

Asmaa El Idrissi

Der juridische Umgang mit religiöser Fremdheit



Nomos

Studien zu Religion, Philosophie und Recht

herausgegeben von

Professor Dr. Günter Frankenberg,

Goethe-Universität Frankfurt am Main

Professor Dr. Michael Moxter, Universität Hamburg

Professor Michael A. Rosenthal,

University of Washington

Professor Dr. Thomas M. Schmidt,

Goethe-Universität Frankfurt am Main

Band 4

Asmaa El Idrissi

Der juristische Umgang mit religiöser Fremdheit



Nomos

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Frankfurt a.M., Univ., Diss., 2016

ISBN 978-3-8487-4288-2 (Print)

ISBN 978-3-8452-8551-1 (ePDF)

1. Auflage 2018

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit entstand hauptsächlich während meiner Tätigkeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Öffentliches Recht, Rechtsphilosophie und Rechtsvergleichung. Sie wurde vom Promotionsausschuss der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main im Mai 2015 als Dissertation angenommen.

Die Erstellung dieser Arbeit war für mich eine persönlich bereichernde aber auch mich an meine Grenzen bringende Erfahrung. Den zahlreichen Personen, die mich in vielfältiger Art und Weise unterstützt haben sowie den wertvollen Weggefährten, die mich während der Promotionszeit begleitet und mir in schier unermüdlicher Weise Rückhalt gegeben haben, möchte ich aus tiefstem Herzen danken.

Zuallererst möchte ich Herrn Prof. Dr. Dr. Günter Frankenberg für seine herausragende Unterstützung und sein persönliches Engagement bei der Betreuung dieser Arbeit danken. Durch seine konstruktiven Anmerkungen und Hinweise sowie seiner jederzeitigen Diskussionsbereitschaft hat Prof. Frankenberg ganz entscheidend zum Gelingen meiner Arbeit beigetragen. Ich will es jedoch nicht versäumen, Herrn Prof. Frankenberg als Menschen zu danken. Dafür, dass er mir sowohl in meiner Studien- als auch in meiner Promotionszeit als überaus wertschätzender Mensch gegenübertrat. Er lehrte in seinen Vorlesungen Gleichheit und Fairness nicht nur als leere Formel, sondern lebte diese Maxime vielmehr an seinem Lehrstuhl, an dem ich als seine wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig war.

Ebenso möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Thomas Vesting für die Übernahme des Zweitgutachtens sowie bei Herrn Prof. Dr. Klaus Günther für sein angenehmes und freundliches Mitwirken in der Prüfungskommission herzlich bedanken.

Ein ganz besonderer Dank gebührt insbesondere auch Dr. Monir Taik und Herrn Diether Heesemann für ihre konstruktiven Anregungen sowie die sehr sorgfältige und kritische Korrekturlesung. Ohne sie wäre diese Arbeit nie in dieser Form gelungen.

Ein herzlicher Dank gebührt auch meinen ehemaligen Kolleginnen am Lehrstuhl, insbesondere Frau Dr. Lisa Tuchscherer, der ich den manchmal dagewesenen Promotionsfrust mitteilen konnte und die stets bereit war, ihn mit viel Humor (vorerst) wegzulachen.

Mein größter Dank gilt meinen geliebten Eltern, meinem Ehemann, meinen Geschwistern und meiner Freundin Malika El Ghazouani. Insbesondere waren es sie, die mich immer wieder ermutigt haben, weiter zu machen, wenn ich – nicht nur einmal – Schreibblockaden und die üblichen »Symptome« eines Doktoranden hatte und mich die Angst übermannte, dieser Herausforderung nicht gerecht zu werden. In ihren Worten, ihrer Liebe und ihrer emotionalen Anteilnahme schöpfte ich immer wieder Mut und Zuversicht, die Arbeit in der ersehnten Qualität abzugeben. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	11
Erstes Kapitel: Toleranz von Fremdheit	15
A. Annäherungen an das Fremde	15
I. Definitionen	16
II. Statistische Indizien	21
III. Religiös Fremdes in Landesgesetzen	23
IV. Resümee	25
B. Vier Konzeptionen	26
I. Die Erlaubnis-Konzeption	27
II. Die Koexistenz-Konzeption	28
III. Die Respekt- und Wertschätzungskonzeptionen	30
Zweites Kapitel: Augsburg als historisches Toleranzexempel?	33
A. Der Augsburger Religionsfrieden	33
B. Die Regelungen im Einzelnen	34
I. Ziel: Sicherheit und Ordnung	34
II. Jus reformandi	40
1. Inhalt der Regelung	40
2. Toleranzkonzeption(en) des jus reformandi	42
III. Jus emigrandi	49
1. Inhalt der Regelung	49
2. Toleranzkonzeption(en) des jus emigrandi	55
IV. Das Verbot der Zwangsbekehrung	56
V. Zwischenergebnis	57
VI. Zusammenfassung	59
Drittes Kapitel: Fremdheit – Kultur – Toleranz	63
A. Aktualität von religiöser Fremdheit und Toleranz	63
B. Die »Kulturnation« als neuer Exklusionsfaktor	65
C. Kultur und Toleranz kulturell-religiöser Fremder	75

Viertes Kapitel: Religionsfreiheit als Recht auf oder Schutz vor Fremdheit?	79
A. Art. 4 I, II GG als Bezugsrahmen	79
B. Inklusion und Exklusion mittels objektiver Kriterien	81
I. Von der Subjektivierung zur Objektivierung	81
II. Die Notwendigkeit »subjektiver« und »objektiver« Kriterien	83
III. Übersetzung von Subjektivierung und Objektivierung in die Sprache des Verfassungsrechts	86
IV. Objektivierung und Subjektivierung im Kontext der Toleranzkonzeptionen	91
C. »Objektive« Korrektive	92
I. »Christlich-abendländischer Kulturbereich«	92
II. Kulturadäquanzformel	94
III. Religions- und Glaubensprüfung	103
IV. Plausibilitätsprüfung	112
V. Parzellierung des Art. 4 I, II GG	118
VI. Objektivierung und das Kriterium eines imperativen Glaubenssatzes	127
VII. Das Merkmal des «äußeren» Erscheinungsbildes	135
VIII. Das Gewaltverbot als absolutes Ausgrenzungskriterium	138
D. Zwischenergebnis	143
Fünftes Kapitel: Inklusion und Exklusion des Religiösen in Leitentscheidungen	149
A. Gang der Untersuchung	149
B. Die Leitentscheidungen im Einzelnen	154
I. Schulgebet-Urteil und Urteile zur christlichen Gemeinschaftsschule	154
1. Sachverhalt und Einleitung	154
2. Argumentation und verfassungsrechtliche Würdigung der Urteile zu christlichen Gemeinschaftsschulen	156
a) Simultanschul-Urteil (BVerfGE 41, 29)	157
aa) Art. 6 II GG und seine Grenzen	157
bb) Art. 4 I, II GG in öffentlichen Pflichtschulen	160
c) Zwischenergebnis zur Frage nach der Zulässigkeit christlicher Bezüge	167
3. Argumentation und verfassungsrechtliche Würdigung	

des Schulgebet-Urteils	173
a) Definition und Zulässigkeitsvoraussetzungen des Schulgebets	173
b) Negative Religionsfreiheit der Schüler im Detail	180
aa) Keine Unzulässigkeit durch Widerspruch	181
bb) Freiwilligkeit	181
4. Die Toleranzkonzeption der Urteile zur Gemeinschaftsschule und zum Schulgebet	186
a) Erlaubnis-Konzeption	188
b) Koexistenz-Konzeption	189
c) Respekt-Konzeption	190
aa) Urteile zur christlichen Gemeinschaftsschule	190
bb) Schulgebet-Urteil	193
d) Wertschätzungs-Konzeption	193
5. Zwischenergebnis	195
II. Kruzifix-Beschluss	198
1. Auffassung der Senatsmehrheit	199
a) Verfassungsrechtliche Erörterung	202
aa) Die Bedeutung des Kreuzes	204
bb) Neutralitätsgebot	207
cc) Abwägung widerstreitender Interessen	208
b) Toleranzprüfung	210
aa) Wertschätzungs-Konzeption	211
bb) Erlaubnis-Konzeption	213
cc) Koexistenz-Konzeption	214
2. Abweichende Meinung	216
a) Verfassungsrechtliche Erörterung	219
b) Toleranzprüfung	221
3. Zwischenergebnis	223
III. Kopftuch-Urteil I	224
1. Sachverhalt	224
2. Senatsmehrheit	225
a) Argumentation	225
aa) Das Recht auf freien Zugang zu jedem öffentlichen Amt gemäß <i>Art. 33 II GG</i>	225
bb) Das Kopftuch als geschützte, religiöse Handlung	227
cc) Entgegenstehende Belange	228
b) Verfassungsrechtliche Erörterung	231
aa) <i>Art. 33 II GG</i> Gleicher Zugang zu jedem öffentlichen Amt	232

bb)	Das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaft und der »objektive Empfängerhorizont«	232
cc)	Die »abstrakte Gefahr«	240
dd)	Staatliche Neutralität	244
ee)	Vom Missionierungsverbot zum bloßen Beeinflussungsverbot	251
ff)	Zwischenergebnis	253
c)	Toleranzprüfung	255
aa)	Wertschätzungs-Konzeption	255
bb)	Respekt-Konzeption	258
cc)	Erlaubnis-Konzeption	260
3.	Abweichende Meinung	262
a)	Verfassungsrechtliche Würdigung	265
b)	Toleranzprüfung	273
IV.	Kopftuch-Urteil II	275
1.	Sachverhalt	275
2.	Argumentation und verfassungsrechtliche Würdigung	276
a)	Schutzbereich	277
b)	Eingriff und verfassungsrechtliche Rechtfertigung	282
aa)	Negative Religionsfreiheit der Schüler	284
bb)	Erziehungsrecht der Eltern	286
cc)	Neutralitätsgebot	288
dd)	Von der »abstrakten« zur »konkreten« Gefahr für den Schulfrieden	290
ff)	Gleichheitsverstoß	296
gg)	Mittelbare Benachteiligung muslimischer Frauen	299
c)	Zwischenergebnis	300
d)	Toleranzprüfung	301
3.	Die Argumentation der abweichenden RichterInnen Schluckebier und Hermanns	307
a)	Verfassungsrechtliche Würdigung	307
b)	Toleranzprüfung	314
a)	Konkrete oder abstrakte Gefahr?	316
V.	Resümee	323
	Schlussbetrachtung	327
	Literaturverzeichnis	359

Einleitung

Im Zentrum dieser Arbeit stehen die Begriffe der Fremdheit, Religion, Kultur und Toleranz als Gegenstände der rechtlichen Analyse des Umgangs mit dem Phänomen der Fremdheit.

