

Religion in der verrechtlichten Gesellschaft

Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um
Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld

V&R Academic

Critical Studies in Religion/ Religionswissenschaft (CSRRW)

Herausgegeben von
Gregor Ahn, Oliver Freiburger,
Jürgen Mohn, Michael Stausberg

Band 5

Astrid Reuter

Religion in der verrechtlichten Gesellschaft

Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um
Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-525-54023-7

ISBN 978-3-647-54023-8 (E-Book)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Exzellenzclusters »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne« an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster aus Mitteln der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/

Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
Säkularisierung und Mobilisierung von Religion	11
Was ist Religion? Arenen und Akteure der Begriffsarbeit	17
Zur Zielsetzung und zum Aufbau der Arbeit	33

Teil 1 Religion in der ver(grund)rechtlichten Gesellschaft. Systematische Grundüberlegungen

1. Zur Logik des religiösen Feldes. Überlegungen im Anschluss an Pierre Bourdieu	43
1.1 Im Dialog mit Max Weber: Pierre Bourdieus Konzept des religiösen Feldes	43
1.2 Grenzarbeiten: Die Transformation des religiösen Feldes	53
2. Die Ver(grund)rechtlichung der Gesellschaft	59
2.1 Die Verrechtlichung des Religiös-Politischen	59
2.2 Das Recht als ›Imaginationsform‹ des Sozialen	67
2.3 Die Vergrundrechtlichung der Anerkennung	71
3. Das Problem der Religionsfreiheit	77
3.1 Freiheit – Gleichheit – Säkularität. Zur historischen Genese des Prinzips der Religionsfreiheit	77
3.2 Das Dilemma des Rechts auf Religionsfreiheit	88

Teil 2 Religionsrechtskonflikte und -kontroversen als Grenzarbeiten am religiösen Feld. Fallbeispiele

4. »Herz des Christentums« oder »was heute die Kulturländer Europas und des Abendlandes einigt«? Der Streit um das Kreuz in der Schule	103
4.1 Zum Hergang und zur Grundkonstellation eines definitionspolitischen Grundsatzstreits	103
4.2 Grenzarbeiten vor Gericht: Das Kreuz zwischen ›Zivilreligion‹ und ›Bekenntnis‹	116
4.3 Auflösung des Religiösen? Das Bundesverfassungsgericht als Wächter an den Grenzen des religiösen Feldes	142
5. »Der Kopf zählt, nicht das Tuch«? Der Streit um die Kopfbedeckung muslimischer Lehrerinnen	149
5.1 Ein Grundsatzstreit mit einem Haupt- und vielen Nebenschauplätzen: Hergang, Hintergründe und Konstellationen des Kopftuchstreits	149
5.2 Von Absicht, Bedeutung und Wirkung religiöser Zeichen: Das Kopftuch vor Gericht	160
5.3 Kultur oder Bekenntnis? Verwaltungsrichter als Zeichendeuter	185
6. Auf der Suche nach den regenerativen Ressourcen der Freiheitsordnung. Streitigkeiten um den Status von Religion im schulischen Unterricht	193
6.1 »Gott und die Welt« in der Schule. Der Streit um das Unterrichtsfach ›Lebensgestaltung-Ethik-Religion(skunde)‹ in Brandenburg	193
6.1.1 Religionsunterricht oder Religionskunde? Ein Grundlagenstreit mit regionalem Gepräge	193
6.1.2 »Niemandland der Gleich-Gültigkeit« oder Wegweiser im Wertedschungel? LER auf dem Weg von Potsdam nach Karlsruhe und zurück	211
6.2 »Werteunterricht für alle!« oder »Villa Kunterbunt der Letztbegründungen«? Der Streit um den Ethik- und Religionsunterricht in Berlin	232
6.2.1 Auf dem Weg zum »Zoo« der Religionen? Die Neuauflage eines Grundlagenstreits	232
6.2.2 Der Zwang zur Wahl. Der Berliner Volksentscheid über den Religionsunterricht	251
6.3 Religion und Ethik. Grenzarbeiten im öffentlichen Raum	261

Inhalt	7
7. Zwischenfazit	271
Schluss: Perspektiven	279
Das definitionspolitische Dilemma: Umgangsformen	279
Vom religiösen Feld zum religiösen Raum	284
Das performative Potential des Rechts auf Religionsfreiheit	294
Abkürzungsverzeichnis	307
Literatur- und Quellenverzeichnis	311
Anhang: Auszüge einschlägiger Rechtsquellen	351

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im März 2012 als Habilitationsschrift im Fach Religionswissenschaft am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt eingereicht. Für die Veröffentlichung wurde sie nur leicht überarbeitet.

Die Arbeit hat verschiedene interdisziplinär orientierte Entstehungskontexte: Die ersten Ideen und Vorarbeiten verdanken sich den außerordentlich anregenden Arbeitszusammenhängen am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt in den Jahren 2004 bis 2008. Insbesondere Hans Joas, dem ehemaligen Leiter des Max-Weber-Kollegs, danke ich für seine Unterstützung. Darüber hinaus bin ich vielen der damaligen Fellows, Habilitandinnen und Habilitanden sowie Doktorandinnen und Doktoranden des Max-Weber-Kollegs für ihre Kritik, ihre Kommentare und Anregungen sehr dankbar. Während eines Arbeitsjahres am Wissenschaftskolleg zu Berlin 2005/2006 erhielt meine Arbeit ihren religionsrechtlichen Fokus. Abgeschlossen habe ich die Arbeit in den Jahren 2009 bis 2012 im Kontext des Exzellenzclusters ›Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne‹ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Dem Münsteraner Exzellenzcluster verdanke ich neben einem intellektuell sehr produktiven Umfeld und ausgezeichneten Arbeitsbedingungen auch einen großzügigen Druckkostenzuschuss, der die Veröffentlichung der Arbeit möglich gemacht hat.

Danken möchte ich besonders auch den Gutachtern meiner Arbeit, Hans G. Kippenberg (Bremen), Jörg Rüpke (Erfurt) und Heiner Bielefeldt (Erlangen-Nürnberg). Hans G. Kippenberg hat die Entstehung der Arbeit von Beginn an begleitet; als Gesprächspartner steht er mir seit vielen Jahren zuverlässig zur Seite. Für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe ›Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft‹ danke ich deren Herausgebern, insbesondere Jürgen Mohn (Basel). Michael Stausberg (Bergen) und Felix Hafner (Basel) danke ich für ihre zustimmenden Gutachten zur Aufnahme in die Reihe und für ihre ausführlichen Kommentare.

Intensiver als jeder andere hat Klaus Große Kracht Anteil am Entstehungsprozess der Arbeit genommen; von den ersten Ideen bis hin zum Abschluss war er mein wichtigster Gesprächspartner.

