzelnen Fragebereichen, um die Lehrkraft möglichst konkret bei ihrer Unterrichtsplanung zu unterstützen. Die themenbezogene Darstellung betont vor allem die dialogische Grundausrichtung des Religionsunterrichts: Die religiösen Perspektiven sollen nicht grundsätzlich separat voneinander, sondern im wechselseitigen Bezug auf ein Thema erschlossen

werden. Dennoch lassen sich für analytische Zwecke die Inhalte jeder Religion einzeln zusammenstellen, so dass sich ein religionspezifisches Curriculum der jeweiligen Religion im RUfa 2.0 zeigt.

### Lehrkräfte und Lehrerbildung

Der RUfa 2.0 braucht keine neutralen, sondern religiös verortete Lehrkräfte, die den Schülerinnen und Schülern eine dialogische Haltung und »religiöse Positionalität jenseits der Alternative von Egalität oder Fundamentalismus« vorleben (Behörde für Schule und Berufsbildung 2022c). Lehrkräfte sind im RUfa 2.0 Repräsentanten der je eigenen Religion, Bürgen eines achtsamen und respektvollen Dialogs, Moderatoren der Lernprozesse der Schüler und Referenten für die religiöse Positionen. Professionstheoretisch lassen sich diese Rollenbilder ergänzen Lehrkräfte sind gleichermaßen Wahrnehmende von Schüler-Lebenswelten, Archivare religiöser Quellen sowie Arrangeure und Regisseure von Lernprozessen. In multireligiösen Fachschaften sind sie Dialog-Teamarbeiter und Entwickler neuer Unterrichtsformen (Bauer 2019: 436f; Behörde für Schule und Berufsbildung 2022a: 35ff).

Dieses Lehrkräfteverständnis ist zwar spezifisch für den Hamburger Religionsunterricht, aber keineswegs inkompatibel mit den Kompetenzen, die im traditionellen Religionsunterricht benötigt werden. Auch der RUfa 2.0 braucht Theologen, keine Religions- oder Islamwissenschaftler. Er braucht Lehrkräfte, die in ihrer eigenen Religion verankert sind und sie theologisch reflektieren können. Und er braucht Lehrerinnen und Lehrer, die Religionen für Schülerinnen und Schüler didaktisch erschließen können. Doch nicht nur der RUfa 2.0 benötigt Lehrkräfte mit einer dialogischen Grundhaltung und umfangreichen Kenntnissen in anderen Religionen und ihren Theologien – darüber sollen auch die Lehrkräfte im konfessionell-getrennten erteilten Religionsunterricht verfügen (vgl. z. B. Kirchenamt der EKD 2006).

### Lehrerbildung

Die Hamburger Lehrerbildung verbleibt also grundsätzlich im bundesweit etablierten System einer grundständigen theologischen Ausbildung in der Religion, der die Lehrkraft angehört. Um aber zielgerichteter auf die Anforderungen im RUfa 2.0 vorzubereiten, bedurfte es erheblicher Veränderungen in allen drei Phasen, die noch nicht in allen Aspekten abgeschlossen sind. (Ağuiçenoğlu et al. 2023; Bauer 2020).

Die Universität Hamburg führte 2014/15 neben dem seit langem existierenden Lehramtsstudium in »evangelischer Religion« grundständige Studiengänge in »katholischer Religion« sowie in »islamischer Religion« und in »alevitischer Religion« ein – letztere zunächst nur für die Primar- und Sekundarstufe, ab 2025 sollen alle Lehramtsformen am inzwischen eingerichteten Fachbereich »Religionen« etabliert sein. Der Schwerpunkt liegt dabei in der jeweiligen Theologie der Studierenden, allerdings ist die Teilnahme an einigen Veranstaltungen der anderen Theologien verbindlich. Die Religionsdidaktik ist – wie alle anderen Fachdidaktiken an der Universität Hamburg – Teil der erziehungswissenschaftlichen Fakultät. Sie ist religionenübergreifend angelegt, bildet aber personell die religiöse Vielfalt ab und sieht religionspezifische Elemente vor. Die Kompatibilität mit den Studiengängen in anderen Bundesländern wird gewährleistet, so dass Studierende nach und aus Hamburg heraus wechseln können.

