

Religionsunterricht – Grundlage von Religionsfreiheit

Als einziges Unterrichtsfach in Deutschland ist der Religionsunterricht durch das Grundgesetz (Art. 7 Abs. 3 GG) und die Landesverfassungen sowie durch Staatskirchenverträge geregelt und damit auch Gegenstand der Rechtsprechung. In der Diskussion um den schulischen Religionsunterricht geht es deshalb nicht nur um bildungspolitische, schul- und religionspädagogische Fragen, sondern auch um das Verhältnis von Kirche und Staat und um die normativen Grundlagen unseres Zusammenlebens. Der juristische Diskurs kommt jedoch an eine Grenze, wenn unterschiedliche staatskirchenrechtliche Traditionen, etwa innerhalb der Europäischen Union, aufeinanderstoßen und die Legitimität auch der Verfassungsnormen in Zweifel gezogen wird: Wenn etwa gefragt wird, ob der schulische Religionsunterricht Ausdruck eines liberalen Verständnisses von Religionsfreiheit oder ein demokratiefremdes Kirchenprivileg ist. Spätestens dann sind rechts- und sozialphilosophische Überlegungen unvermeidbar.

Bei der Frage nach der Legitimität des schulischen Religionsunterrichts ist zu berücksichtigen, daß die beiden großen westlichen Demokratien, nämlich die USA und Frankreich, keinen Religionsunterricht in der Schule kennen und innerhalb der Bundesrepublik Deutschland die Länder Berlin, Brandenburg und Bremen andere rechtliche Modelle religiöser Unterweisung verwirklicht haben. Man wird nicht behaupten können, die USA und Frankreich oder Bremen und Berlin seien weniger demokratisch als etwa Nordrhein-Westfalen oder Bayern. Zu prüfen ist jedoch, ob nicht die besseren Argumente für einen Religionsunterricht in der Schule nach Art. 7 Abs. 3 GG sprechen.

Kirche und Staat: die „Mauer der Trennung“

Am Anfang der modernen Demokratie steht die Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik. Gewiß ist die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht, von Kirche und Staat älter und reicht religionsgeschichtlich bis zu den Konflikten zwischen Propheten und Königen im alten Israel zurück. Zweifellos machte erst die christliche Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht die spätere Trennung von Kirche und Staat möglich. Ebenso unbestritten aber war bis zu den Revolutionen in Amerika und Frankreich, daß der Staat die „wahre Religion“ seinen Untertanen im Zweifelsfall auch mit Gewalt zu verordnen hatte. Diese

Aufgabe wurde unmöglich, als sich die religiösen Wahrheitsansprüche infolge der Reformation pluralisierten und die religiöse Einheit der Gesellschaft mit politischen Mitteln zumindest langfristig nicht mehr garantiert werden konnte.

Frieden und Freiheit – so eine bis heute wichtige Lehre der europäischen Geschichte – können nur gesichert werden, wenn die Religionsgemeinschaften darauf verzichten, ihre Lehren mit Hilfe der staatlichen Gewalt gesellschaftlich durchzusetzen. Nicht der Dialog der Konfessionen oder der ökumenische Konsens begründeten den gesellschaftlichen Frieden, sondern die Trennung der politischen von der religiösen Sphäre. Die „Mauer der Trennung“, von der Thomas Jefferson sprach, begrenzte die politische Macht der Kirchen und wurde deshalb von einigen Kirchen, zum Beispiel von der katholischen, zunächst als ein unfreundlicher, wenn nicht gar kirchenfeindlicher Akt verstanden. Im 20. Jahrhundert aber setzte sich – nicht zuletzt infolge der Erfahrungen mit dem Totalitarismus – die Erkenntnis durch, daß die Mauer der Trennung auch die Kirchen vor dem Zugriff und Eingriff des Staates und anderer gesellschaftlichen Gruppen schützt und ihre Autonomie garantiert.