Münster, im Mai 2014

Astrid Reuter

Einleitung

The concept of the secular cannot do without the idea of religion.
(Talal Asad, Formations of the Secular.
Christianity, Islam, Modernity, Stanford 2003, 200)

*Letztlich ist es immer die Gesellschaft, die sich selbst
mit dem Falschgeld ihres Traums bezahlt.*
(Marcel Mauss/Henri Hubert,
Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie,
in: Marcel Mauss, Soziologie und Anthropologie 1,
Frankfurt a.M. 1989 [1904/1905], 158)

Säkularisierung und Mobilisierung von Religion

Der Ideenhaushalt der Theorien von Säkularisierung und Modernisierung ist in den letzten Jahren gründlich durchstößt worden. Die weithin – nicht zuletzt von vielen Glaubenden selbst – geteilte Säkularisierungserwartung, nach der die Religion unausweichlich zu den Modernisierungsverlierern zählt, scheint heute enttäuscht; geradezu inflationär ist die Rede von der Wiederkehr der Religionen in die Öffentlichkeit moderner Gesellschaften im ausgehenden 20. und frühen 21. Jahrhundert.¹ Verfechter des säkularisierungstheoretischen Zentralparadigmas einer engen Kopplung von Modernisierungsprozessen mit einem Bedeutungsschwund des Religiösen sind darüber in die Defensive geraten; von hier aus fahren sie schweres empirisches Geschütz auf.² Folgt man ihren Befunden, wird man Säkularisierung nicht als ›Mythos‹ bagatellisieren können, sondern als empirische Tatsache ernst nehmen müssen.

Doch wie auch immer man die widerstreitenden Diagnosen und Behauptungen im Horizont der religionskulturellen Entwicklungen im Einzelnen bewertet – eines ist kaum zu bestreiten: Auf der Bühne der öffentlichen Aufmerksamkeit spielt Religion eine zunehmend wichtige Rolle. Religion ist eine Angelegenheit, über die – medial verstärkt – in aller Öffentlichkeit und vielfach vor Gerichten leidenschaftlich und kontrovers verhandelt wird. Die Streitansätze sind vielfältig: Um die Zulässigkeit religiös motivierten betäubungslosen Schlachtens durch jüdische und muslimische Metzger wird ebenso gestritten wie um religiös konnotierte Bekleidungspraktiken, die staatliche Subventio-

1 Stellvertretend für viele: Casanova, Public Religions; Graf, Wiederkehr der Götter; Habermas, Glauben und Wissen; ders., Zwischen Naturalismus und Religion; Riesebrodt, Rückkehr der Religionen.

2 Vgl. nur: Pollack, Säkularisierung; ders., Rückkehr des Religiösen?; Bruce, God is Dead.

nierung von Konfessionsschulen, bekenntnisfreien Ethik- oder bekenntnisgebundenen Religionsunterricht, um Moscheebauten, das Recht zum Gebet in der Schule, den religiösen Symbolgehalt von Weihnachtsbäumen, die rechtlichen und sittlichen Grenzen satirischen und literarischen Umgangs mit religiösen Sinngehalten und Motiven, um die Rechtsgestalt religiöser Gruppen, Kreuze in öffentlichen Schulen, den Stellenwert des religionsgeschichtlichen Erbes in der Verfassungsstruktur einzelner Staaten oder von Staatenbünden und um vieles andere mehr. Nicht selten erscheinen die Konflikthanlässe geringfügig: In den USA musste eine Schule im Dezember 2005 Essenspäckchen zurückrufen, weil auf ihnen ›Merry Christmas!‹-Wünsche zu lesen waren; der Wal-Mart-Konzern hingegen sah sich im selben Jahr Diskriminierungsvorwürfen von christlicher Seite ausgesetzt, weil er seinen Kunden in der Vorweihnachtszeit lediglich ›Schöne Feiertage!‹ wünschte.³ Im Jahr darauf kam es in Großbritannien zu polemischen Debatten, weil Wirtschaftsunternehmen mehrheitlich weihnachtliche Dekoration am Arbeitsplatz mit der Begründung verboten, diese beleidige Nicht-Christen.⁴

In ihren Anfängen sind die Streitigkeiten um Religion zumeist lokal (wie bspw. Moscheebaukonflikte) oder situativ (wie u. a. der ›Kopftuchstreit‹) begrenzt. Die religionsgeschichtlichen, -politischen und -rechtlichen Verweisungszusammenhänge, in die sie eingebunden sind, verleihen ihnen jedoch ein Konfliktpotential, das den jeweiligen Entstehungskontext übersteigt und daher über die am Ausgangskonflikt beteiligten Streitparteien hinaus eine breite gesellschaftliche Öffentlichkeit zu mobilisieren vermag. So ist eine hohe Bereitschaft zu beobachten, um Religion öffentlich engagiert zu streiten und die Entscheidung auch über scheinbar geringfügige religionsrechtliche und -politische Details nicht Berufspolitikern und Juristen allein zu überlassen. Zu beobachten ist darüber hinaus, dass die jeweils strittigen religionsrechtlichen und -politischen Details in der öffentlichen Debatte konsequent auf übergreifende allgemeine Fragen der gesellschaftlichen Ordnung bezogen werden: So wird aus der Debatte um die Kopfbedeckung muslimischer Frauen und Mädchen ein Grundsatzstreit über die Integrationsfähigkeit und -willigkeit von Musliminnen und Muslimen oder gleich über das christliche ›Abendland‹ und die Kompatibilität von Islam und freiheitlicher Ordnung insgesamt. Auch im Streit um die Anbringung von Kruzifixen oder auch schlichten Kreuzen in schulischen Räumen wird, ebenso wie in der Debatte um konfessionellen Religions- und bekenntnisfreien Ethikunterricht, jenseits des Konkreten um Grundsätzliches gestritten: Im Hintergrund des oft kleinteiligen Ringens um Formulierungen in Gesetzesvorlagen, juristischen Gutachten oder politischen Stellungnahmen

3 Vgl. FAZ, 13. 12. 2005; Die Zeit, 21. 12. 2005.

4 Vgl. SZ, 9./10. 12. 2006.

steht die prinzipielle Frage, auf welchen Fundamenten die säkularisierte Freiheits- und Gleichheitsordnung eigentlich steht und aus welchen Quellen sie zehrt. Welche Rolle spielt hierbei Religion? War sie ein Schrittmacher auf dem Weg zum modernen Verfassungsstaat – oder war sie, ganz im Gegenteil, eher ein Hindernis? Und welche politisch-rechtlichen Konsequenzen für die Gegenwart und die Zukunft sind aus den Einsichten hinsichtlich der historischen Rolle der Religion zu ziehen? In den einzelnen Streitfällen werden diese Fragen stets mitdiskutiert.

Es scheint also die Auffassung verbreitet, dass in den Konflikten um Religion fundamentale gesellschaftliche Ordnungsentscheidungen auf dem Spiel stehen, namentlich die beiden Leitideen der ›modernen‹ Gesellschaft und ihrer verfassungsmäßigen Ordnung: Freiheit und Gleichheit. Kann gewährleistet werden, dass Glaubende gleich welcher Religion im gleichen Maße frei sind, ihren Glauben zu bekennen und ihre Lebensführung nach ihrem eigenen freien Ermessen an ihrem Glauben auszurichten? Soll diese gleiche Freiheit in der Religion überhaupt gewährleistet werden? Und wie kann zugleich gewährleistet werden, dass jede und jeder gleichermaßen frei ist, nicht zu glauben oder sich von einem Glauben abzuwenden? Nicht zuletzt aufgrund vergangener Konfliktgeschichten wird die Frage nach dem Ort der Religion in der Gesellschaft daher stets mit der grundsätzlichen Frage verknüpft, in welcher Gesellschaft wir eigentlich leben und leben wollen. Und dies mag den polemischen Eifer erklären, der den Ton der Auseinandersetzungen immer wieder bestimmt.

