

Dokumentation

Frankfurt am Main ▪ 28. April 2020

www.epd.de

Nr. 18

■ Musliminnen und Muslime in der Seelsorge

Tagung der Evangelischen Kirche von Westfalen und des Erzbistums Paderborn
Schwerte, Haus Villigst, 2. Juli 2019

Impressum

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

Geschäftsführer:
Direktor Jörg Bollmann
Verlagsleiter:
Bert Wegener
epd-Zentralredaktion:
Chefredakteur: Karsten Frerichs

epd-Dokumentation:
Verantwortliche Redakteure:
Uwe Gepp (V.i.S.d.P.) /
Reinhold Schardt
Tel.: (069) 58 098 –135
Fax: (069) 58 098 –294
E-Mail: doku@epd.de

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

■ Religiöse Pluralität und seelsorgerliche Praxis

Am 2. Juli 2019 fand in der Bildungs- und Begegnungsstätte der Evangelischen Kirche von Westfalen (EKvW) »Haus Villigst« in Schwerte die Studientagung »Musliminnen und Muslime in der Seelsorge« statt, die die Folgen und Probleme der aktuellen religiösen Vielfalt in der Gesellschaft für die praktische Seelsorge in Justizvollzugsanstalten, Krankenhäusern und beim Militär reflektierte und analysierte.

Am Beispiel der Seelsorge in hoheitsrechtlichen Einrichtungen und ihrer Rahmenbedingungen ging die Tagung aktuellen, teilweise auch brisanten Fragestellungen im Kontext des christlich-islamischen Dialoges nach.

Der Vormittag stand im Zeichen der theoretischen und juristischen Reflexion multireligiös geprägter Seelsorge.

Der Soziologe und Therapeut Cemil Şahinöz aus Bielefeld entwickelte in seinem Vortrag, wie islamische und christliche Elemente miteinander verknüpft sein können, und entwarf das »Modell einer muslimischen Seelsorge, die im islamisch religiösen Kontext geschehe, aber die Methoden christlicher Seelsorge aufgreife«.

Der Jurist Markus Schulten aus Bonn konzentrierte seinen Vortrag auf die Frage, unter welchen Bedingungen eine Institutionalisierung muslimischer Seelsorge im Rahmen des Religionsverfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland möglich sei und welche Folgen dies für die institutionellen Akteure habe.

Diese allgemeinen Erörterungen am Vormittag wurden am Nachmittag in mehreren Gesprächsrunden unter dem Fokus der Seelsorgepraxis in den Justizvollzugsanstalten, der Forensik, Polizei und Bundeswehr diskutiert, in denen die Probleme und Erfordernisse der praktizierten Seelsorge wie unter einem Brennglas deutlich wurden.

Veranstaltet wurde die Studientagung als Kooperationsveranstaltung des Erzbistums Paderborn und der Evangelischen Kirche von Westfalen und hier insbesondere des Instituts für Aus-, Fort- und Weiterbildung, des Instituts für Kirche und Gesellschaft und des Amts für Mission, Ökumene und kirchliche Weltverantwortung.

Quelle:

Musliminnen und Muslime in der Seelsorge

Tagung der Evangelischen Kirche von Westfalen und des Erzbistums Paderborn
Schwerte, Haus Villigst, 2. Juli 2019

Inhalt:**Musliminnen und Muslime in der Seelsorge
Tagung der Evangelischen Kirche von Westfalen und des Erzbistums Paderborn
Schwerte, Haus Villigst, 2. Juli 2019**

► Ralf Lange-Sonntag, Eva-Maria Leifeld, Birgit Weinbrenner, Helga Wemhöner: Einleitung: Musliminnen und Muslime in der Seelsorge	4
► Dr. Cemil Şahinöz: Es gibt nirgends ein Konzept der islamischen Seelsorge Islamische Seelsorgeangebote in Deutschland und anderen Ländern – eine Übersicht	6
► Dr. Markus Schulten: Neue Akteure, neue Regeln? – Die Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen als Rechtsproblem	12
► Dr. Georg Wenz: Grundfragen kirchlicher Krankenhausseelsorge in einer pluralen Gesellschaft Gesprächsrunde »Interreligiöse Seelsorge – Ausbildung und Durchführung«	30
► Dr. Esnaf Begić: Interkulturalität ist kein Sonderfall der Seelsorge Gesprächsrunde »Interreligiöse Seelsorge – Ausbildung und Durchführung«	33

Einleitung: Musliminnen und Muslime in der Seelsorge

Von Ralf Lange-Sonntag, Amt für Mission, Ökumene und kirchliche Weltverantwortung der Evangelischen Kirche von Westfalen (EKvW), Eva-Maria Leifeld, Erzbistum Paderborn, Birgit Weinbrenner, Institut für Kirche und Gesellschaft der EKvW, Helga Wemhöner, Institut für Aus-, Fort- und Weiterbildung der EKvW

Schwerte, Haus Villigst, 2. Juli 2019

Die zunehmende religiöse Pluralität in unserer Gesellschaft führt dazu, dass auch Menschen nicht-christlicher Religionszugehörigkeit das seelsorgliche Gespräch suchen. Dies gilt nicht nur, aber doch angesichts ihres Bevölkerungsanteils besonders häufig für Muslim*innen. Für christliche Seelsorger*innen bedeutet dies, für sich zu klären, ob und wie sie Muslim*innen seelsorglich begleiten können. Andererseits stellt sich aber auch die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen einer muslimischen Seelsorge, d.h. einer Seelsorge von Muslim*innen und an Muslim*innen.

Mit diesen Themen beschäftigte sich am 2. Juli 2019 in Haus Villigst in Schwerte (Westfalen) die Tagung »Musliminnen und Muslime in der Seelsorge«. Eingeladen hatten das Institut für Aus-, Fort- und Weiterbildung der Evangelischen Kirche von Westfalen (EKvW), das Amt für Mission, Ökumene und kirchliche Weltverantwortung der EKvW, das Institut für Kirche und Gesellschaft der EKvW und das Erzbistum Paderborn. Sie knüpften damit an eine Tagung in Haus Villigst im Juli 2017 an, die unter der Überschrift »Wer kümmert sich um die muslimische Seele?« das Thema aufgegriffen hatte. Wie 2017 legten die Veranstalter auch in diesem Jahr großen Wert darauf, dass bei der Debatte zu Muslim*innen in der Seelsorge nicht nur über diese gesprochen wurde, sondern dass diese selbst mit ihren Positionen und Visionen zu Wort kamen. Auch unter den etwa 80 Teilnehmer*innen waren Menschen muslimischen Glaubens.

Im Eröffnungsvortrag skizzierte Dr. Cemil Şahinöz, muslimischer Soziologe und Therapeut, das Modell einer muslimischen Seelsorge, die im islamisch religiösen Kontext geschehe, aber die Methoden christlicher Seelsorge aufgreife. Der Islam kenne zwar den Begriff »Seelsorge« nicht, doch die seelsorgliche Praxis sei in der muslimischen Tradition in vielfältiger Form bezeugt. Dabei sei Seelsorge ursprünglich nicht an speziell ausgebildete Personen delegiert worden. Vielmehr handele es sich um eine Alltagsseelsorge, die jede und jeder ausüben könne, dessen Ort aber in besonderer Weise in der Familie zu finden sei. Da sich aber auch die soziale Welt der Muslim*innen in Deutschland verändere

und damit die Familie geringere Bedeutung bekäme, benötige es – so das Fazit des Bielefelder Soziologen – einer Professionalisierung und Institutionalisierung der Seelsorge im islamischen Kontext. Konsequent forderte Şahinöz daher, dass Qualitätsstandards und -kontrollen als Teil der theologischen Aus- und Fortbildung in Deutschland eingeführt werden müssten. Zugleich warnte er aber auch davor, das Amt des Imams zu überfrachten, da dieser traditionell andere Aufgaben zu erfüllen habe.

Aus Sicht des Religionsverfassungsrechtes blickte der zweite Referent, Dr. Markus Schulten vom Institut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, auf die Frage nach den Bedingungen einer institutionalisierten muslimischen Seelsorge. Das Grundgesetz bekräftige die Weimarer Reichsverfassung, die vorsehe, dass Religionsgemeinschaften der Zutritt zu bestimmten »Anstalten« gewährt werde, wenn das »Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge« bestehe. Unklar bleibe jedoch, was genau mit »Religionsgemeinschaften« gemeint sei und wie das »Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge« gemessen werden könne. Da die Anstaltsseelsorge die Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaft verlange, sei die Gewähr von Anstaltsseelsorge an bestimmte Voraussetzungen geknüpft. Im Hinblick auf den Islam gebe es da noch erheblichen Klärungsbedarf, denn: »... so ganz will sich die Art und Weise, wie sich die Musliminnen und Muslime hierzulande organisieren, nicht in den bestehenden religionsverfassungsrechtlichen Ordnungsrahmen einfügen.« Zugleich sei aber das Religionsverfassungsrecht offen für neue Wege, von denen Muslim*innen profitieren könnten.

Die allgemeinen Fragen zu Muslim*innen in der Seelsorge wurden zugespielt auf die Seelsorge in hoheitsrechtlichen Bereichen, das heißt auf Justizvollzugsanstalten, Forensik, Polizei und Bundeswehr, denn diese sensiblen Bereiche bringen noch einmal besondere Anforderungen an christliche und muslimische Seelsorger*innen mit sich. Muslimische und christliche Expert*innen, darunter auch eine Soldatin und ein Insasse einer Justizvollzugsanstalt, diskutierten in Kleingruppen über die besondere Situation in ihrem jeweiligen Arbeits-

feld. Einig war man sich, dass man erst am Anfang der Entwicklung stehe, dass es aber eine Notwendigkeit gebe, muslimische Strukturen in der Seelsorge aufzubauen.

Kann es auch eine interreligiöse Seelsorge geben? Und wie könnte dazu ausgebildet werden? Eine Gesprächsrunde zu diesem Thema mit Dr. Esnaf Begić vom Institut für Islamische Theologie an der Universität Osnabrück und Dr. Georg Wenz, Islambeauftragter der Evangelischen Kirche der Pfalz, war für eine Kleingruppe geplant, fand aber wegen des großen Interesses im Plenum statt.

Der christliche Gesprächspartner, Dr. Georg Wenz, erinnerte daran, dass Seelsorge »die Muttersprache der Kirche« sei und sich ausnahmslos an alle Menschen richte. Die bleibende Aufgabe für die Religionen wie auch für die einzelnen Seelsorger*innen sei es, die Offenheit für alle mit der Treue zum eigenen Bekenntnis auszutarieren – ein Votum, das den meisten Teilnehmenden aus dem Herzen sprach.

Für Begić ist das Interkulturelle und Interreligiöse nicht die Ausnahme, sondern der Normalfall. Gerade die »Erste Hilfe« im Krisenfall bedürfe keiner religiösen Spezifizierung. In der nachfolgenden Betreuung würden dann aber religiöse Aspekte und Rituale wichtiger. Damit muslimische Seelsorger*innen solchen Anforderungen gewachsen seien, müsste sich eine Praktische Theologie auch in der Islamischen Theologie entwickeln, die im Ver-

bund mit anderen Religionen gemeinsame Standards der Ausbildung festlege, wie Begić im Gespräch erläuterte. Trendsetter einer umfassenden Seelsorge sei das Modell von »spiritual care«, wie es sich in den USA etabliere.

In der vorliegenden epd-Dokumentation liegen nun die Hauptvorträge des Tages schriftlich vor: »Islamische Seelsorge in Theorie und Praxis« von Dr. Cemil Şahinöz und »Neue Akteure, neue Regeln? – Die Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen als Rechtsproblem« von Dr. Markus Schulten, sowie die Impulse von Dr. Georg Wenz und Dr. Esnaf Begić zum Thema »Interreligiöse Seelsorge – Ausbildung und Durchführung«. Wir danken den genannten Referenten für die Überarbeitung und Bereitstellung ihrer Vorträge, die noch einmal den Horizont der Veranstaltung abbilden. Wir sind jedoch auch den Gesprächspartner*innen der vier Arbeitsgruppen zu Dank verpflichtet, deren Beiträge und Einsichten hier nicht wiedergegeben werden konnten.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass die Arbeit des Planungsteams mit der vorliegenden Dokumentation der Tagung nicht abgeschlossen ist. Wie in vielen Fällen ist »nach der Tagung« zugleich »vor der Tagung«. Entsprechend ist eine Fortführung der Thematik bereits für den Herbst 2021 geplant. D

Es gibt nirgends ein Konzept der islamischen Seelsorge Islamische Seelsorgeangebote in Deutschland und anderen Ländern – eine Übersicht

Von Dr. Cemil Şahinöz, muslimischer Soziologe und Therapeut, Bielefeld

Schwerpunkt, Haus Villigst, 2. Juli 2019

Einleitung

Laut Schätzungen leben ca. 4,9 Millionen Muslime in Deutschland. Da Muslime nirgends als Muslime registriert sind und es keine Institution gibt, die alle Muslime erhebt, gibt es nur Schätzzahlen. Fakt ist jedoch, dass Millionen von Muslimen in Deutschland leben und die meisten von ihnen inzwischen schon in Deutschland geboren sind. Für die in Europa geborenen und sozialisierten Muslime ergeben sich dabei auch neue Themen und neue Fragen.

So sind die Themen »Islamische Seelsorge« und »Islamische Wohlfahrtspflege« gegenwärtig zwei der wichtigsten Diskussionspunkte in der muslimischen Community in Deutschland und insgesamt Europa. Aber nicht nur unter der muslimischen Community, sondern auch auf der politischen und gesamtgesellschaftlichen Ebene werden beide Themenbereiche immer zentraler. So sind sie schon seit langem auf der Agenda der Deutschen Islam Konferenz, die von der Bundesregierung organisiert wird und an der u.a. islamische Dachverbände teilnehmen. Langfristiges Ziel dieser Gespräche ist es, islamische Seelsorge zu etablieren und Wohlfahrtspflege zu institutionalisieren.

Im Folgenden sollen zwei Leitfragen beantwortet werden. Zum einen die Frage nach einer Seelsorge im Islam. Hierfür werden die theologischen und historischen Grundlagen betrachtet. Und zum anderen soll eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen islamischen Seelsorgeangebote in Deutschland gemacht werden.

Seelsorge im Islam

Während im Christentum, vor allem im europäischen Raum, Seelsorge institutionalisiert und professionalisiert ist, übernahmen diese Aufgabe im Islam traditionell die nächsten Familienangehörigen, Verwandte und Freunde. Diese leisteten eine Art Alltagsseelsorge. So gibt es im Islam zwar nicht den Begriff der Seelsorge, aber inhaltlich existiert eine Seelsorgetätigkeit (vgl. Şahinöz, Altiner, 2018). Theologische und historische Grundlagen

bilden hierfür z. B. irschad (Weisung zum rechten Weg), schura (Beratung), sabr (Geduld), tawakkul (Gottvertrauen) oder die Sicht auf Krankheiten und den Tod.

Sowohl im Koran als auch in den Aussprüchen des Propheten Muhammed finden sich zahlreiche Bereiche und Methoden der Seelsorge. Das bekannteste Narrativ, das man in diesem Kontext findet, ist: »Allah, der Mächtige und Erhabene, wird am Tage der Auferstehung dem Menschen vorhalten: ›O Kind Adams! Ich erkrankte, doch Du besuchtest Mich nicht!‹ Er wird antworten: ›O mein Herr! Wie hätte ich Dich besuchen können, wo Du doch der Herr der Welten bist?‹ Allah wird erklären: ›Hast du denn nicht erfahren, dass mein Diener Soundso krank war, und du ihn nicht besuchtest? Hast du denn nicht gewusst, wenn du ihn besucht hättest, hättest du Mich bei ihm gefunden! O Kind Adams! Ich bat Dich um etwas zu essen, doch Mir gabst du nichts zu essen!‹ Er wird antworten: ›O mein Herr! Wie hätte ich Dir etwas zu essen geben können, wo Du doch der Herr der Welten bist?‹ Allah wird erklären: ›Hast du etwa nicht gewusst, dass Mein Diener Soundso dich um etwas zu essen bat? Hast du denn nicht gewusst, wenn du ihm etwas zu essen gegeben hättest, du sicherlich dafür Meine Belohnung erhalten hättest! O Kind Adams! Ich bat dich, Mir (Wasser) zu trinken zu geben, aber du gabst mir nichts zu trinken!‹ Er wird sagen: ›O mein Herr! Wie hätte ich Dir zu trinken geben können, wo Du doch der Herr der Welten bist?‹ Allah wird erklären: ›Mein Diener Soundso bat dich um Wasser, doch du gabst ihm nichts zu trinken! Hast du denn nicht gewusst, wenn du ihm zu trinken gegeben hättest, du deinen Lohn dafür bei Mir gefunden hättest?« (Muslim; zit. nach Nawawi, 896). Aus Erzählungen wie diesen hat sich in den muslimischen Gemeinschaften ein ausgeprägtes soziales Engagement entwickelt, vor allem in den Bereichen Nachbarschaftspflege oder Krankenbesuch (Şahinöz 2018, S. 55-63).

Auch der Prophet Muhammed lebte Seelsorge in der Praxis aus. Zeyd, ein kleiner Junge im Umfeld des Propheten, hatte einen Vogel namens Umeyr. Deshalb nannte der Prophet den Jungen auch Abu Umeyr, das so viel bedeutet wie »Vater des Umeyr«. Als Zeyds Vogel starb, war er sehr betrübt über diesen Umstand. Der Prophet bemerkte dies

und versuchte ihn zu trösten (Tirmidhi, Adab, 3720). In der Biographie des Propheten findet man Dutzende solcher Begegnungen, die Seelsorge widerspiegeln.

Diese Traditionen wurden in den muslimischen Gemeinschaften weitergelebt. So entwickelte sich im Laufe der Zeit eine Alltagsseelsorge, die z.B. in den Bereichen soziales Engagement, Krankenbesuch, Nachbarschafts-, Verwandten- und oder Altenpflege sehr ausgeprägt war. Vor allem die Großfamilie bot den notleidenden Familienmitgliedern Seelsorge an. Öfters waren es auch der Dorfvorsteher oder die Imame, die in Not gerufen wurden.

Die Ressource, dass die Community, Familie und Freunde Alltagsseelsorge leisten, steht aber in einer globalisierten, ausdifferenzierten Gesellschaft nicht mehr in solch einer Form zur Verfügung. Daher benötigen auch Muslime professionelle Seelsorger, die hierfür ausgebildet wurden und in einer Not- und Krisensituation zur Verfügung stehen.

Nicht nur durch veränderte Familienstrukturen, sondern auch durch die Migration haben sich Problemsituationen ergeben, die stärker einer Seelsorge in der muslimischen Community bedürfen. Im Vergleich zu Menschen ohne Migrationshintergrund ist der Gesundheitszustand von Menschen mit Migrationshintergrund der ersten und zweiten Generation, insbesondere der türkischen Muslime, oft schlechter, da sie als sogenannte »Gastarbeiter« oftmals harte körperliche Arbeit leisten mussten. Dazu haben sie häufiger psychische Probleme, z.B. auf Grund von Einsamkeit, Orientierungslosigkeit, Entwurzelung, Identitätskrisen, Schuldgefühlen, Verlust an Sicherheit und Gewissheit, sozialem Abstieg, Diskriminierung, verfehlter Lebensplanung (Şahinöz 2018, S. 4; Robert-Koch-Institut 2008; OSF 2010, S. 170ff.). Daher ist mit der Migration oft auch eine schwierige Lebensbiographie verbunden, welche wiederum auch zu seelischen Konflikten und Krisen führen kann.

Islamische Seelsorge in Deutschland – Aktuelle Versorgungslage in Deutschland

So entwickeln sich in Deutschland, aber auch in vielen andern Ländern Europas islamische Seelsorgeprojekte in den verschiedensten Disziplinen. Auch in der Türkei wurde kürzlich ein Kooperationsvertrag zwischen dem Gesundheitsministerium und der Religionsbehörde unterschrieben, nach dem Seelsorger nach dem europäischen Modell in einem Pilotprojekt eingesetzt werden.

Auf Grund der großen Nachfrage gibt es in Deutschland an vielen Orten islamische Seelsorgeprojekte. In einer ersten empirischen Forschungsarbeit konnten 45 Krankenhausseelsorge-, 18 Notfallseelsorge-, 45 Gefängnisseelsorge-, 3 Telefonseelsorge-, 4 Seniorensseelsorge-, 2 Flüchtlingsseelsorge-, 2 Psychiatrieseelsorge- und 2 Gemeindeseelsorgeprojekte im gesamten Bundesgebiet erfasst werden. Auch im Bereich der Militärseelsorge und Onlineseelsorge gibt es Bestrebungen, die Nachfrage zu stillen (Şahinöz 2018, S. 69-108).

Vor allem in den Bereichen Krankenhausseelsorge, Gefängnisseelsorge und Notfallseelsorge sind gute Strukturen entstanden. Krankenhausseelsorger und Notfallseelsorger werden in fast allen dieser Projekte zunächst ausgebildet, während Gefängnisseelsorger meistens Imame ohne Seelsorgeausbildung sind. Doch auch hier gibt es gegenwärtig Diskussionen in einigen Bundesländern, ob man Gefängnisseelsorger nicht ebenfalls ausbilden sollte.

Ausgebaut werden müssen Bereiche wie die Psychiatrieseelsorge und die Gemeindeseelsorge, wobei letztere öfters den Imamen in den Moscheen übertragen wird, obwohl diese schon in vielen anderen Aufgabengebieten tätig sind und daher mit der Seelsorge, ohne eine derartige Ausbildung genossen zu haben, überfordert werden könnten.

Auch die Onlineseelsorge ist in Zeiten der Digitalisierung ein Bereich, der nicht vernachlässigt werden darf. Per Internet ist es möglich, schnell, einfach und anonym eine erste niedrigschwellige Seelsorgeberatung in Anspruch zu nehmen. Hier fehlt es jedoch noch gänzlich an qualitativen Angeboten und vor allem an Personal und Ressourcen.

Eine Seelsorgedisziplin, die jetzt schon akut notwendig wäre, aber wozu es fast keine Angebote gibt, ist die Flüchtlingsseelsorge. Viele Menschen sind durch Flucht nach Deutschland gekommen und haben teilweise große Traumata entwickelt. Jene Menschen bräuchten solch eine Hilfe, um ihre Fluchterfahrungen und Verletzungen zu verarbeiten.

