

Christof Mandry

Religionspolitik in Europa vor den Herausforderungen durch Migration

Die Religionsfreiheit im Brennpunkt

Zusammenfassung

Infolge der Migration sind die europäischen Gesellschaften heute multireligiöse Gesellschaften. Gleichzeitig schwindet vor allem in Westeuropa infolge der zunehmenden Religionslosigkeit weiter Bevölkerungsschichten das Verständnis für religiöse Belange. Die religionspolitische Anpassung vieler Gesellschaftsbereiche an die neuen Anforderungen, die sich aus der muslimischen Zuwanderung stellen, partizipiert damit an der Kontroverse über die Rolle, die religiösen Lebensäußerungen im öffentlichen Raum überhaupt zugestanden werden sollen. Der Beitrag diskutiert zunächst Konzept und Ziel von Religionspolitik und die zentrale Bedeutung der Religionsfreiheit für die Religionspolitik, um dann zu analysieren, inwiefern die Religionspolitik im Mittelpunkt der Konkurrenz von identitätsbehafteten Staats- und Freiheitskonzepten steht. Abschließend wird vorgeschlagen, die Religionspolitik sozial-ethisch als Bestandteil der Integrationspolitik zu verstehen.

Abstract

As a result of migration, European societies are today multi-religious societies. At the same time, resulting from ongoing secularization, the understanding of religious concerns in Western Europe is fading away. The adaptation of society to the new requirements arising from Muslim immigration is thus participating in the controversy over the role that religious life manifestations in public space should be given. The article first discusses the concept and the goal of religious policy and the central importance of freedom of religion for it, in order to analyze the extent to which religious policy is based on competing, identity-loaded concepts of state and liberty. Finally, it is suggested that social ethics should reflect on religious policy as a part of integration policy.

1 Einführung

Die europäischen Gesellschaften sind heute pluralistische Gesellschaften. In ihnen werden viele Religionen und nicht-religiöse Weltanschauungen vertreten, außerdem gibt es größere Gruppierungen, für die religiöse oder weltanschauliche Zugehörigkeiten keine wesentliche Rolle mehr spielen. Dies ist die Folge von zwei großen Entwicklungen, nämlich der Individualisierung von Lebensstilen und Überzeugungen, in deren Zusammenhang auch die nachlassenden Bindungen

an religiöse Gemeinschaften, vor allem an die christlichen Kirchen, sowie die Normalisierung der „säkularen Option“ (vgl. Taylor 2009) gehören. Der andere Faktor, der zur Pluralisierung der europäischen Gesellschaften maßgeblich beigetragen hat, ist die Migration. Als Folge der europäischen Binnenmigration im 20. Jahrhundert und der außer-europäischen Migration nach Europa im Zuge der Dekolonialisierung und der Arbeitskräfteanwerbung bzw. -zuwanderung sind v. a. die west-europäischen Staaten heute – wenn auch mit bedeutenden Unterschieden nach Art und Ausmaß – tiefgreifend von Migration geprägt (vgl. Collier 2014; Atlas of Migration 2012; Currle 2004; Bade (Hg.) 2001). Sie stehen vor der Herausforderung, die Integration der Gesellschaft aus Alt- und Neubürgern zu meistern. Dies schließt ein, die historisch an den christlichen Kirchen ausgerichteten religionsrechtlichen Arrangements anzupassen, damit auch Muslime sowie Angehörige weiterer Religionen diskriminierungsfrei ihren religiösen Überzeugungen gemäß leben können. Solche Anpassungen sind keineswegs einfach, erstens, weil die herkömmlichen Regelungen historisch gewachsen sind und in langjähriger (nicht unbedingt unumstrittener) Praxis eingeübt wurden, zweitens, weil sie ihrerseits das Ergebnis von Anpassungsleistungen sowohl der Staaten als auch der Kirchen sind und entsprechend auf die religionsgemeinschaftlichen Charakteristiken der christlichen Kirchen abstellen, drittens, weil die Vielfalt und Diversität der neuen Religionsgemeinschaften ähnlich komplexe Adaptionen auf beiden Seiten erfordert, wofür viertens häufig weder das notwendige rechtliche noch das theologische Know-how vorhanden sind und fünftens, weil die rechtliche, politische und soziale Integration der neuen Religionen in Teilen von Politik und Gesellschaft kontrovers sind.

In dieser Situation ist weitgehend unbestritten, dass dem Grundsatz der Religionsfreiheit eine zentrale normative Bedeutung zukommt. Umstritten ist hingegen, wozu das Grund- und Menschenrecht auf Religionsfreiheit den Staat genau verpflichtet, welches religionsrechtliche System menschenrechtlichen Grundsätzen am ehesten entspricht und welche Maßnahmen schließlich in der aktuellen Situation nicht nur menschenrechtlich legitimiert, sondern darüber hinaus auch noch integrationspolitisch vorteilhaft sind. Der Fokus auf die religionspolitischen Fragestellungen, die im Zusammenhang mit dem Islam und anderen Minderheitenreligionen zu klären sind, darf nämlich nicht übersehen lassen, dass sich hier zwei sozialetisch relevante Problemstellungen überlagern: das Verhältnis des Staats zu den Religionen und die

Migrations- bzw. die Integrationsproblematik. Gleichzeitig zeichnet sich dieses Politikfeld durch eine starke Durchdringung mit Identitätsfragen aus. Identitätsbedeutsam ist nämlich nicht nur, wie Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft vorgestellt wird, sondern auch die jeweils etablierten Staats- und Gesellschaftskonzepte gehören zum Identifikationsraum der europäischen Gesellschaften. Als Ergebnisse von konflikthafter, kulturell und religiös durchdrungenen Prozessen sind sie nun Bestandteil eines kollektiven Gedächtnisses. Religionspolitik steht damit in einem Spannungsfeld, in dem es immer auch um Bewahrung und Verteidigung von kollektiv bedeutsamen Errungenschaften geht. Sie bedarf daher eines sozialetischen normativen Diskurses als begleitendem Korrektiv, damit die legitimen Erwartungen sowohl der Alteingesessenen wie auch der Neukömmlinge gerechte Berücksichtigung finden. In drei Schritten wird im Folgenden erörtert, worin die sozialetischen Herausforderungen einer an der Religionsfreiheit orientierten Religionspolitik liegen: Zunächst werden Konzept und Ziel des relativ neuen Begriffs Religionspolitik diskutiert, dann werden in vier Unterabschnitten aktuelle Streitfragen um das Menschenrecht auf Religionsfreiheit dargelegt, die sich im Wesentlichen um sein Profil als Freiheitsrecht drehen. Daran schließen sich Überlegungen zur kritisch-konstruktiven Aufgabenstellung der Sozialetik im Zusammenhang von Religions- und Integrationspolitik an.

2 Konzeption, normativer Horizont und Ziel von Religionspolitik

Eine Menge an Problemstellungen ist europaweit anzutreffen und fordert zu politischem Handeln heraus (vgl. Göle 2016; Koenig 2007; Behr/Hildebrandt 2006). Dazu gehören etwa die Frage nach religiösen Symbolen und Bekleidungsformen im öffentlichen Raum, der Moscheebau, die Ausbildung von muslimischen Lehrkräften und religiösen Funktionsträgern, Fragen der schulischen Unterrichtsgestaltung sowie weitere, teilweise in der Öffentlichkeit äußerst umstrittene Dinge wie rituelles Schlachten (Schächten) und religiös motivierte Beschneidung. Im Zusammenhang mit staatlichen Maßnahmen in diesen Bereichen ist der Begriff der Religionspolitik neu aufgekommen. Der Stellenwert, den normative Anforderungen wie die Menschenrechte einnehmen können, hängt dabei durchaus davon ab, wie Religionspolitik konzipiert wird und welche Zielorientierung ihr zugrunde liegt.