Dieses System setzt sich grundsätzlich im Vorbereitungsdienst fort. Die Lehrkräfte im Vorbereitungsdienst erwerben die Fakultas für ihr jeweiliges Fach: also entweder in evangelischer, islamischer, alevitischer, jüdischer oder katholischer Religion. Bei allen Prüfungen besitzt ein Mitglied der Prüfungskommission über die Fakultas und die Beauftragung (Vokation, Idschaza o. a.) der jeweiligen Religion der Lehrkraft im Vorbereitungsdienst. Anders als im Studium verfügen die Lehrkräfte aber bereits über eine theologische Ausbildung in der je eigenen Religion und sollen auf die Arbeit in multireligiösen Fachschaften vorbereitet werden. Deshalb erfolgt die Ausbildung in multireligiösen Fachseminaren sowie durch Seminarleitungen und Mentorinnen und Mentoren aus verschiedenen Religionen.

Fortbildungen werden in Hamburg einerseits durch ein multireligiös zusammengesetztes Dozententeam am staatlichen Landesinstitut für Lehrerbildung und Schulentwicklung (LI) angeboten, andererseits – soweit vorhanden – durch Fortbildungsinstitutionen der Religionsgemeinschaften geleistet. Zu nennen sind hier v. a. das Pädagogisch-Theologische Institut der Nordkirche (PTI) und das Erzbistum.

Die Beauftragung durch eine Religionsgemeinschaft spielte in Hamburg lange Zeit eine untergeordnete Rolle. Lehrkräfte mussten lediglich beim ersten Staatsexamen bzw. bei der Zulassung zum Vorbereitungsdienst die Mitgliedschaft in einer evangelischen Kirche nachweisen. Die Fusion zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Nord-

deutschland erforderte jedoch eine Angleichung an die bundesweit übliche Praxis. Gleiches legte der RUfa-Prozess und das verfassungsrechtliche Gutachten nahe. Deshalb können nach einer fünfjährigen Übergangsphase seit 2023 in Hamburg nur noch Lehrkräfte den Religionsunterricht für alle erteilen, die von einer ihn verantwortenden Religionsgemeinschaft beauftragt sind. Dabei bevollmächtigt jede Religionsgemeinschaft die Lehrkräfte der jeweiligen Religion nach ihren eigenen Kriterien, lediglich die Verwaltungsverfahren sind mit der Schulbehörde einheitlich abgesprachen. Evangelische Lehrkräfte benötigen eine »Vokation«, muslimische eine »Idschaza«, alevitische eine »Rizalik«, jüdische eine »Ischur« und katholische Lehrkräfte eine »Missio«. Die »Idschaza« wird von allen drei islamischen Religionsgemeinschaften gemeinsam erteilt.

### Fazit

Ist der Religionsunterricht für alle 2.0 nun ein islamischer Religionsunterricht, wie eingangs gefragt? Die Antwort hängt davon ab, was man als Kennzeichen eines »islamischen Religionsunterricht« betrachtet.

RUfa 2.0 ist ein islamischer Religionsunterricht, insofern er auf Grundlage von Art. 7 Abs. 3 GG erteilt wird und seine, insbesondere auch islambezogenen Inhalte von anerkannten islamischen Religionsgemeinschaften verantwortet werden. Die Rahmenpläne schreiben verbindlich islamische Inhalte vor, aus denen sich ein islamisches Kerncurriculum ergibt, das dem des islamischen Religionsunterrichts anderer Bundesländer zumindest im Kern entspricht.

RUfa 2.0 ist aber nicht nur verantwortungsklar, sondern auch bekenntnishaft: Die primäre Bezugswissenschaft ist die islamische Theologie, nicht Islam- oder Religionswissenschaft. Die islamischen Lehrkräfte haben islamische Theologie studiert, sind von islamischen Seminarleitungen, Mentorinnen und Mentoren (mit)ausgebildet worden und verfügen über eine Idschaza. (Muslimische) Kinder und Jugendliche erschließen in den religionspezifischen Phasen islamische Quellen und Inhalte in islamischer Deutungsweise und setzen sich mit ihnen durch die schülerorientiert-existenzielle Zugangsweise und den dialogischen Austausch intensiv auseinandersetzen. So entsteht für sie die Möglichkeit einer religiösen Beheimatung in einem anspruchsvollen Sinn der Identitätsbildung.