Ausgehend von den oben beschriebenen Situationen aus der Migration heraus, befindet sich die erste und zweite Generation der türkischen Muslime inzwischen in einem Seniorenalter. Daraus ergeben sich neue, bisher unbearbeitete Nachfragen (vgl. Şahinöz 2013, S. 45-47), u.a. auch das Feld der Seniorensseelsorge, welches bisher zu kurz kommt.

Bereiche, die in den bisherigen Diskussionen noch gar nicht auftreten, sind zudem die Feuerwehrseelsorge und die Polizeiseelsorge. In beiden Disziplinen ist mit einem ähnlichen Bedarf wie bei der Militärseelsorge zu rechnen.

Wenn man zudem betrachtet, an welchen Orten die erfassten Seelsorgeprojekte durchgeführt werden, fällt schnell auf, dass der Osten Deutschlands nicht gut bis gar nicht versorgt ist (Şahinöz 2018, S. 106ff.). Islamische Seelsorgeangebote findet man überwiegend im Westen und Süden Deutschlands. Besonders in den Städten Berlin, Köln, Frankfurt und Mannheim findet man reichlich Angebote an muslimischer Seelsorge in den verschiedenen Bereichen. Dass in bestimmten Gebieten wenig oder keine Seelsorgeangebote vorliegen, kann damit erklärt werden, dass auf Grund der Tatsache, dass in diesen Gebieten wenig Muslime leben, der Bedarf an muslimischen Seelsorgern noch gar nicht gesehen wird.

Umsetzung in der Praxis

In der gleichen empirischen Studie wurden auch Experten befragt. Islamische Seelsorger, die in verschiedenen Seelsorgedisziplinen tätig sind, erhielten teilstandardisierte Fragebögen mit offenen Fragen. Vier Krankenhausseelsorger, zwei Gefängnisseelsorger, ein Klinikseelsorger und ein Seelsorger, der Notfall-, Krankenhaus und Gefängnisseelsorger ist, nahmen an der Befragung teil. Zwei der Befragten waren weiblich. Einer der Gefängnisseelsorger stammt aus Wien. Eine der Seelsorgerinnen war eine deutsche Konvertitin, alle anderen Seelsorger hatten einen Migrationshintergrund. Jeder Befragte wurde anonymisiert (Şahinöz 2018, S. 132).

Zudem wurden vier Personen, die islamische Seelsorger ausbilden, interviewt. Einer von ihnen bildet Telefonseelsorger aus, ein anderer Notfallseelsorger und zwei weitere bilden Krankenhaus- und Notfallseelsorger aus. Einer der Ausbilder war ein christlicher Theologe. Alle anderen Ausbilder hatten einen Migrationshintergrund. Die Interviewten waren alle männlich und einer wurde auf seinen Wunsch hin nicht anonymisiert (Şahinöz 2018, S. 131).

Die Ergebnisse zeigen, dass der Bedarf an muslimischen Seelsorgern eher von christlichen Seelsorgern geäußert wird, wenn sie vor allem in Krankenhäusern und Notfällen auf muslimische Klienten treffen. Vor allem Einrichtungen wie Krankenhäuser oder Gefängnisse wenden sich an örtliche Moscheen und fragen nach einem Seelsorger, so

wie sie es aus den Angeboten der Kirche kennen. Dass gegenwärtig in den örtlichen Moscheegemeinden keine professionelle Person für eine Seelsorgetätigkeit zur Verfügung steht, ist dabei relativ unbekannt, da man von dem christlich-kirchlichen Bild von Seelsorge ausgeht und daher quasi voraussetzt, dass es doch einen Seelsorger in den muslimischen Gemeinden geben müsste. Dies führt dann zu Irritationen sowohl auf Seiten der Nachfrager, als auch auf Seiten der örtlichen muslimischen Gemeinden, die sich mit dem Thema neu auseinandersetzen müssen.

Erst durch die externen Anfragen und die Etablierung von islamischen Seelsorgeprojekten wird der muslimischen Community eine solche Profession deutlich, so dass die ersten Gemeinden selbst Seelsorger nachfragen. Zuvor war eine solche »Arbeitsposition« den Muslimen fremd, da, wie oben beschrieben, Seelsorge nicht professionalisiert oder institutionalisiert war. Vor allem war mit ihr keine Ausbildung verbunden. Inzwischen ist die Thematik der Seelsorge zumindest in den muslimischen Dachorganisationen bekannt und man versucht auf verschiedenen Ebenen, lokal, landes- und bundesweit, Seelsorge zu konzipieren.

Bei den bisher angebotenen Seelsorgeprojekten wird jedoch schnell deutlich, dass es hinsichtlich der Ausbildungen und der Einsätze deutliche Unterschiede gibt. Weder gibt es einheitliche Ausbildungen noch Curricula. Daher gibt es auch keine Standards, an denen man sich orientieren könnte. Dies wäre jedoch wichtig, um die Angebote qualitativ aufzurüsten und sie vergleichen zu können. Auf Grund dieser fehlenden Standardisierung sind Qualitätssicherung und Qualitätskontrollen ebenfalls nur schwer möglich.

Vielerorts werden die Ausbildungen gemeinsam mit christlichen Seelsorgern durchgeführt. Hierbei greift man auf die langjährigen Erfahrungen der christlichen Kollegen zurück. Der theoretische Rahmen dieser Art von Ausbildungen wird durch muslimische Referenten gefüllt. Wie bereits erwähnt, gibt es inhaltliche Unterschiede in den Ausbildungen. So gibt es Ausbildungen, die mehrere Wochen gehen, als auch sogenannte »Crash Kurse«, bei denen nur Mindestqualifikationen vermittelt werden.

Muslimische Seelsorger, die im Einsatz sind, bringen immer wieder zum Ausdruck, dass sie sich eine Supervision oder Fortbildungen wünschen (Şahinöz 2018, S. 147ff.). Auf Grund der hohen Belastungen sind Supervisionen eine gute Möglichkeit damit umzugehen. An einigen Orten werden auch

tatsächlich Fortbildungen und Supervisionen, bei denen teilweise auch christliche Seelsorger mitwirken, angeboten. An den meisten Orten gibt es jedoch keine Supervisionen.

Was für die muslimischen Seelsorger ebenfalls nicht existiert, ist das Zeugnisverweigerungsrecht, bzw. ein Beicht- oder Seelsorgegeheimnis. Während sich christliche Seelsorger auf dieses Recht berufen können und somit ein großes Vertrauen beim Klienten genießen, ist dies bisher muslimischen Seelsorgern verwehrt. Dieses Recht wird nur für rechtlich anerkannte Religionsgemeinschaften vergeben. Da der Islam diesen Status bundesweit nicht hat und es nur länderweise Übergangslösungen gibt, unterschreiben muslimische Seelsorger lediglich Schweigeflichtserklärungen, die in einem konkreten Fall der Aussageverpflichtung nicht gültig sind. Daher können diese nicht mit einem Zeugnisverweigerungsrecht gleichgesetzt werden.

Auch hat sich in der genannten empirischen Arbeit herausgestellt, dass der Kern der Seelsorge, das individuelle, seelsorgerische Einzelgespräch, bei vielen Angeboten zu kurz kommt. Insbesondere in der Gefängnisseelsorge sticht hervor, dass eher gemeinsame Gebete, wie z.B. das Freitagsgebet oder Gruppengespräche zu theologischen Rechtsfragen angeboten werden als Einzelgespräche mit den Inhaftierten. Gebete und Gruppengespräche sind jedoch nur ein Teilbereich der Seelsorge und können ein Einzelgespräch nicht ersetzen. Daher wird der Bedarf nach einer muslimischen Seelsorge auf diese Art und Weise nicht tatsächlich gedeckt. Diese Tatsache ist dem Umstand geschuldet, dass vielerorts bestimmte Ressourcen fehlen. So stehen muslimischen Gefängnisseelsorgern oft keine Räumlichkeiten für Einzelgespräche zur Verfügung. Auch die zeitliche Begrenzung der Seelsorger als Ehrenamtler verstärkt die Problemlage. Es gibt jedoch auch vereinzelt muslimische Gefängnisseelsorger, die einen Raum, ein eigenes Büro, Schlüssel und EDV-Geräte nutzen können. Solche Ausgangssituationen lassen eine angemessene Seelsorge zu und sind der Klienten, in diesem Fall der Inhaftierten, würdig.

Ehrenamt und die genannten Ressourcen sind eine Frage der Finanzierung. Daher ist bei der Etablierung der islamischen Seelsorge die Finanzierungsfrage ein zentrales Problem, das noch nicht gelöst wurde. Während die Ausbildungen der muslimischen Seelsorger fast immer durch öffentliche Mittel finanziert werden, sind die Einsätze finanziell nicht gedeckt. Einige Seelsorger erhalten Aufwandsentschädigungen, andere wiederum geringe Honorare. Es gibt nur wenige hauptamtliche Stel-

len, meist sind die muslimischen Seelsorger bundesweit ehrenamtlich tätig. Viele führen ihre Seelsorgetätigkeit neben einer hauptberuflichen Tätigkeit aus und sind daher stark begrenzt und können z.B. in akuten Notsituationen nicht eingesetzt werden. Dies führt zu einer Überforderung und/oder Belastung der ehrenamtlich tätigen muslimischen Seelsorger.

Was recht positiv ist und die Etablierung der islamischen Seelsorger fördert, ist die Tatsache, dass vielerorts sowohl die Seelsorgeanbieter als auch die muslimischen Seelsorger mit verschiedenen Einrichtungen und Institutionen kooperieren. So sind örtliche Moscheegemeinden, Kirchen, Krankenhäuser und Kommunen an vielen Orten an der Etablierung muslimischer Seelsorge mitbeteiligt.

Auch ist die Politik bemüht, eine Institutionalisierung der islamischen Seelsorge bundesweit zu fördern. So gab es schon in einigen Bundesländern Staatsverträge mit muslimischen Verbänden, worin u.a. auch die islamische Seelsorge geregelt worden ist. Andere Bundesländer suchen nach anderen Lösungen oder planen Staatsverträge. Auf Bundesebene befasst sich die Deutsche Islam Konferenz mit dem Thema.

Ein weiterer wichtiger Punkt, der bei der Etablierung der islamischen Seelsorge in Deutschland zentral ist, ist das große Interesse der islamisch theologischen Fakultäten an den Universitäten. Diese arbeiten an der Entwicklung der islamischen Seelsorge mit. So werden die ersten Masterstudiengänge und Fortbildungen für islamische Seelsorge angeboten. Diese befinden sich jedoch noch in der Anfangs- und Entstehungsphase, so dass erst in einigen Jahren eine realistische Einschätzung gemacht werden kann, in welche Richtung sich die islamische Seelsorge durch die universitäre Landschaft verändern wird.

Islamische Seelsorge in anderen Ländern

Wie bereits erwähnt, ist islamische Seelsorge nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern ein Diskussionsthema. Vor allem in Ländern mit einer großen muslimischen Community wird über die Einführung von islamischer Seelsorge gesprochen. Dabei gibt es jedoch Unterschiede in den Herangehensweisen und den Entwicklungsprozessen (Şahinöz 2018, S. 108-130).

In Ländern wie Dänemark, Norwegen, Italien, Kanada und den USA spielt die islamische Seelsorge noch keine bedeutsame Rolle. Hier wird Seelsorge nur in Teilbereichen und auch nur minimal ange-

boten. So gibt es in Dänemark die ersten Angebote für Krankenhausseelsorge, Gefängnisseelsorge und Gemeindeseelsorge. In Norwegen gibt es seit 2017 einen ersten muslimischen Militärseelsorger. In Italien wird bisher nur Gefängnisseelsorge angeboten und in Kanada gibt es das Angebot der muslimischen Seelsorge nur an einer Universität. Auch in den USA etabliert sich islamische Seelsorge nur zögernd. Einzelne Angebote gibt es in den Bereichen Gefängnisseelsorge, Krankenhausseelsorge, Seelsorge in der Universität und Militärseelsorge. Dass in diesen Ländern der Bedarf an islamischer Seelsorge noch nicht erkannt wurde, hat mit Sicherheit auch mit der niedrigen Anzahl der Muslime in diesen Ländern zu tun. Erst jetzt, durch fehlende Strukturen vor allem im Gesundheitsbereich wird der Bedarf geäußert. Hinzu kommt, dass es keine großen islamischen Organisationen gibt, die diesen Bedarf oder zumindest das Thema auffangen könnten. Die Ressourcen der islamischen Organisationen in diesen Ländern sind so gering, dass ohne Unterstützung anderer Einrichtungen diese Aufgabe nicht bewältigbar ist.

In England, Frankreich, Niederlande und Schweiz gibt es etablierte islamische Gemeinschaften, die einen Bedarf an islamischer Seelsorge auch äußern. So gibt es in diesen Ländern Ansätze, islamische Seelsorge auszubauen. In England wird islamische Seelsorge in den Disziplinen Krankenhausseelsorge, Gefängnisseelsorge, Militärseelsorge und Telefonseelsorge angeboten. In Frankreich gibt es Angebote in den Bereichen Krankenhausseelsorge, Gefängnisseelsorge und Militärseelsorge. In den Niederlanden, wo eine konfessionslose Seelsorge weitverbreitet ist, gibt es islamische Seelsorge in den Feldern Krankenhausseelsorge, Gefängnisseelsorge und Militärseelsorge. In der Schweiz wiederum gibt es islamische Seelsorge in den Bereichen Gefängnisseelsorge, Krankenhausseelsorge/Spitalseelsorge, Seelsorge in Asylheimen und Notfallseelsorge. Jedoch sind diese Angebote noch nicht ausgereift und finden auch nicht flächendeckend statt. Teilweise gibt es noch Diskurse, wie sich die islamische Seelsorge zukünftig entfalten und positionieren soll.

Ein Land, das in Bezug auf die islamische Seelsorge mit Deutschland verglichen werden kann, ist Österreich. Wie schon in Deutschland wurde auch in Österreich der Bedarf vor mehreren Jahren ermittelt und es wurden dementsprechend Angebote entwickelt. So gibt es in Österreich islamische Seelsorge in den Bereichen Krankenhausseelsorge, Seelsorge in Asylheimen, Gefängnisseelsorge und Militärseelsorge. Die Organisation dieser Bereiche übernimmt größtenteils die Islamische Glaubens-

gemeinschaft in Österreich (IGGiÖ), die die Dachorganisation der muslimischen Gemeinden ist.

Eine weitere und spannende Entwicklung, die es noch zu beobachten gilt, ist die Etablierung der islamischen Seelsorge in der Türkei. Wie schon erwähnt, befindet sich gegenwärtig die Türkei in einem Prozess der Institutionalisierung und Professionalisierung der islamischen Seelsorge. Als ein Land mit überwiegend Muslimen, könnte daher die Türkei Vorreiter in der muslimischen Welt werden. Noch liegen jedoch keine Konzepte vor. Man orientiert sich dabei am deutschen Modell der christlichen Seelsorge. Pilotprojekte laufen in den Bereichen Krankenhausseelsorge, Seelsorge in Sozialeinrichtungen, Waisenhäusern und Jugendheimen, Gefängnisseelsorge, Seniorenservice, Palliativseelsorge und Telefonseelsorge.

Der Blick in andere Länder zeigt, dass nirgends ein Konzept der islamischen Seelsorge existiert. Lösungsansätze in Bezug auf Professionalisierung, Institutionalisierung oder Finanzierung konnten in diesen Ländern nicht ausfindig gemacht werden. In Bezug auf landesweite Angebote der Ausbildungen und der unterschiedlichsten Seelsorgedisziplinen scheint Deutschland ein Vorreiter zu sein.

Fazit und Empfehlungen

Die christliche Seelsorge brauchte Jahrhunderte, bis sie den gegenwärtigen Standard erreichte. Diese Entwicklung war verbunden mit vielen gesellschaftlichen Diskursen. Bis man von Professionalisierung und Institutionalisierung sprechen konnte, entstanden viele Konzepte, die im späteren Verlauf weiterentwickelt wurden.

Die islamische Seelsorge kann den gleichen Weg gehen, sie kann jedoch auf den Erfahrungen der christlichen Seelsorge aufbauen und damit die Entwicklungszeit »verkürzen«. Noch steht man hierbei am Anfang. Langfristiges Ziel muss es daher sein, dass die islamische Seelsorge in Deutschland standardisiert, professionalisiert und institutionalisiert wird. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen vor allem Fragen rund um Gesetzesgrundlagen, Personal, Struktur, Inhalt, Ausbildung, Qualitätssicherung und Finanzierung geklärt werden. Hier gibt es noch, wie aus den empirischen Ergebnissen ersichtlich, klare Defizite.

So fällt u.a. auf, dass viele Projekte, die das Label »Islamische Seelsorge« tragen, gar keine seelsorgerischen Einzelgespräche anbieten. Dies ist jedoch der Kern der Seelsorge und darf nicht vernachlässigt werden. Daher ist eine Standardisierung, was

Seelsorge ist und was nicht, gerade in der Entstehungsphase der islamischen Seelsorge so wichtig.

Hierfür muss natürlich auch die finanzielle Frage geklärt werden, da bisher, bis auf eine Handvoll Personen, die Seelsorger ehrenamtlich tätig sind. Erfolgversprechend und nachhaltig ist jedoch die Einstellung von hauptamtlichen Seelsorgern. Daher sollte islamische Seelsorge zu einem professionalisierten Beruf werden, wo es klare Aufgabenfelder, Erwartungen, Berufsprofile und Arbeitsverträge gibt. Die muslimischen Seelsorger sollten daher hauptamtlich tätig sein und sie sollten, wie im christlichen Dienst auch, von Ehrenamtlichen unterstützt werden. Für die Finanzierung bietet sich eine Kombination von Staat (Bund, Land, Kommune), Fördermitteln, Einrichtungen (in denen Seelsorge stattfinden soll) und muslimischen Verbänden an.

Um eine Standardisierung zu gewährleisten, müssen Ausbildungsinhalte und Lehrpläne inhaltlich aneinander angepasst werden. Sie müssen vergleichbar und messbar sein, damit auch Qualitätskontrollen möglich sind. Sowohl die Ausbildungangebote als auch die Praxis müssen transparente Qualifikationsstandards aufweisen.

Weiterhin sollten Supervisionen und Fortbildungen eingeplant werden. Dies kommt bisher, trotz hohen Bedarfs, zu kurz. Daher sollte es parallel zu den Einsätzen in angemessenem Umfang Zeit und Raum für Supervisionen geben. Diese sollten regelmäßig mit professionellen Supervisoren stattfinden. Jährliche Fortbildungsangebote sollte es ebenfalls geben, um die Seelsorger weiterzubilden.

Gefördert werden muss aber auch insgesamt der Bekanntheitsgrad der islamischen Seelsorge innerhalb der eigenen muslimischen Gemeinschaft. Während die Akteure um die Seelsorge und den Moscheegemeinden eine Vorstellung von islamischer Seelsorge haben, ist das Themenfeld an der Basis noch nicht angekommen. Um jedoch die Angebote und die Akzeptanz eines muslimischen

Seelsorgers in der Gemeinschaft zu etablieren, muss diese Basisarbeit noch erfolgen.

Da der Aufbau einer solchen institutionalisierten, professionalisierten und standardisierten Seelsorge gegenwärtig eine Mammutaufgabe für die islamische Community in Deutschland ist und alleine nicht bewältigt werden kann, ist es sinnvoll, mit christlichen Einrichtungen, die seit Jahrzehnten Seelsorge anbieten und Know-how haben, und der Politik, wie z.B. auf Bundesebene auf der Deutschen Islam Konferenz, aber auch auf der Landesebene, zu kooperieren. In diesem Sinne scheint auch die Gründung von lokalen islamischen Wohlfahrtsvereinen und eines Spitzenverbandes der muslimischen Wohlfahrtspflege, welche die Seelsorge koordinieren könnten, nicht ganz abwegig zu sein.

Literatur

- Muslim (2014): Sahih-i Muslim. İrfan Yayınevi: Istanbul
- OSF (Open Society Foundations) (2010) (Hrsg.): Muslime in Europa. Open Society Foundation: London
- Robert Koch Institut (2008): Schwerpunkt der Gesundheitsberichterstattung des Bundes. Migration und Gesundheit. Gesundheitsberichterstattung des Bundes. Robert Koch Institut: Berlin
- Şahinöz C. (2013): Leben und Arbeiten mit türkischen und muslimischen Familien. Ein einfühlsamer Ratgeber. 2. Auflage. Achalm Wissenschaftsverlag: Reutlingen
- Şahinöz, C. (2018): Seelsorge im Islam. Theorie und Praxis in Deutschland. Wiesbaden: Springer VS
- Şahinöz, C., Altiner A. (Hrsg.) (2018): Islamische Seelsorge bei Said Nursi. BOD: Norderstedt, 2018
- Nawawi, A. (1999, 2002): Riyad us-Salihin. Gärten der Tugendhaften. SKD Bavaria: München
- Tirmidhi (1981): Sünenü't-Tirmidhi. Çağrı Yayınları: İstanbul



Neue Akteure, neue Regeln? – Die Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen als Rechtsproblem

Von Dr. Markus Schulten, Institut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, Bonn

Schwerin, Haus Villigst, 2. Juli 2019

I. Einleitung

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

ich darf mich zunächst sehr herzlich für die Einladung zu dieser zweiten Fachtagung zum Thema »Musliminnen und Muslime in der Seelsorge« bedanken.

In der Einladung zu der heutigen Veranstaltung wird zutreffend darauf hingewiesen, dass die zunehmende religiöse Pluralität in unserer Gesellschaft nicht ohne Konsequenzen für die seelsorgliche Praxis bleibe. Dies gilt in gleich mehrfacher Hinsicht: So erleben – *erstens* – nicht nur die Seelsorgerinnen und Seelsorger das Phänomen religiöser Differenzierung gleichsam am konkreten »Objekt« ihres Wirkens, dem Menschen gegenüber. Selbstverständlich kümmern sich christliche Seelsorger nicht nur um Christen, sondern auch um die Angehörigen anderer Religionen wie auch um religionsferne Menschen. Deren indifferente bzw. schlicht anders gelagerten Vorstellungen von Gott, einer höheren Instanz sowie der Sinn- und Zweckhaftigkeit ihres aktuellen Wirkens und vorherigen Verhaltens stellen nicht unerhebliche An- und Rückfragen an die Aufgabenwahrnehmung der christlichen Seelsorger, wie situationsgerechte, religionenverschiedene Seelsorge zu leisten ist.

Zweitens wächst auch die Anzahl der Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland. Nicht alle hegen den Wunsch, eine *institutionalisierte* Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen anzubieten. Diejenigen Glaubengemeinschaften, welche den Wunsch und das Ziel formulieren, ihre Angehörigen autonom und in Einklang mit ihrer Lehre in Krisen- und Extremsituationen, aber auch bei alltäglichen Konfliktlagen zu unterstützen, tun dies freilich zunehmend selbstbewusster, wie das Beispiel der beginnenden jüdischen und muslimischen Seelsorge zeigt, auf welches wir noch zu sprechen kommen werden.