Fremdheit stellt seit jeher eine ebenso brisante wie umstrittene Thematik früherer und heutiger Zeiten dar. Die vielen fachspezifischen Zugangsmöglichkeiten zum Begriff der Fremdheit sowie die ebenso zahlreichen zu erforschenden Umgangsformen mit ihr bieten und boten Stoff für eine oder mehrere Forschungsbereiche zugleich.

Die vorliegende Arbeit erhebt weder den Anspruch noch verfolgt das Ziel einer umfassenden Untersuchung des Phänomens der Fremdheit, sondern intendiert eine Analyse des rechtlichen sowie in Ansätzen politischen Umgangs mit religiöser als auch kulturell-religiöser Fremdheit im hoheitlichen Bereich.

Was ist unter religiöser bzw. kulturell-religiöser Fremdheit zu verstehen? Wie und wann reagierte das Recht historisch und aktuell auf dieses Phänomen? Was sind Indikatoren für staatliche Reaktionen in Gestalt rechtlicher Steuerung, Kontrolle und Einschränkungen? Ist eine staatliche Reaktion auf dergestalt Fremde in Zeiten zunehmender religiöser, weltanschaulicher sowie sozialer Pluralisierung und tiefer demographischer Veränderungen überhaupt in den gewählten Formen angezeigt?

Die nachfolgenden Kapitel drehen sich im Wesentlichen um diese Fragen und zeigen durch semantische, philosophisch-politologische sowie insbesondere rechtliche Zugänge zu der Thematik mögliche Antworten sowie Bilanzen aus dem bisherigen Umgang mit Fremdheit in der Bundesrepublik Deutschland auf.

Dieses Ziel verfolgend, wird im ersten Kapitel die Darstellung des Untersuchungsgegenstands in Gestalt des Phänomens von Fremdheit behandelt sowie auf das Repertoire in Gestalt der Toleranzkonzeptionen von *Rainer Forst* eingegangen, mittels derer der Umgang mit Fremdheit bewertet werden soll. So soll im ersten Teil von Kapitel 1 auf die Semantik von Fremdheit und ihre diversen und partiell paradoxen Bedeutungsgehalte eingegangen werden.

Der Begriff der Fremdheit erlangt, je nachdem aus welchem fachdisziplinären Blickwinkel er untersucht wird, eine andere Bedeutung. Die Beschränkung auf eine fachspezifische Deutung oder gar Definition des Be-

griffs der Fremdheit wird einer sachgerechten Darstellung daher nicht gerecht. Fremdheit ist vielmehr eine Melange aus anthropologischem Faktum,¹ sozio-kultureller Konstruktion,² entwicklungspsychologischer Notwendigkeit,³ politischer sowie normativer Folge von rechtlicher Nichtzugehörigkeit zu einem Staat oder der Verwehrung von staatlichen Leistungen oder gar Freiheitsrechten.⁴ Die für diese Arbeit relevante *sozio-kulturelle* Dimension und die aus dieser hervorgehende religiöse Fremdheit sollen hierbei im Zentrum der Darstellungen stehen und ihre Relevanz anhand von statistischen und gesetzlichen Fakten plausibilisiert werden.

Ferner widmet sich das Kapitel 1 den Toleranzkonzeptionen von *Rainer Forst*, die gleichsam das *Repertoire* für die Analyse des Umgangs mit religiöser bzw. religiös-kultureller Fremdheit darstellen. Anhand der von *Forst* entwickelten Toleranzkonzeptionen werden im Anschluss zwei verschiedene Fremdheitsphänomene und der Versuch ihrer rechtlichen Reglementierung analysiert. Bei der ersten Fremdheitsanalyse geht es um die religiös(-politische) Fremdheit zur Zeit der konfessionellen Spaltung, die durch die Regelungen des Augsburger Religionsfriedens reglementiert und kontrolliert wurde und in dieser Form erstmals den Versuch einer »eingeschränkten« Einbeziehung des religiös Fremden zugunsten des Friedens und der Sicherheit darstellte. Insbesondere wird dabei auf die Augsburger Regelungen des *jus reformandi* und des *jus emigrandi* eingegangen, anhand derer sich trotz der *resignierten* Akzeptanz eines nunmehr gespaltenen Glaubens klare Homogenisierungsversuche entnehmen lassen (Kapitel 2).

Das Kapitel 3 stellt eine Verbindung der Fremdheitsproblematik zu heute dar und fragt nach dem Verhältnis zur Toleranz und heutigen potenziellen Faktoren, die den Ausschluss religiöser Fremdheitsphänomene begünstigen. Im Fokus des dritten Kapitels steht der Begriff der Kulturation (und seiner noch aktuellen Funktion) bzw. der Leitkultur als *neues* Differenzierungsmerkmal heutiger rechtlicher wie politischer Exklusion kulturell-religiös Fremder.

An die Trias von Fremdheit-Kultur-Religion anknüpfend, bewegt sich die zweite Fremdheitsanalyse im vierten Kapitel im Rahmen der Religi-

1 Hellmann, Fremdheit als soziale Konstruktion, S. 401ff.

2 Hellmann, Fremdheit als soziale Konstruktion, S. 401-459; Alois Hahn, Die soziale Konstruktion des Fremden, S. 140-166.

3 Plessner, Mit anderen Augen, S. 233-248.

4 Frankenberg, Zur Alchemie von Recht und Fremdheit, S. 41-67.

onsfreiheit gemäß Art. 4 I, II GG. Im ersten Schritt wird der Frage nachgegangen, mittels welcher von Fachliteratur und Rechtsprechung entwickelter Kriterien eine Beurteilung des Schutzbereichs des Art. 4 I, II GG erfolgen soll. Zum anderen wird der rechtliche Umgang mit heutigem *religiös* Eigenem und Fremdem anhand bundesverfassungsgerichtlicher Leitentscheidungen am Maßstab der Toleranzkonzeptionen von *Forst* analysiert (Kapitel 5). Hierbei werden aus relevanten Urteilen sowie der Dogmatik zu Art. 4 I, II GG Tendenzen zur Exklusion von religiös-kultureller Fremdheit herausgearbeitet, um so zu Erkenntnissen zum rechtlich-politischen Umgang mit religiöser Fremdheit zu gelangen.

Erstes Kapitel: Toleranz von Fremdheit

A. *Annäherungen an das Fremde*

»Man ist nicht polygam, man beschneidet nicht seine Tochter und schlachtet nicht Schafe in seiner Wohnung.«

(Nicolas Sarkozy als damaliger französischer Innenminister)

Fremdheit ist seit jeher ein gesellschaftlich brisantes Thema, das je nach Umstand und Gegebenheit mal als schön und exotisch, also als etwas empfunden wird, das man unbedingt einmal kennen gelernt haben und dem man aufgrund seiner Exotik begegnet sein muss⁵, in anderen Zeiten als etwas Bedrohliches und Beängstigendes behandelt wird, das es rechtlich und gesellschaftlich abzuweisen, auszusondern und ggf. auch zu vernichten gilt.⁶

Problematisch ist beim Begriff des Fremden bzw. der Fremdheit,⁷ dass er nicht wissenschaftlicher, sondern umgangssprachlicher Natur ist. Etliche Versuche wurden unternommen, jenem schwierigen Begriff Kontur und, dies mag wohl diffiziler, wenn nicht unmöglich sein, Beständigkeit zu verleihen.

Eine Entfesselung des u.a. soziologischen und anthropologischen Definitionschaos oder gar der Versuch einer eigenen, adäquaten Beschreibung *des* Fremden wird im vorliegenden Abschnitt weder intendiert noch verfolgt.

5 In der Literatur wird bspw. in *Die Stimmen von Marrakesch* von *Elias Canetti* aus eurozentristischer Perspektive das Fremde als etwas Erlebenswertes dargestellt, wohingegen bei *Fontane* Fremdheit negative Konnotationen hat, vgl. die Analyse bei *Müller-Seidel*, *Fremde Herkunft*, insbesondere S. 150–156.

6 Als zumindest mögliche Gefährdung bestimmt bspw. *Zygmunt Baumann* pessimistisch den Fremden, benennt ihn sogar als „Gift“ für das „Tröstende der Ordnung“, vgl. *Baumann*, *Moderne und Ambivalenz*, S. 77. Vgl. auch *Cöster*, „Gefährlich fremd?“, S. 57–76. Eine Analyse der Fremdheit, welche eine eingehende Kritik am eurozentrischen Zu- und Umgang zum Fremden verlautbart, findet sich bei *Waldenfels*, *Topographie des Fremden* sowie *ders.*, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*; ferner *Aydin*, *Topoi des Fremden*.