Dass die demonstrative Präsentation, aber auch die schlichte Präsenz religiöser Affiliationen im öffentlichen Raum ebenso Anlass zu Streit gibt wie ihre (gezielte) Verdrängung, wie sie etwa in Teilen des Berliner Streits um den Religionsunterricht zutage tritt, verweist auf die Ambivalenz, die sich historisch in das Verhältnis freiheitlich verfasster säkularisierter Gesellschaften ›westlicher‹ Provenienz zur Religion eingeschrieben hat: Zwar stützen diese ihr politisches Modell einerseits auf die zumeist mühsam und oft leidvoll errungene Befreiung staatlichen Handelns aus religiöser Umklammerung. Andererseits aber reklamieren sie nicht selten ein singuläres religiöses Erbe – das ›christliche‹ bzw. das ›jüdisch-christliche‹,⁵ meist in Verbindung mit dem antiken Hellenismus – als eines ihrer historischen Fundamente; ›klassisch‹ in dieser Hinsicht ist die Interpretation der Menschenrechte als aufklärerische Transformation des jüdisch-christlichen Persönlichkeitskonzepts.⁶

5 Der Betonung der historischen Gemeinschaft zwischen Juden und Christen kommt in diesem Zusammenhang eine doppelte Funktion zu: Mit ihr ist den Anforderungen politischer Korrektheit in Anbetracht des Holocaust Genüge getan und doch zugleich eine Grenze zum ›Anderen‹ – dem Islam – markiert, dem damit im Dreierbund ›abrahamitischer‹ Religionen eine Sonderrolle zugewiesen wird.

6 Vgl. Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Jellinek kommt zu dem Schluss,

Dass dieses zu anderen Zeiten nicht selten verschmähte Erbteil inzwischen wieder in wachsendem Maße als historischer Bürge in Anspruch genommen und nicht selten als auch zukünftig unverzichtbares Ferment für eine freiheitliche gesellschaftliche Ordnung gewürdigt wird, steht maßgeblich im Zusammenhang mit der unerwarteten Präsenz islamischer Religiosität nicht nur auf der globalen Bühne, sondern gerade auch innerhalb ›westlicher‹ Gesellschaften. Gleichsam als Begleiterscheinung einer aufsteigenden Gereiztheit gegenüber vitalen islamischen Lebensformen, die das mitunter erstarrt wirkende religiöse Feld auch in Europa in Bewegung gebracht, es damit aber auch unübersichtlich gemacht haben, lässt sich mancherorts eine gewissermaßen ›nachholende‹ Identifikation mit dem christlichen bzw. dem ›jüdisch-christlichen‹ Erbe beobachten – nicht zuletzt bei Intellektuellen, die zuvor nicht unter Verdacht standen, den religiösen Wurzeln des säkularisierten freiheitlichen Verfassungsstaates über Gebühr Beachtung zu zollen.⁷

Dass nichtsdestotrotz auch das Christentum in der gegenwärtigen Konfliktkonstellation sein Irritationspotential bewahrt, hat mit der angesprochenen fundamentalen Ambivalenz zu tun, mit der freiheitlich verfasste säkularisierte okzidentale Gesellschaften ihrem religionsgeschichtlichen Erbe begegnen. Diese Ambivalenz tritt in einem beständigen Schwanken zwischen imaginierter Distanz und Nähe zutage: So wird die gesellschaftliche Ordnung der Gegenwart zwar einerseits über ihren Abstand zur vergangenen religiös-konfessionellen Konfliktgeschichte bestimmt; zugleich aber vergewissert man sich – vor allem, wenn es um die Abgrenzung nach ›außen‹ geht, etwa in der Frage des Verhältnisses zur ›islamischen Welt‹ – stets von Neuem der Nähe dieser Geschichte, der

die Idee unveräußerlicher Rechte des Individuums sei nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs; ihre wichtigsten Trägergruppen seien die puritanischen Emigranten gewesen, die aus ihrer Erfahrung der Glaubensverfolgung die Forderung nach Religions- und Gewissensfreiheit abgeleitet hätten. Diese These ist vielfach in Frage gestellt worden; zur Debatte vgl. u. a.: Hafner, Religionsfreiheit, 123 f (mit Hinweisen zur Forschungslage); ferner: Stein, Genesis und Geltung; dies., Himmlische Quellen; ebenso die Kritik an Stein von Hans Joas in der FAZ vom 14. 12. 2007.

7 So lässt etwa der Bielefelder Historiker Hans-Ulrich Wehler die Grenzen Europas unvermutet mit den Grenzen des okzidentalen Christentums zusammenfallen, wenn er seine dezidierte Ablehnung eines EU-Beitritts der Türkei mit der vermeintlichen Unversöhnlichkeit zweier maßgeblich religiös geprägter Kulturräume begründet (vgl. Die Zeit, 12. 9. 2002; FAZ, 5. 11. 2002 und 19. 12. 2003). Auf vergleichbare Argumentationsmuster stößt man gelegentlich auch in den dezidiert laizitär orientierten französischen Intellektuellenmilieus. So deutet Alain Finkielkraut die militanten Ausschreitungen in den Pariser Vororten im Herbst 2005, deren Hauptakteure Jugendliche mit Migrationshintergrund in der ›islamischen Welt‹ waren, als »antirepublikanischen Pogrom[]«; die Republik aber – die für Finkielkraut »die französische Version von Europa« ist – bindet er unvermutet an das christliche bzw. jüdisch-christliche Erbe Europas zurück: Die Krawalle, so erklärt er, richteten sich »gegen Frankreich als europäisches Land, gegen Frankreich und seine christliche oder judäochristliche Tradition« (vgl. die deutsche Übersetzung des Interviews in: Die Welt, 10. 12. 2005).

Verwurzelung der Gegenwart in ihr. Diese ambivalente Konstellation begünstigt eine grundlegende ›Hermeneutik des Verdachts‹ gegenüber gesellschaftlichen Gestaltungsansprüchen, die sich aus religiösen Wertbindungen speisen, zumal wenn sie nicht christlicher oder jüdischer Provenienz sind. In ihrem Kern läuft diese Hermeneutik auf die Unterstellung hinaus, Glaubende und Glaubensgemeinschaften seien von dem letztlich totalitären Anspruch angetrieben, das gesamte gesellschaftliche Leben religiös zu durchdringen; sie seien deshalb weder bereit noch imstande, ihre Vorstellungen vom guten und gottgefälligen Leben in Einklang zu bringen mit den Grundsätzen einer säkularisierten Freiheits- und Gleichheitsordnung. Öffentliche Manifestationen islamischen Bekenntnisses geraten unter diesen Bedingungen geradezu unter Generalverdacht, die verfassungsmäßigen Grundlagen des säkularisierten freiheitlichen Staates durch einen alternativen Gesellschaftsentwurf grundsätzlich zu unterminieren.