Drittens stellt die religiös-weltanschauliche Pluralisierung auch neue Anfragen an die rechtlichen Strukturen im religiös-weltanschaulich neutralen Staat, dessen Religionsverfassungsrecht natürlich sehr stark in Anbindung an die Strukturen der

christlichen Großkirchen formuliert wurde, freilich ohne andere Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auszuschließen. Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen ist an gewisse Voraussetzungen geknüpft, die manche Religionsgemeinschaften (noch) nicht erfüllen bzw. aufgrund ihrer inneren Verfasstheit vielleicht auch gar nicht erfüllen können. Wie aber geht der Staat mit dieser Problemlage um? Muss er – wenn ja: welche? – Strukturen schaffen, um eine Seelsorge für Angehörige aller bzw. der zahlenmäßig stärksten Religionen zu ermöglichen?

Ich möchte Ihnen in der nächsten Dreiviertelstunde die Rechtsgrundlagen und die aktuellen religionsrechtlichen Probleme der Anstaltsseelsorge näherbringen, mit einem besonderen Blick auf eine mögliche islamische Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen. Dieser zeitliche Rahmen führt dabei unweigerlich zu dem Umstand, dass manche Themen nur angerissen, für andere nur sensibilisiert werden kann. Vielleicht gelangen wir aber dennoch gemeinsam zu einer Antwort auf die Vortragsfrage, ob neue Akteure auch neue Regeln benötigen.

II. Hinführung zur Problematik

1. Verfassungsrechtliche Fundierung der Anstaltsseelsorge

Die Seelsorge in Gefängnissen, Krankenhäusern, bei der Polizei und in der Bundeswehr hat in Deutschland eine lange Tradition.¹ Die derzeitige Rechts- und Verfassungslage ist dabei nicht zuletzt das Ergebnis eines Jahrzehnte währenden kooperativen Wechselspiels und Miteinanders zwischen Bund, Ländern, den jeweiligen öffentlichen Einrichtungen und den christlichen Großkirchen. Der gesamte Bereich der sog. Anstaltsseelsorge ist ein beeindruckendes Beispiel nicht nur für bereichsspezifisches Wirken von Religionsgemeinschaften in staatlichen Einrichtungen², sondern zugleich für eine Regulierung auf mehreren Ebenen. Wir finden zu diesem Regelungskomplex nicht nur Vorschriften im Grundgesetz und in mehreren Landesverfassungen, sondern überdies auch in Konkordaten und Staatskirchenverträgen. Begleitend besteht eine Fülle einfachgesetzlicher Normierungen, etwa in den Justizvollzugsgesetzen bzw. Krankenhausgesetzen der Bundesländer. Nur der Vollständigkeit halber – hier aber nicht näher zu konturieren –

sei auch auf die besondere völkerrechtliche Arrondierung insbesondere des Schutzes von Militärgeistlichen durch die Genfer Rotkreuz-Konventionen nebst ihren Zusatzprotokollen hingewiesen.³

Wenn wir auf der normhierarchisch höchsten nationalen Ebene beginnen, gelangen wir zu Art. 140 GG i.V.m. Art. 141 WRV, welcher den Religionsgemeinschaften ein Zutrittsrecht zu staatlichen Einrichtungen garantiert, sofern bei der Bundeswehr, in Krankenhäusern, Strafanstalten oder sonstigen öffentlichen Einrichtungen ein Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge besteht. Dabei ist jeder Zwang fernzuhalten.

Diese Vorschrift enthält auf den ersten Blick eine eindeutige Anspruchsgrundlage, deren Voraussetzungen vom Rechtsanwender zu prüfen sind. Liegen alle Tatbestandsvoraussetzungen vor, so ist der Anspruch gegeben.

Es ist verfassungsrechtlichen Vorschriften allerdings in der Regel eigen, dass sie recht weit gefasst sind und nicht selten einer (auch verfassungsgerichtlichen) Präzisierung bedürfen. Einschlägige Rechtsprechung gibt es interessanterweise bisher so gut wie nicht.⁴ Denn was versteht Art. 141 WRV unter einer »Religionsgesellschaft«? Wann besteht das »Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge« und wer entscheidet darüber? Was ist eigentlich eine »öffentliche Einrichtung« bzw. »Anstalt« im Sinne der Norm? Gegen wen richtet sich der Anspruch – die Militärseelsorge ist schließlich eine Angelegenheit des Bundes, die Gefängnisseelsorge eine Angelegenheit der Bundesländer, wenngleich begleitend auch bundesrechtlich ausgestaltet.

2. Institutionelle Garantie und Anspruchsgrundlage

Art. 141 WRV ist zugleich institutionelle Garantie und Anspruchsgrundlage.

Um eine Anspruchsgrundlage handelt es sich, weil sie den Religionsgesellschaften, nicht hingegen dem einzelnen Anstaltsnutzer bzw. -insassen⁵, subjektive Rechte vermittelt, namentlich einen Anspruch auf Ermöglichung der Anstaltsseelsorge einschließlich eines entsprechenden Zutrittsrechts. Einen konkreten Anspruch auf finanzielle Förderung von Anstaltsseelsorge wird man aus Art. 141 WRV nicht herleiten können,⁶ die Vorschrift hindert den Staat indes auch nicht daran, die genannten Seelsorgeformen mit staatlichen Mitteln zu fördern.⁷ So sind zum Beispiel in den vertraglichen Absprachen mit den christlichen Kirchen auf dem

Feld der Seelsorge konkrete Kostenübernahmeklauseln regelmäßiger Vertragsbestandteil.⁸

Die Anstaltsseelsorge in der Konzeption des Grundgesetzes kann nur funktionieren, wenn beide Seiten – *Staat und Religionsgemeinschaften* – an einem Strang ziehen: Die Seelsorge ist dem religiös-weltanschaulich neutralen, säkularen Staat verschlossen; Kirchen und Religionsgemeinschaften sind zwar kompetent, diese Lücke inhaltlich zu füllen, verfügen aber nicht über die Anstaltsgewalt. Erst wenn der Staat – in einer Wendung des Bonner Staatsrechtlers Josef Isensee – »die Türen öffnet«⁹, sind die äußeren Bedingungen für eine Seelsorge geschaffen. Auf dem Feld der Anstaltsseelsorge treffen daher Rechtsmaterien bzw. Sachverhalte aufeinander, für die beide Seiten in Ermangelung umfassender Kompetenz darüber auf die Kooperation des jeweils anderen zwingend angewiesen sind – es handelt sich um einen Schulfall der sog. gemeinsamen Angelegenheiten (*res mixtae*).¹⁰

Die Anstaltsseelsorge ist dabei kein Selbstzweck der Religionsgesellschaften. Aus dem Sinn und Zweck der Verfassungsnorm ergibt sich, dass die Anstaltsseelsorge der Effektivierung und Sicherung des *individuellen* Grundrechts auf Religionsfreiheit aus Art. 4 GG dient.¹¹ Für Personen, die aus rechtlichen oder tatsächlichen Gründen – freiwillig oder unfreiwillig – einer »öffentlichen Anstalt« im Sinne des Art. 141 WRV unterworfen und deshalb in der Ausübung ihrer (religiösen) Grundrechte beeinträchtigt sind, soll die Wahrnehmung ihrer religiösen Freiheit effektiv gesichert werden.¹²

Es geht um Kompensation: Die (staatlich geschaffene) Erschwerung der Grundrechtswahrnehmung soll durch die Pflichten des Staates aus Art. 141 WRV ausgeglichen werden.¹³ Dabei hat sich der Staat jedweder Zwangsanwendung zu enthalten, er darf mithin die positive oder negative Entscheidung des Insassen bzw. Anstaltsnutzers, an der Anstaltsseelsorge teilzunehmen, nicht forcieren.¹⁴

Bei Anstalten des Typs Krankenhaus oder Pflegeheim ist die Sorge um die Wahrnehmbarkeit des Grundrechts der Religionsfreiheit durch die Patienten und Bewohner auch ohne vorrangiges staatliches Tun als Ausdruck der objektiv-rechtlichen Wirkung von Art. 4 GG zu verstehen.¹⁵

3. Die Anspruchsvoraussetzungen

Wenn wir uns den näheren Anspruchsvoraussetzungen zuwenden, wird einmal mehr deutlich, dass die Tücke – wie so oft – im Detail liegt. Dies betrifft

insbesondere das Phänomen der einsetzenden muslimischen »Anstaltsseelsorge«.

a) Religionsgesellschaft / Religionsgemeinschaft

Art. 141 WRV fordert zunächst das Vorliegen einer »Religionsgesellschaft«. Der Begriff ist synonym mit der an anderer Stelle des Grundgesetzes auftretenden »Religionsgemeinschaft« zu verwenden. Nach der klassischen Definition des Weimarer Staatsrechtslehrers *Gerhard Anschütz* ist eine Religionsgesellschaft »ein Verband, der die Angehörigen eines Bekenntnisses oder mehrerer verwandter Bekenntnisse zur allseitigen Erfüllung der sich aus diesem gemeinsamen Bekenntnis ergebenden Aufgaben zusammenfasst.«¹⁶

Keine Religionsgemeinschaften sind religiöse Vereine, die das religiöse Leben ihrer Mitglieder nicht allumfassend pflegen, sondern eine lediglich partielle Zielrichtung haben.

Die Einstufung als Religionsgemeinschaft erfordert eine gewisse institutionelle Verfestigung; die Rechtsfähigkeit nach staatlichem Recht ist nicht konstitutiv für den soziologisch zu verstehenden Begriff der Religionsgemeinschaft. Sie muss auf Dauer angelegt, von einer gemeinsamen religiösen Überzeugung getragen und auf die umfassende Erfüllung der aus dem jeweiligen Bekenntnis folgenden Aufgaben gerichtet sein. Die Überprüfung, ob diese Kriterien vorliegen, obliegt den staatlichen Organen – im Streitfall den Gerichten. Die Darlegungs- und Begründungslast obliegt dabei den jeweiligen Gemeinschaften. Die bloße Behauptung, man sei Religionsgemeinschaft, reicht nicht aus. Vielmehr muss es sich – in den Worten des BVerfG – »auch tatsächlich, nach geistigem Gehalt und äußerem Erscheinungsbild, um eine Religion und Religionsgemeinschaft handeln.«¹⁷

Aus religionsverfassungsrechtlicher Perspektive sind die katholischen Diözesen sowie die evangelischen Landeskirchen die Religionsgesellschaften im Sinne der Vorschrift. *Die eine* katholische Kirche gibt es in Deutschland ebenso wenig wie *die eine* evangelische Kirche. Besonders prägnant wird die Vielgestaltigkeit des Begriffs »Religionsgemeinschaft« im Übrigen auch auf jüdischer Seite mit Blick auf die Synagogengemeinden und Landesverbände.¹⁸

Die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen muslimische Gemeinschaften bzw. Dachverbände Religionsgemeinschaften sein können, ist eine der nach wie vor herausforderndsten Fragen des Reli-

gionsverfassungsrechts. Denn so ganz will sich die Art und Weise, wie sich die Musliminnen und Muslime hierzulande organisieren, nicht in den bestehenden religionsverfassungsrechtlichen Ordnungsrahmen einfügen.

Es bestehen gewisse rechtliche, organisatorische und vor allem theologische Schwierigkeiten, die ich hier aus Zeitgründen nur anreißen, nicht aber völlig vertiefen möchte.

Ich erzähle Ihnen nichts Neues, wenn ich zunächst feststelle, dass es »den Islam« nicht gibt. Theologisch gibt es derart viele Strömungen und Konfessionen, zu deren fachkundiger Ausdifferenzierung es einer kompetenteren Person als mir bedarf. Als weltlicher Jurist obliegt mir die Prüfung, ob die sich in Deutschland längst verfestigten vereins- und verbandsmäßigen Strukturen islamischer Präsenz dem hiesigen Rechtsbegriff »Religionsgemeinschaft« zuordnen lassen.

Diese Zuordnung fällt vielen Juristen – mit gewichtigen Gründen – noch schwer. Häufig hört man die Kritik, dass eine hinreichende organisatorische Verfestigung¹⁹ noch nicht gegeben sei, zudem eine eindeutige mitgliedschaftliche Zuordnung natürlicher Personen²⁰ zu den Moscheevereinen unklar sei. Sowohl hinsichtlich der Dachverbände²¹ als auch bzgl. der Moscheevereine²² wird hinterfragt, ob es nicht auch am religionsgemeinschaftlichen Merkmal der »allseitigen Erfüllung der sich aus dem gemeinsamen Glauben ergebenden Aufgaben« fehle.²³ Vermisst wird zudem eine »leitende« Institution bzw. Stelle, welche in religiösen Fragen verbindliche Angaben machen könnte. Lange Zeit wurde nach Maßgabe dieser Kriterien alleine die Alevitische Gemeinschaft von der herrschenden Meinung als Religionsgemeinschaft anerkannt.²⁴ Nunmehr gilt wohl auch unstreitig die Gemeinschaft der Ahmadiyyas als solche. Die Bundesländer Hessen und Hamburg haben mittlerweile sogar den öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus verliehen. Dass zahlreiche muslimische Verbände über diesen Umstand empört sind, weil die Ahmadiyyas nach deren Lesart gar keine »richtigen Muslime« sind, belegt das theologische und rechtliche Minenfeld, auf dem wir uns hier bewegen, zugleich aber auch die Notwendigkeit klarer rechtlicher Voraussetzungen, an denen sich staatliche Stellen orientieren können.

Das BVerwG hat den muslimischen Dachverbänden in einer Grundsatzentscheidung aus dem Jahr 2005, die sich mit der Frage des muslimischen Religionsunterrichts befasste, allerdings eine goldene Brücke gebaut. Es gelangte zu dem Ergebnis,

dass die Dachverbände Religionsgemeinschaft i.S.d. Art. 7 Abs. 3 GG sein können. Nach Ansicht der Leipziger Richter bilden die Konfessionsangehörigen, die sich zum Zwecke gemeinsamer Religionsausübung auf lokaler Ebene zusammengeschlossen haben, die personale Grundlage einer Religionsgemeinschaft. Die allseitige Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben erfolgt arbeitsteilig auf den verschiedenen Ebenen des Verbands. Es genüge ein organisatorisches Band von der Verbandsspitze mit ihren Organen und Gremien bis hin zum einzelnen Gemeindemitglied. Schließlich müsse der Dachverband für sog. identitätsstiftende Aufgaben zuständig sein. Dies können auf Dachverbandsebene nur Leitungsaufgaben in Bezug auf die Pflege des religiösen Bekenntnisses sein. Soziale, kulturelle und wissenschaftliche Aufgaben reichen nicht aus, auch wenn sie auf der Grundlage des Bekenntnisses wahrgenommen werden.

Damit ist zugleich klargestellt, dass Dachverbände *auch* Religionsgemeinschaften i.S.v. Art. 141 WRV sein können. Seltsamerweise haben die an dem Verfahren beteiligten islamischen Verbände den entsprechenden Prozess nicht konsequent bis hin zu einer endgültigen und staatlich sanktionierten Einordnung als Religionsgemeinschaft weiter betrieben.

Nachdem das Verfahren insgesamt zehn Jahre lang ruhte, hat das OVG Münster unter dem 9.11.2017²⁵ die Berufungen der einstigen Kläger, namentlich des Zentralrates der Muslime (ZMD) und des Islamrates, gegen das erstinstanzliche Urteil erneut zurückgewiesen. Die klagenden Verbände sind nach Ansicht des OVG keine Religionsgemeinschaften. Der ZMD nehme bereits keine Lehraufgaben wahr, da die Äußerungen seines islamischen Lehrertrats in religiösen Fragen nach der Vereinsatzung lediglich unverbindliche Empfehlungen darstellten. Die Satzung gebe zudem keine Handhabe, religiösen Leitlinien innerhalb des Gesamtverbandes Geltung zu verschaffen. Die Bestimmung der Gebetszeiten und der islamischen Feiertage reichten alleine nicht aus; für die Festlegung des Fastenmonats seien die Islamverbände seit 2008 gemeinsam zuständig.

Insgesamt gehe aus den Angaben der Kläger nicht hervor, dass sie in Fragen der religiösen Lehre Autorität in Anspruch nähmen. Denn es sei nicht erkennbar, welche Standpunkte sie in zentralen religiösen Konfliktfragen des Islam in Deutschland wie dem Verhältnis von Grundgesetz und Scharia, der Stellung der Frau und der religiösen Toleranz vertrügen.

Das BVerwG hat das OVG mit Beschluss vom 20.12.2018²⁶ doch recht deutlich gerügt, das Urteil aufgehoben und den Fall zurück nach Münster verwiesen. Leipzig sah eine Missachtung der Grundlagen des o.g. Grundsatzurteils. So dürfe der Staat – für die Annahme einer Religionsgemeinschaft – nicht verlangen, »dass die Erkenntnisse der theologisch kompetenten Stelle zu Glaubensinhalten und daraus abgeleiteten Verhaltensanforderungen verbindlich sind, d.h. von den religiös Verantwortlichen und den Gläubigen als verpflichtend anerkannt und auf der Grundlage des Bekenntnisses nicht in Frage gestellt werden. Es ist Bestandteil des vom Selbstbestimmungsrecht nach Art. 140 GG, Art. 137 Abs. 3 WRV erfassten Selbstverständnisses einer Religionsgemeinschaft, ob sie ein verbindliches Lehramt in Fragen des Bekenntnisses für geboten hält. Daher ist Autorität jedenfalls dann gegeben, wenn die Lehrmeinungen in Glaubensfragen respektiert werden. Die Erkenntnisse müssen jedenfalls ein solches Gewicht haben, dass sich die religiös Verantwortlichen und die Gläubigen daran orientieren. Diese müssen ihre Glaubensüberzeugungen und ihr dadurch motiviertes Verhalten an den Erkenntnissen ausrichten oder zumindest auf deren Grundlage ernsthaft überdenken.«²⁷

Meine sehr verehrten Damen und Herren – lassen Sie uns an dieser Stelle einen Schnitt machen. Sie können anhand dieses Rechtsstreits feststellen, wie hoch umstritten und juristisch diffizil die Frage nach dem Vorliegen des Tatbestandsmerkmals der »Religionsgemeinschaft« mit Blick auf die muslimischen Verbände ist.

Diese virulente Problematik steht freilich auch dem Staat vor Augen, wenngleich er sich freilich nicht über die Hürden der Verfassung hinwegsetzen kann. Er kann aber nicht zuletzt im Interesse der Gläubigen bzw. der Anstaltsnutzer- und Insassen, deren Gemeinschaften fortwährend an Statusfragen laborieren, an »Mittelwegen« arbeiten.

Und solche Wege gibt es nach meinem Dafürhalten, denn Art. 141 WRV erweist sich als durchaus entwicklungsoffen und trifft keine Festlegungen, welche Art, welches Konzept von Gottesdienst und Seelsorge in öffentlichen Anstalten geübt werden kann. Auch in Fragen der rechtlichen Selbstständigkeit und Verfasstheit ist das Grundgesetz an dieser Stelle vergleichsweise »entspannt«. So ist zum Beispiel ein bestehender Körperschaftsstatus ausdrücklich keine Voraussetzung zur Abhaltung von Anstaltsseelsorge.²⁸ Dies folgt nicht zuletzt aus der Funktion der Anstaltsseelsorge, die individuelle Religionsfreiheit aus Art. 4 Abs. 1 und 2 GG zu flankieren und zu sichern. Dass die Strafvollzugs-

gesetze der Bundesländer regelmäßig einen einfaches gesetzlichen Anspruch des Strafgefangenen auf Seelsorge enthalten, ist ein bemerkenswerter Beleg dafür.

Religionsverfassungsrechtlich ist daher nichts dagegen zu erinnern, wenn die Bundesländer mit ausgewählten muslimischen Partnern regionale oder überregionale Seelsorgeprojekte ins Leben rufen.²⁹ Die bisher einzigen muslimischen »Verwaltungsverträge«³⁰ in Hamburg und Bremen sprechen ausdrücklich nicht von »Anstaltsseelsorge«, sondern von »religiöser Betreuung«.³¹

Niedersachsen hat die bisher wohl weitreichendste Regelung getroffen und im Dezember 2012 eine umfassende Seelsorgevereinbarung mit dem Landesverband der Muslime, der Schura sowie dem Ditib Landesverband abgeschlossen.³² Die Präambel konstatiert, dass muslimische Seelsorge noch nicht flächendeckend angeboten werde, beide Seiten dennoch bestrebt sind, eine bedarfsgerechte religiöse Betreuung zu ermöglichen. Dieser Weg könnte durchaus Modellcharakter besitzen – und den Streit um den Status als Religionsgemeinschaft zugunsten der Bedürfnisse der Anstaltsunterworfenen vorerst »ad acta« legen.

Wie fragil derlei Vertragswerke indes sein können, belegt der Umstand, dass das Niedersächsische Justizministerium die Vereinbarung mit dem DITIB-Landesverband aufgrund der aktuell religionspolitisch hochbrisanten Situation gekündigt hat.³³

b) Vorliegen eines »Bedürfnisses« ...

Art. 141 WRV fordert des Weiteren ein Bedürfnis der Anstaltsunterworfenen nach Gottesdienst und Seelsorge. Es ist umstritten, ob man ein solches subjektiv oder objektiv interpretieren muss.³⁴ *Subjektiv* dahingehend, dass regelmäßig überprüft werden muss, ob ein individuelles Bedürfnis tatsächlich besteht. *Objektiv* hieße, dass man das Bedürfnis widerleglich vermutet, wenn sich Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft in der Anstalt aufhalten. Nur wenn diese ausdrücklich eine seelsorgerische Betreuung ablehnen, entfällt das Zutrittsrecht. Die wohl h.M. in der rechtswissenschaftlichen Literatur neigt zu der objektiven Betrachtungsweise.³⁵

Mit Blick auf den Anteil *muslimischer* Gefangener oder Krankenhausnutzer gibt es bislang – soweit ersichtlich – nur vereinzelte und keine hundertprozentig verlässlichen Zahlen.

Im Krankenhaus ist eine Abfrage und Angabe der Konfession bei Einlieferung zwar möglich, doch müssen die Patienten zugleich darauf hingewiesen werden, dass keine Rechtspflicht zur Offenbarung des eigenen Glaubens besteht.