7 Im Folgenden werden die Begriffe synonym verwendet.

Vielmehr dient das Nachfolgende einer kurzen Skizzierung und Simplifizierung der Bedeutungsfacetten bzw. -optionen von Fremdheit, die in der Regel entweder objektivistischen oder subjektivistischen Fremdheitszuschreibungskriterien und -faktoren folgen⁸ und den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit genauer definieren.

I. Definitionen

Der historische Kontext des späten 19. Jahrhunderts und frühen 20. Jahrhunderts, in dem die Fremdheitsproblematik Eingang in die Soziologie fand, war eine Ära des industriellen Kapitalismus sowie der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft.⁹

Der (territoriale) Nationalismus ging mit diesen Entwicklungen einher und war seinerseits ursächlich für eine für diese Epoche charakteristische

8 Objektivistisch ist bspw. nach *Aydin* eine Definition, „welche das Fremdsein des Fremden auf objektive Kriterien zurückführt, wobei bei der Erklärung der Ursachen des Fremdseins -explizit wie implizit- auf außerkulturelle Faktoren wie Herkunft, Hautfarbe und geographische Differenzen fokussiert wird. Nach der subjektivistischen Auffassung ist der Fremde das Resultat von gesellschaftlichen Grenzbeziehungen, Etikettierungen und Stigmatisierungen; der Fokus liegt also auf voluntaristischen Faktoren wie individueller Wille oder subjektives Bekenntnis“, vgl. *Aydin*, Topoi des Fremden, S.74. Die Definition von *Lofland* bspw. ist eine radikal subjektivistische. Seiner Definition nach ist der Fremde jede Person, die aus der Perspektive des Akteurs ihm persönlich unbekannt ist, vgl. *Lofland*, A World of Strangers, S. 18.

9 Dies soll nicht bedeuten, dass die Fremdheitsproblematik ein spezifisches Produkt der Moderne bzw. Postmoderne ist. Seit der Antike existierten bereits verschiedene Vorstellungen von und Umgänge mit Fremden. Während seit der späten Neuzeit Fremde eher nach geographischen oder ethnischen Kriterien definiert wurden, waren es insbesondere zu Zeiten des späten Mittelalters Fremde, die aufgrund des differenten Glaubens als solche wahrgenommen und behandelt wurden, aber auch Reisende, Händler oder Pilger, die dem Fremden- bzw. Königsschutz, Privilegierungen und der Kontrolle sowie Ausweisung unterlagen, vgl. hierzu u.a. *Meier*, Gefürchtet und bestaunt- Vom Umgang mit dem Fremden im Mittelalter; *Hans Henning Kortün*, „Advena sum apud te et peregrinus. Fremdheit als Strukturelement mittelalterlicher *conditio humana*, S. 115–135; *Lutz*, Königsschutz, Armenordnung und Ausweisung-Typen der Herrschaft und Modi der Inklusion und Exklusion von Armen und Fremden im mediterran-europäischen Raum seit der Antike, S. 15–34; *Clemens*, Herrschaftsträger, Gemeinschaften und Gesellschaften in Mittelalter und Früher Neuzeit im Umgang mit Armen und Fremden, S. 99–110; *Waldenfels*, Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, S. 65ff.

Xenophobie, nationalistische Reaktionen und Hysterien, die u.a. in der »massiven sozialen Mobilität, der Migration und in den sozialen Spannungen« begründet waren.¹⁰

In dieser Atmosphäre der *Unsicherheit* über das Eigene und das nun augenscheinlich auftretende Fremde wird der Definitionsmarathon eröffnet, dessen Anfang wohl *Georg Simmel* im Jahre 1908 durch eine sehr etymologische Bestimmung des Fremden¹¹ markiert, wenn er in seinem klassischen Exkurs im Gegensatz zum Wanderer den Fremden als denjenigen beschreibt, »der heute kommt und morgen bleibt-sozusagen der potenziell Wandernde, der obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat«. ¹² *Simmel* charakterisiert den Fremden zuvörderst objektivistisch aus einer raumtheoretischen Perspektive durch die Gleichzeitigkeit von Nähe und Ferne, die der Fremde gleichsam in sich konstituiert.¹³ Diesem Umstand entnimmt *Simmel* sowohl Vor- als auch Nachteile für den »Fremden«, er ist durch seine Nähe der sozialen Gruppe zwar zugehörig, bereichert sie sogar durch Qualitäten, welche er von außen in die ihn aufnehmende Gruppe integriert; durch seine Ferne jedoch, von der er kommt, durch seine Andersartigkeit, dominiert das Nicht-Gemeinsame seinen Status in der (Aufnahme-)Gesellschaft.¹⁴ Demnach ist der durch Ambivalenz gekennzeichnete

10 *Hobsbawm*, *Age of Empire*, S.151f.

11 Das Adjektiv „fremd“ stammt aus dem untergegangenen mittelhochdeutschen Adjektiv „vrem(e)de“ bzw. aus dem althochdeutschen Adjektiv „fremidi“ und bedeutet u.a. „vorwärts; von weg“ oder entspricht den Begriffen „entfernt, unbekannt, unvertraut“ entspricht, vgl. *Duden Etymologie* (Mannheim1963) S. 184.

12 *Simmel*, Exkurs über den Fremden, S. 764.

13 *Simmel*, Exkurs über den Fremden, S. 770.

14 *Simmel*, Exkurs über den Fremden, S. 771. Vgl. die theoretische Fortführung und Abänderung seines Schülers *Park* anhand seiner Konzeption des Fremden, dem „marginal man“, dem sog. „Randgänger“, der zwischen „zwei Gesellschaften und in zwei nicht nur verschiedenen, sondern antagonistischen Kulturen“ lebt (Insofern ist der Begriff des „marginal man“ und die nicht weniger unglückliche Übersetzung des „Randgängers“ nicht exakt, vielmehr lebt der von *Park* beschriebene Fremde gerade „auf den Schnittstellen“ verschiedener Kulturen). Dieser sei "ein Persönlichkeitstyp, der zu der Zeit und an dem Ort entsteht, wo aus rassischen und kulturellen Konflikten neue Gesellschaften, Völker und Kulturen zu existieren beginnen.“ Dieses Schicksal ist nach *Park* auch Fluch und Segen zugleich, ersterer liegt in der Gefahr, eine Identitätskrise zu erleiden, letzterer in dem durch die Erfahrung zweier Kulturen erlangten Potenzial, einen verschärften und objektiven Blick einzunehmen und auf diese

Fremde Adaptierter, zwar am »einheitlichen Leben« Teilnehmender, jedoch nicht vollwertig Zugehöriger.¹⁵ Simmels' Konzeption des Fremden wird allein raumtheoretisch begründet, askriptive Merkmale wie Rasse, Kultur oder Ethnizität haben keine bzw. keine seine Definition prägende Bedeutung. Die objektiv festzustellende räumliche Positionierung des Fremden und dessen Willen als subjektives Element, sich an dem gewählten Ort niederlassen zu wollen, machen den Fremden zu einem solchen.

Kritisiert wird an Simmels' Definition einerseits die Nichtbeachtung des Zusammenhangs von Kultur (kulturelle Sozialisation, Integration, Akkulturation) sowie (die Nichtberücksichtigung) primärer Differenzen wie Hautfarbe, kulturelle Praktiken, Sprache und Ethnizität.¹⁶

Anders als Simmel will *Julia Kristeva* den Begriff des Fremden, anknüpfend an Freuds Triebtheorie, psychoanalytisch verstehen und definiert diesen als das eigene Unbewusste in einem selbst, das jeder Mensch habe.¹⁷ Folgende Aussage bringt die These *Kristevas* auf den Punkt und eröffnet gleichzeitig auch die Kritik an dieser: »Das Fremde ist in mir, also sind wir alle Fremde. Wenn ich Fremder bin, gibt es keine Fremden«. ¹⁸ Durch die Integration des *Unheimlichen aus dem Äußeren* ins Innere verliere das Fremde nach *Kristeva*, »seinen pathologischen Aspekt«. ¹⁹ *Kristeva* will dem derart definierten Fremden sämtliche negativen Konnotationen entziehen und deren Wirkung gesellschaftlich »unschädlich« machen. Sie unternimmt den nicht minder diffizilen Versuch, dem mindestens seit Beginn der Moderne existierenden problematischen Hang, Fremde auszuschließen oder gar vernichten zu müssen, gewissermaßen das Gefahrenpo-

Art einen hohen Grad an Individualität zu entwickeln, Vgl. hierzu: *ders.*, *Cultural Conflict and the Marginal Man*, S. 373ff.,356; ähnlich auch der ehemalige Mitarbeiter von *Park, Stonequist*, wenn er in seinem ebenfalls „The marginal Man“ lautenden Werk diesen als denjenigen definiert „*who is poised in psychological uncertainty between two (or more) social worlds; reflecting in his soul the discords and harmonies, repulsions and attractions of these worlds, one of which is often „dominant“ over the other; within which membership is implicitly if not explicitly based upon birth or ancestry (race or nationality); and where exclusions removes the individual from a system of group relations.*“, S. 8.

15 *Simmel*, Exkurs über den Fremden, S. 765.

16 Z.B. bei *Aydin*, *Topoi des Fremden*, S. 95.

17 *Kristeva*, *Fremde sind wir uns selbst*, S. 208f.

18 *Kristeva*, *Fremde sind wir uns selbst*, S. 209.