Man muß in diesem Zusammenhang jedoch nicht den Terror der nationalsozialistischen und stalinistischen Diktaturen beschwören. Erinnert sei zum Beispiel an die Unionspolitik des Preußenkönigs Friedrich Wilhelms III., der Lutheraner und Reformierte in eine Kirchenorganisation zwang und den zwangsuntertunten Gemeinden 1822 seine Agende verordnete, ein Kapitel deutscher Religionspolitik, das selbst den sonst recht unionsfreundlichen Theologen Friedrich Schleiermacher zu deutlichem Protest veranlaßte. Oder um ein katholisches Beispiel zu zitieren: Pius X., der vormalige Kardinal Giuseppe Sarto, verdankte seine Wahl zum Papst 1903 der Intervention des österreichischen Abgesandten in Rom gegen seinen Konkurrenten Kardinal Mariano Rampolla. Glücklicherweise wird derselbe Pius X. im Rahmen der Kurienreform das Vetorecht der katholischen Mächte in Europa abschaffen und ein Gesetz erlassen, das Kardinälen, die staatliche Weisungen entgegennehmen, mit der Exkommunikation droht. Sein Nachfolger Benedikt XV. dürfte der erste Papst seit der Konstantinischen Wende gewesen sein, dessen Wahl von staatlichen Einflüssen frei war. Oder wenden wir den Blick nach England: Noch 1927 diskutierte das britische Parlament eine Revision des „Book of Common Prayer“ der Kirche von England und lehnte sie mehrheitlich ab¹.

Diese Beispiele machen anschaulich, daß es letztlich keine Religionsfreiheit ohne die Trennung von Kirche und Staat gibt. Auch in Deutschland sind seit der Novemberrevolution von 1918 Staat und Kirche getrennt; die entsprechenden Artikel der Weimarer Reichsverfassung wurden 1949 unverändert in das Grundgesetz (Art. 140) übernommen.

Allerdings löst der Trennungsgrundsatz nicht alle Probleme im Verhältnis von Kirche und Republik. Die Auseinandersetzungen in Frankreich über die Finanzierung der meist katholischen Privatschulen und über das Tragen des islamischen

Kopftuches oder der Streit in den USA um Schulgebet und Evolutionslehre belegen dies eindrücklich. Umstritten ist dabei nicht der Trennungsgrundsatz, sondern die Frage, wo genau die Mauer der Trennung verlaufen soll. Man kann sie so interpretieren, daß der Staat grundsätzlich keine Religionsgemeinschaft unterstützen darf und religiös definierte Zwecksetzungen konsequent aus der öffentlichen Sphäre fernzuhalten hat. Das ist das französische Verständnis der Trennung von Kirche und Staat, der Inhalt dessen, was man die Laizität der Republik nennt².

Man kann das Trennungsprinzip jedoch auch so verstehen, daß die Republik sich mit keiner Religion oder Konfession identifizieren und keine von ihnen bevorzugen darf. Nach diesem Verständnis zielt die Trennung von Kirche und Staat nicht darauf, Religion zur Privatsache zu erklären. Vielmehr ist der Staat verpflichtet, die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften gleich zu behandeln und denselben Abstand von allen zu wahren. Man könnte dies das deutsche Modell der Trennung von Kirche und Staat nennen.

Die klassisch liberale These, daß Religion Privatsache ist, hat zwei bedeutsame Implikationen. Zum einen wird Religionsfreiheit hier vor allem als individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit verstanden, die es nicht nur vor dem Staat, sondern auch vor den religiösen Gemeinschaften und ihren Ansprüchen zu schützen gilt. Zum anderen wird die Geltung und Anwendung religiöser Prinzipien strikt auf das Privatleben der Bürger beschränkt. Das öffentliche Leben beruht hingegen auf einer von allen religiösen Vorstellungen unabhängigen, rational begründeten Ethik, deren Kerngehalt bestimmte Lehren über die Menschenrechte, die Freiheit und die Gleichheit und die Volkssouveränität sind. Historisch einflußreich war die Verbindung der kantischen Ethik mit einer gewissen Wissenschaftsgläubigkeit, die die politische Diskussion ebenso prägten wie die Bildungs- und Schulpolitik im Frankreich der III. Republik (1871–1940)³.