Entsprechendes gilt für den Strafvollzug. Für diesen Bereich liegen nur vereinzelte Zahlen vor: In Berlin wurde 2012 ein Anteil muslimischer Gefangener von 20-25 % angenommen³⁶, in Hessen sind es ca. 20 %. In Baden-Württemberg befinden sich ca. 1.500 muslimische Männer und Frauen in Haft.³⁷ Ein signifikantes Bedürfnis nach muslimischer Gefängnisseelsorge wird sich demnach nicht von der Hand weisen lassen.

c) ... nach »Gottesdienst und Seelsorge«

Die Bezugsgegenstände des – wie dargestellt widerlegbar zu vermutenden – Bedürfnisses sind Gottesdienst und (genauer: *oder*) Seelsorge. Der Verfassungsgeber verwendet dieses Begriffspaar als »säkularen Rahmenbegriff« und überlässt die nähere Inhaltsbestimmung den Religionsgemeinschaften.³⁸ Ist der Begriff »Gottesdienst« zweifellos christlich-liturgisch zu verstehen – die Erfahrungen des historischen Verfassungsgebers legen nichts anderes nahe – so ist der Begriff »Seelsorge« bewusst weit auszulegen³⁹ und von den ursprünglich christlichen Konnotationen zu lösen. Umfasst sind schlicht alle Handlungen, die der Ausübung der Religionsfreiheit in der jeweiligen Anstalt dienen.⁴⁰ Systematisch macht nur dieses weite Verständnis Sinn: Das individuelle Bedürfnis des Anstaltsunterworfenen nach Seelsorge und Gottesdienst muss nach Vornahme der religiösen Handlungen befriedigt werden. Auch und gerade erfasst sind demnach religiös motivierte Gespräche jeder Art.⁴¹

d) Der Begriff der öffentlichen »Anstalt«

Ebenfalls gefordert wird das Vorliegen einer »öffentlichen Anstalt«. Damit verbunden ist keine Engführung auf den verwaltungsorganisatorischen Anstaltsbegriff⁴², erfasst sind vielmehr alle öffentlichen Einrichtungen, in denen der betroffene Personenkreis (Häftlinge, Anstaltsnutzer etc.) aus rechtlichen oder tatsächlichen Gründen an der selbstbestimmten Religionsausübung gehindert ist;⁴³ das Tatbestandsmerkmal ist entsprechend weit auszulegen.⁴⁴ Neben den ausdrücklich genannten Krankenhäusern und Justizvollzugsanstalten sind *sonstige* öffentliche Anstalten z.B. durch einen Verwaltungsträger betriebene Alten- und Behindertenheime, die Bundespolizei⁴⁵ oder auch kommunale Friedhöfe.⁴⁶ In den jüngeren Staatskirchenverträgen werden zudem noch Polizeiausbil-

dungsstätten⁴⁷ und »ähnliche öffentliche Einrichtungen«⁴⁸ genannt. Schrittweise hat die tatsächliche Rechtsentwicklung den Kreis der vom Anwendungsbereich des Art. 141 WRV erfassten Einrichtungen näher konkretisiert.⁴⁹ Nicht erfasst von Art. 141 WRV sind private, insbesondere kirchlich getragene Einrichtungen.

4. Anspruchsinhalt

Art. 141 WRV sichert den Religionsgesellschaften das Recht auf Zutritt zur jeweiligen Anstalt sowie auf »Vornahme religiöser Handlungen« zu⁵⁰. Kreis, Inhalt und Form dieser Handlungen bestimmt nach Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV die jeweilige Religionsgemeinschaft.⁵¹ Der Begriff der »religiösen Handlungen« ist als Oberbegriff zu verstehen, der durch »Gottesdienst« und »Seelsorge« näher umschrieben, aber nach wohl h.M. nicht auf die überkommenen Formen der Seelsorge und des Anstaltsgottesdienstes beschränkt wird.⁵² In seiner Komplexität erfasst der Seelsorgebegriff auch neue Formen und Inhalte religiöser Betreuung von Anstaltsangehörigen.⁵³

Freilich gilt das nicht grenzenlos: Die Grenze der Qualifizierung einer Handlung als »religiös« wird in Anlehnung an die BVerfG-Rspr. zum Begriff der Religionsgemeinschaft dann überschritten, wenn sie sich nicht tatsächlich, nach geistigem Gehalt und äußerem Erscheinungsbild als religiöse Handlung darstellt.⁵⁴

Ein verfassungsrechtliches Gebot, welches den Staat zur vollständigen oder zumindest anteiligen Kostenübernahme *verpflichten* würde, lässt sich Art. 141 WRV nicht entnehmen.⁵⁵

5. Schranken / Zutrittsgrenzen

Schranken ergeben sich mangels ausdrücklicher Schrankenvorbehalte in Art. 141 WRV aus anderen Rechtsgütern mit Verfassungsrang und der gegenseitigen Pflicht zur Rücksichtnahme von Staat und Religionsgemeinschaften. So sind etwa die Arbeitsfähigkeit der Anstalten sicherstellende Einschränkungen im Bereich der Bundeswehr, des Strafvollzuges und des Krankenhausbetriebes anerkannt.⁵⁶ Vor allem der Anstaltszweck (insb. die Notwendigkeit, Sicherheit und Ordnung zu kontrollieren) schränkt das Zutrittsrecht ein.⁵⁷ Nicht zuletzt bildet die negative Religionsfreiheit⁵⁸ des einzelnen eine wirksame Beschränkung des Anspruchs der Religionsgemeinschaft. Niemand darf gegen seinen Willen zur Teilnahme an Seelsorgeveranstaltungen gezwungen werden.⁵⁹ Als Schranken-Schranke fungiert vor allem der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit – die Anspruchsbegrenzung muss vor dem Hintergrund der gebotenen Effektivität der Anstaltsseelsorge in Art und Ausmaß unumgänglich sein.⁶⁰

III. Einzelbereiche der Anstaltsseelsorge

Werfen wir nun gemeinsam einen Blick auf drei besondere Erscheinungsformen der Anstaltsseelsorge. Der Schwerpunkt der nachfolgenden Darstellung liegt auf einer möglichst kurzen, instruktiven und um gewisse religionsrechtliche Schlaglichter angereicherten Problemskizze. Aus Zeitgründen beschränke ich mich in meinen Ausführungen auf die Gefängnis-, die Krankenhaus- und die Militärseelsorge.

1. Gefängnisseelsorge⁶¹

a) Rechtsgrundlagen

Die Gefängnisseelsorge ist in §§ 53-55 und § 157 StrVollzG sowie in den entsprechenden Landesgesetzen⁶² geregelt, überdies auch in § 91 Abs. 2 S. 4 JGG sowie in der Dienst- und Vollzugsordnung, der Untersuchungshaft-Vollzugsanordnung und der Jugendarrest-Vollzugsordnung.⁶³ Insbesondere § 53 Abs. 1 S. 1 StrVollzG enthält einen individuellen Anspruch auf Seelsorge. Der verfassungsrechtliche Anspruch aus Art. 141 WRV wird neben diesen einfachgesetzlichen Normen zusätzlich in zahlreichen Konkordaten und Staatskirchenverträgen bestätigt und zum Teil näher ausgestaltet.

Die Regelungsreichweite der vertraglichen Absprachen ist dabei unterschiedlich weit. Neben einer bloßen Bekräftigung der verfassungsrechtlichen Vorgaben in manchen Verträgen⁶⁴, finden sich in anderen zusätzliche Aussagen, wie etwa eine Garantie, dass der Staat entsprechende Räume (unentgeltlich) zur Verfügung stellen wird⁶⁵, wie die Berufung von Seelsorgern zu regeln ist⁶⁶ oder auch dass die Beachtung ritueller Speisevorschriften ermöglicht werden soll.⁶⁷ In Art. 11 Abs. 1 S. 2 des Niedersachsenkonkordats findet sich gar eine Finanzierungszusage des Landes, »soweit ein Bedürfnis für eine hauptamtliche Seelsorge besteht.« Zu den Kosten einer nicht hauptamtlichen Seelsorge leiste das Land demgegenüber einen »angemessenen« Beitrag.

Zusätzlich zu diesen eher *allgemeinen* staatskirchenvertraglichen Regelungen gibt es in vielen Bundesländern auch Spezialverträge gerade zum Bereich der Gefängnisseelsorge.⁶⁸

b) Besondere Konnotationen der Seelsorge in der JVA

Im Bereich des staatlichen Justizvollzugs sind die Gefängnisinsassen aus rechtlichen und tatsächlichen Gründen an der Ausübung ihrer ungestörten Religionsfreiheit gehindert. Der Staat hat kompensatorisch zu agieren und den Religionsgemeinschaften, welche alle Voraussetzungen aus Art. 141 WRV erfüllen, den Zutritt zu gewähren.

Freilich zieht der konkrete Anstaltszweck⁶⁹ enge Grenzen allzu freier religiöser Betätigung. So erlaubt es der Zweck der JVA, die Durchführung der Seelsorge auf bestimmte Orte und Zeiten festzulegen. Ebenso können einzelne Gefangene gem. § 54 Abs. 3 StVollzG »aus überwiegenden Gründen der Sicherheit oder Ordnung« von der Seelsorge ausgeschlossen werden.⁷⁰

Anders als bei der Militärseelsorge – dazu sogleich – ist die organisationsrechtliche Ausgestaltung der Seelsorge nicht gesetzlich festgelegt. Dies gilt nicht zuletzt für die Rechtsform der Beschäftigungsverhältnisse.⁷¹ In den Bundesländern finden wir daher zahlreiche Ausgestaltungsformen, die vom Beamtenverhältnis⁷² über vertragliche Dienstverhältnisse bis hin zum Gestellungsvertrag reichen.⁷³ Überwiegend stehen die JVA-Seelsorger aber im Dienst der Religionsgemeinschaften und nehmen ihre Aufgabe im Haupt- oder Nebenamt wahr. Finanzielle Zuschüsse der Länder sind nicht unüblich.⁷⁴

c) Aktuelle Problemlagen und Stolpersteine aus »muslimischer Sicht«

Der weite Bereich der Gefängnisseelsorge ist womöglich derjenige mit der derzeit ausgeprägtesten medialen Resonanz, zumindest soweit es um die zunehmende Präsenz muslimischer Gefangener und des in Betracht kommenden seelsorglichen Personals geht. Wie bereits erwähnt, ist der Staat nicht daran gehindert, eigene Impulse zu einer Gestaltung einer religiösen Betreuung insbesondere muslimischer Gefängnisinsassen zu geben. Erste Bundesländer, etwa Hamburg, Bremen und Niedersachsen haben im Vertragswege den mit ihnen kontrahierenden islamischen Verbänden einen Anspruch auf religiöse Betreuung in öffentlichen Anstalten, mithin auch im Bereich der Gefängnisse zugestanden. Dies wirft gewisse Fragen auf.

(1) Persönliche Anforderungen an den Anstaltsseelsorger und die Vertragspartner

Mit Blick auf die Person des Anstaltsseelsorgers ist es erforderlich, dass dieser nicht die in Art. 79 Abs.

3 GG beschriebenen fundamentalen Verfassungsprinzipien in Frage stellt und seine Vertrauensstellung gegenüber den Anstaltsunterworfenen und der Anstaltsleitung missbraucht. Fachliche Kompetenz und persönliche, moralische Integrität des Seelsorgepersonals gehen – gerade im Bereich des Strafvollzugs – Hand in Hand. Der Staat wird daher keine Verhandlungen mit einer Religionsgemeinschaft oder einem Verband führen können, der (nachweislich!) aktiv die Kooperation mit Personen sucht, die verfassungsfeindlichen Bestrebungen nachgehen. Es ist darüber hinaus nicht zu beanstanden, wenn alle potentiellen Anstaltsseelsorger der üblichen Sicherheitsüberprüfung unterzogen werden. Vereinzelt ist es hier in der jüngeren Vergangenheit zu Problemen mit dem muslimischen Personal gekommen.

Ein besonders heikles Problem stellt sich freilich dann, wenn der ursprüngliche verbandliche Vertragspartner aufgrund innerer Restrukturierungsmaßnahmen und politischer Einflüsse durch Drittstaaten seine Glaubwürdigkeit verspielt und nicht mehr als verlässlicher Partner in Frage kommt. Verzichtet man aber auf eine Einbeziehung der großen islamischen Verbände, muss man die Folgefrage aufwerfen, wer denn überhaupt noch mit einem ansatzweise gegebenen Anspruch auf gesellschaftliche und politische Repräsentanz für die Musliminnen und Muslime in der Bundesrepublik Deutschland sprechen kann?

(2) Zutrittsgrenze: Sicherstellung des Anstaltszwecks

Es wurde bereits angedeutet, dass das Zutrittsrecht nicht grenzenlos ist. Nicht nur die Arbeitsfähigkeit der Einrichtung sicherstellende Einschränkungen sind möglich, allen voran fungiert der konkrete Anstaltszweck als veritable Zutrittsschranke in örtlicher und zeitlicher Hinsicht. Darüber hinaus spielen Sicherheitsaspekte eine große Rolle. Der Anstaltsleitung obliegt die Verantwortung für einen sicheren und geordneten Strafvollzug, nicht nur für den die Seelsorge beanspruchenden Gefangenen, sondern auch für alle anderen. Zutrittsbeschränkungen zu Seelsorgeangeboten kommen gleichermaßen in Betracht wie u.a. ein Abbruch einer Veranstaltung aus Sicherheitsgründen. Die Strafvollzugsgesetze der Länder enthalten einfachgesetzliche Ausprägungen dieser staatlichen Schutzpflicht und ermöglichen den Ausschluss eines Gefangenen von der Teilnahme am Gottesdienst oder anderen religiösen Veranstaltungen, wenn dies aus überwiegenden Gründen der Sicherheit und Ordnung geboten ist.

(3) Evaluierung eines spezifisch islamischen Seelsorgebegriffs

Das Desiderat eines eigenständigen, spezifisch islamischen Seelsorgekonzepts mit einer hinreichenden theologischen Fundierung ist ein besonderer Aspekt, der m.E. in der öffentlichen Diskussion bisweilen übersehen wird.

Der niedersächsische Vertragstext greift an zahlreichen Stellen auf den Begriff »Seelsorge« zurück, so etwa i.R.d. §§ 1, 2, 3, 6 und 8 NdsVertrag. Lediglich § 8 spricht von den »Besonderheiten muslimischer Seelsorge«. Eine unbefangene Lektüre ließe vermuten, dass sich das christliche⁷⁵ und das muslimische Seelsorgeverständnis zumindest teilweise überschneiden und lediglich auf »Besonderheiten« hinzuweisen ist. Eine solche Lesart würde dem besonderen muslimischen Seelsorgeverständnis aber nicht gerecht, vielmehr ist der christliche Seelsorgebegriff auf den Islam schlicht nicht übertragbar.⁷⁶ Jeder einzelne Muslim ist nach traditioneller islamischer Lesart potentieller Seelsorger – es bedarf keiner heils- oder fürsorgevermittelnden Instanz. Folglich zählt auch die Krankenhaus- oder Gefängnisseelsorge nicht zum Aufgabenbereich eines Imams.⁷⁷ Das Phänomen der Kranken- und Gefangenenseelsorge ist dem Islam allerdings ausdrücklich vertraut, ebenso wie die Militärseelsorge.⁷⁸

Würdigt man nun den Hinweis auf die »religiöse Betreuung« im Vorwort und in § 1 NdsVertrag, so ist zwingend eine begriffliche Klärung bzw. Abgrenzung seitens der muslimischen Gemeinschaften bzw. auf Grundlage der islamischen Theologie herbeizuführen: Was genau ist »muslimische Seelsorge«, was ist »religiöse Betreuung«?⁷⁹ Welche rituelle Handlung, welcher Akt ist u.U. besonders schützenswert, da genuin religiös motiviert? Nicht jedes allgemeine Gespräch zwischen einem Seelsorger und einem Anstaltsunterworfenen ist »Seelsorge« auch und gerade im verfassungsrechtlichen Sinne, welches darüber hinaus sogar noch durch besondere Zeugnisverweigerungsrechte einen besonderen zivil- und strafprozessualen Schutz erfährt.⁸⁰ Das BVerfG hat zudem – gerade mit Blick auf die prozessualen Beweis(verwertungs)verbote – die Unterscheidung in einen seelsorgerischen und einen nicht seelsorgerischen Teil eines Gesprächs mehrfach ausdrücklich sanktioniert.⁸¹

Diese Abgrenzungsfrage »Wo endet das private, allgemeine Gespräch – wo beginnt Seelsorge?« betrifft insbesondere auch die christlichen Seelsorger und ist beileibe kein muslimisches Spezifikum. Eine genauere Spezifizierung von Seelsorge liegt

daher im Eigeninteresse aller Religionsgemeinschaften, die Anstaltsseelsorge ausüben möchten.

(4) Zeugnisverweigerungsrechte

Wenn und soweit § 1 NdsVertrag den muslimischen Seelsorgerinnen und Seelsorgern ein Zeugnisverweigerungsrecht einräumt, formuliert dies zumindest Anfragen an die Kompatibilität mit den Grundanforderungen, welche die Rechtsprechung an das Bestehen eines solchen aufgestellt hat.

Ein Zeugnisverweigerungsrecht besteht etwa gemäß §§ 53, 53a StPO für »Geistliche« und deren »Gehilfen«. In der Diktion des Bundesgerichtshofs muss diesen die seelsorgerliche Tätigkeit von der Religionsgemeinschaft übertragen und ihnen ein entsprechendes Amt – verbunden mit einer herausgehobenen Stellung innerhalb der Religionsgemeinschaft – anvertraut sein. Ebenso wird vorausgesetzt, dass das von dem Geistlichen geführte seelsorgerische Gespräch einem ihm von der Religionsgemeinschaft auferlegten Schweigegebot unterliegt.⁸² Ein jüngerer Kammerbeschluss des BVerfG⁸³ fordert aufgrund des Ausnahmeharakters von Zeugnisverweigerungsrechten ein hinreichend konkretes Berufsbild der privilegierten Personengruppe.

Vor dem Hintergrund dieser Anforderungen wird zu überprüfen sein, ob diese Voraussetzungen wirklich bereits bei den schon aktuell in der Anstaltsseelsorge tätigen Personen erfüllt sind oder die Vertragsklausel nicht eventuell eher ein rechtliches »Soll« denn ein rechtliches »Haben« voraussetzt. Der (nachvollziehbare) Wunsch aktiver muslimischer Seelsorger nach einer auch rechtlichen Gleichstellung im Bereich der Zeugnisverweigerungsrechte ist verständlich, da der konkrete Schutzraum, das Vertrauen auf die völlige Sicherheit des vertraulichen, intimen Gesprächs mit dem muslimischen Seelsorger, ohne diese nicht unerheblich gemindert ist. Wenn der oder die muslimische Gefangene nicht sicher sein kann, dass ihr oder sein Gesprächspartner vor Gericht zur Verweigerung der Aussage berechtigt ist, dürfte dies Auswirkungen auf die Qualität und den Nutzen des Gesprächs haben.

Schließlich ist bei fehlender Akzeptanz von Personen oder Ausbildungs(lehr)gängen zum Gefängnis- oder Krankenhausseelsorger seitens der muslimischen Gemeinschaften bei der Gewährung von Zeugnisverweigerungsrechten, sofern dies überhaupt im Wege eines Verwaltungsvertrages möglich ist, jedenfalls Zurückhaltung angeraten.

2. Krankenhausseelsorge⁸⁴

a) Rechtsgrundlagen

Gleichermaßen wie die Gefängnisseelsorge finden sich die Rechtsgrundlagen der Krankenhausseelsorge neben Art. 141 WRV vor allem in religionsverfassungsrechtlichen Verträgen. In einigen Bundesländern kommen einfachgesetzliche Regelungen hinzu.⁸⁵ Ergänzt wird dies durch teilweise sehr umfangreiche kircheneigene Regelungen.⁸⁶

Der öffentliche Träger der Einrichtung hat die äußeren Voraussetzungen zu schaffen, dass eine angemessene Seelsorge in seinen Räumlichkeiten stattfinden kann. Die mit der Durchführung der Krankenhausseelsorge beschäftigten Personen stehen ausnahmslos im Dienst der jeweiligen Religionsgemeinschaft, der haupt- oder ehrenamtlich wahrgenommen wird.⁸⁷ Damit unterstehen sie auch kirchlicher Aufsicht. Die Kosten der Krankenhausseelsorge tragen grundsätzlich die Kirchen, welche indes durch den organisatorischen Support der Anstaltsträger in gewissem Maße entlastet werden, etwa durch Bereitstellung von Räumen oder die informatorische Zusammenarbeit.⁸⁸

b) Erste Impulse einer beginnenden muslimischen Krankenhausseelsorge⁸⁹

Von allen beginnenden muslimischen Seelsorgebereichen scheint die Krankenhausseelsorge der am ehesten etablierte zu sein⁹⁰ und auch derjenige, von dem die meisten systematischen Impulse ausgehen. Ob dies auch damit etwas zu tun haben könnte, dass Krankenhaussträger zunehmend die sog. »spiritual care« gleichsam als »hausinternes Dienstleistungsangebot«⁹¹ verstehen, vermag ich nicht abschließend zu beurteilen.

Ich habe es eben in anderem Kontext schon ange deutet: Die Krankenhausseelsorge zählt nicht zum besonderen Aufgabenfeld eines Imams – hier bedarf es mitunter auch noch eines Umdenkens bei den Klinikverantwortlichen, dass der Anruf bei der lokalen Moscheegemeinde im Seelsorgebedarfsfall vielleicht unpassend sein könnte. Der Islam kennt keine institutionalisierte Klinikseelsorge und auch keine besonderen Riten für Kranke wie die Kran kensalbung oder das Krankenabendmahl.⁹²

Dennoch ist völlig unstreitig, dass auch muslimische Krankenhausnutzer in gesundheitliche, moralelle oder andere Krisensituationen kommen können und Bedarf nach einem seelsorgerlichen Gespräch haben. Und auch wenn dem Grunde nach jeder Muslim *theoretisch* »Seelsorge« leisten kann,

so erfordert doch die ehrenamtliche oder gar professionelle Abhaltung eine grundlegende Ausbildung und theologische Fundierung. Nicht selten geht es um ganz sinnexistentielle Fragen – und diese bedürfen einer kompetenten Antwort. Hier geht es auch nicht nur um die theologisch korrekten Inhalte, sondern auch um Fragen der Methodik der Gesprächsführung, dem empathischen Miteinander usw. Nicht zuletzt gilt es sich auf sehr heikle Fragen vorzubereiten (z.B. Patientenverfügungen, Vereinbarkeit medizinischer Maßnahmen mit dem Islam u.v.m.).