Die vermehrt zu beobachtende, von mancher Seite unerwartete Berufung auf die christlichen bzw. jüdisch-christlichen Wurzeln Europas ist nicht zuletzt durch das Anliegen motiviert, die Grenzen europäischer Zivilisation sowohl nach außen (etwa gegen die Türkei und ihren Beitrittswunsch zur EU) als auch nach innen (gegen die Ansprüche europäischer Muslime auf öffentliche Entfaltungsräume) abzustecken. Mit ihr wird jedoch zunächst einmal nur die geschichtliche Relevanz des christlichen oder jüdisch-christlichen Erbes bekräftigt; damit ist noch nicht zwangsläufig die Folgerung verbunden, dass dieses auch ein für die europäischen Gegenwartsgesellschaften bedeutsames sozial-moralisches Integrationspotential birgt. Diese Sicht klingt allerdings in den aktuellen religionspolitischen Debatten immer wieder an, so etwa – auch dies eher unvermutet – in jüngeren Publikationen von Jürgen Habermas, beispielsweise in der Rede, die er unter dem Titel *Glauben und Wissen* anlässlich des Empfangs des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Oktober 2001 in der Frankfurter Paulskirche hielt.⁸ Mit Blick auf den apostrophierten ›Kampf oder gar ›Krieg der Kulturen‹ mahnt Habermas, noch ganz unter dem Eindruck der Ereignisse des 11. September stehend, hier an, »sich die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung [zu] rufen«. ⁹ Um die freiheitliche Gesellschaftsordnung auch zukünftig »nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung ab[zu]schneiden«, müsse sich »auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahr[en]«. ¹⁰ In dem Gespräch, das er im Januar 2004 in der Münchner Katholischen Akademie mit Joseph Kardinal Ratzinger führte, der im Jahr darauf zum Papst gewählt werden sollte, weist Habermas zwar die Ansicht zu-

8 Habermas, *Glauben und Wissen*.

9 Ebd., 11.

10 Ebd., 22.

rück, der Verfassungsstaat bleibe auf eine Fundierung in den vorpolitisch-sittlichen Überzeugungen vor allem religiöser Gemeinschaften angewiesen;¹¹ doch unterstreicht er, es liege »auch im eigenen Interesse des Verfassungsstaates, mit allen den kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist.«¹²

Die Aufmerksamkeit, die Habermas' Friedenspreisrede und seinen nachfolgenden Stellungnahmen zur »Dialektik« des Säkularisierungsprozesses sowie zur »postsäkularen« Gesellschaft zuteil wurde,¹³ mag maßgeblich durch die nach den Anschlägen vom 11. September veränderte religionspolitische Weltlage motiviert gewesen sein. Es ist jedoch nicht allein der vermeintlich so plötzlichen Emergenz des islamischen Fundamentalismus in den europäischen Gesellschaften und auf der Bühne der Weltpolitik geschuldet, dass vertraute Säkularisierungsgewissheiten erschüttert wurden. Vielmehr hat auch das christliche Erbe sein Irritationspotential bewahrt. Insbesondere in den Vereinigten Staaten gibt es hierfür eine ganze Reihe von Beispielen, sei es die einflussreiche ›christliche Rechte‹ in den USA mit ihren militanten Positionen etwa in Fragen des Rechts auf Schwangerschaftsabbruch, oder die sich zunehmend formierende Fraktion der Gegner der Evolutionstheorie, die mit ihrer Behauptung, die Welt verdanke sich dem ›intelligent design‹ eines mächtigen Schöpfergottes, in Amerikas Schulen an Boden gewinnen. In Deutschland machte der Fall einer evangelikal orientierten Familie aus Baden-Württemberg Schlagzeilen, die darauf bestand, ihre Kinder – entgegen der allgemeinen Schulpflicht – zuhause zu unterrichten und vor der Strafverfolgung durch die deutschen Behörden in den US-Bundesstaat Tennessee flüchtete, wo ihr im Januar 2010 politisches Asyl gewährt wurde.¹⁴ Die Beispiele illustrieren, dass auch das christliche Bekenntnis – nicht weniger als das Bekenntnis zum Islam – den »Liberalismus der Neutralität«¹⁵ durch Wertbindungen in Frage zu stellen vermag, aus denen sich gesellschaftliche Gestaltungsansprüche ergeben können, die den liberal-demokratischen Verfassungsstaat herausfordern.

11 Vgl. Habermas' (unter dem Titel *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?* stehende) Einleitung zum Gespräch in: Habermas/Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, 15–37, hier 20. Insofern Habermas das demokratische Verfahren »als eine Methode zur Erzeugung von Legitimität aus Legalität« begreift, sieht er kein solches Geltungsdefizit; vielmehr kann ihm zufolge die Verfassungsordnung des liberalen Staates ihren Legitimationsbedarf »selbstgenügsam, also aus den kognitiven Beständen eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes bestreiten« (ebd., 20 f, 22). Die Einleitung zu der Diskussion mit Ratzinger ist wiederabgedruckt in: Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 106–118; vgl. im selben Band auch: ders., *Religion in der Öffentlichkeit*.

12 Habermas/Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, 32 f.

13 Kritisch zum Begriff »postsäkular« Hans Joas' Beitrag in: *Die Zeit*, 7.2.2002.

14 Vgl. aus der Berichterstattung: FAZ, 28.1.2010 und 29.1.2010 sowie taz, 27.1.2010.

15 Taylor, *Das Unbehagen*, 25.

Religion, die öffentlichen Raum zu besetzen und zu gestalten beansprucht, ist also augenscheinlich in besonderer Weise geeignet, säkularisierte, freiheitliche Gesellschaften an ihre vermeintlich allgemein geteilten normativen Grundlagen zu erinnern: sei es, weil sie diese zu verbürgen, sei es, weil sie diese zu unterminieren scheint. Gesellschaften, die sich säkular verfasst und einer Ordnung der Freiheit und Gleichheit verpflichtet haben, bleiben daher in religiösen Angelegenheiten äußerst sensitiv und neigen dazu, Streitigkeiten um Religion im Modus der Selbstverständigung über die eigenen Fundamente auszutragen. Selten wird man auf eine Haltung völliger Gleichgültigkeit gegenüber Religion stoßen. Öffentliche Religion ist daher in hohem Maße konfliktbehaftet, und die Konflikte, die sich an sie knüpfen, stoßen in weiten Teilen der Gesellschaft auf kontroverse Resonanz.

Doch wer kann für was das Recht auf Religionsfreiheit geltend machen? Was ist überhaupt Religion? Und was ist ihre Funktion für den Einzelnen, vor allem aber für das Gemeinwesen? In den Streitigkeiten, die hier zur Untersuchung stehen, werden sich diese Fragen – die auch die Wissenschaften, die mit Religion befasst sind, seit jeher beschäftigt haben – als elementar erweisen.

Was ist Religion? Arenen und Akteure der Begriffsarbeit

Was ist Religion? An Antwortvorschlägen mangelt es nicht.¹⁶ Nur wenige haben sich Max Webers Haltung zu eigen gemacht, der gleich im ersten Satz seiner 1913 verfassten Abhandlung über die *Typen religiöser Vergemeinschaftung in Wirtschaft und Gesellschaft*¹⁷ klarstellt: »Eine Definition dessen, was Religion ›ist,«

16 Vgl. stellvertretend für die unüberschaubare Vielzahl von Titeln: die voluminöse begriffsgeschichtliche Untersuchung von Feil, *Religio*; parallel dazu: Despland, *La religion en occident*; auch die von diesen Autoren herausgegebenen Sammelbände: Feil (Hg.), *Streitfall ›Religion‹*; Despland/Vallée (Hg.), *Religion in History*. Vgl. auch die mehrteilige begriffsgeschichtliche Untersuchung im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Ratschow u. a., Art. ›Religion‹). Bemerkenswerterweise findet sich kein Eintrag ›Religion‹ in den *Geschichtlichen Grundbegriffen*; ebenso wenig ist dort das Stichwort ›Religionsfreiheit‹ vertreten, während sich ein Eintrag ›Säkularisation, Säkularisierung‹ findet (Conze/Strätz/Zabel, *Säkularisation, Säkularisierung*). Eingebettet in die Geschichte der Religionsforschung: Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*; schließlich das jüngere voluminöse Unterfangen von Hent de Vries (Hg.), *Religion. Beyond a concept*, darin neben der umfangreichen Einleitung des Herausgebers (Vries, *Why Still ›Religion‹?*) besonders auch den knappen Beitrag von Drees (*Drees, Who Defines? For What Purposes?*), der in Richtung der in der vorliegenden Arbeit verfolgten Fragestellung weist.