Katholiken – aber nicht nur sie – haben mit der These, daß Religion Privatsache ist, bekanntlich ihre Probleme. Zum einen beharren sie darauf, daß die kirchliche Gemeinschaft für den Glauben des einzelnen Katholiken schlechterdings unverzichtbar ist, weil erst diese Gemeinschaft den Raum bietet, in welchem sich eine katholische Identität bilden und entwickeln kann. Oder allgemeiner: Gerade weil individuelle Lebensentwürfe sich nicht unabhängig von intersubjektiv geteilten Lebenszusammenhängen bilden, erfordert die Integrität der einzelnen Rechtsperson auch den Schutz der Erfahrungs- und Lebenszusammenhänge, in denen die individuelle Identität ausgebildet wird⁴. Individuelle Religionsfreiheit kann deshalb nicht ohne korporative Religionsfreiheit garantiert werden, d.h. Konkordate, Körperschaftsrechte oder der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen dienen der Verwirklichung individueller Religionsfreiheit.

Zum anderen mutet die Trennung zwischen einer unabhängigen öffentlichen Ethik und privater Religiosität nur den gläubigen Bürgern zu, ihre Identität in öffentliche und private Anteile zu spalten, wie Jürgen Habermas in seiner Frankfur-

ter Preisrede richtig bemerkte⁵. Agnostischen oder atheistischen Bürgern bleibt diese Spaltung erspart. Sie betrachten die unabhängige Ethik als die bestimmende Grundlage ihres öffentlichen *und* privaten Lebens und hegen oft den Verdacht, daß die Anhänger religiöser Lehren nur unzuverlässige Demokraten sind und insgeheim doch von einem religiösen oder konfessionellen Staat träumen. Religiöse Bürger hingegen argwöhnen, daß die unabhängige, rationale Ethik, die die normative Grundlage für das Zusammenleben von Bürgern unterschiedlicher und sich gegenseitig ausschließender religiöser oder weltanschaulicher Lehren bilden soll, doch nur eine konkurrierende Weltanschauung ist. Die Laizität der Republik in ihrer klassischen Form erschien vielen französischen Katholiken deshalb nicht als legitimer Ausdruck der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates, sondern als illegitime Bevorzugung einer bestimmten, nämlich areligiösen Lebensweise.

Die Vorbehalte der französischen Katholiken gegen den republikanischen Laizismus sind übrigens dieselben, die viele Muslime gegen die westlichen Demokratien generell hegen. Auch sie haben das Gefühl, als Individuen vielleicht willkommen zu sein, nicht jedoch als Muslime. Auch sie leiden oft unter der Spaltung zwischen einem areligiösen öffentlichen Leben und einer privat gelebten Religion. Einige von ihnen halten die religiöse Neutralität des Staates – zu Unrecht – für ein leeres Versprechen und sind deshalb geneigt, jenen Glauben zu schenken, die behaupten, daß Muslime ihre Würde und Identität nur in einem islamischen Staat finden können. Entgegen den Intentionen seiner Befürworter läuft der Laizismus somit Gefahr, eine fundamentalistische Religiosität zu provozieren.

Die offenkundigen Integrationsschwierigkeiten der muslimischen Einwanderer haben auch in Frankreich in den letzten 20 Jahren zu einer erneuten Diskussion über die Laizität geführt. Offenkundig ist die klassische Interpretation der Trennung von Staat und Religion der Integration zumindest der Muslime eher abträglich. Unter dem Stichwort einer „läïcité ouverte“ werden seit einigen Jahren Vorschläge diskutiert, die das Konzept der Laizität in dem Sinn öffnen wollen, daß eine auch öffentliche Anerkennung religiöser Identitäten möglich wird⁶.

Trennung zwischen dem Rechten und den Ideen des Guten?

Einen Ausweg aus den Aporien des klassischen Liberalismus und Laizismus zeigt der amerikanische Sozialphilosoph John Rawls, der seit der Publikation seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ (1971) die wohl profiliertesten Beiträge zum Verständnis der normativen Grundlagen der demokratischen Republik geliefert hat. In unserem Zusammenhang interessiert weniger seine Kritik des Utilitarismus und die Neuinterpretation der klassischen Vertragstheorie, als vielmehr seine Konzeption des politischen Liberalismus, die er in den 80er Jahren entwickelt hat⁷.