Der Aus- bzw. Heranbildung einer spezifisch muslimischen Krankenhausseelsorge haben sich zahlreiche muslimische Projekte und Vereine verschrieben, die zwar oft lokal begrenzt, aber doch zunehmend besser vernetzt werden. Dort wird der Versuch unternommen, islamische Theologie mit humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und Erfahrungen aus der christlichen Seelsorge zu verbinden.

Bekanntere Seminaranbieter in diesem Sektor sind etwa die christlich-islamische Gesellschaft e.V. (CIG) mit Sitz in Köln⁹³, die Muslimische Seelsorge in Wiesbaden e.V. (MUSE)⁹⁴ oder auch das IN-KURS⁹⁵, das »Institut für Kultur- & Religionssensible Bildung & Beratung«.⁹⁶

Die CIG richtet sich offenkundig bei ihren Fortbildungsprogrammen an alle Berufsgruppen im Krankenhaus und zielt nicht speziell auf den Typus »islamischer Krankenhausseelsorger«.⁹⁷

Als sehr weit fortgeschritten stellt sich die Situation in Baden-Württemberg dar. Dort wird seit 2014 vom Mannheimer Institut für Integration und interreligiösen Dialog e.V. mit Unterstützung des Ministeriums für Integration eine Zusatzausbildung »Islamische Krankenhausseelsorge« angeboten.⁹⁸ Diese Ausbildung erfasst 190 Unterrichtseinheiten, hinzukommen Hospitationen in Krankenhäusern oder Kliniken. Sie orientiert sich ausdrücklich an den etablierten Standards der Seelsorgeausbildung.⁹⁹ Ende 2016 haben die ersten 74 Männer und Frauen die Zusatzausbildung erfolgreich abgeschlossen und sind als Seelsorgerinnen und Seelsorger tätig geworden.

In Bayern hat sich das in Augsburg sehr erfolgreiche muslimische Seelsorgeprojekt »musa«, eine Kooperation zwischen der Stadt und dem Institut für transkulturelle Verständigung, zu einem Modell für ganz Bayern entwickelt und soll nun landesweit – mit Mitteln des Freistaates – unterstützt und ausgebaut werden.¹⁰⁰

Soweit ich das beurteilen kann, ist die Resonanz auf diese Projekte bislang überwiegend positiv. Lassen Sie mich – bei grundsätzlicher Unterstützung des Anliegens! – dennoch ein wenig Wasser in den Wein gießen: Nach meinem Dafürhalten wird hier zunehmend eine »atypische« Krankenhausseelsorge aufgebaut, die sicherlich gut gemeint ist und Linderung geistlicher Not für die Patientinnen und Patienten verspricht, aber auch Gefahr läuft, das Wesen von Art. 141 WRV ein wenig aus dem Blick zu verlieren:

- 1.) Zuständig und berechtigt sind zuvörderst Religionsgemeinschaften, nicht religiöse Vereine oder irgendwelche Zusammenschlüsse, schon gar nicht überkonfessioneller Art. Zu bedenken ist auch: Je weiter das niederschwellige Angebot ausgebaut wird, desto größer könnten die Konflikte sein, sobald es erstmals wirklich große islamische Religionsgemeinschaften in Deutschland auch nach verfassungsrechtlicher Lesart geben wird, denn diese werden – zu Recht – ihr *eigenes* seelsorgliches Personal in den Krankenhäusern wirken lassen wollen. Datenschutzrechtliche Fragen lasse ich hier auch noch einmal außen vor.¹⁰¹
- 2.) Besteht – gerade bei den staatlich unterstützten Modellen – vielleicht die Gefahr einer Vermengung von christlicher und islamischer Seelsorge? Wie viel theologische Interdisziplinarität ist ratsam? Sollte der theologische Schwerpunkt nicht eher auf der Entwicklung eines genuin islamischen Seelsorgekonzepts liegen? Ich möchte die anwesenden islamischen Theologen gerne fragen, ob und wie ein *eigener* muslimischer Seelsorgebegriff entwickelt werden könnte, mit dem sich die Mehrheit der Gläubigen und ihrer Vertreter auch identifizieren kann.
- 3.) Eine abschließende, generelle Frage: reichen wenige Wochen Grundkurs oder Seminar aus, um einen guten Seelsorger auszubilden? Wie kann der Einrichtungsträger die Art und Güte der geleisteten Seelsorgearbeit würdigen? Ganz konkret: wie verhindert man den Salafisten als Krankenhausseelsorger?

3. Militärseelsorge¹⁰²

a) Rechtsgrundlagen und verfassungsrechtliche Anfragen an die gegenwärtige Struktur der Militärseelsorge

Die Militärseelsorge hat über Art. 141 WRV hinaus eine gesetzliche¹⁰³ und vor allem staatsvertragliche Ausgestaltung erfahren. Maßgebliche Rechtsgrund-

lage ist der Militärseelsorgevertrag vom 22. Februar 1957 zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Evangelische Kirche in Deutschland.¹⁰⁴ Gem. Art. 2 des Zustimmungsgesetzes zum Vertrag gilt der Vertrag für katholische Militärseelsorger hinsichtlich der dort enthaltenen dienstrechlichen Bestimmungen entsprechend. Er wurde 1965 um weitere Verträge über die Seelsorge im Bundesgrenzschutz bzw. seit dem 1. Juni 2005 der Bundespolizei ergänzt.¹⁰⁵ Für die katholische Seelsorge gilt überdies noch Art. 27 des Reichskonkordats vom 20. Juli 1933.¹⁰⁶

Der organisatorische Aufbau des katholischen und des evangelischen Zweigs der Seelsorge in der Bundeswehr entsprechen einander, auch der dienstrechliche Status der Seelsorgerinnen und Seelsorger ist dem Grunde nach identisch. Nach Art. 2 Abs. 1 MSV ist die Militärseelsorge Teil der kirchlichen Arbeit und wird im Auftrag und unter der Aufsicht der Kirche ausgeübt. Nach Abs. 2 sorgt der Staat für den organisatorischen Aufbau der Militärseelsorge und trägt ihre Kosten. Zumindest letzteres ist fromme Theorie, da die Kirchen nicht unerhebliche Zuschüsse leisten müssen.¹⁰⁷

Die Strukturfragen der Militärseelsorge zählen zu den religionsverfassungsrechtlichen »Klassikern«.

(1) Besonders kontrovers diskutiert wird vor allem der dienstrechliche Status der Militärgeistlichen,¹⁰⁸ denn diese sind Beamte, die teilweise in den Dienstbetrieb eingegliedert sind und aus Mitteln des Bundesministeriums der Verteidigung besoldet werden.¹⁰⁹ Der Bundesminister der Verteidigung ist gem. Art. 22 Abs. 1 Ziff. 1 MSV die oberste Dienstbehörde für die beamteten Militärgeistlichen. Wir haben es in diesem Gesamtbild nun mit einem Personenkreis zu tun, der als staatlicher Beamter auftritt und dabei religiöse Handlungen vornimmt und parallel dazu als Vertreter der jeweiligen Religionsgemeinschaft wirkt. Der Sache nach handelt es sich um konfessionsgebundene Staatsämter.¹¹⁰ Im Falle einer Verbeamung findet gem. Art. 19 Abs. 3 Satz 4 MSV das allgemeine Beamtenrecht sinngemäß Anwendung, sofern nicht im MSV etwas anderes geregelt ist. Einschlägig sind etwa die allgemeinen Dienstpflichten (Verfassungstreue, Mäßigungsgebot, Gehorsam, Amtsverschwiegenheit usw.).¹¹¹ Namhafte Verfassungsrechtler halten dieses Modell mit Blick auf den Trennungsgrundsatz von Staat und Kirche in Art. 137 Abs. 1 WRV (Gebot der Nichtidentifikation mit einem Glauben) sowie den Neutralitätsgrundsatz für verfassungsrechtlich unzulässig.¹¹²

Andere – nicht minder renommierte – Verfassungsrechtler nehmen an, dass aus Art. 141 WRV eine *Ausnahme* vom Trennungsgrundsatz resultiere.¹¹³ Nach dieser Ansicht verbietet das Trennungsgebot von Staat und Kirche nicht konfessionsgebundene Staatsämter, sondern lediglich religiös begründete Hoheitsakte, die aber im Rahmen der Militärseelsorge nicht vorkämen.¹¹⁴ Darüber hinaus setze Art. 141 WRV lediglich einen Mindeststandard bei der Ausgestaltung der Militärseelsorge, aber keine Obergrenze staatlichen Engagements dahingehend, dass eine Durchführung der Anstaltsseelsorge im Rahmen staatlicher Beamtenverhältnisse unzulässig sei.¹¹⁵

Die Vorschrift ist in der Tat verfassungsrechtlich heikel. In Art. 141 WRV existiert alleine der Hinweis, dass Religionsgemeinschaften zur Vornahme religiöser Handlungen »zuzulassen« sind, aber keine Regelung über eine organisatorische Ausgestaltung. Darüber hinaus ist sicherlich fraglich, ob es der Sinn und Zweck der Vorschrift nicht eher ratsam erscheinen lassen, theologisch fundierte Seelsorge auch durch *formal eigenes* Personal durchführen zu lassen. Anders als beim Religionsunterricht, der eine staatliche Aufgabe ist und konfessionsgebundene Staatsämter durchaus legitimiert, ist die Anstaltsseelsorge originäre Aufgabe der Religionsgemeinschaften.¹¹⁶

Vielleicht sprechen im Ergebnis doch die besseren Gründe für das Optionenmodell, wie es Eingang in die sog. »Protokollnotiz zur Auslegung des Militärseelsorgevertrags« vom 13. Juni 2002¹¹⁷ gehalten hat. Darin wird den evangelischen Landeskirchen die Möglichkeit eröffnet, die Militärgeistlichen im öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnis zu ihrer jeweiligen Landeskirche zu belassen oder sie nur im Angestelltenverhältnis zu beschäftigen.¹¹⁸

(2) Umstritten, wenngleich vielleicht nicht mit der gleichen Leidenschaft ausgefochten, ist die Frage der sog. politischen Klausel. Die Berufung in das Amt der Militärbischöfe ist nur im Einvernehmen zwischen Staat und Kirchen möglich, gleiches gilt mit Einschränkungen für Militärgeistliche.¹¹⁹ Fraglich ist, ob hierin möglicherweise ein staatliches Vetorecht gegen die kirchliche Personalauswahl zu sehen ist. Ist dies der Fall, besteht eine erhebliche Spannung, wenn nicht sogar ein Verstoß gegen Art. 137 Abs. S Satz 2 WRV, wonach die Kirche ihre Ämter ohne staatliche Mitwirkung verleiht. Ohne nun – mit Blick auf den zeitlichen Rahmen des Vertrags – in weitere Details einzusteigen, möchte ich darauf hinweisen, dass die wohl überwiegende Meinung in der juristischen Literatur der Ansicht ist, dass eine religionsverfassungskonforme Ausle-

gung des Militärseelsorgevertrages und des Reichskonkordats zu dem Ergebnis gelangen, dass die Vorschriften nicht als Vetorecht, sondern auf ein Beteiligungsrecht abzielen. Freilich dürften es sich die Kirchen aber zweimal überlegen, bei einer so hochsensiblen Materie wie der Militärseelsorge politisch zumindest nicht umstrittenes Personal einzusetzen. Dem MSV zugrunde liegt schließlich das Gebot wechselseitiger Rücksichtnahme.¹²⁰

b) Seelsorge anderer Religionsgemeinschaften in der Bundeswehr?

War die Seelsorge in den einzelnen Zweigen der Bundeswehr aufgrund der historischen Ausgangslage bisher den Seelsorgern der christlichen Kirchen vorbehalten, sind aktuell Diskussion und Pilotprojekte zu beobachten, die aufhorchen lassen. Die zunehmende Zahl etwa jüdischer und muslimischer Soldatinnen und Soldaten hat nicht nur innerhalb der »Truppe« zu einem umfangreichen Diskussionsprozess geführt.¹²¹ So hat sich auch – und dies sehr nachdrücklich – die Deutsche Islamkonferenz mit der Thematik befasst.¹²² Nicht zuletzt ist auch ein Erstarken der fachwissenschaftlichen Begleitung zu beobachten.¹²³

In einer Pressemitteilung des Bundesverteidigungsministeriums vom 2. April 2019 kündigte Verteidigungsministerin Ursula von der Leyen eine schrittweise Erweiterung des seelsorgerlichen Angebots in den Streitkräften an.¹²⁴ Nach rund 100 Jahren sollen alsbald wieder Militärrabbiner in den deutschen Streitkräften Dienst tun. In einer ersten Pilotphase soll eine niedrige einstellige Zahl von Rabbinern eingestellt werden, vorgeschlagen durch den Zentralrat der Juden in Deutschland. Weitere Einzelheiten sollen durch einen noch zu verhandelnden Staatsvertrag zwischen der Bundesrepublik und dem Zentralrat geregelt werden.

Auch muslimische Soldatinnen und Soldaten sollen von verbesserten seelsorgerischen Angeboten profitieren. Allerdings schlagen hier die bereits erwähnten grundsätzlichen Probleme der rechtlichen Verfasstheit der muslimischen Gemeinschaften in Deutschland erneut zu Buche. Das Bundesverteidigungsministerium ist sich bewusst, aufgrund einer fehlenden zentralen muslimischen Institution, der ein gewisser Grad an Repräsentanz für die muslimischen Glaubensrichtungen zu kommt, *keinen* förmlichen Staatsvertrag schließen zu können. Der Weg zum sog. Militärimam soll über Gestellungsverträge führen, die zwischen der Bundeswehr und entsendenden islamischen Verbänden abzuschließen sein werden.¹²⁵

Im 10. Arbeitsausschuss zur Deutschen Islamkonferenz hat sich Oberst Dr. Burkhard Köster¹²⁶ im Rahmen eines Vortrages zu den rechtlichen Grundlagen, Perspektiven und Erwartungen an eine islamische Militärseelsorge geäußert. Köster betonte, dass die allgemeinen Anforderungen an die Person des Militärseelsorgers auch bei den muslimischen Seelsorgern erfüllt sein müssen. So müssen die allgemeinen Voraussetzungen von § 7 BBG (Bundesbeamtengesetz¹²⁷) vorliegen und die deutsche Sprache in Wort und Schrift beherrscht werden. Zudem ist eine Sicherheitsüberprüfung der Stufe Ü2¹²⁸ erforderlich. Ein muslimischer Militärseelsorger in der Bundeswehr muss einen in Deutschland anerkannten Hochschulabschluss in islamischer Theologie besitzen und über seelsorgliche oder gemeindliche Erfahrungen verfügen.¹²⁹ Ebenso müsste er oder sie von den islamischen Verbänden, die die Zielgruppe der Soldatinnen und Soldaten repräsentieren, in die Bundeswehr entsandt und seitens der Bundeswehr akzeptiert werden.

Diese Ausführungen macht sich das Bundesverteidigungsministerium in der erwähnten Pressemitteilung nun weitgehend zu eigen – interessanterweise aber in einem Punkt nicht: der Status der islamischen Verbände als Körperschaft des öffentlichen Rechts wird in der Pressemitteilung ausdrücklich nicht mehr gefordert. Der Wehrbeauftragte der Deutschen Bundestags, Dr. Hans-Peter Bartels, betonte in einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung, dass man nicht auf analoge Lösungsformen zur christlichen Militärseelsorge beharre.¹³⁰

Was ist nun von diesem Vorgehen zu halten?

Es ist der Sache nach ausdrücklich zu begrüßen, dass die Problematik einer jüdischen wie auch muslimischen Seelsorge in den Streitkräften angegangen wird. Der nun vorgeschlagene Lösungsweg wirft sowohl rechtliche, als auch tatsächliche Fragereflexe auf – wobei man, dies sei mir gestattet, aus *Paritätsgründen* sicherlich fragen kann, warum eine auf wohlwollenden Schätzungen beruhende Zahl von 300 jüdischen Soldaten und 3.000 muslimischen Soldaten¹³¹ eine über den allgemeinen Stellenschlüssel von Art. 3 Abs. 1 Militärseelsorgevertrag (1:1.5000) hinausgehende personelle Ausstattung rechtfertigt.

Das Bundesverteidigungsministerium sieht mit Recht vom Abschluss eines förmlichen Staatsvertrags mit den muslimischen Verbänden ab, weil dessen Voraussetzungen nicht gegeben sind. Fraglich ist allerdings, ob der Weg über Gestellungsverträge rechtlich zwingend ist. Die – etwa aus dem

Schulbereich bekannten – Ordensgestellungsverträge wird man kaum analog heranziehen können, zudem stellt sich bei manchem Imam die Frage, ob er nicht Gefahr läuft, »Diener zweier Herren« zu werden. Gerade die Imame des größten deutschen Islamverbandes sind in der Regel türkische Staatsbeamte, so dass nicht nur Interessen-, sondern handfeste Loyalitätskonflikte zu befürchten sind. Schließlich dürfte problematisch sein, ob ein nach Abschluss eines Gestellungsvertrages gegebenenfalls bestehendes Direktionsrecht nicht ein unzureichendes Minus gegenüber den besonderen Treuepflichten der christlichen Seelsorger ist.

Was die persönlichen Anforderungen an die muslimischen Seelsorger bei der Bundeswehr angeht, sehe ich ganz praktische Probleme. Weniger im Bereich der allgemeinen Sicherheitsüberprüfung, der sich alle Seelsorger unterziehen müssen. Voraussetzung ist zunächst, dass sich die Verbände auf geeignetes Personal einigen können. Das wird sicherlich einige Vorabgespräche erfordern.¹³² Problematisch erscheint mir allerdings, woher die pastorale bzw. gemeindliche Erfahrung kommen soll, wenn die Verbände – wie nicht selten – den deutschen Absolventinnen und Absolventen der islamischen Theologie in ihrem Zuständigkeitsbereich kaum Startchancen geben.¹³³ Den Uniabsolventen direkt ins »praktische Gefecht«, vielleicht sogar wortwörtlich, zu entsenden, erscheint jedenfalls nicht sachangemessen.

Fraglich ist auch, ob es Vetorechte anderer muslimischer Verbände geben muss. Könnte ein bestimmter Seelsorger vielleicht aufgrund bestimmter politischer, religiöser oder anderer Äußerungen für die Mehrheit der muslimischen »Community« untragbar sein? Wenn ja, wer entscheidet darüber? Schließlich: Wie steht es tatsächlich um die Akzeptanz der muslimischen Geistlichen: Lässt sich der schiitische Soldat von einem sunnitischen Imam betreuen?¹³⁴ Würden Aleviten sich überhaupt angesprochen fühlen? Wenn es »den Islam« nicht gibt – wie viele muslimische »Konfessionen« müsste man konkret eine Militärseelsorge ermöglichen?¹³⁵

IV. Fazit

Mit diesen offenen Fragen darf ich zum Schluss kommen.

Neue Akteure – ja! Neue Regeln – nicht zwingend! So könnte ein unvollkommenes Zwischenfazit lauten. Das freiheitliche Religionsverfassungsrecht des religiös-weltanschaulich neutralen Staates ist eine Rahmenrechtsordnung¹³⁶, die für alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gilt, mithin

auch für die islamischen Gemeinschaften. Es ist völlig unstrittig, dass diese auch ihre Ansprüche aus Art. 141 WRV wahrnehmen können und sollten. Das Grundgesetz ist offen für eine über ein bloßes Zutrittsrecht hinausgehende Institutionalisierung und staatliche Unterstützung islamischer Seelsorgestrukturen.¹³⁷ Bestimmte Voraussetzungen der Anstaltsseelsorge bereiten dabei wie dargestellt noch Probleme. Die Problematik des Seelsorgebegriffs und die Schulung und Bereitstellung von qualifiziertem Personal werden sich dabei vielfach sicherlich einfacher lösen lassen als der Status der »Religionsgemeinschaft«.

Bis zur endgültigen Klärung dieser Fragen sind nach meinem Dafürhalten durchaus gewisse »Zwischenlösungen«, wie sie aktuell verfolgt werden, verfassungsrechtlich zulässig. Egal, ob man islamische Seelsorge nun »Anstaltsseelsorge« oder »religiöse Betreuung« nennt – es geht um Menschen, die in diesem Rahmen Seelsorge benötigen, und eine bestehende staatliche Unterstützungsplicht, die nicht deshalb leer laufen darf, nur weil sich die beteiligten offiziellen Vertreter der Verbände und Ministerien nicht einigen können.

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit!

Anmerkungen:

¹ Susanne Eick-Wildgans, *Anstaltsseelsorge. Möglichkeiten und Grenzen des Zusammenwirkens von Staat und Kirche im Strafvollzug*, Berlin 1993, S. 25; Peter Unruh, *Religionsverfassungsrecht*, 4. Aufl., Baden-Baden 2018, § 11 Rn. 377; Martin Morlok, in: Horst Dreier (Hrsg.), *Grundgesetz Kommentar, Band III*, 3. Aufl., Tübingen 2018, Art. 141 WRV Rn. 1.

² Unruh, *Religionsverfassungsrecht* (Anm. 1), § 11 Rn. 376.

³ Vgl. Unruh, *Religionsverfassungsrecht* (Anm. 1), § 11 Rn. 376; Jörg Ennschat, *Militärseelsorge. Verfassungs- und beamtenrechtliche Fragen der Kooperation von Staat und Kirche*, Berlin 1996, S. 344 ff.

⁴ Unruh, *Religionsverfassungsrecht* (Anm. 1), § 11 Rn. 377; siehe aber: VG Augsburg, KirchE 60, 118; BVerfGE 46, 266; OLG Celle, KirchE 27, 325.

⁵ Vgl. Michael Germann, in: Volker Epping / Christian Hillgruber (Hrsg.), *Grundgesetz. Kommentar*, 2. Aufl., München 2013, Art. 140 GG/Art. 141 WRV, Rn. 151; Kästner, in: BK-GG, Band 18, Art. 140 Rn. 688; diese Frage letztlich dahingestellt lassend Korioth, in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz, Band VII*, Art. 140/Art. 141 WRV Rn. 2; VG Augsburg, KirchE 60, 118 (121): »Einen Anspruch eines einzelnen individuellen Angehörigen einer Religionsgemeinschaft auf institutionalisierte Klinikseelsorge kennt die Rechtsordnung nicht.«

⁶ Dirk Ehlers, in: Michael Sachs (Hrsg.), *GG*, 8. Aufl., München 2018, Art. 140/141 WRV Rn. 6.