19 *Kristeva*, *Fremde sind wir uns selbst*, S. 197.

tenzial zu nehmen.²⁰ Teilweise wird der Theorie *Kristevas* Konturenlosigkeit und Problemumgehung vorgeworfen und die Kritik einer das Selbst aufhebenden Vereinnahmung durch das Fremde herangebracht.²¹

Exemplarisch sei *Waldenfels* erwähnt, welcher an der romantischen Radikalität der Vereinnahmung des Eigenen durch das Fremde Anstoß nimmt.²² Die Folge ist eine Konturenlosigkeit, die die Komplexität des Realen nicht adäquat wiedergibt. Indem *Kristeva* das Fremde radikal, d.h. als ein das »Ich« ausschließlich bestimmendes Merkmal definiert, unterschlägt sie die Merkmale im eigenen Selbst, die nicht fremd sind. Zudem mangelt es dieser Definition an Praktikabilität. Sie bleibt gewissermaßen lediglich ein sozialer Apell. *Waldenfels* verweigert indes jegliche statische Definition dieses Begriffs. Vielmehr erschließe sich das, was Fremdheit ist, stets aus der Relationalität und Relativität.²³ Ähnlich wie *Waldenfels* versteht *Hahn* unter Fremdheit eine spezifische »Definition einer Beziehung«²⁴. Der Relationalität und Relativität als die Fremdheit bestimmenden Kriterien bemächtigen sich auch *Münkler* und *Ladwig*, wenn sie behaupten, dass es «Fremdheit...nicht unabhängig von der sprachlichen Bezugnahme auf Fremdheit, nicht einmal als notwendige Unterstellung...« gäbe.²⁵

Alfred Schütz definiert den Fremden als durch die »Unvertrautheit« mit den kulturellen Mustern Gekennzeichneten und setzt somit nicht nur das subjektive Empfinden der Aufnahmegesellschaft als einzig gültiges Kriterium voraus,²⁶ sondern unterstellt dem Fremden gar eine »zweifelhafte Loyalität«.²⁷ Eklatante Differenzen oder gar Diskrepanzen wiesen nach *Schütz* die Fremdzuschreibungskriterien der Unvertrautheit und Nichtzu-

20 Ähnlich auch *Kalatehali*, *Das Fremde in der Literatur*, S. 7f.

21 Insbesondere *Waldenfels*, *Topographie des Fremden*, S. 24.

22 *Waldenfels*, *Topographie der Fremdheit*, S. 24, 40f.

23 *Waldenfels*, *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*, S. 77ff., 65ff.; vgl. auch *ders.*, *Das Eigene und das Fremde*, S. 611–620.

24 *Hahn*, *Die soziale Konstruktion des Fremden*, S. 140–166.

Münkler/Ladwig, *Dimensionen der Fremdheit*, S. 14. In diesem Sinne versteht auch *Hellmann*, dass „Fremde[...] immer erst als solche identifiziert“ werden, „da niemand von Natur aus als Fremder geboren, sondern erst durch und für eine ihm fremde Kultur zum Fremden gemacht wird. Dabei besitzt jede Kultur ihre eigenen Fremden, denn für jede Kultur ist etwas anderes vertraut und damit auch unvertraut, mithin fremd.“, siehe *Hellmann*, *Der Fremde, der Mensch und der Außerirdische*, S. 70–75.

26 *Schütz*, *Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch*, S. 53–69.

27 *Schütz*, *Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch* S. 53ff.

gehörigkeit jedoch nicht auf, sondern können sich unter Umständen sogar ergänzen. Etwas Fremdes kann demnach unvertraut und nichtzugehörig zugleich sein, ersteres kann die Konsequenz des letztgenannten Kriteriums sein und umgekehrt.

Anhand der vorangegangenen kurzen Skizzierung bleibt festzuhalten, dass die in den Sozialwissenschaften und der Psychologie vorhandenen, teils unzureichenden Definitionen entweder objektivistischer oder subjektivistischer, ontologischer oder relationaler Natur sind. Unzureichend sind diese in der Regel insofern, als sie für sich allein nicht in der Lage sind, sämtliche Fremdheits*facetten* und *-phänomene* wiederzugeben. Folgt man objektivistischen Definitionen von Fremdheit, sind also askriptive Merkmale wie Rasse, Ethnie, Hautfarbe oder Herkunft maßgeblich bei der Bestimmung des Fremden, so müsste plausibilisiert werden, weshalb bestimmte Migrationsgruppen nicht als Fremde wahrgenommen und behandelt werden. Kritik lässt sich insbesondere bei denjenigen Definitionen üben, welche einseitig auf objektive oder subjektive Kriterien bei der Bestimmung des Fremden rekurrieren. Nimmt man beispielsweise die Definition *Simmels*²⁸, der den Fremden lediglich aus der raumtheoretischen Perspektive bestimmt, liegt die Schwäche bzw. Unzulänglichkeit seines Bestimmungsversuchs auf der Hand. Fremd ist nach seiner Definition der klassische Migrant. Diese semantische Reduktion trägt der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Fremden nicht differenziert Rechnung; so existieren bis heute bestimmte Migrantengruppen (Türken, Araber etc.), welche bis jetzt, unabhängig von ihrem ständigen Aufenthaltsrecht oder gar ihrer deutschen Staatsangehörigkeit, immer noch als Fremde wahrgenommen werden,²⁸ während z.B. Amerikaner oder Franzosen beispielsweise in der Wahrnehmung der Aufnahmegesellschaft nicht als solche tituliert werden. Insofern bedürfen rein objektivistische Definitionen der Einbeziehung des historischen Kontextes, in dem sich Fremdheitszuschreibungskriterien entwickelten und bis heute fortbestehen. Ebenso wenig taugen rein subjektivistische Definitionen des Fremden, da von ihnen, mangels Bezugs auf objektive Elemente, keine (allgemeingültige) Wirkung ausgehen wird.

Der überwiegende Teil der vorgestellten Definitionen mag vielleicht in den Anfängen der Migration sämtliche Phänomene der Fremdheit erfasst haben.

28 Im Folgenden werden hierauf eingehende Studien dargestellt.

Sie genügen jedoch nicht, wenn es sich um die in den letzten Jahren verstärkt auftretenden Problematiken im Bereich der Integration hier Geborener oder Eingebürgerter handelt, die gleichwohl als fremd wahrgenommen werden.

II. Statistische Indizien

In Zeiten der Pluralisierung der Lebensstile, gemischten Ethnisierungen, Relativierungen nationaler Grenzen und Identitäten und des Auftauchens neuer Identitätsmodelle²⁹ ist die Definition des Fremden als Nichtzugehörigen im Sinne eines *ethnisch* nicht Zugehörigen nicht mehr adäquat. Ein solch enger Fremdheitsbegriff trägt der sozialen Realität keine Rechnung. Dies würde bedeuten, dass sämtliche deutsche Staatsbürger, auch diejenigen mit Migrationshintergrund, als Teil der Gesellschaft und nicht als Fremde wahrgenommen werden. Unterschlagen würden hierdurch gesellschaftliche Realitäten wie Rassismus bzgl. kultureller oder religiöser Fremd- und Andersheiten.

Insbesondere ist relevant, bezüglich welcher gesellschaftlichen Gruppe die Fremdwahrnehmung am höchsten ist und hiermit einhergehende Ressentiments festzustellen sind. In einschlägigen Studien zur Fremden- oder Ausländerfeindlichkeit fällt beispielsweise eine signifikante Erhöhung der Islamfeindlichkeit bzw. rassistischer Ressentiments hinsichtlich des Islams bzw. der Muslime auf. So belegten sowohl die vom Soziologen Heitmeyer begleitete zehnjährige Langzeitstudie, deren Ergebnisse jährlich unter dem Titel »Deutsche Zustände« publiziert wurden, als auch die aktuellste ebenfalls seit mehreren Jahren betriebene Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung eine signifikant steigende Fremdenfeindlichkeit in Deutschland. Für die Frage, was aktuell gemeinhin als *fremd* wahrgenommen wird, können diese Studien zumindest Anhaltspunkte über die bzw. den »neuen Fremden« geben. Laut den aktuellsten Ergebnissen *Heitmeyers* bekundete im Jahr 2011 ein Drittel der Bevölkerung, große Schwierigkei-

29 Vgl. hierzu die differenzierten Studien, welche sich auf die hiesigen Migranten beziehen; exemplarisch seien angeführt: *Beck-Gernsheim*, Wir und die Anderen; *Terkessidis*, Die Banalität des Rassismus; *Beck-Gernsheim/Ulrich Beck*, Fernliebe; *Karakasoglu-Aydin*, Kopftuch-Studentinnen“ türkischer Herkunft an deutschen Universitäten, S. 450–473.

ten mit der Toleranz gegenüber Muslimen zu haben, ähnlich viele lassen sich sogar als fremdenfeindlich bezeichnen.³⁰

Ein ähnliches betrübliches Ergebnis bzgl. der deutschen Befindlichkeit für das Fremde liefern die Ergebnisse der Friedrich Ebert Stiftung.³¹ Jeder fünfte Westdeutsche hegt ausländerfeindliche Einstellungen. Im Osten sind es sogar knapp 39%. In Bezug auf Fragen mit islamfeindlichen Inhalten sind die Zahlen alarmierender: bspw. behaupten 57,5 % eine Rückständigkeit des Islams, 56,3 % halten den Islam für eine »archaische Religion«. Auch aus der Studie derselben Stiftung aus dem Jahr 2010 geht hervor, dass sich 58,4 % der Deutschen wünschen, dass die Religionsfreiheit für Muslime nicht nur beschränkt wird, sondern gar nicht anwendbar ist. In Ostdeutschland beläuft sich der Anteil sogar auf 75,7 %.³² Nach einer weiteren repräsentativen Studie der FES aus dem darauffolgenden Jahr geht hervor, dass rund die Hälfte der deutschen Gesamtbevölkerung der Meinung ist, dass zu viele Muslime in der Bundesrepublik leben.³³ Der europaweite Vergleich zeigt, dass islamfeindliche Haltungen in Italien, Ungarn und Polen ähnlich stark ausgeprägt sind.³⁴ Angesichts der Flüchtlingswellen größtenteils muslimischer Bevölkerungsgruppen wird wohl von einer Verschärfung dieser Entwicklungen auszugehen sein. Die sog. Pegida Bewegung, die sich seit Oktober 2014 gegen eine vermeintliche »Islamisierung des Abendlandes« wehrt, zeigt dies eindrücklich.³⁵

30 Vgl. Heitmeyer (Hrsg.), Deutsche Zustände, Band 10.

31 Decker O/Kiess J./Brähler E. (Hrsg.), Die Mitte in der Krise – Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland.