Mit Liedhegener (2012, 115 f.) kann man ein weiteres von einem engeren Verständnis von Religionspolitik unterscheiden. Der erstere, weite Begriff versteht unter Religionspolitik „alle religionsrechtlichen als auch in diesem Rahmen stehende (höchst-)richterliche, (partei-)politische und administrative Festlegungen und Maßnahmen zum Umgang mit religiös-weltanschaulichem Pluralismus in freiheitlichen Gesellschaften“. Der engere Begriff konzentriert Religionspolitik hingegen auf die grundlegenden Anpassungen oder gar die Neuausrichtung des religionsrechtlichen Rahmens durch die Gesetzgebung. Religionspolitik meint hier die auf Legislation zielenden „Entscheidungsprozesse über religionsrelevante Sachverhalte, die im Kern auf der Anwendung des demokratischen Mehrheitsprinzips beruhen“ (ebd., 116). Weil solche Neugestaltungen des Staat-Religion-Verhältnisses kaum jemals unzweideutig aus liberalen Verfassungsprinzipien folgen, so Willems (2002, v. a. 106–110), sondern im politischen Prozess – das heißt immer auch: im politischen Kräftespiel – gewonnen werden, müssen sie als Aushandlungsprozesse verstanden und auch so geführt werden – und nicht allein als Ableitungen aus einer einmal gegebenen Verfassungsordnung angesehen werden. In Willems’ religionspolitischer Konzeption bleibt allerdings unklar, in welcher Weise „verhandlungsdemokratische Verfahren und Formen gesellschaftlicher Selbstregulierung“ (2012, 148) zur (Verfassungs-)Rechtsprechung und zu parlamentarischen Verfahren ergänzend hinzutreten sollen (vgl. Willems 2012, bes. 147 f). Insbesondere ist nicht ersichtlich, wie grund- und menschenrechtliche Prinzipien wie die Religionsfreiheit diesen Verfahren nochmals normativ vorgeordnet bleiben sollen, gerade wenn Willems zugestanden wird, dass die jeweils in Kraft befindlichen, etablierten institutionellen Umsetzungen dieser Grundsätze anpassungsbedürftig sein können (vgl. Heimbach-Steins 2012, 207–210). Liedhegener (2012, 123 f.) stellt darüber hinaus fest, dass Mehrheitsentscheidungen in Parlamenten und bei Volksabstimmungen in der Regel gerade nicht minderheitenfreundlich ausfallen, sondern gegenüber ‚fremden‘ Religionen wie dem Islam eher die eigene Identität sichernde, diskriminierende Regelungen wie Minarettverbote oder Bekleidungsverbote (vgl. Vatter 2011) zu unterstützen bereit sind. Einer solchen ‚Diktatur der Mehrheit‘ vorzubeugen ist schließlich der Grund dafür, dass liberale Gesellschaften sich Grundrechtskataloge gegeben haben, die die Religionsfreiheit und andere Grundrechte aus dem politischen Verhandlungsgeschehen heraushalten und vielmehr diesen Prozess selbst auf Grundrechte verpflichten. Im Bereich der Religionspolitik ist daher die fundamentale Bedeutung

der Religionsfreiheit als Grundnorm und als Ziel festzuhalten. Ihr konkreter Inhalt kann nicht nur Gegenstand von Aushandlungen sein, die nicht zuletzt auch Machtkonstellationen widerspiegeln, sondern muss sich der rationalen Argumentation auf der Höhe der rechtlichen und ethischen Diskussion stellen. Dies umfasst nicht nur die religionspolitische Regelung von Einzelfragen, sondern, wie im Folgenden deutlich werden wird, die politisch-ethische Reflexion und Kritik identitätsgeprägter Staats- und Freiheitskonzeptionen.

Zudem ist einzuwenden, dass die Unterscheidung zwischen dem engen und dem weiteren Begriff von Religionspolitik – jedenfalls bezogen auf europäische Verhältnisse – nur als gradueller Unterschied aufrecht erhalten werden kann. Bislang ist jedenfalls nicht zu erkennen, dass in den europäischen Staaten eine grundsätzliche Neubestimmung des Staat-Religion-Verhältnisses die maßgebliche Strategie darstellt, um den mit dem Islam verbundenen Anpassungserfordernissen zu begegnen.¹ Einer fundamentalen Neubestimmung, bei der auch der Stellenwert der Religionsfreiheit und weiterer Grundrechte tangiert wären, steht entgegen, dass die europäischen Staaten nicht völlig frei sind, hier weitreichende Richtungsänderungen vorzunehmen. Nicht nur ihre Verfassungstraditionen, sondern völkerrechtliche², europäische³ und – für die Mitgliedstaaten der Europäischen Union – auch unionsrechtliche⁴ Verträge verpflichten sie auf menschenrechtliche Forderungen, unter denen die Religions-, Gewissens- und Meinungsfreiheit sowie das allgemeine Diskriminierungsverbot nur die wichtigsten Normen sind. Aus sozioethischer Sicht ist zu überlegen, wie die Religionsfreiheit als Grundlagennorm für die europäischen Staat-Religion-Systeme aufgefasst werden sollte, sodass

- 1 Die Regel sind eher punktuelle und anlassbezogene Veränderungen, die auf einfacher Gesetzgebungsebene vorgenommen werden. Solche Gesetzgebung verändert sicherlich ebenfalls das zugrundeliegende Staat-Religion-System und entwickelt es weiter, allerdings nur schrittweise und auch nicht notwendig in einer einheitlichen Richtung.
- 2 Vor allem der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte der Vereinten Nationen (Art. 18: Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit).
- 3 V. a. Europäische Menschenrechtskonvention des Europarats (Art. 9: Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit).
- 4 V. a. Grundrechtecharta der Europäischen Union (Art. 10: Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit); Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union (Art. 10: Diskriminierungsverbot; Art. 17: Status der Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften; Art. 19: Antidiskriminierungspolitik).

möglichst diskriminierungsfreie, gerechte und integrationsförderliche Verhältnisse erreicht werden. Zudem muss die Zielsetzung von Religionspolitik explizit gemacht werden. Traditionell wird Religionspolitik in Europa vorwiegend als Konsequenz aus den Religions- bzw. Konfessionsstreitigkeiten der Frühen Neuzeit gesehen und ihr Ziel in einem stabilen und friedlichen Verhältnis zwischen Bürgern unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeiten erblickt. Im Unterschied zu dieser Konfliktvermeidungs- bzw. Pazifizierungsstrategie sollte Religionspolitik im heutigen Migrationskontext weiter gehen und als Bestandteil von Integrationspolitik betrachtet werden (vgl. Bielefeldt 2003; Heimbach-Steins 2016, 123–125). Religionspolitik kann sich nicht damit begnügen, Konflikte aufgrund von muslimischen und anderen Religionsausübungen zu vermeiden, sondern muss solche Erweiterungen der bestehenden Regelungen vornehmen, die muslimischen und anderen Bürgern positive Integrationsangebote machen, indem ihre spezifischen Belange anerkannt werden und ihnen auf dieser Basis die gleichberechtigte Anerkennung anderer religiöser und nicht-religiöser Überzeugungen legitimer und fairer Weise abverlangt werden kann.