⁷ Arnd Uhle, *Anstaltsseelsorge*, in: StL⁸, Sp. 215; Unruh, *Religionsverfassungsrecht* (Anm. 1), § 11 Rn. 392; Mager, in: v. Münch/Kunig (Hrsg.), *GG*⁶, Art. 140/Art. 141 WRV Rn. 96; nach Ehlers, in: Sachs (Hrsg.), *GG*⁸, Art. 140/141 WRV Rn. 6, ist die Übernahme der Kosten durch den Staat auch rechtspolitisch angemessen, da dieser »Verursacher der Anstaltsseelsorge« ist.

⁸ Vgl. Art. 6 Ev. Gefängnisseelsorgevertrag Sachsen-Anhalt; Art. 7 Kath. Gefängnisseelsorgevertrag Mecklenburg-Vorpommern; Art. 11 Abs. 1 Niedersachsenkonkordat.

⁹ Josef Isensee, *Anstaltsseelsorge und Diakonie in den Kirchenverträgen des Freistaates Sachsen*, in: Arnd Uhle (Hrsg.), *20 Jahre Staatskirchenverträge in Sachsen*, Berlin 2016, S. 81 (85).

¹⁰ Arnd Uhle, *Anstaltsseelsorge*, in: StL⁸, Sp. 215; Ehlers, in: Sachs (Hrsg.), *GG*⁸, Art. 140/141 WRV Rn. 1; Mager, in: v. Münch/Kunig (Hrsg.), *GG*⁶, Art. 140/Art. 141 WRV Rn. 90; Tarik Tabbara, *Rechtsfragen der Einführung einer muslimischen Krankenhausseelsorge*, ZAR 2009, 254 (257).

¹¹ Stefan Muckel, in: Karl-Heinrich Friauf / Wolfgang Höfling (Hrsg.), *Berliner Kommentar zum Grundgesetz*, Berlin 2011, Art. 140/Art. 141 WRV Rn. 3: »Der Zweck der verfassungsrechtlichen Garantie von Anstaltsseelsorge in Art. 140 GG i.V.m. Art. 141 WRV liegt in der Kompensation der besonderen Schwierigkeiten, die sich in bestimmten Situationen für die ungehinderte Ausübung der religiösen Freiheiten ergeben.«

¹² Vgl. Kästner, in: BK-GG, Band 18, Art. 140 Rn. 687; Morlok, in: Dreier (Hrsg.), *GG III*³, Art. 141 WRV Rn. 5; Korioth, in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz, Band VII*, Art. 140/Art. 141 WRV Rn. 1; Klaus Stern, *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*, Band IV/2, München 2011, S. 1349.

¹³ Vgl. Germann, in: Epping/Hillgruber (Hrsg.), *GG*², Art. 140 GG/Art. 141 WRV, Rn. 150: »kompensatorischer Leistungsanspruch«; Korioth, in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz, Band VII*, Art. 140/Art. 141 WRV Rn. 1 (m.w.N.).

¹⁴ Vgl. Susanne Eick-Wildgans, *Anstaltsseelsorge*, in: Joseph Listl / Dietrich Pirson (Hrsg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Band II, 2., grundlegend neubearbeitete Aufl. (HdbStKirchR² II), Berlin 1995, § 70, S. 995 (1004).

¹⁵ Morlok, in: Dreier (Hrsg.), *GG III*³, Art. 141 WRV Rn. 5.

¹⁶ Gerhard Anschütz, *Die Verfassung des Deutschen Reiches*, 14. Aufl., Berlin 1933, Art. 137, S. 633 Anm. 2.

¹⁷ BVerfGE 83, 341.

¹⁸ Zu den durchaus unterschiedlichen Gemeinschaftsstrukturen (Stichwort: Rekonfessionalisierung des Judentums) auch als staats-

kirchenvertragliches Phänomen: Hermann Weber, Der Vertrag des Landes Brandenburg mit der Jüdischen Gemeinde – Land Brandenburg, LKV 2006, S. 9 (10); Axel Vulpius, Verträge mit der Jüdischen Gemeinschaft in den neuen Ländern, NVwZ 1996, 759 (761); rechtshistorisch instruktiv: Renate Penßel, Der Körperschaftsstatus der jüdischen Religionsgemeinschaften vor dem Inkrafttreten der Weimarer Reichsverfassung, ZRG KA 99 (2013), S. 309 ff.

¹⁹ Hier wird ein Bestand von 30-80 Jahren gefordert, vgl. die Nachweise bei Tabbara, ZAR 2009, 254 (258); Andreas Wallkamm, *Muslimische Gemeinden in Deutschland im Lichte des Staatskirchenrechts*, Stuttgart 2012, S. 22.

²⁰ Stefan Muckel, *Islamischer Religionsunterricht und Islamkunde an öffentlichen Schulen in Deutschland*, JZ 2001, 58 (60 f.); Ders., *Muslimische Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts*, DÖV 1995, 311 (315).

²¹ Muckel, DÖV 1995, 311 (312).

²² Schon Anschütz, WRV (Anm. 16), Art. 137, S. 633 f., hat auf die Notwendigkeit einer klaren Abgrenzung zwischen Religionsgesellschaft und religiösem Verein hingewiesen, der lediglich partielle religiöse Zwecke verfolge.

²³ Pointierte Problembeschreibung bei Volker Beck / Cem Özdemir, *Den Islam und andere Religionen der Einwanderer in deutsche Religionsverfassungsrecht integrieren – Gleiche Rechte für Muslime, Aleviten und Jeziden*, KuR 2015, S. 129 ff.

²⁴ Tabbara, ZAR 2009, 254 (258 m.w.N.). Zu den Besonderheiten der alevitischen Glaubensrichtung siehe Thomas Lemmen, *Islamische Religionsausübung in Deutschland*, in: Ders. /Melanie Miehl, *Islamisches Alltagsleben in Deutschland*, 1. Aufl., Bonn 2001, S. 51, sowie die Beiträge in Martin Sökefeld (Hrsg.), *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Bielefeld 2008 (v.a. S. 7 ff., S. 195 ff.). Grundlegend: Timo Güzelmansur, *Gott und Mensch in der Lehre der anatolischen Aleviten. Eine systematisch-theologische Reflexion aus christlicher Sicht*, Regensburg 2012.

²⁵ OVG Münster, Urt. v. 9.11.2017, Az. 19 A 997/02, juris (Kurzwiedergabe in KuR 2017, 245); dazu Vera Niestegge, *Dachverbandsorganisationen als Religionsgemeinschaften*, KuR 2018, S. 140 ff.

²⁶ BVerwG, NVwZ 2019, 236 ff.

²⁷ BVerwG, NVwZ 2019, 236 (238 Rn. 19).

²⁸ Morlok, in: Dreier (Hrsg.), GG III³, Art. 141 WRV Rn. 9; Thomas Meckel, *Anstaltsseelsorge*, in: Stephan Haering / Wilhelm Rees / Heribert Schmitz (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 3. Aufl., Regensburg 2015 (HdbKathKR³), S. 778 (783); Jörg Ennschat, § 54 Seelsorge in der Bundeswehr, in: Dietrich Pirson / Wolfgang Rüfner / Michael Germann / Stefan Muckel (Hrsg.), *Handbuch des Staatkirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 3. Aufl., Berlin 2020, § 54 Rn. 49 (i.E.).

²⁹ Für deren Zulässigkeit auch Arno Schilberg, *Krankenhausseelsorge, Seelsorge im Strafvollzug und anderen Anstalten*, in: HdbSt-KirchR³, § 56, Rn. 37 (m.w.N.) (i.E.).

³⁰ Zu der rechtlich heiklen Einordnungsfrage dieser Vertragswerke siehe Ansgar Hense, *Staatliche Verträge mit muslimischen Akteuren – ein längerer, religionsverfassungsrechtlicher Zwischenruf zur Lage*, in: Björn Thümmler (Hrsg.), *Wofür braucht Niedersachsen einen Vertrag mit muslimischen Verbänden?*, Vechta 2016, S. 187-345.

³¹ Michael Demel, *Die Verträge Hamburgs mit islamischen Verbänden und der Alevitischen Gemeinde*, KuR 2013, S. 93 ff.; Kai Uwe Jacobs, *Staatsverträge mit nichtchristlichen Religionsgemeinschaften. Chancen und Grenzen*, KuR 2016, S. 1 ff.

³² Das Vertragswerk ist online abrufbar unter:
https://www.mj.niedersachsen.de/download/73665/zum_Download.pdf (letzter Zugriff: 2.7.2019).

³³ Vgl. Pressemitteilung vom 29. Januar 2019, online abrufbar unter:
<https://www.mj.niedersachsen.de/aktuelles/presseinformationen/ertrag-mit-ditib-ueber-seelsorge-in-gefaengnissen-wird-gekuendigt--173378.html> (letzter Zugriff: 2.7.2019).

³⁴ Dazu und zum Folgenden: Meckel, in: HdbKathKR³, S. 778 (782).

³⁵ Ehlers, in: Sachs (Hrsg.), GG⁸, Art. 140/141 WRV Rn. 2; Meckel, in: HdbKathKR³, S. 778 (782 m.w.N.); s.a. Claus Dieter Classen, *Religionsrecht*, 2. Aufl., Tübingen 2015, Rn. 560.

³⁶ Angabe der Senatsverwaltung der Justiz v. Juli 2012.

³⁷ https://www.focus.de/politik/deutschland/projekt-in-baden-wuerttemberg-islamische-gefangenenseelsorger-sollen-radikalisierung-vorbeugen_id_5254111.html (letzter Zugriff: 2.7.2019).

³⁸ Unruh, *Religionsverfassungsrecht*⁴ (Anm. 1), § 11 Rn. 385.

³⁹ Ehlers, in: Sachs (Hrsg.), GG⁸, Art. 140/141 WRV Rn. 3; Tabbara, ZAR 2009, 254 (257).

⁴⁰ Unruh, *Religionsverfassungsrecht*⁴ (Anm. 1), § 11 Rn. 385.

⁴¹ Ehlers, in: Sachs (Hrsg.), GG⁸, Art. 140/141 WRV Rn. 3.

⁴² Ehlers, in: Sachs (Hrsg.), GG⁸, Art. 140/141 WRV Rn. 4; nach der klassischen Definition von Otto Mayer, *Verwaltungsrecht*, Band II, Leipzig 1896, S. 268, 33, versteht man unter einer Anstalt einen »Bestand von Mitteln, sächlichen wie persönlichen, welche in der Hand eines Trägers öffentlicher Verwaltung einem besonderen öffentlichen Zweck dauernd zu dienen bestimmt sind«. Anstalten haben keine Mitglieder, sondern nur Benutzer.

⁴³ Vgl. Classen, *Religionsrecht* (Anm. 35), Rn. 559.

⁴⁴ Vgl. Korieth, in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz, Band VII, Art. 140/Art. 141 W RV Rn. 5; Kästner, in: BK-GG, Band 18, Art. 140 Rn. 693; Morlok, in: Dreier (Hrsg.), GG III³, Art. 141 W RV Rn. 7.*

⁴⁵ Gegen eine verfassungsrechtliche Verankerung der Seelsorge bei der Bundespolizei dezidiert Ralf Röger, *Aktuelle staatskirchenrechtliche Problemfelder der Vereinbarungen über die Seelsorge in der Bundespolizei*, in: Helmut Blanke (u.a.) (Hrsg.), *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei. Religiöses Bekenntnis im neutralen Staat*, Göttingen 2015, S. 93 (102). Grundsätzlich gegen eine Verortung jedweder Polizeiseelsorge in Art. 141 W RV auch: Ludwig Renck, *Bemerkungen zum Konkordat des Landes Brandenburg mit dem Hl. Stuhl*, LKV 2004, S. 250 (252).

⁴⁶ Kästner, in: BK-GG, Band 18, Art. 140 Rn. 694.

⁴⁷ So etwa Art. 8 Abs. 1 des Vertrages zwischen dem Heiligen Stuhl und der Freien und Hansestadt Hamburg vom 29. November 2005, HmbGVBl. 2006, S. 436; Art. 17 Abs. 1 des Vertrages zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg vom 29. November 2005 (Hamb. GVBl. 2006, S. 430). Umfassend zur Polizeiseelsorge: Kurt Grützner (u.a.), *Handbuch Polizeiseelsorge*, 2. Aufl., Göttingen 2012.

⁴⁸ Vgl. etwa Art. 20 Abs. 1 des Vertrages zwischen dem Land Mecklenburg-Vorpommern und der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs und der Pommerschen Evangelischen Kirche vom 20. Januar 1994 (GVBl. M-V 1994, S. 560).

⁴⁹ In manch amtlicher Begründung zu den jüngeren Staatskirchenverträgen findet sich der ausdrückliche Hinweis, dass der Kreis der öffentlichen Einrichtungen, zu denen den Religionsgemeinschaften der Zutritt gestattet werden soll, über die dem Art. 141 W RV unterfallenden Einrichtung hinausgeht, so etwa in der amtlichen Vertragsbegründung zu Art. 8 Abs. 1 KathKVHmb (Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg, 18. Wahlperiode, Drs. 18/3300).

⁵⁰ Classen, *Religionsrecht (Anm. 35)*, Rn. 561; VG Augsburg, KirchE 60, 118 (121).

⁵¹ Vgl. Classen, *Religionsrecht (Anm. 35)*, Rn. 561; Unruh, *Religionsverfassungsrecht⁴ (Anm. 1)*, § 11 Rn. 391; Meckel, in: HdbKathKR³, S. 778 (781); Korieth, in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz, Band VII, Art. 140/Art. 141 W RV Rn. 8; Morlok, in: Dreier (Hrsg.), GG III³, Art. 141 W RV Rn. 14.*

⁵² Vgl. Morlok, in: Dreier (Hrsg.), GG III³, Art. 141 W RV Rn. 14; Muckel, in: Friauf/Höfling (Hrsg.), *Berliner Kommentar zum Grundgesetz, Art. 140/Art. 141 W RV Rn. 12; Korieth, in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz, Band VII, Art. 140/Art. 141 W RV Rn. 8 m.w.N. zur Gegenauffassung*.*

⁵³ Unruh, *Religionsverfassungsrecht⁴ (Anm. 1)*, § 11 Rn. 391.

⁵⁴ Unruh, ebd.

⁵⁵ Ehlers, in: Sachs (Hrsg.), GG⁸, Art. 140/141 W RV Rn. 6.

⁵⁶ Vgl. Ehlers, in: Sachs (Hrsg.), GG⁸, Art. 140/141 W RV Rn. 8; Morlok, in: Dreier (Hrsg.), GG III³, Art. 141 W RV Rn. 12 m.w.N.; Korieth, in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz, Band VII, Art. 140/Art. 141 W RV Rn. 9; Muckel, in: Friauf/Höfling (Hrsg.), Berliner Kommentar zum Grundgesetz, Art. 140/Art. 141 W RV Rn. 13, 14; Ennuschat, in: HdbStKirchR³, § 54 Rn. 52 (i.E.).*

⁵⁷ Classen, *Religionsrecht (Anm. 35)*, Rn. 562; Kästner, in: BK-GG, Band 18, Art. 140 Rn. 691.

⁵⁸ BVerfGE 93, 1 (15 f.).

⁵⁹ Unruh, *Religionsverfassungsrecht⁴ (Anm. 1)*, § 11 Rn. 393. Zur Unzulässigkeit eines Teilnahmezwanges an Veranstaltungen der Militärseelsorge: BVerwGE 73, 247.

⁶⁰ So ausdrücklich Unruh, *Religionsverfassungsrecht⁴ (Anm. 1)*, § 11 Rn. 394.

⁶¹ Dazu jüngst: Alexander Funsch, *Seelsorge im Strafvollzug. Eine dogmatisch-empirische Untersuchung zu den rechtlichen Grundlagen und der praktischen Tätigkeit der Gefängnisseelsorge*, Baden-Baden 2015.

⁶² Im Zuge der Föderalismusreform von 2006 erlangten die Bundesländer die Gesetzgebungskompetenz zum Regelungsbereich des Strafvollzugs. Solange sie davon keinen Gebrauch gemacht haben, gelten die bundesrechtlichen Regelungen fort (Art. 125a Abs. 1 GG), sofern dies geschehen ist, wurden i.d.R. dem StVollzG entsprechende Regelungen erlassen, vgl. Jörg Ennuschat, in: Hans Ulrich Anke / Heinrich de Wall / Hans Michael Heinig (Hrsg.), *Handbuch des evangelischen Kirchenrechts (HevKR)*, Tübingen 2016, § 17 Rn. 49.

⁶³ Schilberg, in: HdbStKirchR³, § 56, Rn. 17 (i.E.).

⁶⁴ Z.B. in Art. 3 Abs. 1 des Vertrags zwischen dem Land Brandenburg und der Jüdischen Gemeinde – Land Brandenburg vom 11. Januar 2005 oder Art. 8 Abs. 1 KathKV Hamburg.

⁶⁵ Z.B. Art. 13 Abs. 1 SächsEvKV; Art. 16 Abs. 1 EvKiVBW; Art. 8 Abs. 1 S. 2 KathKV Brandenburg.

⁶⁶ Z.B. Art. 15 Abs. 2 EvKiV Berlin; Art. 17 Abs. 2 EvKiV Hamburg.

⁶⁷ So etwa das Schlussprotokoll zu Art. 3 Abs. 1 des Vertrags zwischen dem Land Brandenburg und der Jüdischen Gemeinde – Land Brandenburg vom 11. Januar 2005.

⁶⁸ Siehe etwa die »Vereinbarung des Freistaats Sachsen mit den Evangelischen Kirchen im Freistaat Sachsen zur Regelung der seelsorgerischen Tätigkeit in den Justizvollzugsanstalten« vom 25. Januar 1993 (AbI. EKKPS 1994 S. 97) oder auch die »Vereinbarung zwischen dem Land Berlin und der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg über die Seelsorge in Justizvollzugsanstalten« vom 10. Januar 2001 (AbI. EKD 2001, S. 190 f.). Weitere Verträge ließen sich ergänzen.

⁶⁹ Siehe etwa § 4 Abs. 2 StVollzG.

⁷⁰ Unruh, Religionsverfassungsrecht⁴ (Anm. 1), § 11 Rn. 409.

⁷¹ Funsch, Seelsorge im Strafvollzug (Anm. 61), S. 152 ff.

⁷² Ennuschat, in: HevKR, § 17 Rn. 51. Die Bestellung erfolgt in diesen Fällen gem. § 157 Abs. 1 StVollzG im Einvernehmen mit den Religionsgemeinschaften.

⁷³ Unruh, Religionsverfassungsrecht⁴ (Anm. 1), § 11 Rn. 410.

⁷⁴ Ennuschat, in: HevKR, § 17 Rn. 52.

⁷⁵ Zu den Grundlagen und der Organisationsform christlicher Gefangenenseelsorge siehe allgemein: Sarah Jahn, Gefängnisseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hrsg.), Handbuch der Religionen, Loseblattsammlung, München 1997 ff., I-22, S. 1 (8 ff.) (Stand: 29. EL 2011).

⁷⁶ Zu diesen Grundfragen: Georg Wenz, Seelsorge und Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, in: Ders. / Talat Kamran (Hrsg.), Seelsorge und Islam in Deutschland. Herausforderungen, Entwicklungen und Chancen, Speyer 2012, S. 45 (51 f.).

⁷⁷ Elisabeth Deutscher, Muslimische Seelsorge in Deutschland, in: ZRW 75 (2012), S. 338 ff.; Eberhard Hausschild / Bülent Ucar, Islamische Seelsorge in Deutschland im Aufbruch, in: Pastoraltheologie 99 (2010), 256 (261).

⁷⁸ Abdullah Takim, »Und meine Barmherzigkeit umfaßt alle Dinge« (Koran 7:156): Das islamische Menschenbild und die Seelsorge im Islam, in: CIBEDO-Beiträge 2016, S. 134 ff. S.a. Ali Seyyar, Seelsorge in islamischer Tradition, in: Wenz / Kamran (Hrsg.), Seelsorge und Islam (Anm. 76), S. 35 ff.

⁷⁹ Doris Nauer, Sorge tragen für ein wenig mehr »Leben in Fülle« (Johannes 10,10). Christliche Krankenhausseelsorge auf der Basis des christlichen Menschenbildes. Impulse mit Blick auf Islamische Seelsorge, CIBEDO-Beiträge 2016, S. 144 (151), weist auf gewisse Kompatibilitäten und Inkompatibilitäten zwischen christlicher und islamischer Seelsorge hin, etwa der Frage, ob die muslimische Sichtweise Krankheit wirklich als ertragenspflichtige Strafe Gottes vermitteln will? Wie pflegt man den Zweifelnden?

⁸⁰ Ennuschat, in: HevKR, § 17 Rn. 52.

⁸¹ BVerfGE 34, 238 (248 f.); E 80, 367 (375); E 109, 279 (314, 320 ff., 330 ff.).

⁸² BGH, KirchE 55, 226.

⁸³ BVerfG-K, Beschl. v. 25.1.2007, Az. 2 BvR 26/07, Rz. 12, juris.

⁸⁴ Dazu jüngst: Thomas Hagen / Norbert Groß / Wolfgang Jacobs / Christoph Seidel (Hrsg.), Seelsorge im Krankenhaus und Gesundheitswesen. Auftrag – Vernetzung – Perspektiven, Freiburg i.Br.

2017; Traugott Roser (Hrsg.), Handbuch der Krankenhausseelsorge, 5. Aufl., Göttingen 2019; Jutta Mader, Professionelle Krankenhausseelsorge. Chance und Aufgabe für Kirchen und konfessionelle Träger, Stuttgart 2017.

⁸⁵ Z. B. § 6 Abs. 5 KHG Hessen, § 19a Abs. 2 KHG Thüringen, § 5 Abs. 3 KHGG NRW.

⁸⁶ Siehe etwa: Leitlinien der EKD zur Krankenhausseelsorge (2004); Ordnung für die Krankenhaus-Seelsorge im Erzbistum Hamburg v. 16. April 2018 (KABI. Hamburg 2018, S. 90 ff.).

⁸⁷ Unruh, Religionsverfassungsrecht⁴ (Anm. 1), § 11 Rn. 412; Clasen, Religionsrecht (Anm. 35), Rn. 563; Ennuschat, in: HevKR, § 17 Rn. 55.

⁸⁸ Ennuschat, ebd.

⁸⁹ Nilgün Demirubuz, Muslimische Patienten und Familienangehörige im Krankenhaus. Problembereiche und Handlungsnotwendigkeiten, in: Wenz / Kamran (Hrsg.), Seelsorge und Islam (Anm. 76), S. 127 ff.