32 Decker/Weißmann/Kiess/Brähler (Hrsg.), Die Mitte in der Krise – Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland, S.144.

33 Langenbacher (Hrsg.), Die Abwertung des Anderen, S. 96f.

34 Langenbacher (Hrsg.), Die Abwertung des Anderen, S. 71f.

35 Hier nur eine kleine Auswahl zur Pegida: o.V., Gericht hebt Verbot von Pegida-Demo für Montagabend auf, Fokus-Online/10.11.2015, http://www.fokus.de/regional/muenchen/stadt-muenchen-scheitert-gericht-hebt-verbot-von-pegida-demo-fuer-montagabend-auf_id_5073189.html (letzter Zugriff am 9.11. 2015); Maas, Fremdenfeindlichkeit – Pegida wird zur Gefahr, Spiegel-Online / 23.10.2015, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/justizminister-maas-pegida-wird-zur-gefahr-gastbeitrag-a-1059146.html> (letzter Zugriff am 9.11. 2015); Reuter, Verfassungsschutz warnt vor Eskalation rechter Gewalt, Zeit-Online/5.8.2015, <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-08/fluechtlingsheime-anstieg-angriffe-rechtsextreme> (letzter Zugriff am 9.11.2015); o.V., Pegida Anführer nutzen Hitler-Zitate und rassistische Parolen, Spiegel-Online/10.1.2015, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/pegida-anfuhrer-hitler-zitate-und-rassistische-parolen-a-1012208.html> (letzter Zugriff am

III. Religiös Fremdes in Landesgesetzen

Diese Entwicklungen lassen sich jedoch nicht nur soziologisch nachzeichnen und durch Studien belegen. Auch auf legislativer Ebene ist eine »Abwehrhaltung« gegenüber religiös Fremden im hoheitlichen Bereich zu verzeichnen. Als Reaktion auf das erste Kopftuch-Urteil des BVerfG im Jahre 2003 verabschiedeten insgesamt acht Bundesländer Gesetze, nach denen das Tragen religiöser Symbole im Schuldienst untersagt wurde. Auffällig ist bei einigen der Landesgesetze die immer wieder auftauchende Maxime der besonderen Berücksichtigung und des Rechnung Tragens christlich-abendländischer Traditionen und Werte.

So heißt es im § 38 II Schulgesetz des Landes Baden-Württemberg in Satz 3: »Die Wahrnehmung des Erziehungsauftrags nach Art. 12 I, Art. 15 I und Art. 16 I der Verfassung des Landes Baden-Württemberg und die entsprechende Darstellung christlicher und abendländischer Bildungswerte oder Traditionen widerspricht nicht dem Verhaltensgebot nach Satz 1«, welcher das Verbot u.a. religiöser Bekundungen vorschreibt. Nahezu identisch mit dieser Regelung ist auch der § 57 IV 3 SchulG NRW. Darüber hinaus normiert Baden-Württemberg für den Bereich der Kindertagesstätten im § 7 KiTaG (Kindertagesbetreuungsgesetz) im Satz 1 ein Verbot u.a. religiöser oder weltanschaulicher Symbole, die – wie Satz 3 konkretisiert – *»bei Kindern oder Eltern den Eindruck hervorrufen können, dass eine Fachkraft oder eine andere Betreuungs- und Erziehungsperson gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung der Menschen nach Artikel 3 des Grundgesetzes, die Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftritt.«* Um Missverständnisse über die zur Debatte stehenden religiösen Handlungen zu vermeiden, wird der Gesetzeswortlaut im Satz 4 noch konkreter, wenn es heißt, dass die *»Wahrnehmung des Auftrags nach Artikel 12 Abs. 1 der Verfassung des Landes Baden-Württemberg zur Erziehung der Jugend im Geiste der christlichen Nächstenliebe und zur Brüderlichkeit aller Menschen und die entsprechende Darstellung derartiger Traditionen«* nicht dem Verhaltensgebot

10.9.2015); o.V., Verfassungsschutz warnt vor Eskalation rechter Gewalt, Zeit-Online/5.8.2015, <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-01/pegida-a-anstieg-gewalt-gegen-migranten> (letzter Zugriff am 10.9.2015); Geyer, Ge-eint in der Wut auf Staat und Medien, Berliner Zeitung-Online/10.12.2014, <http://www.berliner-zeitung.de/politik/populistische-bewegungen-pegida-hoge-sa--montagsmahnwachen-geeint-in-der-wut-auf-staat-und-medien,10808018,29292274.html> (letzter Zugriff am 10.9.2015).

nach Satz 1 widerspricht. Auf eine hiergegen gerichteten Klage einer muslimischen Erzieherin befand das Landesarbeitsgericht Baden-Württemberg das Kita-Gesetz als rechtmäßig.³⁶ Das bayerische Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen (BayEuG) geht weiter und erhebt im Art. 59 II die christlich-abendländischen Bildungs- und Kulturwerte *neben* verfassungsrechtlichen Grundwerten und Bildungszielen der Verfassung zu einem Bewertungsmaßstab, wenn es um die Frage geht, welche religiösen Symbole und Kleidungsstücke von einer Lehrkraft getragen werden dürfen. Bezüglich dieser grundrechtsrelevanten Frage ist ferner relevant, in wessen Hände der Bewertungsmaßstab hierfür gelegt wird. Zu § 59 II 4 BayEuG³⁷ heißt es: »Äußere Symbole und Kleidungsstücke, die eine religiöse oder weltanschauliche Überzeugung ausdrücken, dürfen von Lehrkräften im Unterricht nicht getragen werden, sofern die Symbole oder Kleidungsstücke bei den Schülerinnen und Schülern oder den Eltern auch als Ausdruck einer Haltung verstanden werden können, die mit den verfassungsrechtlichen Grundwerten und Bildungszielen der Verfassung einschließlich den christlich-abendländischen Bildungs- und Kulturwerten nicht vereinbar ist.

Die hessischen Regelungen gehen am weitesten, indem diese das Verbot religiöser Symbole und Kleidungsstücke auf den gesamten Öffentlichen Dienst ausweiten. Sowohl in § 68 II 3 HessBeamtenG als auch in § 86 III 3 HSchG heißt es – jeweils nach dem in den Sätzen 1 und 2 normierten Verbot religiöser Symbole, Kleidungsstücke oder anderer Merkmale: »Bei der Entscheidung über das Vorliegen der Voraussetzungen nach Satz 1 und 2 ist der christlich und humanistisch geprägten abendländischen Tradition des Landes Hessen angemessen Rechnung zu tragen«. Die Liste der Regelungen auch im Bereich der Kindertagestätten ließe sich fortführen, worauf hier jedoch verzichtet wird.³⁸ Deutlich wird jedenfalls, dass immer wieder das Kriterium der christlich-abendländischen bzw. humanistischen Kultur- und Bildungswerte sowie Traditionen als zulässiger bzw. nicht von vornherein verbotener Bereich formuliert und zum normativen Maßstab bei der Frage herangezogen wird, ob ein religiöses Verhalten erlaubt oder verboten sein soll.

36 LAG Baden-Württemberg 19.06.2009, 7 SA 84/08 in: BB 2009, S. 1469.

37 GVBl 2000, S. 414.

38 Vgl. hierzu eingehend *Haupt*, Verfassungsfragen zum muslimischen Kopftuch von Erzieherinnen in öffentlichen Kindergärten.

IV. Resümee

Als Versuch, die Welt zu simplifizieren und in ihrer Komplexität zu reduzieren³⁹, dienen »Distinktionen, mit denen sich die Wirklichkeit ordnen und strukturieren lässt, indem sie sie in Sphären des Gleichen und des Anderen einteilen, Zugehörige von Nicht-Zugehörigen auf der Grundlage einer als bedeutsam wahrgenommenen und pointierten Unterschiedlichkeit von Kulturen, Sprachen, Lebenswelten, Lebensstilen oder Identitäten sondieren«.⁴⁰ Die Definition und die Exklusion des Fremden erfolgen regelmäßig aus der Perspektive der herrschenden Autorität als Teil der Mehrheitsgesellschaft, wie sich sowohl aus den kurz dargestellten Studien als auch aus einfachgesetzlichen Regelungen der Bundesländer zeigt. Die Berücksichtigung der historischen Umstände, die bestimmte Fremdeheitskriterien für die (Aufnahme-) Gesellschaft plausibilisieren und rechtfertigen, ist ebenso einzubeziehen wie heutige demographische, soziale und wirtschaftliche Veränderungen. Ressentiments gegenüber spezifischen Fremdheiten sowie die Definition selbst sind als Folge eines bestimmten (machtpolitischen Gleichgewichts oder) Staats- bzw. Nationalverständnisses und der Etablierung des jeweiligen »historischen Wissens« zu bewerten und werden durch andere Faktoren wie demographische und soziale Veränderungen, wirtschaftliche Krisen und mit diesen häufig einhergehende Gefühle von Bedrohungen, Orientierungs- oder Einflusslosigkeit gefördert bzw. verschärft.⁴¹ Der Trend zum durch eben benannte Faktoren bestimmten kategorialen Denken verstärkt zudem den Hang zur Exklusion.⁴²

Aus den oben kurz dargestellten statistischen Erhebungen sowie den einfachgesetzlichen Regelungen der Bundesländer lässt sich insbesondere der »neue« oder »bedrohliche« Fremde ablesen. Er ist nicht mehr der Wandernde, der Gastarbeiter, derjenige, welcher der deutschen Sprache nicht mächtig ist oder seine Sozialisation nicht in der Bundesrepublik er-

39 Siehe die Systemtheorie *Luhmanns*, Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 97f.

40 *Reuter*, Ordnungen des Anderen, S. 9.