Rawls unterscheidet zwischen den politischen Prinzipien der demokratischen Republik, also Bürgerrechten, Volkssouveränität, Freiheit und Gleichheit, und ihren philosophischen oder religiösen Begründungen. Im Unterschied zu den Vertretern des Laizismus, die eine unabhängige, rationale Ethik für alle Bürger verbindlich machen, sieht er genau, daß in einem pluralistischen Gemeinwesen nur die politischen Prinzipien, nicht jedoch eine umfassende philosophische Lehre allgemeine Anerkennung finden können:

„Auch umfassende philosophische und moralische Lehren können nicht von allen Bürgern bejaht werden, und so kann das Bekenntnis zu ihnen auch nicht mehr (falls überhaupt jemals) als Grundlage der Gesellschaft dienen.“⁸

In einer demokratischen Republik herrscht Einigkeit über die politische Konzeption der Gerechtigkeit; die Frage, warum die Bürger dieser Konzeption zustimmen, wird nicht durch den Staat beantwortet – eine These, die schon der katholische Philosoph Jacques Maritain vertrat⁹.

So werden Humanisten die Grundrechte auf eine durch die Aufklärung inspirierte Philosophie der Würde des Menschen als rational handelndem Wesen gründen; Christen werden sie mit der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und Muslime könnten sie mit der Vorstellung vom Menschen als „kalifa“, als Stellvertreter Gottes, verbinden. Das heißt: Die Bürger integrieren die politischen Prinzipien in ihre umfassenden religiösen oder philosophischen Konzeptionen des guten Lebens. Die Republik macht sich jedoch weder die religiöse noch die agnostische oder atheistische Deutung der Grundrechte zu eigen, noch bewertet sie diese. Rawls spricht hier von einem „übergreifenden Konsens“, also einem Konsens, der die unterschiedlichen religiösen und philosophischen Lehren „übergreift“:

„In einem solchen Konsens stimmen die einzelnen Lehren der politischen Konzeption jeweils von *ihrem eigenen Standpunkt aus* zu. Die soziale Einheit gründet sich auf einen Konsens über die politische Konzeption.“¹⁰

Er spricht außerdem von einem „Konsens vernünftiger umfassender Lehren“¹¹, wobei er all jene Lehren „vernünftig“ nennt, die der politischen Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß zustimmen. Zur Frage, ob auch die Religionen in diesem Sinn „vernünftig“ sind, bemerkt er:

„Ich nehme hier – vielleicht zu optimistisch – an, daß mit Ausnahme weniger Arten des Fundamentalismus alle historisch wichtigen Religionen eine solche Erklärung (der Glaubensfreiheit, A. V.) zulassen und deshalb als vernünftige umfassende Lehren betrachtet werden können.“¹²

Richard Rorty merkt zurecht an, daß Rawls das Toleranzprinzip auf die Philosophie ausdehnt¹³. Allerdings entspricht Rortys Auffassung, daß eine ästhetische Einstellung zu Wahrheits- und Gerechtigkeitsfragen der Demokratie am besten diene, nicht Rawls Begriff des übergreifenden Konsenses. Denn dieser ist gerade kein

bloßer Modus vivendi, sondern ein moralischer Konsens. Deshalb spricht sich Rawls entschieden gegen einen moralischen Skeptizismus aus¹⁴. Wenn die Demokratie tatsächlich nur ein „Experiment“ wäre, wie Rorty meint¹⁵, wird es geradezu aussichtslos zu begründen, warum ein Mensch für die Verwirklichung der gleichen Freiheit für alle im Extremfall sterben soll. Der Einsatz für die Menschen- und Bürgerrechte verlangt bessere und stärkere Gründe.