17 Der Text entstand 1913; veröffentlicht wurde er erst posthum 1921/22 unter dem Titel *Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)* als Kapitel V des Abschnitts *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte in Wirtschaft und Gesellschaft*. In der Max Weber-Gesamtausgabe erscheint er unter dem veränderten Titel *Religiöse Gemeinschaften* (MWS I/22 – 2); vgl. dazu Kippenberg, »Meine Religionsystematik«.

kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen.«¹⁸ »[K]önnte allenfalls« – die Worte sind mit Bedacht gewählt: Denn eine »Definition dessen, was Religion ›ist««, wird man auch »am Schlusse« des Textes vergebens suchen.¹⁹

Nun wird Webers Rat, Erörterungen des Religiösen begrifflich enthaltsam anzugehen, eher selten befolgt. Zwar mangelt es nicht an Stimmen, die jedwedes Bemühen, Religion definitorisch einzuhegen, als bereits im Ansatz zum Scheitern verurteilt betrachten.²⁰ Dennoch beschäftigen sich Sozial- und Kulturwissenschaftler, Historiker, Philologen und Theologen, Philosophen und Ethnologen u. a. m. eingehend mit dem Phänomen ›Religion‹ und arbeiten dabei auch weiterhin tatkräftig an Bestimmungen des ›Religiösen‹ mit. Die zahlreichen verschiedenen Herangehensweisen, ›Religion‹ zu bestimmen, lassen sich auf zwei basale Ansätze – einen ›substantialistischen‹ und einen ›funktionalistischen‹ – zurückführen: So kann man einerseits versuchen, in den vielfältigen Erscheinungsformen des Religiösen einen allen gemeinsamen Bezugsgegenstand zu identifizieren, der die gemeinsame ›Substanz‹, das gemeinsame ›Wesen‹ aller Religionen ausmacht, etwa den Bezug auf das ›Heilige‹²¹ oder die Erfahrung der ›(Selbst-)Transzendenz‹.²² Andererseits kann man versuchen, das allen Religionen Gemeinsame in ihrer ›Leistung‹ für den Einzelnen, für eine Gemeinschaft oder die Gesellschaft als Ganze zu finden, also etwa in ihrer Fähigkeit zur Bewältigung von individuellen oder kollektiven Kontingenzerfahrungen, zur

18 Weber, Religiöse Gemeinschaften, MWS I/22 – 2, 1. In *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* hatte Weber ähnlich argumentiert: »Die endgültige begriffliche Erfassung [des Begriffs ›Geist des Kapitalismus‹, AR] kann [...] nicht am Anfang, sondern muß am Schluß der Untersuchung stehen.« Weber begründet sein Vorgehen dort nicht mit prinzipieller Skepsis gegenüber Begriffsbildung, sondern mit dem »Wesen der ›historischen Begriffsbildung‹, welche für ihre methodischen Zwecke die Wirklichkeit nicht in abstrakte Gattungsbegriffe einzuschachteln, sondern in konkrete genetische Zusammenhänge von stets unvermeidlich spezifisch individueller Färbung einzugliedern strebt« (Weber, Religionssoziologie I, 30 f).

19 Wie bereits aus der vorangehenden Fußnote hervorgeht, bedeutet dies nicht, dass Weber ein prinzipieller Begriffsverweigerer in Sachen Religion sei. So gibt er im gleich anschließenden Satz seiner Untersuchung über die *Religiösen Gemeinschaften* die Richtung vor: »Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem ›Wesen‹ der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun [...]. Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestande, *diesseitig* ausgerichtet. ›Auf daß es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden‹ sollen die religiös oder magisch gebotenen Handlungen vollzogen werden« (Weber, Religiöse Gemeinschaften, MWS I/22 – 2, 1 [Hervorhebung im Original]; die Formulierung ›Auf daß es dir wohl gehe...‹ ist gewählt im Anschluss an Eph 6,3). Religion ist demnach für Weber ein spezifischer Typ eines in Bezug auf bestimmte soziokulturelle und historische Kontexte sinnhaften sozialen Handelns mit Diesseitsbezug.

20 Kippenberg, Diskursive Religionswissenschaft; Arnal, Definition.

21 Klassisch: Otto, Das Heilige [zuerst 1917].

22 Hierzu: Joas, Braucht der Mensch Religion?.

sozialen Integration kleinerer oder größerer Gruppen, ja ganzer Gesellschaften,²³ aber auch in ihrem desintegrativen Potential.²⁴

Diese beiden Wege werden nun aber nicht nur in der Religionsforschung beschritten, sondern lassen sich auch in den ›definitionspolitischen‹ Kämpfen um den Schutzbereich der Religionsfreiheit beobachten, die in den Rechtsstreitigkeiten um Religion und in den gesellschaftlichen Kontroversen, die diese begleiten, zum Austrag kommen. So geht es, wenn um Kreuze in bayerischen Schulen oder um die Kopfbedeckung muslimischer Lehrerinnen, um konfessionellen Religions- und bekenntnisfreien Ethikunterricht gestritten wird, immer auch um die Frage, was denn Religion und entsprechend der Schutzbereich des Grundrechts auf Religionsfreiheit überhaupt ›ist‹ und welche spezifische ›Leistung‹ die Gesellschaft von der Religion erwartet oder, im Gegenteil, welche religionspezifischen Effekte sie zu verhindern sucht. Der Streit um ›Religion‹ geht also weiter; ein Konsens in der Definitionsfrage hat sich trotz aller Anstrengungen bisher nicht eingestellt und ist auch nicht zu erwarten.

Die prinzipiellen Bedenkensträger, die jede Definitionsanstrengung für verlorene Mühe halten, haben zweifellos einige schlagkräftige Argumente auf ihrer Seite: So gibt die empirische Vielfalt des Religiösen in Geschichte und Gegenwart zu der berechtigten Frage Anlass, was denn das – gegenwärtig, und erst recht im Wandel der Zeiten – Gemeinsame der bereits intern so heterogenen religiösen Formationen wie Judentum, Christentum, Islam oder Bahai, Buddhismus und Hinduismus, Schamanismus und Scientology oder auch der zahlreichen Ausprägungen afrikanischer und afroamerikanischer Religionen sei. Lässt sich tatsächlich ein historisch und anthropologisch invariantes ›Wesen‹ oder ein ›Funktionskern‹ ausmachen, der allen diesen und den vielen anderen hier un-