3 Religionsfreiheit im Kontext strittiger Staats- und Freiheitskonzepte

Im Kontext der muslimischen Einwanderung kann nicht übersehen werden, dass auch ein kodifiziertes Menschenrecht wie die Religionsfreiheit kein stabiles Prinzip ist, dessen Gehalt klar feststünde und auf Streitfälle nur angewendet werden müsste. Das Verständnis von Religionsfreiheit, wozu sie den Staat verpflichtet und wozu sie Bürgerinnen und Bürger berechtigt, partizipiert vielmehr an letztlich internationalen Diskursen, die ihrerseits die aktuelle politische und religiöse Lage widerspiegeln. Die im globalen Diskurs zutage tretenden Spannungen, die sich an Schlagwörtern wie ‚westlichem Liberalismus und Säkularismus‘, ‚religiösem Fundamentalismus‘, ‚islamistischem Terrorismus‘ und ‚westlicher Aggression‘ festmachen, wirken sich auch auf die europäischen Diskurse aus, in denen sich gesellschaftliche Erwartungen, individuelle Ansprüche und politische Einstellungen artikulieren. Es ist daher erforderlich kurz herauszuarbeiten, an welchen Stellen Religionsfreiheit im Zusammenhang mit unserer Fragestellung gegenwärtig strittig ist (vgl. Deutscher Bundestag 2016). Als normative Referenz werden dafür nicht die jeweiligen nationalen

Verfassungstraditionen in Europa eingesetzt, sondern die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK), die von nahezu allen europäischen Staaten ratifiziert wurde. Sie liegt der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte in Straßburg (EGMR) zugrunde, der in Europa faktisch die juristische Höchstinstanz in Menschenrechtsfragen ist, weil die EMRK-Unterzeichnerstaaten an seine Rechtsprechung gebunden sind.

Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit betrifft zum einen das so genannte *forum internum*, nämlich das Recht jedes Menschen, seine Überzeugungen und seine religiösen Einstellungen selbst zu wählen und zu ändern (vgl. EMRK Art. 9 (1)). Weil dies den Kern der Persönlichkeit und ihrer Autonomie betrifft, darf diese Freiheit vom Staat schlichtweg nicht eingeschränkt werden, sie muss auch gegenüber Dritten geschützt werden. Als individuelles Recht ist damit auch die Freiheit jedes Menschen garantiert, seine religiösen Ansichten in Übereinstimmung mit oder in Abweichung von den religiösen Lehren bestimmter Religionsgemeinschaften zu bilden, so dass auch religiöse Minderheiten denselben Schutz genießen wie religiöse Mehrheiten. Dem Staat ist es verwehrt, über die Richtigkeit oder Falschheit – und auch die Wünschbarkeit – religiöser und nicht-religiöser Ansichten zu urteilen. Außerdem haben Menschen das Recht, ihre religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen zu äußern und alleine oder in Gemeinschaft zu bekennen und durch Unterricht sowie religiöse Praktiken wie Rituale, Gottesdienste und Bräuche zu pflegen. Diese Äußerungen religiöser Lebensweisen betreffen das so genannte *forum externum*, das keineswegs auf den Raum der privaten Lebensführung beschränkt ist, sondern sich auch in der Öffentlichkeit entfalten darf. Allerdings können diese religiösen Äußerungsformen durch staatliche Regulierung eingeschränkt und sogar verboten werden, sofern dies auf dem Gesetzweg erfolgt, „in einer demokratischen Gesellschaft notwendig [ist] für die öffentliche Sicherheit, zum Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer“ (EMRK Art. 9 (2)) und zudem diskriminierungsfrei reguliert wird (vgl. EMRK Art. 14).⁵ In einem politischen und gesellschaftlichen Kontext, in dem

5 Die Einschränkungmaßnahmen sind zudem an formale Bedingungen geknüpft: Sie müssen notwendig sein, d. h. der Schutz der gefährdeten Güter kann durch andere, weniger grundrechtsbeschränkende Maßnahmen nicht erreicht werden; die die Religionsfreiheit einschränkende Maßnahme führt tatsächlich zum Schutz

religiöse Einstellungen teilweise als kaum nachvollziehbar erscheinen und der Islam generell unter Fundamentalismusverdacht steht, ist es umso wichtiger, dass auch solche Gesetzgebung, die parlamentarische und gesellschaftliche Mehrheiten hinter sich hat – wie etwa viele Verbote religiöser Bekleidungsformen – in der juristischen und ethischen Diskussion eine kritische Begleitung findet.

In der gegenwärtigen Situation steht die Religionsfreiheit als individuelles Freiheitsrecht von mehreren Seiten aus in Frage und es werden restriktive Auslegungen befürwortet. Folgende Einhegungsstrategien lassen sich in der europäischen Diskussion ausmachen: (1) Religionsfreiheit als Recht von Religion, nicht beeinträchtigt zu werden; (2) Beschränkungen von „fremder“ Religion zum Schutz national bevorzugter Mehrheitsreligionen; (3) Beschränkungen von Religion im öffentlichen Raum oder Abschieben von Religion in den privaten Lebensbereich, um die Säkularität von Staat und Öffentlichkeit zu schützen.

3.1 Recht von Religionen auf Schutz vor Herabsetzung?

Die Diskussion über den Schutz von Religion vor Herabsetzung oder Beleidigung hat sich insbesondere nach 2006 als Reaktion auf die international stark beachteten dänischen Mohammed-Karikaturen verbreitet (vgl. Bielefeldt 2012, 18–20). Zwischen 1999 und 2010 brachte eine Gruppierung islamischer Staaten regelmäßig im UN-Menschenrechtsrat und in der UN-Vollversammlung das Anliegen vor, die „Diffamierung von Religionen“ zu bekämpfen und so etwas wie „Ehrschutz“ von Religionen zu etablieren. Gegner dieses Anliegens befürchteten, dass Blasphemie-Gesetze mit ihren notorisch unklaren Grenzziehungen damit menschenrechtlich nobilitiert werden könnten und das Menschenrecht auf Meinungsfreiheit – sowie die Religionsfreiheit anderer Glaubensrichtungen – damit unterhöhlt würden. Konzeptionell ist einzuwenden, dass nur Individuen, nicht aber Religionen Menschenrechtssubjekte sein können. Für die Betroffenen mag es schwer erträglich sein, doch haben religiöse Menschen die Kritik und sogar die satirische Herabsetzung ihrer Überzeugungen zu ertragen, da die Ausübung der Religion dadurch

der genannten Güter und sie ist verhältnismäßig. Den erforderlichen Nachweis muss der Staat führen, d. h. es muss nicht der oder die Gläubige darlegen, dass ihre Religionsausübung beispielsweise die öffentliche Sicherheit nicht gefährdet.

nicht unmittelbar beeinträchtigt, ein Verbot aber die Meinungs- und Pressefreiheit einschränken würde. Freilich kann dies kein grenzenloser Freibrief sein; die rechtlichen Grenzen der Meinungsfreiheit müssen bei der maßlosen Herabsetzung anderer, dem Aufruf zum gruppenbezogenen Hass und der öffentlichen Aufhetzung gezogen werden (vgl. Steinberg 2016). Im Hinblick auf die Integration von Muslimen in die freiheitliche demokratische Gesellschaft kann die grund- und strafrechtliche Sichtweise sicherlich nicht das letzte Wort sein, ließe es doch darauf hinaus, ein Klima zu akzeptieren, in dem sich Religiöse und Nichtreligiöse wechselseitig mit Satire und Häme überschütten. Entsprechende Strategien der Toleranz und der wechselseitigen Anerkennung, die auch Kritik bis hin zur deutlich geäußerten Ablehnung auszuhalten befähigt, müssen sich aber anderer Mittel als der des Rechts bedienen (vgl. Ströbele u. a. 2017; Schaede 2015). Neben Staat und Medien sind dabei auch die Zivilgesellschaft sowie die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften selbst gefragt.