Legt man jedoch den Maßstab der früheren katholischen Trias an, dann erscheint es zweifelhaft, ob RUfa 2.0 ein islamischer Religionsunterricht ist: An ihm nehmen nicht nur muslimische Schülerinnen und Schüler teil, er wird nicht nur von islamischen Lehrkräften erteilt und es geht nicht nur um islamische Themen und Perspektiven.

Die Antworten verweisen die Frage in einen anderen Diskussionskontext – genauso ließe sich nämlich fragen, ob RUfa 2.0 ein evangelischer, katholischer, alevitischer oder jüdischer Religionsunterricht ist. Es geht also nicht um den Islam, sondern um den Status des Religionsunterrichts für alle in seiner neuen Gestalt und um die Frage, wie der Religionsunterricht der Zukunft aussehen kann. Man kann es als Zeichen der Etablierung des islamischen Religionsunterrichts verstehen, dass er kein »Orchideenfach« oder Exotenphänomen mehr ist, sondern wie der evangelische und katholische Religionsunterricht in diese bundesweite Grundsatzdebatte einbezogen ist.

## Literatur

- Ağuiçenoğlu, Hüseyin / Bauer, Jochen / Edel, Sarah 2023: *Multitheologische Aus- und Fortbildung für den Religionsunterricht für alle in Hamburg*. In Martin Hailer / Andreas Kubik / Matthias Otte / Mirjam Schambeck / Bernd Schröder / Helmut Schwier (Hg.), *Religionslehrer:in im 21. Jahrhundert. Transformationsprozesse in Beruf und theologisch-religionspädagogischer Bildung in Studium, Referendariat und Fortbildung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 299–312.
- Bauer, Jochen 2014: *Die Weiterentwicklung des Hamburger Religionsunterrichts in der Diskussion zwischen Verfassungsrecht und Schulpädagogik*. *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, 59. Jg., 3./4., 227–256.
- Bauer, Jochen 2019: *Religionsunterricht für alle. Eine multitheologische Fachdidaktik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bauer, Jochen 2020: *Religion unterrichten in Hamburg*. In Martin Rothgangel / Bernd Schröder (Hg.), *Evangelischer Religionsunterricht in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland. Empirische Daten - Kontexte - Entwicklungen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 153–178.
- Bauer, Jochen 2022: *Religionsunterricht für alle 2.0. Religionspädagogische Beiträge*, 45. Jg., Heft 3, 33–43.

Bauer, Jochen / Wolff, Jutta 2023: *Islamisch mitverantworteter Religionsunterricht in Hamburg. Projekt, Evaluation, Konzept, Realisierung*. In Anna Körs (Hg.), *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Ein Kaleidoskop empirischer Forschung*. Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS, 75–103.

Behörde für Schule und Berufsbildung 2022a: *Hinweise und Erläuterungen zum Rahmenplan Religion*. Hamburg.

Behörde für Schule und Berufsbildung 2022b: *Rahmenplan Religion. Grundschule*. Hamburg.

Behörde für Schule und Berufsbildung 2022c: *Rahmenplan Religion. Gymnasiale Oberstufe*. Hamburg.

Behörde für Schule und Berufsbildung 2022d: *Rahmenplan Religion. Gymnasium Sekundarstufe I*. Hamburg.

Behörde für Schule und Berufsbildung 2022e: *Rahmenplan Religion. Stadtteilschule. Jahrgang 5-11*. Hamburg.

Behörde für Schule und Berufsbildung 2023: *Bildungsplan Religionsgespräche*.

Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg 13.11.2012: *Mitteilung des Senats an die Bürgerschaft*. Drucksache 20/5830, [https://www.buergerschaft-hh.de/parldok/dokument/38534/1\\_vertrag\\_zwischen\\_der\\_freien\\_und\\_hansestadt\\_hamburg\\_dem\\_ditib\\_landesverband\\_hamburg\\_schura\\_rat\\_der\\_islamischen\\_gemeinschaften\\_in\\_hamburg\\_und\\_dem\\_verb.pdf](https://www.buergerschaft-hh.de/parldok/dokument/38534/1_vertrag_zwischen_der_freien_und_hansestadt_hamburg_dem_ditib_landesverband_hamburg_schura_rat_der_islamischen_gemeinschaften_in_hamburg_und_dem_verb.pdf), letzter Aufruf 08. Juli 2020.

Doedens, Folkert (Hg.) 1997: *Religionsunterricht für alle. Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik*. Hamburg: Pädag.-Theol. Inst.