⁹⁰ Deutscher, ZRW 75 (2012), S. 338; Wenz, Seelsorge und Islam (Anm. 76), S. 45 (47).

⁹¹ Nauer, CIBEDO-Beiträge 2016, S. 144 (151).

⁹² Deutscher, ZRW 75 (2012), S. 338.

⁹³ <https://www.christenundmuslime.de/service/> (letzter Zugriff: April 2019).

⁹⁴ <http://muse-wiesbaden.de/> (letzter Zugriff: 24.4.2019).

⁹⁵ <http://www.inkurs.de/> (letzter Zugriff: April 2019).

⁹⁶ Weitere Anbieter aufgelistet bei Deutscher, ZRW 75 (2012), S. 338 ff.

⁹⁷ Siehe etwa das Kursprogramm unter <https://www.christenundmuslime.de/service/download/Muslimen-im-Krankenhaus.pdf?m=1513677244&> (letzter Zugriff: 24.2.2019).

⁹⁸ Siehe den Kursflyer: <http://www.mannheimer-institut.de/images/downloads/Islamische-SeelsorgeFlyerAuflage.pdf> (letzter Zugriff: 24.4.2019).

⁹⁹ <https://www.baden-wuerttemberg.de/de/service/presse/pressemitteilung/pid/74-islamische-seelsorgerinnen-und-seelsorger-zertifiziert-1/> (letzter Zugriff: 24. April 2019).

¹⁰⁰ Siehe die Antwort des bayerischen Staatsministeriums für Gesundheit und Pflege auf die schriftliche Anfrage der Abgeordneten Ruth Müller und Kathi Petersen (beide SPD) vom 20.12.2016, online abrufbar unter http://www1.bayern.landtag.de/www/ElanTextAblage_WP17/Dru

[cksachen/Schriftliche%20Anfragen/17_0015399.pdf](#) (letzter Zugriff: 24.4.2019).

¹⁰¹ Wie weit darf ein privater Verein, ein Vertreter einer Moscheegemeinde, ein »konfessionsfremder« Seelsorger eigentlich Daten erheben? Muss er sich den Patientinnen und Patienten mit seiner Konfession und seinen Ansichten völlig »offenbaren«, bevor diese darüber befinden, ob das Seelsorgeangebot angenommen wird? Was geschieht mit den Patientendaten nach den Gesprächen? Darf ein Seelsorger Mitschriften anfertigen? Das die datenschutzrechtliche Komponente nicht unbedeutlich ist, belegt das Urteil des EuGH v. 10.7.2018, C-25/17. Danach sind Religionsgemeinschaften (hier die Zeugen Jehovas) bei der von Tür zu Tür durchgeführten Verkündigungstätigkeit und den dabei erhobenen Daten an die unionsrechtlichen Vorschriften über den Schutz personenbezogener Daten gebunden bzw. die gemeinschaftseigenen Daten müssen mit den europarechtlichen Vorgaben »in Einklang« stehen.

¹⁰² Dazu etwa: Katholisches Militärbischofsamt Berlin (Hrsg.), Kirche unter Soldaten: 50 Jahre katholische Militärseelsorge in der Deutschen Bundeswehr, Heiligenstadt 2006. Umfassend: Ennuschat, Militärseelsorge (Anm. 1).

¹⁰³ § 36 Soldatengesetz: »Der Soldat hat einen Anspruch auf Seelsorge und ungestörte Religionsausübung. Die Teilnahme am Gottesdienst ist freiwillig.«

¹⁰⁴ BGBl. 1957 II, S. 701, 702.

¹⁰⁵ Unruh, Religionsverfassungsrecht⁴ (Anm. 1), § 11 Rn. 338.

¹⁰⁶ Da sich diese Bestimmung auf heutiges Bundesrecht bezieht, gilt sie gemäß Art. 123 Abs. 1 GG fort. Grundsätzlich zur Problematik der Fortgeltung des Reichskonkordats: BVerGE 6, 309.

¹⁰⁷ Für 2016 beliefern sich die Zuschüsse der EKD zur evangelischen Militärseelsorge auf 10,6 Mio., s. Ennuschat, in: HdbStKirchR³, § 54 Rn. 38 (i.E.).

¹⁰⁸ Die katholischen und evangelischen Militärbischöfe stehen in keinem Dienstverhältnis zum Staat. Der katholische Militärbischof wirkt dabei im Nebenamt, der evangelische Militärbischof seit 2014 im Hauptamt, vgl. Ennuschat, in: HdbStKirchR³, § 54 Rn. 25 (i.E.).

¹⁰⁹ Dazu und zum Folgenden: Morlok, in: Dreier (Hrsg.), GG III³, Art. 141 WRV Rn. 15.

¹¹⁰ Unruh, Religionsverfassungsrecht⁴ (Anm. 1), § 11 Rn. 401.

¹¹¹ Ennuschat, in: HdbStKirchR³, § 54 Rn. 34 (i.E.).

¹¹² Etwa: Classen, Religionsrecht (Anm. 35), Rn. 567; Ehlers, in: Sachs (Hrsg.), GG⁸, Art. 140/141 WRV Rn. 7; Morlok, in: Dreier (Hrsg.), GG III³, Art. 141 WRV Rn. 16; umfangreiche Nachweise bei Ennuschat, in: HdbStKirchR³, § 54 Rn. 40 (Anm. 55) (i.E.).

¹¹³ Nachweise zur die Verfassungsmäßigkeit der Militärseelsorge annehmenden Gegenmeinung bei Ennuschat, in: HdbStKirchR³, § 54 Rn. 41 (Anm. 57) (i.E.).

¹¹⁴ So etwa Axel von Campenhausen / Heinrich de Wall, Staatskirchenrecht, 4. Aufl., München 2006, S. 205.

¹¹⁵ Ennuschat, Militärseelsorge (Anm. 3), S. 121 ff.; Ders., in: HdbStKirchR³, § 54 Rn. 44 (i.E.).

¹¹⁶ Unruh, Religionsverfassungsrecht⁴ (Anm. 1), § 11 Rn. 401.

¹¹⁷ Abgedruckt in LKV 2004, S. 22 ff.

¹¹⁸ Unruh, Religionsverfassungsrecht⁴ (Anm. 1), § 11 Rn. 397.

¹¹⁹ Siehe Art. 11 I MSV, Art. 27 II RK; bei Militärgeistlichen: Art. 27 III RK, Art. 23 MSV.

¹²⁰ Ennuschat, in: HdbStKirchR³, § 54 Rn. 45 (i.E.).

¹²¹ Siehe dazu etwa auch das Arbeitspapier des Zentrums Innere Führung der Bundeswehr in Koblenz »Deutsche Staatsbürger muslimischen Glaubens in der Bundeswehr«, 2. Aufl., Koblenz 2011, welches auch und gerade deshalb konzipiert wurde, um militärischen Vorgesetzten Information und Handlungssicherheit zu geben hinsichtlich solcher Soldatinnen und Soldaten, die sich als Muslime zu erkennen geben, s. Thomas R. Elßner, Militärseelsorge für Muslime in der Bundeswehr, CIBEDO-Beiträge 2018, S. 170 (171). Siehe auch: Zentrum Innere Führung (Hrsg.), Arbeitspapier II/2010. Deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens in der Bundeswehr, 2. Aufl., Koblenz 2010.

¹²² Siehe etwa: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/Lebenswelten/Seelsorge/seelsorge-mld-node.html> sowie http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/01_UeberDieDIK/05%20Arbeitsausschuss/10_Arbeitsausschuss/10-arbeitsausschuss-node.html (letzter Zugriff: jeweils 16. April 2019).

¹²³ Elßner, CIBEDO-Beiträge 2018, S. 170 ff.

¹²⁴ Dazu und zum Folgenden: <https://www.bmvg.de/resource/blob/37918/b09f6bf2cc12f4c062d6116fe537a54b/20190402-seelsorgerisches-angebot-in-den-streitkraeften-wird-schrittweise-erweitert-data.pdf> (letzter Zugriff: 16.4.2019).

¹²⁵ Nicht ausgeschlossen ist freilich auch die nebenamtliche Tätigkeit von Imamen standortnaher Moscheegemeinden, vgl. Elßner, CIBEDO-Beiträge 2018, S. 170 (172).

¹²⁶ Referatsleiter FÜSK III 3 (Innere Führung und Militärseelsorge). Die Präsentation zum Vortrag ist online abrufbar unter: http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/Sonstiges/20160503_vortrag_koester_ZInF_mil

itaerseelsorge_praesentation.html?nn=7879554
(letzter Zugriff: 16.4.2019).

¹²⁷ § 7 Voraussetzungen des Beamtenverhältnisses

- (1) In das Beamtenverhältnis darf berufen werden, wer
1. Deutsche oder Deutscher im Sinne des Artikels 116 Absatz 1 des Grundgesetzes ist oder die Staatsangehörigkeit
 - a) eines anderen Mitgliedstaates der Europäischen Union oder
 - b) eines anderen Vertragsstaates des Abkommens über den Europäischen Wirtschaftsraum oder
 - c) eines Drittstaates, dem die Bundesrepublik Deutschland und die Europäische Union vertraglich einen entsprechenden Anspruch auf Anerkennung der Berufsqualifikationen eingeräumt haben, besitzt,
 2. die Gewähr dafür bietet, jederzeit für die freiheitliche demokratische Grundordnung im Sinne des Grundgesetzes einzutreten, und
 3. a) die für die entsprechende Laufbahn vorgeschriebene Vorbildung besitzt oder
 - b) die erforderliche Befähigung durch Lebens- und Berufserfahrung erworben hat.
- (2) Wenn die Aufgaben es erfordern, darf nur eine Deutsche oder ein Deutscher im Sinne des Artikels 116 Absatz 1 des Grundgesetzes in ein Beamtenverhältnis berufen werden.
- (3) Das Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat kann Ausnahmen von Absatz 1 Nr. 1 und Absatz 2 zulassen, wenn für die Berufung der Beamtenin oder des Beamten ein dringendes dienstliches Bedürfnis besteht.

¹²⁸ Gem. § 9 Abs. 1 SÜG (Sicherheitsüberprüfungsgesetz), ist eine sog. »erweiterte Sicherheitsüberprüfung für Personen durchzuführen, die 1. Zugang zu GEHEIM eingestuften Verschlußsachen erhalten sollen oder ihn sich verschaffen können, 2. Zugang zu einer hohen Anzahl VS-VERTRAULICH eingestuften Verschlußsachen erhalten sollen oder ihn sich verschaffen können, 3. Tätigkeiten in Bereichen nach § 1 Absatz 4 wahrnehmen sollen, soweit nicht die zuständige Stelle in den Fällen der Nummern 1 und 2 im Einzelfall nach Art und Dauer der Tätigkeit eine Sicherheitsüberprüfung nach § 8 für ausreichend hält.«

¹²⁹ Siehe auch Elßner, Militärseelsorge für Muslime in der Bundeswehr, CIBEDO-Beiträge 2018, S. 170 (172).

¹³⁰ »Ihr gehört dazu, ganz ausdrücklich«, SZ v. 4.4.2019, S. 6.

¹³¹ Von diesen Zahlen geht das BMVG in der erwähnten Pressemitteilung vom 2.4.2019 aus; Joachim Käppner, Ruf aus der Feldmosschee, SZ v. 4.4.2019, S. 6, spricht von 1.600 Muslimen. Eine Quelle für die abweichende Angabe nennt der Autor nicht, vielmehr wird eine »offizielle« Anzahl suggeriert. Eine offizielle Statistik für die Bundeswehr existiert allerdings nach meiner Kenntnis nicht. Elßner, CIBEDO-Beiträge 2018, S. 170 (173) schätzt die Zahl der dienstleistenden Muslime in der Bundeswehr auf 1.500 (Stand: 2016).

¹³² Elßner, CIBEDO-Beiträge 2018, S. 170 (170, 173, 175), weist mehrfach auf die nicht immer einfache Zusammenarbeit mit den muslimischen Verbänden hin.

¹³³ Alev Dogan, Das Kreuz mit den Imamen, Rheinische Post v. 10.5.2019, S. A02, führt aus, dass nur die wenigsten Männer und Frauen, die in Deutschland islamische Theologie studieren, auch tatsächlich Imam werden wollen. Dies liege nicht zuletzt daran, dass 2/3 der Studierenden den Lehramtsberufs im Auge haben und für das übrige Drittel die Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten bei den großen Verbänden beschränkt sind.

¹³⁴ Darauf weist auch Henryk M. Broder, Die Bundeswehr wird halal, Die Welt v. 16.4.2019, S. 3, hin.

¹³⁵ Ebenso Elßner, CIBEDO-Beiträge 2018, S. 170 (175): »Wenn es stimmt, dass es (...) den Islam nicht gibt, so kann es auch nicht die muslimische Militärseelsorge schlechthin geben.«; entgegen Aiman Mazyek, dem Vorsitzenden des Zentralrats der Muslime (ZMD), geht es insgesamt also nicht nur um bloße »Verfahrensfragen«, siehe Pressemitteilung des ZMD v. 8.4.2019, online abrufbar unter: <http://www.zentralrat.de/30960.php> (letzter Zugriff: Mai 2019).

¹³⁶ Stefan Muckel, Das deutsche Staatskirchenrecht als Rahmen für den Auftrag der Kirchen im freiheitlichen Verfassungsstaat, in: Burkhard Kämper / Klaus Pfeffer (Hrsg.), Der kirchliche Auftrag zur Mitgestaltung unserer freiheitlichen Demokratie. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 48, Münster 2015, S. 107 ff.

¹³⁷ Ennuschat, in: HdbStKirchR³, § 54 Rn. 50 (i.E.).



Grundfragen kirchlicher Krankenhausseelsorge in einer pluralen Gesellschaft

Gesprächsrunde »Interreligiöse Seelsorge – Ausbildung und Durchführung«

*Von Dr. Georg Wenz, Islambeauftragter der Evangelischen Kirche der Pfalz,
Stellv. Direktor der Evangelischen Akademie der Pfalz, Landau*

Schwerpunkt, Haus Villigst, 2. Juli 2019

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

nimmt man die fortschreitende Pluralisierung der Gesellschaft mit der prognostizierten demographischen Entwicklung und den Entkirchlichungstendenzen zusammen, ist absehbar, dass bei Aufrechterhaltung der Präsenz in öffentlichen Anstalten Seelsorge zunehmend Menschen begegnet, die konfessionslos sind oder einer anderen Konfession oder Religion angehören.

Ich möchte meinen kurzen Input nutzen, um einige Grundfragen aufzuwerfen, die mit der Themenstellung einhergehen. Längst sind interreligiöse oder kultursensible Seelsorgesituationen Realität. Und die Praxis zeigt, dass die Begleitung von Menschen anderer Konfession, Religion oder kultureller Prägung nicht nur möglich ist, sondern in der Regel auch gelingt. Zumindest auf der zwischenmenschlichen Ebene. Dies findet einen seiner Gründe im humanistischen, dem vorbehaltlosen Menschen zugewandten Charakter evangelischer Seelsorge.

Einer der Sätze, die für mich zentrale Bedeutung gewonnen haben, ist der berühmte von Cicely Saunders, der Gründerin des ersten modernen Hospizes 1967 in London: »Es geht nicht darum, dem Leben mehr Tage zu geben, sondern den Tagen mehr Leben.« Seelsorglichem Wirken auf dieser Basis geht es um die Entwicklung einer Kultur der Sorge um den Menschen, und zwar im Wissen um die Grenzen des Möglichen, unter Einbeziehung der Endlichkeit des Lebens und im Horizont der Jenseitsverheißung. In diesen drei Bezügen technischer oder medizinischer Machbarkeit, menschlicher Endlichkeit und göttlicher Verheißung verorte ich Seelsorge an den Schnittstellen von Krankheit, Leben und Tod.

Hieraus wird deutlich, dass ihre humanistische Ausrichtung eingebettet ist in religiöse Voraussetzungen. Auf diese werde ich kurz eingehen, da sie Fragen in Bezug auf eine interreligiöse, interkulturelle oder kultursensible Seelsorge aufwerfen, de-

nen wir uns stellen müssen, wollen wir eine solche über die praktische Notwendigkeit hinaus auch theologisch begründen und wollen wir die praktische Zuwendung reflektiert gestalten. Kirchliche Seelsorge steht in einem Spannungsverhältnis. Auf der einen Seite gilt sie als »Muttersprache der Kirche¹. Daraus folgt, dass alles, was Kirche »spricht«, Seelsorge ist, wie auch umgekehrt in der Seelsorge Kirche zum Ausdruck gebracht wird und damit christliche Werte, Glaubensgewissheiten und Verheißenhoffnungen ihr Fundament bilden. Auf der anderen Seite betonen die Hamburger Thesen von 2007: »Notfallseelsorge richtet sich an alle Menschen und achtet das Recht auf Selbstbestimmung und die religiöse und weltanschauliche Orientierung der Betroffenen.«² Dieser Anspruch lässt sich grundsätzlich auch auf die anderen Seelsorgefelder übertragen. Zwischen der Akzentuierung des Kirchlichen und der Offenheit für alle ergeben sich nun verschiedene Fragehorizonte. Diese betreffen sowohl das Organisatorische wie das Konzeptionelle, Normatives wie Theologisches. Sie lassen sich zusammenführen in der Frage, was »Seelsorge für alle« konkret bedeutet. Worin liegen die Herausforderungen?

Verfassungsrechtlich dürfte die seelsorgliche Zuwendung zu Nichtangehörigen der eigenen Glaubensgemeinschaft in öffentlichen Anstalten kein Problem darstellen. Zwar wurde Seelsorge als ein Bringrecht der Religionsgemeinschaften im Blick auf die eigenen Mitglieder in der Weimarer Reichsverfassung verankert und später ins Grundgesetz übernommen. Dadurch jedoch, dass niemand gezwungen werden darf, ihre oder seine Religionszugehörigkeit offenzulegen, respektive es in bestimmten Fällen Personen nicht möglich ist, sich zu ihrer Religionszugehörigkeit zu äußern, betrifft das Seelsorge-Angebot implizit auch Andersgläubige oder kann von diesen in Anspruch genommen werden. Die einzige verfassungsrechtlich vorgegebene Einschränkung liegt im Fernhalten von Zwang. Erklärt sich jemand einverstanden oder wünscht explizit eine kirchliche seelsorgerliche Begleitung, steht dieser religionsrechtlich nichts im Wege.

Auch theologisch lässt sich die Sorge für den anderen begründen. Herangezogen werden können sowohl das biblische Grundmotiv von Dasein als In-Beziehung-Sein wie auch die Erzählungen, in denen die sorgende Verantwortlichkeit über die eigenen Religionszugehörigkeitsgrenzen hinaus im Mittelpunkt steht. Zudem sei an das endzeitliche Szenario im Matthäusevangelium erinnert, bei dem sich Jesus mit »den Geringsten« in Krankheit, Hunger oder Inhaftierung identifiziert. Gleichwohl lebt Seelsorge und speist sich aus fundamentalen Glaubensüberzeugungen, die sich von den Gewissheiten und Bekenntnissen anderer unterscheiden und deren Pfeiler sich auf die seelsorgerliche Begleitung und in ihr Kommunikationsgeschehen auswirken. Dies gilt es theologisch zu reflektieren.

Was bedeutet es, aus den eigenen Quellen und Bezugspunkten wie der Kreuzestheologie heraus Muslime seelsorglich zu betreuen? Auf welcher Grundlage können die Glaubensgewissheiten und die darin begründeten Hoffnungen mit der religiösen Orientierung Andersgläubiger miteinander in Verbindung gebracht werden, wenn dabei unterschiedliche Auffassungen über Gott, Spiritualität, Religion und Glauben aufeinandertreffen? Können Sinnfragen abstrahiert werden von religiösen Grundeinstellungen? Kann, soll oder muss Seelsorge, indem sie sich anderen Glaubensüberzeugungen öffnet, Inhalte und Elemente dieser aufgreifen und integrieren? Bedeutet die proklamierte »Offenheit für alle«, dass sich Seelsorge auf Normen, Werte, Urteile, Wahrnehmungs- und Begründungsmuster einstellen können muss, die möglicherweise die Revision der eigenen erfordern?²³ Bis zu welchem Grad also kann das Sich-Hineinversetzen in die Glaubens- und Interpretationswelten der anderen gelingen? Wie weit muss der Perspektivenwechsel vollzogen werden, um die Bedürfnislage des Gegenübers zu verstehen? Und wie weit kann der Perspektivenwechsel vollzogen werden? Glaubenswahrheiten bleiben in dem Maß verschlossen, in dem sie sich anderen Glaubenslehren entziehen. Oder umgekehrt formuliert: Ein vollständiges Erschließen und damit ein vollständiger Perspektivenwechsel bedeutete die Konversion. Wird Seelsorge folglich zu einem eigenen Ort interreligiösen Dialogs? Oder tendiert sie im interreligiösen Setting angesichts der Unmöglichkeit, dem Geforderten gerecht werden zu können, zur neutralen Beratung?

Solche und weitere verwandte oder konkretisierende Fragen wie nach Körperkontakt, dem Einbezug von Angehörigen oder dem Vollzug ritueller Handlungen verlangen nach einer Klärung. Worin liegen die zeremoniellen und rituellen Handlungs-

grenzen? Kann ich in der seelsorgerlichen Begleitung von Muslimen christliche Elemente ins Gespräch bringen oder verwenden – biblische Texte, geistliche Lieder, Gebete, Bilder, Symbole, Segensworte? Kann ich islamische Elemente integrieren wie die *bismillah*-Formel oder das muslimische Glaubensbekenntnis? Muslimische Notfallseelsorgerinnen berichten davon, bei Bedarf das Vaterunser mit christlichen Hinterbliebenen zu beten. Kann umgekehrt kirchliche Seelsorge die Sure *Al-Fatiha* in ihren Gebetsfundus aufnehmen? Muss ich mich in Denkwelten hineinfinden, in denen *djinn*, Zwischenwesen, ein Anteil am Ergehen der Menschen zuerkannt wird?

Ergänzt werden solche religiösen, theologischen und ritualtechnischen Überlegungen durch kulturelle und soziale Gesichtspunkte. Hinzu kommen Grenzerfahrungen, die, obwohl sie im seelsorgerlichen Gespräch mitunter unausgesprochen bleiben, elementare Bedeutung besitzen. Zu denken ist an Flucht und erzwungene Migration, an angedrohte und erlittene Gewalt, an gesellschaftliche Indifferenz, Diskriminierung und Ausgrenzungserfahrungen. Auf eine Formel gebracht bedeutet dies: Das Lesen im Buch des anderen bedarf einer Differenzhermeneutik. Kann Seelsorge die dafür angemessenen Auslegungsparameter ausprägen, übernehmen, integrieren?