3.2 Wahrung der nationalen Identität gegenüber „fremden Religionen“

Während in Europa Blasphemie-Gesetze jedenfalls momentan keine bedeutende Rolle spielen – obwohl sie wie etwa in Griechenland noch existieren – ist der Wunsch, die volle positive Religionsfreiheit bestimmten anerkannten Religionsgemeinschaften vorzubehalten und die „religiöse Identität“ der Nation zu schützen, durchaus anzutreffen (vgl. Bielefeldt 2012, 20–23). In manchen europäischen Staaten, vor allem in Mittel- und Osteuropa, ist die nationale Identität aus historischen Gründen eng mit bestimmten Religionsgemeinschaften, etwa der katholischen Kirche (Polen) oder der russisch-orthodoxen Kirche (Russland) verbunden. Andere Religionen werden als ‚fremd‘ empfunden, ihren Anhängern wird ‚Proselytenmacherei‘ vorgeworfen und ihnen wird entsprechend eine gleichberechtigte Präsenz in der Öffentlichkeit verwehrt oder administrativ erschwert. Betroffen sind etwa Zeugen Jehovas, aber auch antisemitische Ablehnung von Juden (worin sich religiöse mit rassistischen Motiven vermischen) ist verbreitet (vgl. Gebala 2012), während hingegen – auch aufgrund der unterschiedlichen Migrationsprofile – die Beeinträchtigung von Muslimen weniger eine Rolle spielt. In westeuropäischen Ländern, in denen muslimische Einwanderung bedeutend ist, lässt sich ein solcher Trend in den gesellschaftlichen

Debatten, weniger in der Gesetzgebung, hingegen deutlich beobachten. Wenn rechtspopulistische Bewegungen sich auf das „christliche Abendland“ berufen, mögen christliche Identitätswünsche nicht vollkommen abwesend sein, es scheint aber eine eher kulturalistische Vorstellung von Christentum vorzuliegen (vgl. Mandry 2016). Die in der Bevölkerung aus unterschiedlichen Motiven vorhandene Skepsis gegenüber der Aufnahme von Flüchtlingen und Migranten, Angst vor Fundamentalismus, islamistischem Terror und sozialer Unsicherheit verdichten sich in vielen europäischen Gesellschaften zu islamophoben, anti-europäischen und bisweilen national-identitären Anschauungen, die sich teilweise in populistischen Bewegungen politisch mobilisieren lassen (vgl. Haugen 2015; Yendell 2016). Viele ihrer Vorstellungen sind nicht nur mit dem Recht auf Religionsfreiheit nicht vereinbar, sondern überhaupt nicht mit liberaler Demokratie und Rechtsstaatlichkeit. Entsprechend besteht die Gefährlichkeit dieser Bewegungen nicht allein in ihrer Gegnerschaft zur Religionsfreiheit, sondern in der Ablehnung eines Politikverständnisses, das auf Grund- und Menschenrechten basiert. Die Abwertung der Religionsfreiheit wurzelt in diesem Zusammenhang in der Ethnisierung und Kulturalisierung von Religion, die damit zu einem bloßen Gruppenmerkmal des So-seins wird, statt als zentraler Aspekt von individueller Selbstbestimmung gewürdigt zu werden. Staatlicher Politik, die auf dem Rücken solcher Vorstellungen die Religionsausübung von Menschen einschränken oder die Niederlassung von zugewanderten Menschen verhindern oder erschweren will, muss die menschenrechtliche Geltungslage klar entgegen gehalten werden.

Die religionspolitische Bühne in Europa wird jedoch nicht nur von Populisten zu beeinflussen versucht, die den Islam als nicht zur nationalen Identität gehörig ausschließen wollen, sondern auch von säkularen Stimmen, die ganz ähnlich argumentieren, wenn auch mit anderem Vorzeichen: Schützenswert erscheint ihnen nicht die religiöse, sondern die säkulare Identität von Staat und Öffentlichkeit, die entsprechend vor dem Islam, der als ‚politische Religion‘ wahrgenommen wird, geschützt werden muss. Hier geht es zum einen um die Ablehnung des Islam, der als generell fundamentalistisch, antidemokratisch, frauenfeindlich und homophob angesehen wird und damit als vormodern und dem eigenen liberalen Selbstbild vollkommen entgegengesetzt erscheint. Zum anderen wird ein wertbesetztes Staatsverständnis vertreten, dessen Kennzeichen die klare Trennung von Öffentlichkeit und Religion darstellt. Religion gilt als Privatsache und religiöse Artikulationsformen

sind auf den Privatbereich zu beschränken. Gewissermaßen handelt es sich dabei ebenfalls um einen – säkularen – Identitätsdiskurs, der sich aber nun, im Unterschied zum oben genannten Populismus, als Konsequenz aus der Gewissens-, Gedanken- und Religionsfreiheit versteht (vgl. Bielefeldt 2003, 37–58). Die Säkularität des Staates und die Verbannung der Religion aus der Öffentlichkeit werden nun als Forderung im Namen der Freiheit erhoben. Sozialethisch gesehen geht es dabei um konkurrierende Staats- und Freiheitskonzepte, die religiösen Bürgerinnen und Bürgern mehr oder weniger Raum in der Öffentlichkeit zugestehen.

3.3 Säkularität des Staates als Konsequenz aus der Religionsfreiheit?

Tatsächlich verfügen Gesetze zum Verbot muslimischer Bekleidungsformen etwa in den Niederlanden (2016: Verbot der Vollverschleierung) und in Frankreich (2004: Verbot religiöser Symbole in der Schule; 2010: Verbot der Vollverschleierung) über sehr großen Rückhalt in der Bevölkerung.⁶ In beiden Ländern haben sich Auffassungen durchgesetzt, die einerseits ein säkulares bzw. laizistisches Staatskonzept vertreten, andererseits die Gesellschaft selbst als säkular verstehen und damit Religion schlechthin – und aktuell den Islam in besonderer Weise – als fremd empfinden. Waren die Niederlande bis in die 1960er Jahre eine pluralistische Gesellschaft von konfessionellen Minderheiten, die in jeweils eigenen gesellschaftlichen Systemkreisen („Säulen“) nebeneinander lebten, so hat sich nun Schuh u. a. (2012) zufolge eine neue, dominante Mehrheitskultur herausgebildet, die durch „secular progressivism“ (Schuh u. a. 2012, 349) gekennzeichnet ist.⁷ Die Säkularität der Öffentlichkeit soll den nationalen Zusammenhalt sichern (und muslimisches Anderssein zurückdrängen) und die soziale Entwicklung (im Sinne der Emanzipation, etwa von

6 Auch in Belgien besteht seit 2011 ein Verbot von Gesichtsverschleierung auf öffentlichen Plätzen; in Österreich tritt ein entsprechendes Gesetz am 1. Oktober 2017 in Kraft.

7 Beschleunigt wurde diese bereits lange vor sich gehende Entwicklung durch die öffentlichen Debatten über den Islam, die seit der Ermordung von Theo van Gogh 2004 in Parlament und Öffentlichkeit stattfanden. Im Ergebnis haben sich Identitätsvorstellungen herausgebildet, die „secularity for the sake of national integration and development“ (Schuh u. a. 2012, 378) anstreben.

Frauen und Homosexuellen) voranbringen. Damit geht gleichzeitig eine „Kulturalisierung“ (Baumgartner 2016, 27) des Bürgerbegriffs einher (vgl. ebd., 27–31). Wurde bis in die 1990er Jahre hinein die erfolgreiche Integration von Migranten vorwiegend sozio-ökonomisch definiert und mit Rechtstreue und Arbeitsmarktintegration verbunden, so wird sie seither stärker an der Übereinstimmung mit niederländischen Werten und niederländischer Kultur festgemacht. Im Zusammenhang mit religiöser und kultureller Diversität, so Baumgartner, umfassen diese Werte

„eine bestimmte Form von Individualismus (verstanden als Unabhängigkeit von traditionellen Autoritäten und als an Konsummodellen orientierte Wahlfreiheit), Meinungsfreiheit, Gleichheit von Mann und Frau, sexuelle Selbstbestimmung und Freizügigkeit sowie Säkularisation im Sinne einer Trennung von Religion und Staat einerseits und der Privatisierung von Religion andererseits“ (Baumgartner 2016, 30).

Vor dem Hintergrund einer zunehmend religionsfernen Bevölkerungsmehrheit und des Wandels im Staatsverständnis zu einem säkularen Trennungsmodell von Staat und Religion geraten religiöse Praktiken unter Regulierungsdruck, was sich etwa am Verbot des bis 2011 erlaubten Schächtens und weiteren Restriktionen zeigt. Von dieser „deaccomodation“ (ebd., 32) sind nicht nur Muslime, sondern auch die Praktiken anderer religiöser Minderheiten betroffen. Insgesamt geht mehrheitsgesellschaftlich das Verständnis für religiöse Einstellungen generell zurück, was die Zuweisung religiöser Überzeugungen und Praktiken in die Privatsphäre unterstützt, ja eine gegenteilige Auffassung als schlechthin unverständlich erscheinen lässt.