41 Vgl. hierzu u.a. *Groß/Zick/Krause*, Von der Ungleichwertigkeit zur Ungleichheit: Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit, in: APuZ 16-17/2012, S. 16ff. sowie die Erkenntnisse aus der Studie Heitmeyers' „Deutsche Zustände“ vom Jahr 2012.

42 Dargestellt bei *Groß/Zick/Krause*, Von der Ungleichwertigkeit zur Ungleichheit, in: APuZ 16-17/2012, S. 12ff.; siehe auch *Siegert*, Minderheitenschutz in der Bundesrepublik Deutschland, S. 57ff.

fahren hat. Diese Kriterien sind nicht mehr ausschlaggebend für sein Fremdsein. Vielmehr kann er auch deutscher Staatsbürger, sogar deutscher Abstammung sein und zudem eine akademische Ausbildung genossen haben und eine ebensolche Karriere anstreben. Sein anderer Glaube, das von der hiesigen Mehrheitsgesellschaft differenzierte Verständnis einer, eben seiner Lebensweise und die tagtägliche Manifestation dieses Lifestyles in seinem Verhalten, seinem Äußeren, seinen Entscheidungen und Wünschen machen ihn anders und damit zum Fremden inmitten seiner Gesellschaft. »Alt« ist am neuen Fremden jedoch eins: der Fremde ist nur insoweit etwas »Gutes«, als er durch seine Person oder das ihm zugehörnde Kollektiv kein Bedrohungs- und Gefahrenpotenzial für die herrschende Autorität, das politische Machtverhältnis oder gar für den Staat an sich oder die Gesellschaft aufweist. Wenn dies aber der Fall ist, so stellt sich stets die Frage nach dem Umgang mit dem Fremden, das geduldet werden kann und sollte und dem Fremden, das nicht hingenommen werden darf. Es ist zuvörderst eine Frage der Toleranz gegenüber dem Fremden.

B. Vier Konzeptionen

Das Phänomen der religiösen Fremdheit ließ sich anhand statistischer Indizien näher skizzieren und lieferte ein personifiziertes Bild des religiös Fremden. Der *Umgang* mit religiös Fremdem wurde anhand der bestehenden Landesgesetze nur angedeutet. Jedoch boten die Darstellungen der Statistiken sowie der Landesgesetze nur ein Bild vom aktuell religiös Fremden. Insbesondere der Umgang mit diesem ist zuweilen jedoch nur skizzenhaft und indiziell dargestellt worden.

Die Frage, *wie* mit Fremden umgegangen werden soll und bisweilen wird und wurde, ist zugleich eine Frage der Toleranz. Weshalb und, wenn ja, in welchem Umfang soll Fremdes toleriert werden? Die tatsächliche Tolerierung, d.h. die praktizierte Toleranz gibt zugleich Aufschluss über das dieser Praxis zugrundeliegende Toleranzverständnis. *Rainer Forst* bietet hierzu mit seinen Toleranzkonzeptionen einen Raster, mittels dessen integrationspolitische sowie rechtliche Problematiken genauer und struktureller skizziert und zugleich Aussagen zum Erfolg und Nichterfolg bzw. zur Geeignetheit und Nicht-Geeignetheit einer Toleranzpraxis ermöglicht werden können.

Im Folgenden werden die vier Toleranzkonzeptionen kurz skizziert und im Hinblick auf die Problematik des religiös Fremden interpretativ zugepunktet sowie die Darstellung des zuweilen kritischen Zusammenspiels von

spezifischen Vorstellungen von Fremdheit und Toleranz und der Auswirkungen dessen in Gestalt teilweise xeno- bzw. islamophober staatlicher sowie politischer Praxis unternommen.

I. Die Erlaubnis-Konzeption

Im Sinne der Erlaubnis-Konzeption ist Toleranz derart zu verstehen, dass die staatliche Autorität, im Regelfall eine Mehrheit, der Minderheit erlaubt, ihren Überzeugungen gemäß zu leben. Bedingung soll hierfür sein, die Autorität des *Genehmigenden* nicht in Frage zu stellen.⁴³ Ein Über- und Unterordnungsverhältnis von Tolerierenden und Tolerierten ist bei der Erlaubniskonzeption also eine ebenso entscheidende Komponente wie die offene Ablehnung durch die Autorität. Ausgehend von dieser Asymmetrie, wird hier Toleranz als *Duldung* einer weder als wertvoll noch als gleichberechtigt angesehenen Überzeugung oder Praxis verstanden. Man könnte diese Art von Toleranz als eine Art fragiler Gefahrenabwehr bezeichnen, als eine jederzeit widerrufbare Hinnahme eines Übels, um ein größeres Übel, beispielsweise öffentliche Unruhen oder Bürgerkriege, zu verhindern.⁴⁴ Eine derart verstandene Toleranz ist Duldung im Rahmen der Staatsräson.⁴⁵

Als historisches Beispiel für die Anwendung der Erlaubnis-Konzeption nennt *Forst* das *Edikt von Nantes* im Jahre 1598, dessen Zweck, fernab von modernen Grundrechtsdiskursen, vorwiegend den sicherheitspolitischen Interessen von Heinrich IV. diene. Der aus Gründen des Machterhalts bei seiner Thronbesteigung zum Katholizismus konvertierte französische König sicherte mit dem *Edikt von Nantes* eine für diese Zeit weitgehende Gewissens- und Religionsfreiheit der protestantischen Minderheit. Zugleich bestätigte der König den Katholizismus als Staatsreligion. Somit ist zumindest in diesem historischen Fall festzuhalten, dass die »erlaubende« Toleranzpraxis durch eine Autorität ausgeübt wird, die ihre Religionszugehörigkeit zumindest auch machtpolitisch begründet und ihre Souveränität dadurch legitimiert, dass der Katholizismus zur Staatsreligion wird. Die machtpolitisch verstandene Religionszugehörigkeit ist ein

43 *Forst*, Toleranz im Konflikt, S. 42f.

44 In diesem Sinne siehe auch *Neumann*, Toleranz als grundlegendes Verfassungsprinzip, S. 73.

45 *Forst*, Toleranz im Konflikt, S. 43.

entscheidendes Kriterium dafür, wem gegenüber und in welchem Umfang Toleranz auszuüben ist. Die Ausübung der Freiheit ist letztendlich genehmigungspflichtig und in den Grenzen privater oder öffentlich sehr eingeschränkter Ausübung zu genießen.⁴⁶

Neben den Sicherheits- und Ordnungsinteressen der herrschenden Autorität nennt *Forst* ferner »prinzipielle Gründe« für die praktizierte Toleranz, »da es als illegitim angesehen wird, Personen dazu zu zwingen, ihre tiefsten, insbesondere religiösen Überzeugungen aufzugeben, solange diese nicht zu politisch und ethisch `inakzeptablen` Konsequenzen führen würden«.⁴⁷ Solche Konzeptionen können trotz ihrer Jahrhunderte oder wahrscheinlich noch längeren Praktizierung auch heute noch in modernen pluralistischen und demokratisch verfassten Gesellschaften Anwendung finden. Welche Formen die Erlaubniskonzeption im Detail annimmt, wird wiederum vom historischen, politischen, sozialen und bisweilen auch rechtlichen Rahmen vorgegeben und bestimmt.

Insbesondere im Bereich der Grundrechtsausübung ist diese Konzeption ebenso brisant wie problematisch. Der heutigen Grundrechtslehre folgend, dass Grundrechte prinzipiell unbeschränkt gewährt und nur im Konfliktfall und auch dann nur aus berechtigten und überwiegenden Gründen durch gleichbedeutende, d.h. verfassungsimmanente Schranken, eingeschränkt werden dürfen, müsste eine Konzeption rechtlich unzulässig sein, die die Befolgung und Ausübung religiöser Bekenntnisse und Wertvorstellungen erst »erlauben« muss. Die Frage ist hierbei, durch welche dogmatischen sowie juristischen Konzeptionen derartige Beschränkungen heute noch rechtlich akzeptiert werden, etwa durch die Berufung auf ein »kulturnationales« Staatsverständnis, auf staatliche Neutralität, auf abstrakte und konkrete Gefahren für Anders- bzw. Nichtgläubige oder für die staatliche Sicherheit und Ordnung.

II. Die Koexistenz-Konzeption

Die Koexistenz-Konzeption weist insofern mit der erstgenannten Konzeption eine Gemeinsamkeit auf, als sie auch in erster Linie den Zweck ver-

46 *Forst*, Toleranz im Konflikt, S.42f. Auf das historische Beispiel des Augsburger Religionsfriedens soll im nachfolgenden Kapitel eingegangen werden.