23 Klassisch: Durkheim, Die elementaren Formen [zuerst 1912].

24 Vgl. als konzise Übersicht der verschiedenen Definitionsmodi: Pollack, Rückkehr des Religiösen?, 60–67, der mit einer an Luhmann orientierten Verbindung substantialistischer und funktionalistischer Argumente auch eine eigene überzeugende Religionsdefinition vorträgt (ebd., 65–67). Danach sind Religionen stets auf ein Problem bezogen: die Erfahrung der Kontingenz des Daseins. Nun antwortet allerdings nicht allein Religion auf das Kontingenzproblem (das tun auch Kunst und Literatur, Philosophie etc.). Aber Religion allein bearbeitet das Kontingenzproblem mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Mit dieser Unterscheidung »schließt Religion die Horizonte der Welt« (ebd., 65): Die diesseitige Welt wird überschaubar, indem sie durch ein unverfügbares Jenseits begrenzt wird. Die verstörende Erfahrung der Kontingenz kann so dem unverfügbaren Transzendenten zugerechnet werden. Die spezifische Leistung der Religion besteht nun darin, die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz in die Immanenz selbst einzuführen: Religion gewährt mittels spezifischer Praktiken Zugang zum Transzendenten, macht es erfahrbar und kommunikabel, hält es aber zugleich unverfügbar. Denn nur das Transzendente, das zugleich zugänglich und unverfügbar ist, vermag die religionspezifischen Sicherheiten zu gewähren.

genannten Phänomenen gemeinsam ist und es rechtfertigt, sie unter dem allgemeinen Begriff ›Religion‹ zu subsumieren?

Eine andere Argumentationsstrategie setzt begriffsgeschichtlich an. Der Begriff ›Religion‹, so wird nicht erst von postkolonialer Seite eingewandt, sei unstrittig »der ausschließliche Besitz der europäischen Zivilisation gewesen«,²⁵ innerhalb derer er seine spezifische Bedeutung erst spät (nach 1700) und in enger Bindung an eine partikuläre Religion (das Christentum) und deren Konfliktgeschichte (mit inneren Reformbestrebungen ebenso wie mit äußeren Mächten: der werdenden Staatsgewalt) erhalten habe.²⁶ Kann ein Begriff Universalitätsstatus beanspruchen, dessen Genese in dieser Weise an spezifische historische und religionskulturelle Kontexte gebunden ist? Und ist seine Verwendung nicht auch deshalb zweifelhaft, weil sich der Begriff ›Religion‹ – selbst das Produkt einer spezifisch westlichen Rationalität und Deutungskultur – erst im Zuge (gewaltsamer) christlicher Missionsanstrengungen bzw. im Gefolge der Kolonialisierung von Europa aus über die Welt verbreitete, und mit ihm das Phänomen, das dieser Begriff benennt?²⁷

Es deutet sich hier ein schwerwiegendes Problem an, das Friedrich Tenbruck bereits 1993 präzise formuliert hat: »Wo immer die Religionswissenschaft die moderne Religion untersucht, hat sie es in wachsendem Maße mit ihren eigenen Wirkungen auf ihr Objekt zu tun.«²⁸ Die Religion, so Tenbruck, zumindest ihre »typisch moderne Lage«, sei auch »von den Religionswissenschaften mitgeschaffen worden [...] und [findet] sich auch nur dort [...], wo diese Wissenschaften voll zum Zuge kamen.« Damit sei »ein Problem entstanden, das an das Fundament der empirischen Religionswissenschaften rührt«. Denn die Religionsforschung habe, genau genommen, ihre Geschäftsgrundlage verloren, »weil sie die Lage und den Wandel der Religion nurmehr begreifen und erklären kann, wenn sie ihren eigenen Einfluss darauf einberechnet.«²⁹

25 Tenbruck, *Die Religion im Maelstrom*, 37.

26 Vgl. Feil, *Religio*, der in seiner groß angelegten begriffsgeschichtlichen Studie ebenfalls die europäische Herkunft des Begriffs betont, den Schwerpunkt seiner Untersuchung aber auf den Nachweis legt, dass der antike Begriff ›Religion‹, so wie er im römischen Recht Verwendung fand, nach 1700 einen epochalen Wandel erfuhr. Religion in diesem neuzeitlich-protestantischen Sinn – als Phänomen der Innerlichkeit – habe es in vorangegangenen Zeiten und in anderen zivilisatorischen Kontexten nicht gegeben. Feil weist aber nicht nur die Anfänge dieser Begriffsverwendung nach, sondern behauptet darüber hinaus, dass Religion in diesem spezifischen Sinn Mitte des 20. Jahrhunderts an ihr Ende gekommen sei.

27 Neben Tenbruck, *Die Religion im Maelstrom*, auch: Matthes, *Auf der Suche*, und v. a. Asad, *Genealogies of Religion*, sowie ders., *Formations of the Secular*; dagegen: Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen*.

28 Tenbruck, *Die Religion im Maelstrom*, 35.

29 Ebd. Droogers, *As Close as a Scholar Can Get*, buchstabiert diese Verwicklung der Religionsforschung in das religiöse Feld mit Blick auf die anthropologische Feldforschungspraxis aus.

Tenbruck wirft nun der Religionsforschung vor, sich dieser dringend gebotenen kritischen Selbstreflexion zu verweigern. Zwei Jahrzehnte später wird man dieser Fundamentalkritik nicht mehr ohne Weiteres zustimmen können. In der Zwischenzeit sind so viele kritische Studien zur Genealogie des Religionsbegriffs und seiner Rückkopplung an die religiöse Lage und die Lage der Religionsforschung entstanden,³⁰ dass man die neuerliche Renaissance der Anstrengungen, klar anzugeben, was denn das Religiöse sei, durchaus als Reaktion auf die zwischenzeitlich in ›Mode‹ gekommene prinzipielle Begriffsskepsis begreifen kann.³¹

Auch wird man mit den Advokaten eines allgemeinen Begriffs von ›Religion‹ den Kritikern gleichsam die Gegenfrage stellen können: Wie soll Religionsforschung möglich sein, wenn sich die Religionsforscherinnen und -forscher weigern, ihren Gegenstandsbereich zu bestimmen? Wie soll es möglich sein, ohne einen allgemeinen Begriff von Religion die vielfältigen historischen und kulturellen Phänomene überhaupt zu klassifizieren, die ›religiösen‹ unter ihnen als solche zu identifizieren, von nicht-religiösen Erscheinungsformen (von Kunst und Literatur, Philosophie, Politik und anderen) zu unterscheiden und in ihrer jeweiligen Besonderheit, die sich doch erst in Bezug auf ein Allgemeines erschließt, zu untersuchen?³² Und wie ist mit dem Umstand umzugehen, dass der Begriff ›Religion‹ sowohl in der Alltagskommunikation als auch in der Forschung ohnehin verwendet wird, »ob man ihn nun für universell anwendbar hält oder nicht«?³³

Schaut man auf die gesellschaftliche Ubiquität der Rede von Religion, so wird man sich allerdings fragen müssen, ob die wissenschaftliche Religionsforschung überhaupt in der Lage ist (und je in der Lage war), einen tragfähigen Begriff von Religion zu entwickeln und diskursiv durchzusetzen. Was Religion ›ist‹ und

30 Und zwar sowohl aus ›westlicher‹ Sicht als auch aus Sicht der begrifflich ›Kolonisierten‹; aus der breiten Forschungslage vgl. v.a. die beiden Studien von Talal Asad, *Genealogies of Religion*, sowie ders., *Formations of the Secular*, deren erste bereits zeitgleich mit Tenbrucks Abrechnung mit der Religionsforschung erschien. Schon vor Tenbruck: Matthes, *Auf der Suche*.