Im Unterschied zu den Niederlanden ist Frankreich bereits von seiner Verfassung her ein laizistischer Staat. Das weitgehende Verdrängen von Religion aus der Öffentlichkeit folgt einer normativen Emanzipationslogik, die sich dem aufklärerischen Universalismus verpflichtet fühlt. Weil die Republik auf der Freiheit und vernünftigen Selbstbestimmung ihrer Bürger beruht, ist der Staat berechtigt und verpflichtet, die Sphäre der Bürger – die Öffentlichkeit – von allen Einflüssen freizuhalten, die der rationalen Beurteilung entgegenstehen (vgl. Peña-Ruiz 2014, 97). Er muss die emanzipatorische Erziehung der Bürger selbst in die Hand nehmen, die in ihren privaten Bezügen allerlei Abhängigkeiten von Traditionen und Autoritäten verhaftet sein mögen – wo es ihre Bürgerrolle betrifft, muss der Staat religiöse und weltanschauliche

Beeinflussungen zurückdrängen und somit die Autonomie der Bürger herbeiführen: „The role of the republican state – its duty – is henceforth to promote what would not spontaneously occur in civil society, precisely because of its limits.“ (ebd.) Vor allem die Schule, aber letztlich der gesamte öffentliche Raum müssen daher von religiösen Tätigkeiten und Symbolen frei gehalten werden, weil diese, so die generelle Auffassung, per se die Vernünftigkeit und Freiheit der Bürger gefährden (vgl. ebd., 98; vgl. Héran 2011, 63). Die Gesetze, die Schülerinnen und Schülern das Tragen von Kopftüchern (und anderer ‚auffälliger‘ religiöser Symbole wie die Kippa oder große Kreuze) in der Schule verbieten, oder, seit 2010, die Vollverschleierung (die muslimische *Burka* und den *Niqab*) im öffentlichen Raum untersagen, sind nach französischer Auffassung keine problematische Einschränkung der Religionsfreiheit, sondern nur deren Verweisung in die Privatheit. Im öffentlichen Raum gelten Vernunft und Freiheit, die der Staat gegen die vermeintliche Bevormundung der Frauen durch die Männer (im Fall von *Burka* und *Niqab*) oder gegen die befürchtete Beeinflussung anderer durch das Zeigen religiöser Symbole (im Fall des Kopftuchs in der Schule) durchzusetzen hat. Das Zurückdrängen des Religiösen betrifft mit den Muslimen freilich einen zugewanderten Bevölkerungsanteil, der sowohl aufgrund des Migrationshintergrunds als auch aufgrund der Religionszugehörigkeit eine Minderheit darstellt. Legitimiert wird das Zurückweisen ihrer Religion, indem alle Religionen – aber der Islam wegen seines Frauenbildes besonders – schlechthin als unvernünftig und freiheitseinschränkend gedeutet werden. Die Einschränkung der Religionsfreiheit im *forum externum* stellt nach laizistischer Lesart die gleiche Freiheit für alle her, weil der Staat sich mit keinem religiösen Kult und keiner Weltanschauung definiert. Dem hält die Kritik entgegen, dass diese Einschränkungen fast ausschließlich religiöse Symbole und Kleidungsstücke betreffen und dass in der Öffentlichkeit alle Meinungen geäußert werden dürfen, nur keine religiösen. Die laizistische Staatsauffassung ist der Identifikation mit dem Nicht-Religiösen viel näher als eine weltanschauliche Neutralität, die allen Religionen und Weltanschauungen die gleichen positiven Entfaltungsmöglichkeiten in der Öffentlichkeit zugesteht (vgl. Bielefeldt 2012, 25–27). Laborde (2012) kritisiert zudem den Staatspaternalismus des französischen Republikanismus, der im Fall der Kopftuch- bzw. Verhüllungsverbote auf unplausiblen Voraussetzungen beruht. Zum einen sei es widersprüchlich, mit Zwangsmaßnahmen bis hin zum Schulverweis

eine freiheitliche Erziehung bewirken zu wollen, zum anderen gehe es an der Realität muslimischer Frauen in Frankreich vorbei, wenn man ihr Kopftuchtragen pauschal als Symptom männlich-klerikaler Unterdrückung deutet (vgl. Laborde 2012, 401 f.).⁸

3.4 Religionsfreiheit als Schutz individueller religiöser Freiheit

Eine staatliche Religionspolitik, die einem säkular-laizistischen Freiheits- und Öffentlichkeitsverständnis verpflichtet ist, läuft Gefahr die Reichweite der individuellen Religions- und Gewissensfreiheit zu unterschätzen, so die hier vertretene Auffassung. Denn indem der Staat sich eine bestimmte Religionsdeutung zu eigen macht und darüber hinaus bestimmte, vermeintlich objektive Interpretationen von einzelnen religiösen Symbolen seinem Handeln zugrunde legt, positioniert er sich im Feld der religiösen und weltanschaulichen Deutungen und zieht sich die u. U. berechtigte Kritik zu, im öffentlichen Leben eine säkulare Freiheitskonzeption durchsetzen zu wollen. Die Grundsätze der Religions- und Gewissensfreiheit verpflichten den Staat jedoch dazu, sich einer Wertung von religiösen oder weltanschaulichen Ansichten zu enthalten; er darf auch ihre öffentlichen Äußerungsweisen nur einschränken, wenn sie die Rechte und Freiheiten anderer konkret und ungerechtfertigt beeinträchtigen.⁹ Der freiheitliche Staat hat weder ein Recht zu beurteilen, was richtige oder falsche Religionen und Weltanschauungen sind, noch was seine Bürger vom westlich-liberalen Lebensstil halten. Der Staat muss auch Äußerungen eines konservativen Lebensstils (einschließlich von Auffassungen über die Ungleichheit der Geschlechter) hinnehmen und kann nicht die Wünsche der Mehrheitsgesellschaft durchsetzen, von solchen Äußerungsweisen, die sie ablehnt, im öffentlichen Raum verschont zu bleiben. Staatliche Aufgabe ist vielmehr, die plurale Gesellschaft als einen Freiheitsraum für

8 Eine solche generelle Interpretation religiös konnotierter Symbole setzt sich über die von den Betroffenen selbst vertretene Deutung hinweg und übersieht damit den faktischen Pluralismus unter den Musliminnen, die aus ganz unterschiedlichen Motiven ihre Bekleidungsformen wählen. Amghar (2010) zufolge gilt das auch für die Vollverschleierung (*niqab*).

9 Oder wenn die weiteren, eng auszulegenden Kriterien von EMRK Art. 9 (2) gegeben sind.

alle zu sichern und somit auch die Voraussetzung dafür zu schaffen, dass eine öffentliche gesellschaftliche Diskussion über widerstreitende Auffassungen und Lebensstile tatsächlich geführt werden kann. Daher muss der Staat gerade die höchstpersönlichen Überzeugungen von Minderheiten schützen und darf sie nicht dem Akzeptanzrahmen der Gesellschaftsmehrheit unterordnen. Die am Individuum orientierte Freiheitskonzeption des modernen Staates drohte in einer Einwanderungssituation sonst den Identitätsvorstellungen und -wünschen der Alteingesessenen zu Dienste gemacht zu werden.¹⁰

Die Religionsfreiheit als individuelles Freiheitsrecht verlangt zudem, dass der Staat die religiöse Selbstdeutung der Individuen zum Gegenstand der Schutzgarantie macht. Er kann die individuelle Deutung der Bürgerinnen und Bürger, worin ihre Religiosität besteht, nicht durch objektive, entweder sozialwissenschaftliche oder religionsamtliche bzw. -autoritative Deutungen korrigieren.¹¹ Damit würde er ein Urteil über das richtige oder falsche Verständnis der Religion sanktionieren und die individuelle Religionsfreiheit zugunsten einer ‚herrschenden Meinung‘ einschränken. Der staatliche Schutzauftrag erstreckt sich aber auch – oder besser: gerade – auf religiöses Dissidententum.