Die Klärung dieser Frage schließt die persönliche theologische Verortung der Seelsorgerinnen und Seelsorger in der interreligiösen Verhältnisbestimmung ein. Ob ich ein pluralistisches, inklusivistisches oder exklusivistisches Verständnis mitbringe, nimmt Einfluss auf die Art und Weise, wie ich mich Andersgläubigen nähre und öffne. Zugleich gilt es, sich selbst in seinen Veränderungen zu beobachten, die durch den interreligiösen Seelsorgeprozess hervorgerufen werden, und diese für die eigene Seelsorgearbeit zu reflektieren.

Bleibt ein letzter Punkt. Dem kirchlichen Seelsorge-Anspruch, für alle da zu sein, kontrastiert der islamische, ein Seelsorgeangebot für die eigenen Glaubengeschwister zu entwickeln. Der interreligiösen Weitung steht so eine Rekonfessionalisierung gegenüber, der inneren Öffnung zum Fremden der Rückzug ins Eigene. Und mehr noch: Während die Personalentwicklung einen Engpass in der hauptamtlichen kirchlichen Seelsorge erahnen lässt und ehrenamtliches Engagement in Zukunft mutmaßlich stärker in den Fokus rücken wird, scheint die Bewegung auf islamischer Seite den umgekehrten Verlauf zu nehmen. Den Initiativen, zumindest auf ehrenamtlicher Basis überhaupt Seelsorge anzubieten, wohnt das Bedürfnis nach einer hauptamt-

lichen Versorgung inne. Zieht man dann noch in Betracht, dass mit Spiritual Care weitere Berufsgruppen das Aufgabenfeld von Seelsorge besetzen, so gilt es, ein Konzept kirchlicher Seelsorge in der pluralen Gesellschaft zu entwerfen, das sich klar gegenüber Fragen zu konfessioneller Bindung und Interreligiosität inklusive interreligiösen Seelsorgeteams als deren Konsequenz positioniert, die eigenen Standards zu allgemeinen seelsorglichen Kenntnissen und Fähigkeiten in Kontrast setzt und die Ausbildung um nötige neue Inhalte wie religionswissenschaftliches Wissen und interreligiöse Kompetenz ergänzt. Die bisherige Praxis interreligiöser Seelsorge wäre dafür auf ihre Erfahrungswerte hin zu befragen und in den Ausarbeitungsprozess zu integrieren.

Ich habe viele Fragen aufgeworfen, um den Horizont zu skizzieren, in dem interreligiöse Seelsorge

aus kirchlicher Sicht zu diskutieren wäre. Gerne können wir auf einzelne Themen in der anschließenden Gesprächsrunde eingehen.

Anmerkungen:

¹ Vgl. *Seelsorge – Muttersprache der Kirche. Dokumentation eines Workshops der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hannover, 16. November 2009).

² <https://www.notfallseelsorge.de>.

³ Vgl. hierzu Georg Wenz, *Seelsorge in pluralen Gesellschaften – eine christliche Perspektive*, in: Isabell Noth, Georg Wenz, Emmanuel Schweizer (Hg.), *Seelsorge und Spiritual Care in interkultureller Perspektive*, 2017, S. 115-128.



Interkulturalität ist kein Sonderfall der Seelsorge

Gesprächsrunde »Interreligiöse Seelsorge – Ausbildung und Durchführung«

Von Dr. Esnaf Begić, Institut für Islamische Theologie an der Universität Osnabrück, Osnabrück

Schwerin, Haus Villigst, 2. Juli 2019

Sehr geehrte Damen und Herren,

auch meinerseits vielen herzlichen Dank für die Einladung zur heutigen Konferenz. Georg Wenz, den ich seit 2010 kenne – wir haben uns im Rahmen der Ausbildung für die Krankenhaus-Seelsorge an der Evangelischen Akademie der Pfalz kennengelernt –, Georg Wenz hat im Grunde genommen sehr viele Fragen aufgeworfen, sodass ich eigentlich ruhig hätte sitzen bleiben können. Es sind Fragen, die uns, wie und wo auch immer wir in der Seelsorge tätig sind – sei es in der Forschung, sei es in der Wissenschaft, sei es in der Praxis –, mehr oder weniger alle betreffen. Wir würden sicherlich viel mehr Zeit brauchen, um auf all diese Fragen entsprechende Antworten geben zu können.

Dennoch möchte ich ebenfalls einige zusätzliche Perspektiven zum Thema einbringen. Ich beginne mit einem evangelischen Seelsorge-Wissenschaftler, Prof. Dr. Eberhard Hauschildt, und mit einer These, die dieser schon seit Jahren vertritt. Eberhard Hauschildt betont, dass die Interkulturalität und die Interreligiosität der Normalfall von Seelsorge seien. Ich halte diesen Ansatz in mehrfacher Hinsicht für relevant, zum einen aus meiner Sicht als Wissenschaftler, der sich mit diesem Schwerpunkt beschäftigt, zum anderen als praktizierender Muslim. Dass Interkulturalität und Interreligiosität kein Sonderfall der Seelsorge sind, gilt nicht nur für die christliche Seelsorge.

In der Tat verfügt die Seelsorge im Christentum über eine lange Entwicklung und entsprechend gibt es ausgearbeitete und sich ständig fortentwickelnde Konzepte: Allein dass wir heute über interreligiöse Seelsorge sprechen, ist ein Beleg für die These von Hauschildt. Selbstverständlich würde ich mir als muslimischer Wissenschaftler und als Muslim wünschen, dass wir auch im muslimischen Kontext halbwegs soweit wären, dass wir über die unterschiedlich ausgearbeiteten Konzepte einer Seelsorge im muslimischen Kontext und einer interreligiösen Seelsorge sprechen könnten, und dies

für unterschiedlich seelsorgerisch relevante Bereiche.

Interreligiosität und Interkulturalität in der Seelsorge sind auch deshalb kein Sonderfall, weil die gesellschaftliche Realität uns eines Besseren belehrt. Unsere Gesellschaft in Deutschland ist in jeglicher Hinsicht so beschaffen, so multireligiös und multikulturell, dass es zwangsläufig so oder so zu einem interreligiösen oder interkulturellen Austausch kommt.

Typische seelsorgerische Situationen betreffen gleichermaßen Muslime wie auch Christen. Dabei spielen Fragen des Glaubensbekenntnisses meines Erachtens keine große oder zumindest keine primäre Rolle. Mit anderen Worten: Bei einem schweren Schicksalsschlag sind die gleichen Maßnahmen zu treffen, unabhängig davon, ob mir als Seelsorger oder Seelsorgerin ein Muslim oder ein Christ gegenübersteht. Eine solche Situation betrachte ich als eine Art entgrenzende Seelsorge, d. h., bestimmte Grenzen zwischen den Religionen verschwinden zumindest vorläufig.

Dort, wo diese entgrenzende Seelsorge nicht praktiziert wird, kann es zu zwei Problemen bzw. Phänomenen kommen. Zum einen kann die Seelsorge sich so sehr auf die vorgefundene Frömmigkeit innerhalb einer religiösen Gruppe konzentrieren, dass die Lebensrealität und damit auch die gesellschaftliche Pluralität bewusst ignoriert werden. Zum anderen sehe ich innerhalb einer Konfession bzw. innerhalb einer Religion das problematische Potential einer Instrumentalisierung der Seelsorge für die religiöse Unterweisung. Statt die Nöte des betroffenen Menschen wahrzunehmen, wird die Person im Hinblick auf religiöse Fragen bzw. Glaubensfragen zurechtgewiesen.

Meine Erfahrung als ehemaliger Imam zeigt mir, dass das nicht immer lebensdienlich ist. Man kann den Menschen und deren Problemen in solchen Situationen nicht immer mit theologischen Antworten beikommen. Selbst wenn man Fachmann in der Theologie ist, kann man auf diesem Weg sehr viel Schaden anrichten, obwohl man doch den Menschen helfen möchte. Bedenken bestehen auch

- als mögliche Folge einer solchen Zurechtweisung
 - darin, dass durch die theologischen Antworten ein gewisser sozialer Druck aufgebaut wird, der schließlich wieder in die oben beschriebenen Konservierungstendenzen innerhalb des eigenen Glaubensbekenntnisses einmündet.

Es ist jedoch festzuhalten, dass eine entgrenzende Seelsorge ebenfalls eine problematische Tendenz mit sich bringen könnte, nämlich die Verschmelzung von Religion und Kultur. Das würde bedeuten, dass die Grenze zwischen kultureller und religiöser Identität verschwinden oder zumindest verschwimmen würde. Wichtig ist daher, dass ich mich auf den Einzelnen, auf das Individuum fokusiere. Die sogenannte Einzelarbeit bzw. das Einzelgespräch ist ein eminent wichtiger Wert im seelsorgerischen Wirken, denn dort wird das aufgegriffen, was diese Person, die sich in einer der Hilfe bedürftigen Situation befindet, für gut, für religiös gut und entsprechend richtig empfindet.

Interreligiöse Seelsorge kann natürlich auch vom Hilfe suchenden Menschen negativ aufgenommen werden, wenn dieser den Eindruck hat, das Gespräch könne als Bekehrungstätigkeit oder Mission gewertet werden. Demgegenüber habe ich bisher immer gelehrt und auch als Imam die Erfahrung gemacht, dass eines der obersten Prinzipien der seelsorgerischen Tätigkeit ist, dass man eine Notsituation nicht ausnutzen darf. Ich bin durchaus nicht sicher, ob nicht einige Studierende von mir doch versuchen würden, das islamische Glaubensbekenntnis auszusprechen. In einer gewissen selbst auferlegten Konzentrierung auf das eigene religiöse Verständnis würde die Sensibilität fehlen, auf die Bedürfnisse der Klientinnen und Klienten einzugehen. Dahinter könnte der Sachverhalt stehen, dass die Frage der Seelsorge im muslimischen Kontext meist immer noch mit der Frage der Normativität verbunden wird: Was ist religiös erlaubt? Was nicht? Was muss ich als glaubender Muslim tun?

In einem Seelsorgeseminar, das ich jedes Wintersemester an der Uni gebe, habe ich die Frage gestellt: Wie verhalten wir uns, also Seelsorgerinnen und Seelsorger, wenn wir nach einem Unfall die Todesnachricht überbringen müssen? Wie gehen wir damit um, einerseits das Gefühl zu haben, die Betroffenen unterstützend zu berühren oder um-

armen zu müssen, andererseits aus religiösen Gründen Bedenken hinsichtlich dieser Handlung zu haben? Wie gehen wir mit diesem Dilemma um? Es gab sehr unterschiedliche Antworten auf diese herausfordernde Frage.

Schließlich noch ein Wort zur Zukunft der muslimischen, aber auch der interreligiösen Seelsorge: Wir haben am heutigen Tag festgestellt, dass im Bereich der muslimischen Seelsorge noch sehr viel getan werden muss. Leider geht es bisher nur sehr langsam voran. Wichtig ist auf jeden Fall, dass die Frage der Interkulturalität und der Interreligiosität Bestandteil der Ausbildung sein muss und dass man aus muslimischer Perspektive die Erfahrungen der christlichen Seelsorge berücksichtigen sollte: Dies gilt in Fragen der Organisation, der Strukturen, der Supervision und auch der Standards.

Wir haben im muslimischen Kontext die Problematik, dass wir in der Geschichte oder in der Wissenschaft der Islamischen Theologie noch nicht von einer islamischen praktischen Theologie sprechen können. In Zukunft aber muss sich eine solche islamische Praktische Theologie entwickeln – gewissermaßen in Anlehnung an das Christentum –, und sie muss aussagefähig werden in Fragen der islamischen Liturgie, der islamischen Predigtlehre, der sozialen Arbeit, der Moscheepädagogik und auch der Seelsorge. Wir haben im muslimischen Kontext diese Themen noch längst nicht abgearbeitet, und oft haben wir nicht entschieden, welche Inhalte wir welchem Bereich der Islamischen Theologie zuordnen und wie wir mit solchen Inhalten überhaupt umgehen.

Wir haben inzwischen sechs Universitäten, an denen man Islamische Theologie studieren kann. Wichtig ist, dass die Wissenschaft und die muslimische Community aufeinander bezogen werden. Ziel muss es letztlich sein, dass Absolventinnen und Absolventen der islamischen Theologie seelsorgerliche Kompetenzen für die Arbeit in den Gemeinden erwerben. Ein Imam ohne diese Kompetenzen wird kein guter Imam sein.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit. D

Jahrgang 2019

- 28/19 – **37. Deutscher Evangelischer Kirchentag (1). Predigt im Eröffnungsgottesdienst und Bibelarbeiten.** Dortmund, 19. bis 23. Juni 2019 – 32 Seiten / 4,30 €
- 29/19 – **Möglichkeiten und Herausforderungen gewaltfreier Konfliktbearbeitung** (Heidelberger Gespräch 2019, 8. und 9. März 2019) – 44 Seiten / 4,80 €
- 30/19 – **Der Pfarrberuf. Profil und Zukunft** (Symposium der Akademie der Versicherer im Raum der Kirchen, 20. bis 22. März 2019, Evangelische Tagungsstätte Hofgeismar) – 88 Seiten / 6,80 €
- 31-32/19 – **Christliche Friedensarbeit hat Geschichte – Tagung zu 50 Jahre »Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden« (AGDF)** (Bonn, Friedrich-Ebert-Stiftung, 28. bis 29. März 2019) – 92 Seiten / 7,50 €
- 33/19 – **Religion und Staat – Zwischen Kooption und Kooperation: Südafrikanische und deutsche Erfahrungen im Dialog** (Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing in Kooperation mit der Ecumenical Foundation of Southern Africa), 13. bis 15. Februar 2019 – 84 Seiten / 6,80 €
- 34/19 – »**Zwei Völker – ein Land. Eine biblische Vision für Frieden zwischen Israel und Palästina**« (Bischof Dr. Hans-Jürgen Abromeit vor der Jahrestagung der Evangelischen Allianz, 1. August 2019) – **Erklärung von Bischof Abromeit zu aktuellen Medienberichten anlässlich seines Vortrags zum Israel-Palästina-Friedensprozess** (5. August 2019) – **Statement der Nordkirche: Klare Haltung gegen jede Form von Antisemitismus – Reaktion auf Vortrag von Bischof Dr. Abromeit zum Israel-Palästina-Friedensprozess** (5. August 2019) – 20 Seiten / 2,80 €
- 35/19 – **37. Deutscher Evangelischer Kirchentag (2). Hauptpodien**, Dortmund, 19. bis 23. Juni 2019
28 Seiten / 3, 60 €
- 36/19 – **Menschenrechte sind unteilbar – Flüchtlingsschutz in Deutschland und Europa** (19. Berliner Symposium zum Flüchtlingsschutz, 24. bis 25. Juni 2019) – 40 Seiten / 4,30 €
- 37/19 – **Auf dem Weg des Gerechten Friedens – Kirche und Gesellschaft 100 Jahre nach dem Ende des 1. Weltkrieges** (Beiträge einer Gedenktagung der Evangelischen Akademie Bad Boll, 23. bis 24. November 2018) – 64 Seiten / 5,60 €
- 38-39/19 – **Theologische Phantasie und soziologisches Lernen** (Texte zur Verabschiedung von Gerhard Wegner als Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts (SI) der Evangelischen Kirche in Deutschland – 100 Seiten / 8,20 €
- 40/19 – **Die Kurden – Ein Volk ohne Staat.** Tagung der Evangelischen Akademie im Rheinland und des Vereins NAVEND – Zentrum für Kurdische Studien, Bonn, 4. Mai 2019 – 48 Seiten / 4,80 €
- 41/19 – **medien||kontrolle – Wer kontrolliert die Kontrolleure?** (Südwestdeutsche Medientage 2019) Veranstaltung der Evangelischen Akademie der Pfalz und der Landeszentrale für politische Bildung Rheinland-Pfalz) – 36 Seiten / 4,30 €

42/19 – **37. Deutscher Evangelischer Kirchentag (3).** Dortmund, 19. bis 23. Juni 2019 – 36 Seiten / 4,30 €

43/19 – **Geschlecht – Gesellschaft – Gewalt** (Tagung der Evangelischen Akademie Hofgeismar, 24. bis 26. Mai 2019) – 64 Seiten / 5,60 €

44/19 – **ÜberWunden.** Zweites Forum zum Bußwort des Landeskirchenrats der EKM vom Bußtag 2017, Erfurt, 25. Mai 2019 – 36 Seiten / 4,30 €

45/19 – **Nachhaltige Ernährung – Beiträge von Kirche und Diakonie zur Ernährungswende.** 2. Nachhaltigkeitsforum der EKD, Evangelische Akademie Bad Boll, 9. bis 10. September 2019 – 56 Seiten / 5,30 €

46/19 – **Blumhardt-Gedenken: Damit die Schöpfung vollendet werde ...** (Gedenktagung und -veranstaltungen der Evangelischen Akademie Bad Boll) – 56 Seiten / 5,30 €

47/19 – **Sommerempfang des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (3.9.2019) – Gemeinsam am Tisch des Herrn** (Texte zum Votum des ÖAK, Frankfurt/Main, 11.9.2019) – **Ecumenism, is It Still On?** (Landesbischof Manzke, Madrid, 16.9.2019) –

10. Weltversammlung von »Religions for Peace« (Lindau, 20.-23.8.2019) – 32 Seiten / 4,30 €

48/19 – **Wort des Bischofs – Herbsttagung 2019 der 4. Synode der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz** (Von Bischof Dr. Markus Dröge, Berlin, 24. Oktober 2019) – **Persönliches Wort an die 27. Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens** (Von Landesbischof a.D. Dr. Carsten Rentzing, Dresden, 15. November 2019) – 20 Seiten / 2,80 €

49/19 – **Ökumenischer Lagebericht 2019 des Konfessionskundlichen Instituts** (Kollegium des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Arbeitswerk der EKD, Bensheim) – 40 Seiten / 4,30 €

50/19 – **Synodentagung 2019 in Dresden (1)**
6. verbundene Tagung der 12. Generalsynode der VELKD, der 3. Vollkonferenz der UEK und der 12. Synode der EKD – 32 Seiten / 4,30 €

51/19 – **Geschichte, die dampft** (kirchenhistorische Vorträge auf der Tagung »Bilder tauschen – Kirche in der DDR«, Evangelische Akademie Thüringen, 12. bis 14. September 2019) – 36 Seiten / 4,30 €

Jahrgang 2020

1-2/20 – **GKKE-Rüstungsexportbericht 2019**
72 Seiten / 5,90 €

3/20 – **Synodentagung 2019 in Dresden (2)**
6. verbundene Tagung der 12. Generalsynode der VELKD, der 3. Vollkonferenz der UEK und der 12. Synode der EKD – 32 Seiten / 4,30 €

4/20 – **In Stein gemeißelt – zum Umgang mit eingefurchten antisemitischen Bildern** (Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, Lutherstadt Wittenberg)
60 Seiten / 5,30 €

5/20 – Synodentagung 2019 in Dresden (3) 6. verbundene Tagung der 12. Generalsynode der VELKD, der 3. Vollkonferenz der UEK und der 12. Synode der EKD – 52 Seiten / 5,30 €	Tutzing zum 70-jährigen Jubiläum des Freundeskreises der Evangelischen Akademie Tutzing, 14. bis 16. Juni 2019) – 76 Seiten / 6,10 €
6/20 – Organspende (Diskussion und Entscheidung im Deutschen Bundestag, 16. Januar 2020) 60 Seiten / 5,30 €	12/20 – Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur Sterbehilfe und kirchliche Reaktionen 24 Seiten / 3,60 €
7/20 – 70 Jahre Grundgesetz – »Was ist unsere Verfassung wert?« (Beiträge der Sommertagung des Politischen Clubs der Evangelischen Akademie Tutzing, 21. bis 23. Juni 2019) – 52 Seiten / 5,30 €	13/20 – »Gelingen und Grenzen von Versöhnung« – 2. Friedensethischer Studientag zum Diskussionsprozess zur Landessynode 2021 der Evangelischen Kirche im Rheinland (Bonn, Gustav-Stresemann-Institut, 23. November 2019) – 64 Seiten / 5,60 €
8/20 – Synodentagung 2019 in Dresden (4) 6. verbundene Tagung der 12. Generalsynode der VELKD, der 3. Vollkonferenz der UEK und der 12. Synode der EKD – 44 Seiten / 4,80 €	14/20 – Neue Perspektiven auf die Taufe – Begegnung und Erfahrungsaustausch der Vereinigung Evangelischer Freikirchen e.V. (VEF) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Theologische Hochschule Reutlingen, 6. bis 7. März 2019) 56 Seiten / 5,30 €
9/20 – 75. Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz (Rede von Bundespräsident Steinmeier in Yad Vashem; Gemeinsame Erklärung des EKD-Ratsvorsitzenden Bedford-Strohm und des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Marx; Gedenkgottesdienst und Requiem im Berliner Dom) – Entscheidungsjahre der Kirche im 20. Jahrhundert (Vortrag von Bischof em. Hein anlässlich des 70. Geburtstags von Bischof i.R. Noack, Halle, 21. November 2019) 24 Seiten / 3,60 €	15/20 – Auf dem Weg zu einem neuen evangelischen Verständnis von Familie – Die Entwicklung sozial-ethischer Perspektiven (Tagung der Evangelischen Akademie Loccum, 25. bis 26. Oktober 2019) 100 Seiten / 8,20 €
10/20 – 70 Jahre Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit : Ausstellung, Gemeinschaftsfeier, Festakt, Verabschiedung des Generalsekretärs (Frankfurt am Main, 25. bis 27. Oktober 2019) – 52 Seiten / 5,30 €	16-17/20 – Interkulturelle Kirche. Strategien zur Verwirklichung der Wohngemeinschaft Gottes. (Zweite Studientagung der EKD zur migrationssensiblen Kirchenentwicklung. Evangelische Akademie Hofgeismar, 24. bis 25. Februar 2020) – 56 Seiten / 5,30 €
11/20 – Aufbrüche, Umbrüche, Ausblicke – Zivilgesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland (Dokumentation der Tagung der Evangelischen Akademie	18/20 – Musliminnen und Muslime in der Seelsorge (Tagung der Evangelischen Kirche von Westfalen und des Erzbistums Paderborn. Schwerte, Haus Villigst, 2. Juli 2019) – 36 Seiten / 4,30 €

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

Bestellungen und Anfragen an:
GEP-Vertrieb
Tel.: (069) 58 098-225.
E-Mail: kundenservice@gep.de
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 30,55 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 35,55 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format 28,85 €. Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

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

epd-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.