31 Offenkundig bei Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen* (v.a. Kap. 1–4), der sich maßgeblich auch dagegen wehrt, »aus der Tatsache der Verstrickung des Religionsbegriffs in koloniale Projekte und Interessenlagen [zu] schließen [...], daß deshalb auch jede wissenschaftliche Operationalisierung unmöglich ist oder nur politische Absichten verschleiern hilft« (32).

32 Vgl. etwa Graf, *Wiederkehr der Götter*, 237.

33 Pollack, *Rückkehr des Religiösen?*, 61. Es sei deshalb geboten, so wird den Definitionsweigerern entgegengehalten, im Wissen um die Probleme, die eine Definition von Religion mit sich bringt, dennoch »so genau wie möglich anzugeben, in welchem Sinne man ihn [den Begriff ›Religion‹, AR] verwendet und wie man ihn von anderen Kategorien unterscheidet« (ebd.). Ähnlich auch Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen*, sowie ders., *Cultus und Heilsversprechen*, Kap. 1–4.

welche ›Funktion‹ sie erfüllt, erscheint vielmehr in hohem Maße deutungs offen, widerspruchsvoll und gesellschaftlich strittig.

Religion ist, wie man sagen könnte, ein »essentially contested concept«.³⁴ Unter diesem 1956 von dem britischen Sozialphilosophen Walter B. Gallie in die Diskussion eingeführten Begriff werden positiv besetzte gesellschaftliche Schlüsselkonzepte (wie ›Kunst‹, ›Gerechtigkeit‹, ›Demokratie‹, ›Wissenschaft‹, aber auch ›Religion‹ etc.) verstanden, um deren Bedeutung gesellschaftlich in prinzipiell ungeschlossener Weise höchst kontrovers gerungen wird. Charakteristisch für diesen auf Dauer gestellten Begriffsstreit ist nach Gallie, dass er in einer breiten gesellschaftlichen Öffentlichkeit und nicht allein in spezialisierten Kreisen professioneller Begriffsarbeiter ausgetragen wird. Es gehört nach Gallie darüber hinaus zur Eigenart von ›essentially contested concepts‹, dass sie stets gegen andere Definitionen definiert und gegen andere Verwendungsweisen verwendet werden und dass dies den Beteiligten auch bewusst ist.³⁵ »[T]o use an essentially contested concept«, auf diese bündige Formel bringt Gallie seine Überlegungen, »means to use it both aggressively and defensively.«³⁶

Obwohl der Terminus ›essentially contested concept‹ und sein analytischer Nutzen selbst nicht unbestritten blieb,³⁷ scheint er mir geeignet, die Beschaffenheit des unaufhörlichen Streits um die Frage, was denn eigentlich ›Religion‹ und auf welchem Wege diese sinnvoll zu bestimmen sei, zu benennen.³⁸ ›Religion‹ als ein ›essentially contested concept‹ zu verstehen heißt, den Streit nicht als Zwischenstadium auf dem Weg zu einem noch herzustellenden wissenschaftlichen oder gesellschaftlichen Konsens zu begreifen, sondern als einen ›definitionspolitischen‹ Prozess, der die Schlüsselbedeutung des Umstrittenen für die gesellschaftliche Ordnung anzeigt und als solcher Gegenstand der Religionsforschung sein sollte. Es ist danach eine wichtige Aufgabe der Religionsforschung, die gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse dessen, was Religion ist oder sein sollte, zu beobachten. Ist Religion ein ›essentially contested concept‹

34 Gallie, *Essentially Contested Concepts*.

35 Gallie legt Wert darauf, dass sich dieser Streit trotz einiger Analogien von dem wissenschaftlichen Streit um Begriffe und Hypothesen doch deutlich unterscheidet, insofern im wissenschaftlichen Diskurs allgemein anerkannte Methoden der Wahrheitsfindung Entscheidungen zwischen konkurrierenden Hypothesen ermöglichen, so dass Begriffe und Hypothesen zumindest temporär – bis sie erneut widerlegt und durch leistungsfähigere ersetzt werden – allgemeine Geltung beanspruchen können; vgl. Gallie, *Essentially Contested Concepts*, 178 f.

36 Ebd., 172.

37 Vgl. aus der Diskussion: Mason, *On Explaining Political Disagreement*; Garver, *Essentially Contested Concepts*; außerdem Forst, *Toleranz*, 50 – 52.

38 In diese Richtungweisend, jedoch ohne Bezug auf Gallies Konzept: Beckford, *The Politics of Defining Religion*. Beckford bezieht sich hier ausdrücklich auf die im Kontext des Vorgangs der »juridification of everything« (29) zunehmend öffentlich debattierten Rechtskonflikte um Religion (in Großbritannien).

im Sinne Gallies, so werden diese Prozesse zumindest so lange nicht zum Stillstand kommen, wie der Religion eine Bedeutung für die gesellschaftliche Ordnung zugemessen wird.

An der Arbeit am Begriff ›Religion‹ sind viele beteiligt: Neben den professionellen Religionsdeutern in den verschiedenen mit Religion befassten Wissenschaften (Theologen, Religionssoziologen, -ethnologen, -historiker etc.) arbeiten auch Akteure aus Politik und Medien am semantischen Feld des Religiösen. Nicht zuletzt beteiligen sich an diesen Aushandlungsprozessen aber auch jene, die das religiöse Leben rechtlich regulieren bzw. für die Auslegung der (verfassungs)rechtlichen Rahmenbedingungen, in denen das religiöse Leben sich entfalten kann, zuständig sind. Dieser zuletzt genannte Aspekt wird im Vordergrund der vorliegenden Studie stehen.

Werfen wir dennoch zunächst einen Blick auf die anderen Arenen und Akteure der Arbeit am Begriff ›Religion‹. Eine privilegierte Arena für die öffentliche Aushandlung der Frage nach der Religion und ihrem Ort in der Gesellschaft ist seit jeher die Politik, und zwar die Politik im Doppelsinn: als (zivil)gesellschaftliches Ringen um konkurrierende Vorstellungen sozialer Ordnung ebenso wie als Organisation und Ausübung staatlicher Macht. Wie weit darf die Religion in die öffentliche Sphäre – in Staat und Gesellschaft – hineinragen? Welcher Status soll religiösen Gründen in politischen Entscheidungen zugestanden werden? Oder sind religiöse Wertbindungen im strengen Sinne privat zu halten und aus dem öffentlichen Streit um die richtige, gerechte und gute soziale Ordnung herauszuhalten? Wie ist mit der gezielten religiösen Einflussnahme auf umkämpfte Politikfelder wie die Sozial- und Familienpolitik, die Biopolitik oder auch die Bildungspolitik umzugehen? Soll und kann das religiöse Leben politisch-rechtlich reguliert werden und wie hat dies zu geschehen? Fragen wie diese werden von (zivil)gesellschaftlichen Akteuren und Interessengruppen, von Politikerinnen und Politikern, Parlamentariern, Regierungsmitgliedern, Ministerialbeamten und Angestellten in den öffentlichen Verwaltungen unterschiedlich beantwortet und immer wieder kontrovers debattiert, Entscheidungen werden getroffen und umgesetzt.