Kirchenamt der EKD (Hg.) 2006: *Theologisch-Religionspädagogische Kompetenz. Professionelle Kompetenzen und Standards für die Religionslehrerbildung*. EKD-Texte 96. Hannover.

Knauth, Thorsten 1996: *Religionsunterricht und Dialog. Empirische Untersuchungen, systematische Überlegungen und didaktische Perspektiven eines Religionsunterrichts im Horizont religiöser und kultureller Pluralisierung*. Münster, New York: Waxmann.

Weisse, Wolfram (Hg.) 1996: *Vom Monolog zum Dialog. Ansätze einer interkulturellen dialogischen Religionspädagogik*. Münster, New York: Waxmann.

Wißmann, Hinnerk 2019: *Religionsunterricht für alle? Tübingen: Mohr Siebeck*.



## Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

### **Dr. Sandra Anusiewicz-Baer**

ist Lehrbeauftragte für Jüdische Religionspädagogik an der School of Jewish Theology der Universität Potsdam.

### **Dr. Jochen Bauer**

ist Fachreferent für Religionsunterricht in der Behörde für Schule und Berufsbildung und Fachseminarleiter am Landesinstitut für Lehrerbildung und Schulentwicklung.

### **Volker Beck**

ist Geschäftsführer und Gesellschafter des Tikvah Instituts und ehemaliges Mitglied des Deutschen Bundestages.

### **Hannah Dannel**

ist Expertin für jüdische Kultur, Moderatorin, Autorin und Brückenbauerin.

### **Dr. Serdar Kurnaz**

ist Professor für Islamisches Recht in Geschichte und Gegenwart am Berliner Institut für Islamische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin.

### **Dr. Felix Roleder**

ist Juniorprofessor für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Kybernetik im Fachbereich Evangelische Theologie an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg.

### **Dr. Arnulf von Scheliha**

Professor für Theologische Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und Direktor des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften.

### **Dr. Fahimah Ulfat**

ist Professorin für Islamische Religionspädagogik und Leiterin des Instituts für islamisch-religionspädagogische Forschung am Zentrum für Islamische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen. 



---

## Jahrgang 2024

### 23-24/24 – Evangelische Publizistik – wohin?

(Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing in Kooperation mit dem Magazin *zeitzeichen*, der Universität Greifswald und dem Evangelischen Medienverband in Deutschland (EMVD), 28. Februar bis 1. März 2024)  
80 Seiten / 6,10 €

25/24 – **75. Jahrestag der Verkündung des Grundgesetzes** (Berlin, 23. Mai 2024) / **Interkulturelle Woche** (15. Mai 2024) / **Statements zu einem gemeinsamen Text der EKD und DBK** »Mehr Sichtbarkeit in der Einheit und mehr Versöhnung in der Verschiedenheit. Zu den Chancen einer prozessorientierten Ökumene« (14. März 2024) – 28 Seiten / 3,60 €

26/24 – **103. Deutscher Katholikentag – ausgewählte Texte** (Erfurt, 29. Mai bis 2. Juni 2024)  
36 Seiten / 4,30 €

27/24 – **Treibhausgas-Bilanzierungs-FAQ – Empfehlungen zur Berechnung der THG-Emissionen in Landeskirchen und Diözesen** (Forschungsstätte der Evang. Studiengemeinschaft e.V. (FEST), Heidelberg)  
28 Seiten / 3,60 €

28/24 – **EKD-Gedenkgottesdienst Nawalny**, Berlin, 4. Juni 2024 / **Gedenkfeier Lübcke**, Kassel, 2. Juni 2024 / **Theaterpredigt Kühnbaum-Schmidt**, Schwerin, 10. März 2024 / **Johannes Rehm: »Doch der Segen kommt von oben«**, Lauchhammer, 21. März 2024  
24 Seiten / 3,60 €

29/24 – **Johannisempfang der EKD** (Berlin, 26. Juni 2024, Rede Kirsten Fehrs) / **Manifest »Kirchen sind Gemeingüter!«** (Mai 2024) / **Kundgebung »Zusammen für Demokratie, Vielfalt und Toleranz«** (Essen, 29. Juni 2024, Rede Anna-Nicole Heinrich) / **Predigt zur Fußball-Europameisterschaft** (Düsseldorf, 16. Juni 2024, Thorsten Latzel) – 24 Seiten / 3,60 €