47 *Forst*, Toleranz im Konflikt, S. 43.

folgt, Gefahren und Konflikte zu vermeiden oder zu bewältigen.⁴⁸ Ferner wird der Toleranz an sich kein eigener Wert beigemessen. Sie ist vielmehr pragmatisch-instrumenteller Natur.⁴⁹ Allerdings verhält es sich bei dieser Konzeption derart, dass sich hierbei zwei im Grunde genommen gleich starke Gruppen gegenüber stehen, »die einsehen, dass sie um des sozialen Friedens und ihrer eigenen Interessen willen Toleranz üben sollten«⁵⁰. Die Lösung für beide besteht im Waffenstillstand und der gegenseitigen Einwilligung in die Regeln eines *modus vivendi* zum Zwecke der friedlichen Koexistenz,⁵¹ die jedoch nur so lange wie die gleichgewichtigen Machtverhältnisse fortbestehen. Glaubt eine Partei, das Machtverhältnis entwickle sich jetzt zugunsten ihrer Interessen, wird die Einwilligung zwecklos und die Koexistenz-Konzeption hinfällig. In dieser Instabilität und dem Zustand ständigen gegenseitigen Misstrauens zeigt sich nach *Forst* auch die Schwäche eines solchen Toleranzverständnisses. Von dieser Lesart unterscheidet *Forst* das auf die Idee von *Richard Dees* zurückgehende Verständnis der Koexistenz-Konzeption im Sinne eines eher *Hobbes'schen* Verständnisses. Nach *Dees* schaffen die Konfliktparteien durch die Unterwerfung unter eine »möglichst neutrale(n) und auch weltanschaulich-religiös zurückhaltende(n)« Oberherrschaft nicht nur stabilere Zustände, sondern auch die Möglichkeit einer Entwicklung von einer Koexistenz zur Kooperation.⁵² Unabhängig davon, welchem Verständnis der Koexistenz gefolgt wird, ist auch hier das Überwiegen einer im Grunde ablehnenden Haltung des Anderen bezeichnend: Weder liegt nach *Forst* eine wechselseitige Anerkennung vor, noch wird die Koexistenz ethisch oder moralisch begründet.⁵³ Sie ist vielmehr Folge einer bilanzierenden Konfliktrechnung.⁵⁴ Als historisches Beispiel für eine Koexistenz-Konzeption dient insbesondere der Augsburger Religionsfrieden von 1555.

48 *Forst*, Toleranz im Konflikt, S. 44; vgl. auch *Vancea*, Toleranz und Konflikt, S. 21; *Hering*, Toleranz- Weisheit, Liebe oder Kompromiss, S. 16; *Kirloskar-Steinbach*, Toleranz im interkulturellen Kontext, S. 29f.

49 *Forst*, Toleranz im Konflikt, S. 44.

50 *Forst*, Toleranz im Konflikt, S. 44.

51 *Forst*, Toleranz im Konflikt, S. 44.

52 *Forst*, Toleranz im Konflikt, S. 45 mit Verweis auf *Dees*, The Justification of tolerance, S. 29–56.

53 *Forst*, Toleranz im Konflikt, S. 44.

54 Ähnlich auch *Margalit*, Politik der Würde, S. 208–212.

Walzers Ausführungen zur Toleranz bzw. deren verschiedenen Arrangements, die in verschiedenen politischen Systemen Anwendung finden, tragen dem Zweck der Toleranz in Gestalt der friedlichen Koexistenz in hohem Maße Rechnung. Während Forst nur bei der Koexistenz-Konzeption die Friedenssicherung als *das* die Toleranz begründende Element sieht, findet sich bei Walzer in allen fünf »Toleranzsystemen« der primäre oder zumindest sekundäre Zweck der Friedenssicherung.⁵⁵ Insbesondere sein politischer Ansatz, welcher nicht (zuvörderst) die Toleranzverhältnisse zwischen Individuen, sondern die vertikalen Verhältnisse zwischen Herrschenden und Beherrschten beziehungsweise zwischen staatlichen Institutionen und Bürgern im Blick hat, räumt der Friedenssicherung hohe, wenn nicht höchste Priorität ein.

III. Die Respekt- und Wertschätzungskonzeptionen

Die Respekt- und Wertschätzungskonzeptionen messen der Toleranz selbst einen Wert in Gestalt einer moralisch begründeten Form der wechselseitigen Achtung sich tolerierender Individuen bzw. Gruppen bei.⁵⁶ Bei der Respekt-Konzeption achten die Toleranzparteien einander als autonome Personen bzw. als »gleichberechtigte Mitglieder einer rechtsstaatlich verfassten politischen Gemeinschaft«. Die Achtung bezieht sich jedoch nicht auf die spezifischen ethischen und moralischen Wertvorstellungen sowie kulturellen Praktiken, die unter Umständen inkompatibel sein können.⁵⁷ Gegenseitiger Respekt und Anerkennung beziehen sich vielmehr auf die Hinnahme der Anderen entweder als »ethisch autonome Autoren ihres eigenen Lebens« oder »als moralisch und rechtlich Gleiche«, deren politisch-soziales Leben »von Normen geleitet werden soll, die alle Bürger gleichermaßen akzeptieren können« und hierbei keiner »ethischen Gruppe« wie beispielsweise einer Religionsgemeinschaft Priorität einräumen.⁵⁸

55 Walzer, Über Toleranz, S. 16, 23ff.

56 Vgl. Forst, Toleranz im Konflikt, S. 45 mit Hinweis auf T.M. Scanlon, The Difficulty of Tolerance; Yovel, Tolerance as Grace and as Rightful Recognition, in: Social Research 1998, Vol. 65 Nr. 4, S. 897–919; Bobbio, Gründe für Toleranz.

57 Forst, Toleranz im Konflikt, S. 45; hierzu auch Rothermund, Religiöse Praxis und die Artikulation sozialer Identität, S. 163.

58 Forst, Toleranz im Konflikt, S. 46.

Insofern verhält es sich bei der Respekt-Konzeption so, dass die Personen als solche zwar respektiert, ihre ethischen Überzeugungen eines wertvollen Lebens jedoch nur toleriert werden.⁵⁹ Es ist festzuhalten, dass die Respekt-Konzeption im Vergleich zu den zwei vorigen, pragmatisch begründeten Konzeptionen *moralisch* begründet wird. Letztere folgt dem Prinzip des Respekts zum Zwecke der Fairness und erinnert hierbei an den Fairness-Begriff von *John Rawls*, der diese als ein die Gesellschaft *stabilisierendes* Element verstand.⁶⁰

Die Wertschätzungs-Konzeption ähnelt der Respekt-Konzeption und unterscheidet sich erheblich von den Koexistenz- bzw. Erlaubnis-Konzeptionen insofern, als sie wie erstere moralisch und nicht zuvörderst pragmatisch begründet wird. Jedoch geht die Wertschätzungs-Konzeption weiter als die Respekt-Konzeption und ist insofern auch anspruchsvoller. Sie verlangt nicht nur den Respekt des Autors einer bestimmten ethischen, moralischen, religiösen oder wie auch immer gearteten Weltanschauung, sondern vielmehr auch die ethische Wertschätzung der anderen Sicht- bzw. Lebensweise.⁶¹ Die Ablehnungskomponente ist als einer der Kerne der Toleranz bei der Wertschätzungs-Konzeption in ihrer zwar wertschätzenden, jedoch distanzierten und reservierten Haltung gegenüber den ethischen und moralischen Einstellungen des Anderen zu sehen.⁶²

59 *Forst*, Toleranz im Konflikt S. 45f.

60 Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 8.

61 *Forst*, Toleranz im Konflikt, S. 48.

62 *Forst*, Toleranz im Konflikt. S. 48.

Zweites Kapitel: Augsburg als historisches Toleranzexempel?

A. *Der Augsburger Religionsfrieden*

Die staatliche Tolerierung kann Indikator dafür sein, wie es in einer bestimmten Periode um den staatlichen Umgang mit der Homo- und Heterogenität im religiösen Bereich steht bzw. stand. Die Wahl für eine bestimmte Toleranzkonzeption hat Auswirkungen auf Politik, Recht und Gesellschaft und ist, wenn sie Ausdruck einer klugen Entscheidung ist, an die aktuellen politischen und sozialen Gegebenheiten eines Staates gebunden oder trägt diesen zumindest Rechnung. Umgekehrt können historische sowie politische Umstände die Entscheidung für eine spezifische Toleranzkonzeption erfordern. Im Folgenden soll der Augsburger Religionsfrieden, welcher im Augsburger Reichsgesetz seine normative Ausgestaltung erfahren hat, als historisches Exempel fungieren.

Aus zwei Gründen eignet sich das Augsburger Reichsgesetz von 1555 für die Darstellung des rechtlichen Umgangs mit religiöser Fremdheit mittels der dargestellten Toleranzkonzeptionen. Einerseits ist der Normenkatalog des Reichsgesetzes, der auch religiöse Angelegenheiten reglementierte und in bestimmten Fällen sanktionierte, etwas für die frühe Neuzeit Neuartiges.⁶³ Aufgrund des für die vorliegende Arbeit relevanten Zusammenspiels von Politik, Religion und Recht im Reichsgesetz eignet sich dieses in hervorragender Weise zur Prüfung von Rechtsfragen, die sich aus dem Zusammenspiel von Fremdheit, Religion und Toleranz ergeben.