Da die politischen Prinzipien die normativen Regeln unseres Zusammenlebens beschreiben, hat die politische Konzeption der Gerechtigkeit prinzipiell Vorrang vor den nicht konsensfähigen umfassenden Lehren. Rawls nennt das im Gefolge Kants den Vorrang des Rechten vor den Ideen des Guten. Allerdings – hier schließe ich mich einem Argument des kanadischen Philosophen Charles Taylor¹⁶ an – ist die Trennung zwischen dem Rechten und den Ideen des Guten nicht vollständig. Der Streit um das Abtreibungsgesetz oder die bioethische Debatte machen vielmehr deutlich, daß die umfassenden religiösen oder philosophischen Lehren das Verständnis von Menschenwürde und die Art, wie Grundrechte gegeneinander abgewogen werden, nachdrücklich beeinflussen. Das hat zur Folge, daß zumindest in Grenzfällen die Interpretation der Verfassung politisch umstritten ist und Veränderungen in der Hintergrundkultur eines Landes, also etwa die schwindende Akzeptanz der Kirchen, die Zunahme konfessionsloser Bürger oder die Präsenz anderer Religionen, langfristig das Verständnis der politischen Prinzipien der Republik verändern werden.

Rawls Reformulierung des politischen Liberalismus enthält einige Implikationen, die für unsere Fragestellung bedeutsam sind. Da die demokratische Republik keine umfassende Ethik vorschreibt, kann sie nur hoffen, daß die Bürger die politischen Prinzipien in ihre umfassenden religiösen oder philosophischen Lehren integrieren. Denn letztlich sind es diese umfassenden Überzeugungen, die die einzelnen motivieren, sich moralisch zu verhalten, sich für Gerechtigkeit einzusetzen und die normativen Grundlagen der Republik auch dann zu achten, wenn politische Entscheidungen den eigenen Interessen zuwiderlaufen. Rawls geht davon aus, „daß Bürger umfassende religiöse und philosophische Lehren vertreten, und viele werden nicht-politische und transzendentale Werte als die wahrhafte Grundlage politischer Werte betrachten“¹⁷. Die Unterscheidung zwischen der allgemeinen moralischen Zustimmung zu den politischen Werten der Demokratie und ihren nicht konsensfähigen Begründungen macht letztere nicht überflüssig oder nebensächlich. Im Gegenteil: Die umfassenden philosophischen oder religiösen Begründungen tragen wesentlich zur Stabilität der republikanisch-demokratischen Institutionen bei. Die demokratische Republik ist damit auf Sozialisationsvorgänge und Lebensformen angewiesen, die zum gerechten Handeln motivieren.

Wendet man diese Erkenntnisse auf das Verhältnis von Republik und Religionsgemeinschaften an, dann wird verständlich, warum die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und ihre umfassenden Lehren nicht einfach in die Pri-

vatsphäre verbannt werden können. Die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit in einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft erfordert vielmehr eine gewisse Anerkennung der unterschiedlichen Religionen und Kulturen, sofern sie die normativen Grundlagen der Republik als moralisch verbindlich akzeptieren. Die Republik wird sich jedoch jede Bewertung der religiösen oder areligiösen Lehren versagen und auf die Gleichbehandlung der verschiedenen Religionsgemeinschaften achten müssen. Denn keine Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft hat das Recht, ihre Lehre den anderen zu oktroyieren.

Unsere rechts- und sozialphilosophischen Überlegungen machen auch verständlich, warum die Republik in der öffentlichen Schule weder eine religiöse noch eine areligiöse Bildung verordnen darf und warum die Verbannung der Religion aus der Schule als Parteinausnahme für eine areligiöse Bildung verstanden werden kann. Den Ausweg aus dieser Aporie zeigt Art. 7 Abs. 3 GG: In den öffentlichen Schulen wird Religionsunterricht als ordentliches Fach erteilt, dessen Inhalte und Ziele von den Religionsgemeinschaften bestimmt werden. Diese Regelung ist jedoch an zwei Bedingungen zu knüpfen: Zum einen gilt auch für die Schule der Vorrang des Rechten vor den Ideen des Guten, d.h. die Inhalte des Religionsunterrichts müssen mit den politischen Prinzipien der demokratischen Republik kompatibel, und die Teilnahme am Religionsunterricht muß freiwillig sein. Zum anderen muß das Recht auf Religionsunterricht für alle Religionsgemeinschaften gelten. Ein Monopol auf religiöse Bildung darf es in einer multireligiösen Gesellschaft und Schule nicht geben.