30/24 – **Sport und Medien. Zwischen verliebter Nähe und kritischer Distanz** (6. Sportethischer Fachtag der EKD, Ev. Akademie Frankfurt, 19. März 2024)  
36 Seiten / 4,30 €

31/24 – **Organspende – Initiativen zur Einführung der Widerspruchsregelung** (Beschluss des Bundesrates, 5. Juli 2024 / Rede NRW-Gesundheitsminister Laumann, 14. Juni 2024 / Gruppenantrag MdB Sabine Dittmar, Gitta Connemann et al., 21. Juni 2024)  
32 Seiten / 4,30 €

32/24 – **Rechtserhaltende Gewalt nach der Zeitenwende – Die Refokussierung auf die Landes- und Bündnisverteidigung** (Heidelberger Forum zur Friedensethik, Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Konsultation vom 15. bis 16. April 2024) – 32 Seiten / 4,30 €

33/24 – **Asylverfahren in Drittstaaten** (Sachstandsbericht der Bundesregierung und Stellungnahmen von Sachverständigen, Berlin, Juni 2024)  
68 Seiten / 5,60 €

34/24 – **Demokratie ist ein Marathon – Über den Umgang mit rechten Parteien im Osten Deutschlands** (Kongress der Ev. Akademien Sachsen, Sachsen-

Anhalt, Thüringen und Berlin, Halle (Saale), 19. bis 20. April 2024) / **Stellungnahmen zur Demokratie** (Ev. Akademien in Ostdeutschland, Mai/Juni/Juli 2024) – 36 Seiten / 4,30 €

35/24 – **»gefährlich und nur sehr schwer einzudämmen oder gar zu verhindern...« – Evangelische Akademiearbeit aus Sicht der Stasi** (Vortrag von Pfr. i.R. Willi Stöhr im Rahmen einer Veranstaltung der Ev. Akademie Tutzing und ihres Freundeskreises, 13. März 2024) – 28 Seiten / 3,60 €

36/24 – **Verleihung des Karl-Barth-Preises der Union Evangelischer Kirchen (UEK) an Sándor Fazakas** (Frankfurt/Oder, 8. Juni 2024) / **Gemeinsame lutherisch-orthodoxe Erklärung zum Filioque** (Genf, 28. Mai / 30. Juli 2024) – 20 Seiten / 2,80 €

37/24 – **Koexistenz mit Despotie – Wie weiter mit Russland?** (Tagung der Ev. Akademie der Nordkirche, Hamburg, 14. Mai 2024) – 40 Seiten / 4,30 €

38/24 – **Hoffnung in bedrohten Zeiten – Christliche Beiträge zur Demokratie heute** (Texte der Evangelischen Akademie zu Berlin) – 28 Seiten / 3,60 €

39/24 – **Eröffnung des Turms der Garnisonkirche Potsdam** (Bundespräsident Steinmeier, 22. August 2024) / **Europäischer Holocaust-Gedenktag für Sinti und Roma** (Gedenkstätte Auschwitz-Birkenau, 2. August 2024) / **Gott mit Genderstern?** Über den richtigen Umgang mit heiligen Namen (Melanie Köhlmoos, David Lauer) – 20 Seiten / 2,80 €

40/24 – **A Singing Communion. 500 Jahre Evangelisches Gesangbuch** (Tagung des Lutherischen Weltbundes in Kooperation mit dem Kulturbüros des Rates der EKD und der Ev. Wittenbergstiftung der EKD, Evangelische Akademie Sachsen-Anhalt, Wittenberg, 27. bis 29. Juni 2024) – 48 Seiten / 4,80 €

41/24 – **Ökumene als Prozess** (Rede von Kirchenpräsident Volker Jung beim Sommerempfang des Konfessionskundlichen Instituts, Bensheim, 30. August 2024) / **Erklärung zur Predigtgemeinschaft** (EKD und VEF, Berlin, 15. September 2024) / **Predigt DEKT-Generalsekretärin Kristin Jahn** (Uelzen, 15. September 2024)  
20 Seiten / 2,80 €

42/24 – **Im Licht Christi – berufen zur Hoffnung** 9. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), Hermannstadt/Sibiu, Rumänien, 27. August bis 2. September 2024  
52 Seiten / 5,30 €