Andererseits sind es die historischen Fakten, die letztlich zum Augsburger Frieden führten: die Entstehung des Protestantismus, die ihrem Inhalt nach den Katholizismus in seiner Autorität bedrohte, indem der Gründer Martin Luther das Papsttum anprangerte und gegen den Ablasshandel predigte; das rasante Wachstum seiner Anhängerschaft; die zahlreichen erfolglosen Versuche seitens der Katholiken, Luther und seine Lehre zu bekämpfen (Einladungen zur Disputation der *gefährlichen* lutherschen Thesen in Heidelberg und Leipzig, die Einladung nach Rom zum Zwecke der Revision dieser Thesen vor dem Papst, das Verhör durch bedeutende Kar-

63 *Härter/Stolleis*, Repertorium der Policeyordnungen der Frühen Neuzeit, Bd. 1–5.

dinäle sowie die letztlich über Luther verhängte Ächtung) sowie letztlich der Schmalkaldische Krieg.⁶⁴

Im Folgenden werden die hier relevanten Inhalte des Augsburger Religionsfriedens kurz dargestellt, sowie der Frage zugeführt, ob Ziel, Inhalt und Ausgestaltung des Dokuments mit Verfassungsrang,⁶⁵ so wie es letztlich im Reichsdokument Gestalt angenommen hat, 1) einer oder mehreren der Forst'schen Toleranzkonzeptionen zugeordnet werden können und 2) ob die Wahl einer solchen Toleranzkonzeption letztlich aus dem dieser Zeit zugrundeliegenden Konflikt *de facto* herausgeführt hat. Nicht eingegangen wird auf den Toleranzdiskurs der frühen Neuzeit⁶⁶ und auf die Darstellung sämtlicher »Fremden« der frühen Neuzeit sowie den Umgang mit ihnen.⁶⁷ Der Fokus liegt lediglich auf den Protestanten als politisch wie sozial wichtigster Fremdengruppe.⁶⁸

B. Die Regelungen im Einzelnen

I. Ziel: Sicherheit und Ordnung

Erwartet man in dem knapp vierzig Seiten langen Wortlaut des aus dem Augsburger Religionsfrieden hervorgegangenen Reichs(grund)gesetzes ein den brisanten Entwicklungen geschuldetes Freiheitsverständnis oder

64 Vgl. hierzu die umfangreiche Literatur, u.a. *Kaufmann*, Geschichte der Reformation; *Rogge*, Anfänge der Reformation; *Decot*, Luthers Reformation zwischen Theologie und Reichspolitik; *Mörke*, Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung; *Leppin*, Martin Luther; *Starck*, Luthers Stellung zur Institution des Papsttums von 1520–1546 unter besonderer Berücksichtigung des „*ius humanum*“.

65 *Heckel*, Gesammelte Schriften, Band 1, S. 40.

66 Vgl. hierzu die Analyse der Toleranzdiskurses ab Beginn der Frühen Neuzeit bei *Forst*, Toleranz im Konflikt, S. 128–153; kurz auch bei *Schulze*, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert, S. 258–263.

67 Vgl. hierzu insb. die Arbeit von *Roeck*, Außenseiter, Randgruppen, Minderheiten.

68 Auf den Augsburger Religionsfrieden sowie die historischen Umstände, welche zu diesem geführt haben, wird nur im Rahmen der Darstellung ihrer Regelungen eingegangen. Bezüglich der umfangreichen Literatur ist hier lediglich summarisch zu erwähnen: *Heckel*, Deutschland im konfessionellen Zeitalter; *Schulze*, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert; *Schilling* (Hrsg.), Der Augsburger Religionsfrieden 1555.

gar eine Hommage an die Grundrechte, speziell an die Religionsfreiheit, wird man schnell enttäuscht. Bei der Lektüre des Augsburger Reichsgesetzes kommt man nicht umhin, den gesamten Paragraphenkatalog vor dem Hintergrund eines rechtlichen Bereiches zu lesen, der, so zumindest der Stand der heutigen Rechtswissenschaft, in keinem Zusammenhang mit dem Gewährleistungsgehalt der Religionsfreiheit steht; nämlich des Polizei- und Ordnungsrechts und teilweise auch des Völkerrechts.⁶⁹

Bereits die ersten Paragraphen liest und assoziiert man mit Begriffen wie *Kriegsabwehrung*, *Schadensbegrenzung*, *Prävention*, *Machterhaltung* und *Sicherheitsmaßnahme*. Zumindest teleologisch lassen sie sich den damaligen sogenannten obrigkeitlichen Ordnungsgesetzgebungen zuordnen.

Obrigkeitliche Ordnungsgesetzgebungen waren für die frühneuzeitliche Staatstätigkeit nicht unüblich gewesen. Bereits 1495 entwickelte sich rasant eine Reichspolizeyordnungsgesetzgebung, die jedoch nur aus »verstreut erlassenen Einzelbestimmungen, deren Missachtung die Reichsstände beklagten«, bestand.⁷⁰

Neu war allerdings das mit Eintritt und Fortentwicklung der Reformation verstärkte Bedürfnis nach Kontrolle, Regulierung und Steuerung auch *religiöser* Konfliktbereiche, wovon sämtliche Stände nunmehr zügig Gebrauch machten.⁷¹

69 *Weber*, Die Reichspolizeiordnungen von 1530,1548 und 1577, 24ff. Dies sollte sich erst am 19. November mit der Verabschiedung der ersten umfassenden RPO ändern. Generell zum Bedeutungsgehalt des Begriffs der Policey in der Frühen Neuzeit, vgl. *H. Maier*, Polizei als politische Theorie zu Beginn der Frühneuzeit, S. 569–579.

70 *Härter/Stolleis*, Repertorium der Policeyordnungen der Frühen Neuzeit, Band 1 bis 4; *Härter*, Religion, Frieden und Sicherheit als Gegenstand guter Ordnung und Policey, S. 145f. Einen Überblick der Policayregelungen im europäischen Vergleich gibt *Stolleis* (Hrsg.), Polizei im Europa der Frühen Neuzeit. Die Reichspolizeigesetzgebung von 1495 sah Regularien zum Münzwesen, zur Art der wirtschaftlichen Betätigung, bis hin zur Kleider- und Festordnung oder einiger einschneidender Verhaltensregeln bzgl. bestimmter Gesellschaftsgruppen. Vgl. hierzu und zur weiteren Entwicklung der Reichspolizeigesetzgebung die Darstellung bei *Weber*, Die Reichspolizeiordnungen von 1530,1548 und 1577, 25ff.. Zum Hauptkritikpunkt der mangelnden Durchsetzbarkeit siehe *Stolleis*, Was bedeutet „Normdurchsetzung“ bei Policeyordnungen der Frühen Neuzeit?, S. 219–239.

71 Bis dato fand nur der Tatbestand der „Gotteslästerung“ Eingang in die Reichspolizeiordnungen. Vgl. hierzu insbesondere die sehr umfangreiche Analyse von *Härter/Stolleis*, Repertorium der Policeyordnungen der Frühen Neuzeit,

Die Reichspoliceyordnungen von 1530 und 1548, bisweilen gar als »Grundgesetz« bezeichnet,⁷² die den Reichsständen weitläufige Gesetzgebungskompetenzen einräumten, stellten äußerst komplexe, mehrere Lebensbereiche umfassende Regularien zur Herstellung von Sicherheit und Ordnung dar. Gegenstände der Ordnungen, meist solcher der Protestanten, reichten vom Bereich der Ehe/Sexualität und Sittlichkeit⁷³ bis zum Armenwesen, der Schule bzw. Bildung.⁷⁴ Bemerkenswert ist der im Vergleich der RPO von 1548 zu verzeichnende ständisch-protestantische Einfluss auf die Reichsgesetzgebung der RPO von 1577, der sich in der nunmehr religiös neutralen Formulierung einer »Titul« niederschlug.⁷⁵ Nach Härter markierte das Reichsgesetz von 1555 hinsichtlich der Ordnungsgesetzgebung jedoch insofern einen »wichtigen Einschnitt, als erst durch dieses eine umfassende ordnungspoliceyliche Gesetzgebungskompetenz der Reichsstände in Religionssachen bzw. Landeshoheit im Geistlichen« begründet wurde.⁷⁶

Insbesondere der Begriff der Sicherheit lässt sich seit 1495 in der Reichsgesetzgebung und der reichständischen Ordnungsgesetzgebung finden, ist jedoch mit »gemein« oder »öffentlich« erst im Augsburger Reichsgesetz verbunden und somit mit dem nach heutiger Rechtsprache geläufigen Begriff der *inneren Sicherheit* umschrieben.⁷⁷

Bd. 1-5, in der die Verfasser eingehend die Regelungsintensität von Polizeimaterien, sowie die Normierungsintensität der Polizeimaterien „Religion/Konfession“ untersuchen und zu dem Ergebnis gelangen, dass die Häufigkeitsspitze in den 1550er Jahre liegt, dessen Anfang jedoch auf das Jahr 1512 – im Zuge zunehmender sozialer, politischer und gesellschaftlicher Komplexität – datiert wurde; vgl. auch *Weber*, Die Reichspolizeiordnungen von 1530, 1548 und 1577, 25ff. und *Härter*, Religion, Frieden und Sicherheit als Gegenstand guter Ordnung und Policey, S. 143ff.

72 *Härter*, Entwicklung und Funktion der Policeygesetzgebung, in: *Jus Commune* 20, 1993, S. 61.

73 *Günther*, Sittlichkeitsdelikte in den Policeyordnungen der Reichsstädte Frankfurt am Main und Nürnberg, 121-148.

74 *Härter*, Religion, Frieden und Sicherheit als Gegenstand guter Ordnung und Policey, S. 145f.

75 Beispielsweise treten nun neben den Priestern nun auch Pfarrer zu den in Kriegszeiten besonders geschützter Personen, vgl. *Weber*, Die Reichspolizeiordnungen von 1530, 1548, 1577, S. 35.

76 *Härter*, Religion, Frieden und Sicherheit als Gegenstand guter Ordnung und Policey, 146f.; auch kritisch hierzu *Sichelschmidt*, Recht aus christlicher Liebe oder obrigkeitlicher Gesetzesbefehl?, S. 73.

77 Vgl. hierzu *Härter*, Religion, Frieden und Sicherheit als Gegenstand guter Ordnung und Policey, S. 146, 157ff.