Sozialethisch gesehen ist sowohl der Schutz der individuellen negativen wie auch der positiven Religionsfreiheit unverzichtbar. Der Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen kann in einer freiheitlich-pluralen Gesellschaft nicht zugunsten der negativen Religionsfreiheit aufgelöst werden, indem der Staat das Vorhandensein unterschiedlicher Religionen negiert und das Verdrängen der religiösen Komponente des Pluralismus aus der öffentlichen Wahrnehmung und

10 So konnte m. E. in Deutschland nach einigem Hin und Her eine differenzierte Rechtslage etabliert werden, die identitätspolitisch weniger leicht zu vereinnahmen ist. Nach mehreren Urteilen des Bundesverfassungsgerichts können z. B. Kopftuchverbote für Lehrerinnen an öffentlichen Schulen nur auf der Grundlage von Ländergesetzen verfügt werden, die diskriminierungsfrei formuliert (vgl. BVerfG 2003, 282–340) und auf die im Einzelfall gegebene Gefährdung der Schulsituation bzw. der Rechte Dritter beschränkt sein müssen (vgl. BVerfG 2015, 296–376).

11 Z. B. kann Kopftuchtragen staatlicherseits weder pauschal und unabhängig von der individuellen Motivation als Unterdrückungsmerkmal interpretiert werden, noch können staatliche Organe feststellen, ob es sich ‚wirklich‘ um eine ‚religiöse Pflicht‘ für Musliminnen handelt. Es ist als legitimer Ausdruck der religiösen Selbstbestimmung zu achten, sobald es von der individuellen Trägerin als religiös motiviert dargestellt wird.

auch der öffentlichen Diskurssphäre verfügt. Unter dem Integrationsgesichtspunkt ist zudem zu betonen, dass eine intrinsische Identifikation mit dem freiheitlichen Staat nur zu erwarten ist, wenn er auch von muslimischen Zuwanderern als ein Staat erlebt wird, der Freiheitsräume eröffnet und verlässlich absichert. Für Menschen, denen ihre religiöse Identität wichtig ist, sollte die Religionsfreiheit als ein Rechtsgrundsatz erfahrbar werden können, der ihnen die positive und akzeptierte Entfaltung ihrer Religiosität erlaubt, sofern sie nicht nachweislich mit hochrangigen anderen Gütern oder den Rechten anderer kollidiert.

4 Zur sozialetischen Bedeutung der Religionsfreiheit im Zusammenhang von Religions- und Integrationspolitik

Der menschenrechtliche Grundsatz der Religionsfreiheit ist ein differenzierungsfähiges normatives Prinzip, das religionspolitisch erstrangig und integrationspolitisch hochrangig ist. Für die sozialetische Argumentation in diesen Bereichen ist der normative Doppelcharakter dieses Menschenrechts zu beachten. Einerseits formuliert die Religionsfreiheit in der Menschenrechtsterminologie einen normativen moralischen Anspruch, den alle Menschen als Würdewesen in sozialen Zusammenhängen erheben dürfen. Sein Sinn, Gehalt und Umfang müssen in ethischen Begründungsverfahren grundgelegt und entwickelt werden. Auf der anderen Seite ist die Religionsfreiheit als positiviertes Menschenrecht ein in internationalen völkerrechtlichen Dokumenten kodifizierter Rechtsbegriff. Gehalt und Umfang von Rechtsbegriffen werden nicht nur in der wissenschaftlichen Debatte herausgearbeitet, sondern wesentlich durch die Auslegungspraxis der Rechtsprechung bestimmt. Während die juristische Konzipierung von Religionsfreiheit eine höhere Detailtiefe gerade infolge der fallorientierten Rechtsprechung erreicht, die sich jedoch nicht notwendiger Weise konsistent entwickelt, lebt die ethische Debatte von der Pluralität der konzeptionellen Grundlegungsansätze, die beispielsweise auch philosophisch-ethische und christlich-ethische Ansätze zusammenbringt und zudem den Bogen zu weiteren politisch-ethischen Fragestellungen – wie hier der Migrations- und Integrationsproblematik – schlägt. Aus sozial-ethischer Sicht ist die Beobachtung wichtig, dass die Rechtsprechung wie jene des EGMR selbst Teil des religionspolitischen Aktionsfelds ist,

auf das sich die Sozialethik analytisch und kritisch bezieht. Sie kann sich den Bedeutungsgehalt der Religionsfreiheit als ethischem Begriff daher nicht einfach von der Rechtsprechung und der Rechtsdiskussion vorgeben lassen, sondern muss die Spannung zur Rechtsprechung und Rechtswissenschaft offen halten. Im Kontext der Migrations- und Integrationsthematik sind zudem aus sozialetischer Perspektive zwei Themenstellungen bedenkenswert. Die erste betrifft die sozialetische Einordnung der Rechtsprechung des EGMR in Fragen der Religionsfreiheit, die andere die Fokussierung der Integrationsthematik auf menschenrechtliche Aspekte.

4.1 Rechtsprechung als Bestandteil der Religionspolitik analysieren

Beobachtet man die Rechtsprechung des EGMR als Bestandteil des religionspolitischen Feldes, wird erkennbar, dass die Rechtsprechung sich nicht nur kritisch-korrektiv auf Anspruchskonflikte zwischen Bürgern und Staaten bzw. staatlichen Akteuren bezieht, sondern sich selbst innerhalb der strittigen Bestimmung der menschenrechtlich geforderten religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates positioniert. Zwar legt der EGMR generell seiner Rechtsprechung die überzeugende Auffassung zugrunde, dass die Religionsfreiheit und die weiteren Bestimmungen der EMRK die Vertragsstaaten auf eine Neutralitätsposition gegenüber Religionen und Weltanschauungen festlegt, die im Übrigen nicht die Verpflichtung zu einem uniformen Modell mit sich bringt, sondern Raum zur Berücksichtigung der verfassungsgeschichtlichen Eigenheiten der europäischen Staaten lässt. Im Einzelnen vertritt er jedoch schwankende Neutralitätskonzepte, die gerade hinsichtlich der zulässigen Einschränkungen der Religionsausübung im öffentlichen Raum widersprüchlich sind (vgl. Ringelheim 2017). Insbesondere die Logik, mit der den Mitgliedstaaten ein Ermessensspielraum (*margin of appreciation*) hinsichtlich der Einschränkungen nach EMRK Art. 9 (2) zugebilligt wird, erscheint wechselhaft und teilweise wenig kritisch gegenüber den beklagten Staaten (vgl. Ringelheim 2017, 39 f.; vgl. mit Bezug zur Türkei: Scherzberg 2014). Eine laizistische Interpretation der staatlichen Neutralitätspflicht ist nach Ringelheim zwar vereinbar mit der EMRK, aber nicht von ihr gefordert; tendenziell sind andere Modelle, die sie als „neutrality as absence of preference“ beschreibt, freiheitsfreundlicher (vgl. Ringelheim 2017,

45–47).¹² In eine ähnliche Richtung argumentiert Laborde (2012), die die staatliche Neutralitätspflicht kritisch gegen den staatlichen Erziehungspaternalismus wendet und das Neutralitätsgebot als Freiheitssicherung in der religiös-weltanschaulichen Sphäre deutet, das dem Grundsatz der „non-domination“ (Laborde 2012, 399) zu folgen habe: Der Staat sichert die positive wie negative Religions- und Gewissensfreiheit seiner Bürgerinnen und Bürger, nicht indem er sie erzieherisch aus ihren religiösen und weltanschaulichen Traditionsbezügen herauslöst, sondern indem er konkrete religiöse bzw. weltanschauliche Unterdrückung und Bevormundung bekämpft. Solche Überlegungen sollten seitens der Sozialethik aufgenommen werden, um – ohne den eigenständigen europäischen Rechtstraditionen ein Einheitsmodell vorschreiben zu wollen – Grundsätze für freiheitssichernde und -unterstützende Modi staatlicher Religionspolitik auszuarbeiten.