So erarbeiten, um nur einige wenige Beispiele zu nennen, von staatlichen Organen eingesetzte Kommissionen Empfehlungen für den Umgang mit sogenannten ›neuen Sekten und Psychogruppen‹³⁹ oder mit muslimischen Mädchen und Frauen, die eine Kopfbedeckung tragen möchten bzw. ihren gesamten Körper verhüllen.⁴⁰ Innenminister berufen Dialoginstanzen mit Vertreterinnen

39 Vgl. den Endbericht der vom Deutschen Bundestag im Mai 1996 eingesetzten Enquete-Kommission ›Sogenannte Sekten und Psychogruppen‹ (Deutscher Bundestag, Drucksache 13/10950 vom 9.6.1998).

40 Vgl. den Bericht der 2003 aus Anlass wiederholter Konflikte um die Kopfbedeckungen

und Vertretern der Muslime in ihren Ländern ein;⁴¹ in Ethikkommissionen, die politische Entscheidungsträger beraten sollen, haben Theologinnen und Theologen eine gewichtige Stimme. Die Beispiele illustrieren: Politische Akteure haben mit Religion zu tun, sie kooperieren in vielfältiger Weise mit Repräsentanten der Religionsgemeinschaften, sie analysieren und vergleichen, formulieren politische Erwartungen an die Religionsgemeinschaften, nehmen Stellung und beziehen Partei, entscheiden, regulieren und verwalten religiöse Angelegenheiten. Unvermeidlich operieren sie dabei auch mit Begriffen und Vorstellungen von Religion. Sie nehmen Alltagsverständnisse von Religion auf, erzeugen aber auch neue Bilder des Religiösen, die in den politischen Religionsdiskurs sowie die allgemeinen gesellschaftlichen Deutungshorizonte und Praktiken zurückfließen und fortan mitbestimmen, wie sich Menschen ins Verhältnis zur Religion und zu den verschiedenen religiösen Formationen setzen, welche Handlungs- und Freiheitsräume sich ihnen öffnen. So gab beispielsweise Cem Özdemir, schwäbischer Grünen-Politiker mit türkischen Wurzeln, 1998 den Muslimen in Deutschland als politisches Ziel »die Herausbildung eines ›deutschen‹ Islam« vor und wusste auch zu präzisieren, welche muslimische Gruppierung diesem Ziel bereits am nächsten sei: »Unter den Aleviten«, so Özdemir, »gibt es sicherlich viele Leute, die für die gleichen Werte stehen wie die deutsche Mehrheit, für Demokratie und Toleranz.«⁴² Der vormalige französische Staatspräsident Nicolas Sarkozy erklärte kurz vor Weihnachten 2007 in einer Rede im Lateran, warum das laizitäre Frankreich auf die Religion im Allgemeinen und auf die Geistlichen im Besonderen angewiesen bleibe und malte dabei zugleich ein Bild der Religion als sprudelnder Quelle menschlichen Edelmut: »En donnant en France et dans le monde le témoignage d'une vie donnée aux autres et comblée par l'expérience de Dieu, vous créez de l'espérance et vous faites grandir des sentiments nobles.«⁴³ Die katholische Theologin Annette Schavan, zum fraglichen Zeitpunkt Kultusministerin des Landes Baden-Württemberg, erklärte 1998 der deutschen Öffentlichkeit die Bedeutung der Kopfbedeckung im Islam:

Erstens gehört das Kopftuch nicht zu den religiösen Pflichten einer islamischen Frau, deshalb benutzen weltweit die allermeisten muslimischen Frauen kein Kopftuch. Zweitens ist das Kopftuch – und dies sagen uns selbst viele Islamwissenschaftler –

muslimischer Schülerinnen vom damaligen französischen Staatspräsidenten Jacques Chirac einberufenen Kommission zur Frage der Laizität in Frankreich: Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République. Rapport au Président de la République, Paris, 11.12.2003.

41 Vgl. dazu Fn. 51 unten.

42 Vgl. Die Zeit, 12. 11. 1998.

43 Présidence de la République, Allocution, Rome, 20 décembre 2007.

nicht allein ein religiöses Symbol, sondern auch ein Zeichen kultureller und zivilisatorischer Abgrenzung.⁴⁴

Diese willkürlich ausgewählten Äußerungen seitens politischer Verantwortungsträger illustrieren: Auch die Politik hat, nicht anders als die Religionsforschung, in Sachen Religion eine Doppelrolle. Die religiöse Lage wird nicht nur politisch beobachtet, reguliert und verwaltet, sondern auch gedeutet und so mittelbar von der Politik mit erzeugt.

Die Politik kann dabei auf einen machtvollen Verstärker setzen: die Medien. In den massenmedial vernetzten Gesellschaften der Gegenwart fallen die verschiedenen Modi politischer Religionsdiskurse und religionspolitischer Handlungen auf einen medial verstärkten Resonanzboden,⁴⁵ der ihre Wirkung auf die religiöse Lage steigern kann. Die Rolle der Medien wäre jedoch nur unzureichend ins Auge gefasst, wenn man die Medien lediglich als Resonanzraum der vielfältigen Stimmen aus Politik und Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft begreifen würde. Medienleute haben vielmehr auch einen aktiven Part inne: Fernseh- und Rundfunkjournalisten, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Politik- und Feuilleton-Redaktionen der Printmedien, Drehbuchautoren der Kultur- und Unterhaltungsindustrie, Regisseure aus Kino und Fernsehen u. a. m. operieren nach den Regeln ihres einer eigenen Logik folgenden ›Funktionssystems‹.⁴⁶ Diese Funktionslogik der Massenmedien bestimmt auch ihren Umgang mit religiösen Phänomenen. Religion wird in verschiedenen medialen Formaten thematisiert: in diversen Nachrichtenformaten, in Talkshows, Kultursendungen, aber auch im Unterhaltungsbereich – man denke nur an die erfolgreichen Pfarrer- und Schwesternserien im Fernsehen (von ›Pfarrer Braun‹ über ›Oh Gott, Herr Pfarrer‹ bis hin zu ›Um Himmels Willen‹) oder an Kinofilme über Martin Luther, Hildegard von Bingen, Mahatma Gandhi u. a. Religion wird als politischer Faktor ebenso wie als kulturelles Event präsentiert, sympathisierend ins Bild gerückt oder misstrauisch in Szene gesetzt, karikiert und ironisiert.⁴⁷ Dabei werden Vorstellungen von (›guter‹ und ›schlechter‹) Religion erzeugt, die gesellschaftlich wirksam werden und sich als hintergründige Selbstverständlich-

44 Vgl. Die Zeit, 16. 7. 1998.

45 Vgl. aus der umfangreichen Diskussion: Bailey/Redden (Hg.), *Mediating faiths*; am Beispiel des Islams: Hafez, *Mediengesellschaft*; ders./Richter, *Islambild*; am Beispiel des Weltjugendtages: Hepp/Krönert, *Medien, Event und Religion*.

46 Vgl. Luhmann, *Massenmedien*.

47 Dass dabei zuweilen die Rahmen des für Glaubende Erträglichen überschritten werden, hat besonders anschaulich der so genannte ›Karikaturenstreit‹ gezeigt; vgl. nur Klausen, *The Cartoons*; auch Langbein, *Karikaturenstreit*. Ob auch die Grenze des rechtlich Zulässigen überschritten oder lediglich das Recht auf freie Meinungsäußerung ausgeübt wurde, ist strittig; vgl. aus der Debatte: Grimm, *Nach dem Karikaturenstreit*; Isensee (Hg.), *Religionsbeschimpfung*; von Ungern-Sternberg, *Blasphemieverbot*.