Die Frage nach dem guten Leben

Doch gehört die Bildung einer bestimmten religiösen Identität überhaupt zu den Aufgaben der öffentlichen Schule? Oder sollte die Schule sich nicht auf die Vermittlung religionskundlichen Wissens und auf die Erziehung zu religiöser Toleranz beschränken und die Bildung einer religiösen Identität der Familie und der religiösen Gemeinde überlassen?

Toleranz und Respekt vor dem anderen und seinen Überzeugungen als unverzichtbare Grundwerte einer freiheitlichen, pluralistischen Gesellschaft setzen voraus, daß es profilierte Überzeugungen und substantielle Wertbindungen in der Gesellschaft gibt. Religionsfreiheit wird banal, wenn keine religiösen Überzeugungen mehr ausgebildet werden. Die Freiheit der Kunst wird gegenstandslos, wenn niemand mehr Kunst macht. Im Gefolge von Alexis de Tocqueville hat Ralf Dahrendorf die Notwendigkeit kultureller Bindungen betont, ohne die der Gewinn an Freiheit zu Indifferenz und Konsumismus führt. Nur durch Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen mit kulturellen Zielen können Kräfte entwickelt werden, „die die Herzen ebenso wie die Köpfe der Leute erfassen, ohne durch das Gefühl das zu zerstören, was durch die Vernunft aufgebaut wurde“¹⁸.

Als moralische Wesen streben wir, wie Rawls zurecht bemerkt, nicht nur nach politischer Gerechtigkeit, sondern auch nach einem guten Leben:

Eine Konzeption des guten Lebens besteht „aus einem mehr oder weniger artikulierten System letzter Ziele – Ziele, die wir um ihrer selbst willen erreichen wollen –, persönlichen Bindungen und Loyalitäten zu verschiedenen Gruppen und Vereinigungen. Diese Bindungen und Loyalitäten lassen Hingebung und Zuneigung entstehen, und so ist das Gedeihen der Personen und Vereinigungen, auf die sich diese Gefühle beziehen, ebenfalls ein Teil unserer Konzeption des Guten. Wir verbinden mit einer solchen Konzeption auch eine (religiöse, philosophische oder moralische) Auffassung über unsere Stellung in der Welt, in deren Lichte wir den Wert und die Bedeutung unserer Ziele und Bindungen verstehen. Schließlich sind die persönlichen Konzeptionen des Guten nicht unveränderlich, sondern formen und entwickeln sich im Prozeß der Reifung und können sich im Laufe des Lebens mehr oder weniger einschneidend verändern.“¹⁹

Ebenso wie unser Gerechtigkeitssinn bedarf auch unser Streben nach einem guten Leben der Kultivierung durch Erziehung und Bildung. Aus diesem Grund kann die öffentliche Schule sich nicht mit der Vermittlung von Toleranz und Respekt vor anderen begnügen, sondern muß Schülerinnen und Schülern auch die Möglichkeit eröffnen, die Frage nach dem guten Leben zu stellen und Antworten auf diese Frage zu finden. Viele finden diese Antworten im Kontext bestimmter religiöser Traditionen und Gemeinschaften.

Da die öffentliche Schule jedoch keine religiöse Identität verordnen darf, kann sie nur einen Freiheitsraum eröffnen, in dem sich religiöse Identitäten bilden können. Diesen Freiheitsraum inhaltlich zu füllen, ist dann Sache der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Allein von ihrer Überzeugungs- und Bindungskraft hängt der Erfolg des Religionsunterrichts ab²⁰. Einen religiösen Artenschutz gewährt die demokratische Republik nicht.

Die Offenheit der öffentlichen Schule für die Kirchen und Religionsgemeinschaften erfordert aber auch die Offenheit der Religionsgemeinschaften für Schule und Öffentlichkeit. Der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule muß Antworten auf die oft sehr kritischen Fragen der Schüler finden, die religiösen und moralischen Überzeugungen mit dem Wissen aus anderen Fächern in Einklang bringen und der religiösen und weltanschaulichen Pluralität im Schulleben gerecht werden. Das moderne Wissen und die Begegnung mit anderen Religionen und Weltanschauungen kann dann die religiöse Identität der Schülerinnen und Schüler prägen, wenn sie lernen, diese Erfahrungen im Kontext der eigenen Religion zu verarbeiten.