4.2 Religionspolitische Aspekte im Kontext der Integrationsthematik sozialetisch situieren

Die zweite Fragestellung betrifft den Stellenwert des moralischen und rechtlichen Anspruchs auf Religionsfreiheit im Zusammenhang der größeren Integrationsthematik. Die Entscheidung für eine menschenrechtliche Hermeneutik der ethischen Aspekte wirkt sich nämlich auf die konzeptionelle Herangehensweise aus und schlägt sich beispielsweise in der Gewichtung und Zuordnung von Teilproblemen nieder. Die Fokussierung auf religionsrechtliche Streitfragen verändert zudem die Debatte über die Integration von muslimischen Immigrantinnen und Immigranten bzw. von muslimischen Einwohnerinnen und Einwohnern, indem sie die öffentlich-rechtliche und strafrechtliche Bearbeitung der religiösen Aspekte hervorhebt: sie werden menschenrechtlich ‚geframt‘. Die semantisch-konzeptionelle ‚Rahmung‘ kulturell und religiös begründeter Integrationskonflikte ist jedoch nicht begrifflich ‚neutral‘, sondern mit Wahrnehmungsvorteilen und -einbußen verbunden. Der

12 Martínez-Torrón (2012) kommt zu einer ähnlichen Einschätzung, wenn er den Schutz der individuellen Religionsfreiheit durch den EGMR bemängelt, der zum einen hinter dem Ermessensspielraum des Staates, zum anderen hinter einer Präferenz für eine ‚objektive‘ Auslegung religiöser Pflichten zurückzutreten droht. (Vgl. auch Loenen 2012, 487 f.)

menschenrechtliche Diskurs führt beispielsweise dazu, dass das ‚kulturelle Gefälle‘ zwischen der europäischen Mehrheitsbevölkerung, die sich selbst als aufgeklärt, liberal und fortschrittlich sieht, und den (muslimischen) Neuankömmlingen, die als unaufgeklärt und rückwärtsgewandt wahrgenommen werden, akzentuiert wird (vgl. van Rossum 2012, 386). Der Menschenrechtsdiskurs nimmt möglicherweise überdies eine kategoriale Zuweisung der Integrationskonflikte vor, indem er sie beispielsweise entlang der kodifizierten Diskriminierungsgründe als Religions-, Kultur-, Geschlechter-, soziale oder Rassenkonflikte einordnet (vgl. Loenen 2012). Zwischen diesen besteht jedoch ein evaluatives Gefälle, das etwa an den unterschiedlichen Aussichten abzulesen ist, dass den Beschwerden in der Rechtsprechung stattgegeben wird (vgl. ebd., 487 f.). Diese Hinweise sind von der Sozialethik aufzunehmen, um auch die Begrenzungen zu reflektieren, die mit dem menschenrechtlichen ‚Framing‘ der Integrationsthematik und ihrer religionspolitischen Aspekte verbunden sind. Erneut ist auf die bereits eingangs aufgeworfene Frage nach der Zielsetzung der Religionspolitik einzugehen. Die menschenrechtliche und religionsrechtliche Thematisierung schreibt die kulturellen und religiösen Integrationsprobleme in ein Schema konkurrierender Ansprüche ein, die vom staatlich-zwangsbewehrten Justizsystem entschieden werden. Gerichtliche Entscheidungen bringen jedoch die Konflikte nicht zum Verschwinden, sondern weisen den Streitparteien den Sieger- oder den Verliererstatus zu. Damit sind sie dem religionspolitischen Modell der neuzeitlichen Pazifizierungsstrategie verhaftet. Aus sozialetischer Sicht kann Religionsfreiheit als eine wichtige Norm der Integrationspolitik nicht auf einen Rechtsanspruch beschränkt werden, sondern muss darüber hinaus auch als elementarer Bestandteil eines freiheitlichen Sozial- und Lebensmodells erfahrbar werden, um intrinsische Akzeptanz bei den Integrationsparteien zu finden. Dies ist mit dem Recht allein nicht zu erreichen, sondern bedarf der Einbettung in die Integrations-, Sozial- und Bildungspolitik, so dass die Freiheit der Religionsausübung – wie die der übrigen Freiheiten des liberalen Gesellschaftsmodells – als sinnvoll erfahren werden. Integrationspolitik muss daher die Zivilgesellschaft einschließen; gerade im interreligiösen Dialog und der interreligiösen Zusammenarbeit in konkreten sozialen und lebensweltlichen Problemstellungen dürften Chancen in dieser Richtung liegen (vgl. Heimbach-Steins 2016, 141–143).

Zuletzt weist der Hinweis auf das ‚Framing‘ der integrationspolitischen und -ethischen Debatten darauf hin, dass aus sozialetischer Sicht die religionsrechtlichen und religionspolitischen Aspekte nur einen Ausschnitt

aus der Integrationsthematik darstellen, deren weitere, vor allem soziale, ökonomische und kulturelle Aspekte nicht hinter religiös-säkularen Identitätsdebatten und hinter einem Hang zur Symbolpolitik in Vergessenheit geraten dürfen. Die europäischen Staaten legitimieren sich gegenüber ihren Bürgerinnen und Bürgern mit einem umfassenden Versprechen auf Gleichheit: Ihnen werden Rechtsgleichheit, Geschlechtergleichheit, ethnische Gleichheit und (zumindest relative) sozio-ökonomische Gleichheit garantiert. Besonders explizit wird dies im französischen laizistischen Modell: Der säkulare Staat erhebt den Anspruch, die öffentliche Sphäre nicht nur von religiösem und weltanschaulichem Druck freizuhalten, sondern darüber hinaus auch die sozialen und ökonomischen Abhängigkeiten zu minimieren, um so die republikanische Bürgergleichheit zu sichern (vgl. Peña-Ruiz 2014). Allerdings kann man kritisch fragen, wie es denn um eine gerechte soziale Chancengleichheit oder die Vermeidung sozio-ökonomischer Abhängigkeiten in den europäischen Migrationsgesellschaften steht, wenn die sozialen und ökonomischen Lebenslagen von Bürgerinnen und Bürgern mit Migrationshintergrund auch noch Generationen nach der Immigration weit unterdurchschnittlich sind (vgl. mit feministischer Stoßrichtung Beman 2014). Die christliche Sozialethik wird ihrem Anspruch nur gerecht, indem sie die religionspolitischen Aspekte der Integrationsthematik als einen Teilaspekt der weiteren, vor allem sozialpolitischen, ökonomischen und bildungspolitischen Integrationsaufgabe wahrnimmt und entsprechend bearbeitet.

Literatur

- Amghar, Samir** (2010): Le niqâb, pour s'affirmer ? In : Revue Projet 7, 71–77, online unter <Doi 10.3917/pro.hs319.0071>, abgerufen 18.06.2017.
- Atlas of Migration – Clochard, Olivier; Migreurope** (coord.) (2012): Atlas of Migration in Europe 2012. A Critical Geography of Migration Policies. Oxford: New Internationalist.
- Bade, Klaus** (Hg.) (2001): Einwanderungskontinent Europa. Migration und Integration am Beginn des 21. Jahrhunderts. Osnabrück: Rasch.
- Baubérot, Jean** (2014): *Laïcité* and Freedom of Conscience in Pluricultural France. In: Berlinerblau, Jacques; Fainberg, Sarah; Nou, Aurora (Hg.): Secularism on the edge. Rethinking Church-State relations in the United States, France, and Israel. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 103–111.
- Baumgartner, Christoph** (2016): Religiöse Diversität in den Niederlanden. Zwischen historischer Signatur und gesellschaftlicher Herausforderung. In: Amos international 10, 24–33.