43/24 – **Tag der Deutschen Einheit** Predigten von Landesbischöfin Kühnbaum-Schmidt und Erzbischof Koch, Schwerin, 3. Oktober 2024 / **75 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag** Texte vom Kirchentag in Greifswald, 21. September 2024 / **Eröffnung der Interkulturellen Woche** Geistliche Impulse von Bischof Ackermann und Präses Latzel, Saarbrücken, 21. September 2024 / **Jahresempfang des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer** Impulsvortrag von Landesbischof Kopp, Frankfurt/Main, 25. September 2024  
24 Seiten / 3,60 €

---

44/24 – **Interreligiöser Gottesdienst in Erinnerung an den Überfall auf Israel** (Bischof Stäblein/Rabbiner Nachama/Bundespräsident Steinmeier, Berlin, 7. Oktober 2024) – **Gedenkveranstaltung zum fünften Jahrestag des Terroranschlags auf die Synagoge in Halle** (Bundespräsident Steinmeier/ Zentralratspräsident Schuster/Landesbischof Kramer, Halle (Saale), 9. Oktober 2024) – 20 Seiten / 2,80 €

45/24 – **Flüchtlingsschutz unter Druck. Wie verteidigen wir das Recht auf Asyl?** 24. Berliner Symposium zum Flüchtlingsschutz, 24. bis 25. Juni 2024  
28 Seiten / 3,60 €

46/24 – **Diskurskultur und politische Bildung – Die Evangelischen Akademien in einer Zeit der Transformation** (Positionspapier der Ev. Akademien in Deutschland, 23. Oktober 2024) – **Stellungnahmen zur Demokratie** (Evangelische Akademien in Ostdeutschland, August 2024) – **Vorschläge der Diakonie Deutschland für ein Suizidpräventionsgesetz** (Berlin, 7. August 2024) – 24 Seiten / 3,60 €

47/24 – **Reformationstag 2024** (Predigten und Vorträge)  
32 Seiten / 4,30 €

48/24 – **Die evangelische Kirche in Deutschland in der Pandemie – Erste Ergebnisse aus dem internationalen Forschungsprojekt Recov-19** (Dr. Hannah Grüenthal, Universität Bremen)  
16 Seiten / 2,80 €

49/24 – **Verleihung des ökumenischen Predigtpreises 2024** (13. November 2024, Schlosskirche der Universität Bonn) – 28 Seiten / 3,60 €

50/24 – **Synodentagung (1)** Texte zur Generalsynode der VELKD und der UEK-Versammlung, Würzburg, 8. bis 11. November 2024 – 52 Seiten / 5,30 €

51/24 – **25 Jahre Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre** – 68 Seiten / 5,60 €

## Jahrgang 2025

1-2/25 – **Rüstungsexportbericht 2024** der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE)  
60 Seiten / 6,60 €

3/25 – **Zwischen Paternalismus und Partizipation** Kirchliche Mildtätigkeit als Herrschaftsform nach 1945? (Jahrestagung des Netzwerks Sinti Roma Kirchen, Hamburg, 27. bis 28. September 2024) – 52 Seiten / 6,60 €

4/25 – **Synodentagung (2)** Texte zur Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Würzburg, 10. bis 13. November 2024 – 32 Seiten / 5,40 €

5/25 – **Religionspolitik gemeinsam neu denken. Perspektiven aus Religion und Politik im Diskurs zur Gestaltung einer zukunftsfähigen Religionspolitik in Deutschland** (Fachtagung im Rahmen des Projekts *MuslimDebate 2.0* der Alhambra Gesellschaft e.V. in Kooperation mit der Evangelischen Akademie zu Berlin, 15. bis 17. März 2024) – 60 Seiten / 6,60 €

---

Der Informationsdienst **epd**-Dokumentation (ISSN 1619-5809) kann im Abonnement oder einzeln bezogen werden. Pro Jahr erscheinen mindestens 50 Ausgaben.

Bestellungen:  
GEP gGmbH Leserservice  
Postfach 1154  
23600 Bad Schwartau  
Tel.: 0451 4906-830  
Fax: 0451 4906-950  
E-Mail: gep-  
leserservice@medienexpert.com  
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 37,00 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 43,00 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format 34,00 €. Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den Preis eines Einzel Exemplars; dazu kommt pro Auftrag eine Versandkostenpauschale (inkl. Porto) von 2,50 €.

**epd**-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.