Der schulische Religionsunterricht ist somit auch gesellschaftspolitisch bedeutsam. Er bewahrt die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften in einer Zeit, in der die Volksreligiosität deutlich abnimmt, davor, sich in ein soziales Getto zurückzuziehen, um dort von allen kritischen Anfragen unbehelligt eine sektenhafte Religiosität zu pflegen. Der Zwang zur öffentlichen Diskussion religiöser Überzeugungen ist das vielleicht wichtigste Heilmittel gegen den Einfluß fundamentalistischer Strömungen in den Religionen. Aus diesem Grund dürfte auch die Einrichtung von islamischem Religionsunterricht die Integration der muslimischen Minderheit in

die demokratisch-pluralistische Gesellschaft wesentlich fördern. Diese integrative Kraft kann jedoch nur ein Religionsunterricht entfalten, mit dem sich die jeweilige Religionsgemeinschaft identifiziert, weil sie für die Inhalte und Ziele verantwortlich ist: nicht nur gegenüber der eigenen Tradition, sondern auch gegenüber der Öffentlichkeit.

Das Modell eines von den Kirchen und Religionsgemeinschaften mitverantworteten Religionsunterrichts im Sinn des Grundgesetzes wird den berechtigten Ansprüchen nach Identität und Verständigung, nach Integration und Differenz in einer multireligiösen Gesellschaft am besten gerecht. Von diesem Modell profitieren alle Bürger, die religiösen ebenso wie die „religiös unmusikalischen“.

ANMERKUNGEN

¹ Zum Verhältnis von Religion u. Gesellschaft in der europäischen Geschichte vgl. R. Rémond, *Religion et société en Europe* (Paris 1998).

² Zur Laizität u. zum französischen Laizismus vgl. É. Poulat, *Liberté. Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité* (Paris 1987); zur Kurzinformation: G. Haarscher, *La laïcité* (Paris ²1998).

³ Zur Durchsetzung der Laizität der öffentlichen Schule in Frankreich vgl. M. Ozouf, *L'École, l'Église et la République 1871–1914* (Paris ²1982).

⁴ Vgl. J. Habermas, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Ch. Taylor u.a., *Multikulturalismus u. die Politik der Anerkennung* (Frankfurt 1993) 147–196, 172.

⁵ Glauben u. Wissen, in: FAZ, 15.10.2001.

⁶ Vgl. z.B. J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?* (Paris 1990); M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* (Paris 1998); D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999, 253–273; sowie Nr. 17/1999 der Zeitschrift „Témoin“: „Religions et République, liens communautaires et lien social“.

⁷ Vgl. J. Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, hg. v. W. Hirsch (Frankfurt 1992); ders., *Politischer Liberalismus* (Frankfurt 1998).

⁸ Rawls, *Politischer Liberalismus* (A. 7) 74.

⁹ Vgl. L'Homme et l'État, Paris 1953, in: J. u. R. Maritain, *Oeuvres complètes*, Bd. IX (Fribourg 1990).

¹⁰ Rawls (A. 7) 219 (Hervorhebung A. V.).

¹¹ Ebd.

¹² Ebd. 263.

¹³ Vgl. R. Rorty, *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays* (Stuttgart 1988) 82–125.

¹⁴ Rawls (A. 7) 239–244.

¹⁵ Vgl. Rorty (A. 13) 111.

¹⁶ Vgl. Ch. Taylor, *Drei Formen des Säkularismus*, in: *Das Europa der Religionen*, hg. v. O. Kallscheuer (Frankfurt 1996) 217–246, 243–246.

¹⁷ Rawls (A. 7) 346f.

¹⁸ R. Dahrendorf, *After 1989. Morals, Revolution and Civil Society* (Hounds mills 1997) 32.

¹⁹ Rawls (A. 7) 86.

²⁰ Vgl. A. Wollbold, *Religionsunterricht in der Bürgergesellschaft*, in: TThZ 109 (2000) 270–282.