- Beaman, Lori G.** (2014): "Everything is Water": On Being Baptized in Secularism. In: Berlinerblau, Jacques; Fainberg, Sarah; Nou, Aurora (Hg.): *Secularism on the edge. Rethinking Church-State relations in the United States, France, and Israel*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 237–246.
- Behr, Hartmut; Hildebrandt, Mathias** (Hg.) (2006): *Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Bielefeldt, Heiner** (2003): *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*. Bielefeld: transcript.
- Bielefeldt, Heiner** (2007): *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*. Bielefeld: transcript.
- Bielefeldt, Heiner** (2012): Streit um die Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte. Erlanger Universitätsreden 77, 3. Folge. Erlangen: Universität Erlangen, online unter <https://www.zuv.fau.de/einrichtungen/presse/publikationen/erlanger-universitaetsreden/Uniredede-77.pdf>, abgerufen 26.06.2017.
- BVerfG – Bundesverfassungsgericht** (2003): Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003–2 BvR 1436/02. In: BVerfGE 108, 282–340.
- BVerfG – Bundesverfassungsgericht** (2015): Beschluss des Ersten Senats vom 27. Januar 2015–1 BvR 471/10 In: BVerfGE 138, 296–376.
- Collier, Paul** (2014): *Exodus. Immigration and Multiculturalism in the 21st Century*. London: Penguin.
- Curre, Edda** (Hg.) (2004): *Migration in Europa. Daten und Hintergründe*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Deutscher Bundestag** (Hg.) (2016): *Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religions- und Weltanschauungsfreiheit*. Drucksache 18/8740 vom 09.06.2016. Berlin: Deutscher Bundestag.
- EMRK** (1950): *Europäische Menschenrechtskonvention*. Nichtamtliche deutsche Übersetzung, online unter <http://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/0900001680063764>, abgerufen 12.09.2017.
- Gebala, Magdalena** (2012): *Gefangen im eigenen Mythos? Zur Konstruktion kollektiver Identität in Mittel- und Osteuropa am Beispiel Polens*. Oldenburg: BIS-Verlag.
- Göle, Nilüfer** (2016): *Europäischer Islam. Muslime im Alltag*. Berlin: Wagenbach.
- Grundrechtecharta der Europäischen Union** (2000): *Charta der Grundrechte der Europäischen Union (2000/C 364/01)*. Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaften vom 18.12.2000, online unter http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_de.pdf, abgerufen 12.09.2017.
- Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte der Vereinten Nationen** (1966): *Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte* vom 16. Dezember 1966, online unter <https://www.zivilpakt.de/internationaler-pakt-ueber-buergerliche-und-politische-rechte-355/>, abgerufen 12.09.2017.
- Haugen, Hans Morten** (2015): Sweden democrats' appeal to Christianity. Can religious identity politics win general support? In: *Nordic journal of religion and society* (NJRS) 28 (1), 77–94.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2012): *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*. Paderborn u. a.: Schöningh.

- Heimbach-Steins, Marianne** (2016): Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Héran, François** (2011): Verschleierung und Vernunft. Ein Essay zur Diskussion um die Burka in Frankreich. In: Herbert-Quandt-Stiftung (Hg.): Nationale Identität und Integration. Herausforderungen an Politik und Medien in Frankreich und Deutschland. Freiburg i. Br.: Herder, 50–73.
- Koenig, Matthias** (2007): Europäisierung von Religionspolitik. Zur institutionellen Umwelt der Anerkennungskämpfe muslimischer Migranten. In: Wohlrab-Sahr, Monika; Tezcan, Levent (Hg.): Konfliktfeld Islam in Europa. Soziale Welt Sonderband 17. Baden-Baden: Nomos, 347–368.
- Laborde, Cécile** (2012): State paternalism and religious dress code. In: International Journal of Constitutional Law 10 (2), 398–410.
- Liedhegener, Antonius** (2012): „Neue Religionspolitik“ in der verfassungsstaatlichen Demokratie? Religionsfreiheit als Schranke und Ziel politischen Entscheidens in religiös-kulturellen Konflikten. In: Bogner, Daniel; Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik. Würzburg: Ergon, 111–130.
- Loenen, Titia** (2012): Framing headscarves and other multi-cultural issues as religious, cultural, racial or gendered: the role of human rights. In: Netherlands Quarterly of Human Rights 30 (4), 414–430.
- Mandry, Christof** (2016): Zur „christlichen Identität“ Europas in Zeiten der Migration. In: Theologie der Gegenwart 59, 162–172.
- Martínez-Torrón, Javier M.** (2012): The (Un)protection of individual religious identity in the Strasbourg Case Law. In: Oxford Journal of Law and Religion 1 (2), 363–385.
- Peña-Ruiz, Henri** (2014): *Laïcité* and the Idea of the Republic: The principles of Universal Emancipation. In: Berlinerblau, Jacques; Fainberg, Sarah; Nou, Aurora (Hg.): Secularism on the edge. Rethinking Church-State relations in the United States, France, and Israel. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 95–102.
- Ringelheim, Julie** (2017): State Religious Neutrality as a Common European Standard? Reappraising the European Court of Human Rights Approach. In: Oxford Journal of Law and Religion 6 (1), 24–47.
- Schaede, Stephan** (2015): Mut zur Schlagfertigkeit: theologische Anmerkungen zum Streit über die Strafbarkeit von Blasphemie. In: Zeitzeichen, 16 (8), 47–49.
- Scherzberg, Arno** (2014): Religionsfreiheit in der Türkischen Republik. In: Kranemann, Benedikt; Mandry, Christof; Müller, Hans-Friedrich (Hg.): Religion und Recht. Münster: Aschendorff, 123–136.
- Schuh, Cora; Burchardt, Marian; Wohlrab-Sahr, Monika** (2012): Contested secularities. Religious minorities and secular progressivism in the Netherlands. In: Journal of Religion in Europe 5, 349–383.
- Steinberg, Rudolf** (2016): Charlie Hebdo: Ist Blasphemie schützenswert? Meinungsfreiheit und der Schutz religiöser Gefühle in westlichen Verfassungsstaaten. In: Deutsches Verwaltungsblatt 131 (20), 1281–1289.
- Ströbele, Christian; Gharaibeh, Mohammed; Specker, Tobias; Tatari, Muna** (Hg.) (2017): Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam. Regensburg: Pustet.

- Taylor, Charles** (2009): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- van Rossum, Wibo** (2012): Introduction to Framing Multicultural Issues in Terms of Human Rights: Solution or Problem? In: *Netherlands Quarterly of Human Rights* 30 (4), 382–387.
- Vatter, Adrian** (2011): Synthese: religiöse Minderheiten im direktdemokratischen System der Schweiz. In: Vatter, Adrian (Hg.): Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 264–290.
- Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union** (2012): Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union (konsolidierte Fassung). Amtsblatt der Europäischen Union (C 326/47) v. 26. 10. 2012, online unter <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:12012E/TXT&from=DE>, abgerufen 12. 09. 2017.
- Willems, Ulrich** (2002): Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion. In: Minkenberg, Michael; Willems, Ulrich (Hg.): Politik und Religion. Sonderheft der Politischen Vierteljahresschrift 33, 88–112.
- Willems, Ulrich** (2012): Religionsfreiheit und Religionspolitik im Zeitalter religiöser und kultureller Pluralität. Ein Plädoyer für einen neuen religionspolitischen *modus vivendi* und *modus procedendi*. In: Bogner, Daniel; Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik. Würzburg: Ergon, 131–151.
- Yendell, Alexander** (2016): Bedroht durch religiöse Pluralität? Zur Zunahme von Bedrohungsgefühlen innerhalb der Bevölkerung und Möglichkeiten der Überwindung. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 164, 32–42.

Über den Autor

Christof Mandry, Dr. theol., Professor für Moralthologie/Sozialethik am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt/Main. E-Mail: mandry@em.uni-frankfurt.de.