



Religion in Deutschland : kein Thema mhr im 21. Jh.?

メタデータ	言語: deu 出版者: 公開日: 2011-12-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Pepping, Hans-Joachim メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00006190

Religion in Deutschland

— kein Thema mehr im 21. Jh. ? —

Hans-Joachim PEPPING

Vorbemerkung

In seiner jüngsten Studie "Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung"⁽¹⁾ analysiert der Religionssoziologe D. Pollack die religiös-kirchliche Lage in Deutschland und kommt zu dem durch profunde statistische Studien gestützten Befund, daß die jährliche Schrumpfrate des Mitgliederbestandes der Großkirchen von ca. 1% auf eine rapide Entkirchlichung der Gesellschaft hinauslaufe und man weder für Ost- noch für Westdeutschland davon ausgehen könne, daß sich das Verhältnis der verbleibenden Mitglieder zu ihren Kirchen "durch Entschiedenheit, Bewußtheit und hohe Engagementbereitschaft"⁽²⁾ auszeichne. Die Folgen seien klar sichtbar: Immer mehr konfessions- und religionslos lebende Eltern übertrügen im Privatleben ihre Einstellungen auf ihre Kinder, im gesellschaftlichen Bereich verzichte man offenbar mehr und mehr auf die öffentliche Abstützung von christlichen Haltungen und Werten. Abschließend konstatiert Pollack für die deutsche Gesellschaft insgesamt einen zunehmenden Bedeutungsschwund nicht nur des christlichen Glaubens, sondern auch von Religiosität im umfassenden Sinne, was einen tiefgreifenden kulturellen Wandel anzeige⁽³⁾.

Für den resignierenden Autor scheint damit also offenbar der Jahrhunderte dauernde Konflikt zwischen institutionell organisierter Religion und Staat, den man auch als Prozeß der Säkularisation bezeichnet, beigelegt. Völliger Bedeutungsschwund der Religion, Auflösungsprozeß der Großkirchen, eine rundweg säkularisierte, pluralistisch-postmoderne Gesellschaft als Kulminationspunkt der neuzeitlichen Aufklärung und der Postmoderne im Besonderen! Doch das Urteil trägt. Ein Blick in die Tagesnachrichten der Medien vermittelt sofort die Brisanz des Themas "Religiosität" bzw. die Aktualität der Frage nach dem Verhältnis von "säkularem Staat und Religion" in Deutschland. Keinesfalls steht die Gesellschaft schon am Ende der Debatte - die Debatte hat vielmehr gerade erst begonnen⁽⁴⁾!

Die heftige Auseinandersetzung um das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1995, die ausdauernde Hartnäckigkeit, mit der einerseits deutsche Eltern und Schüler gegen die Erteilung von christlichem Religionsunterricht an Schulen vorgehen, Eltern türkischer Kinder aber andererseits - übrigens auch zusammen mit deutschen Pädagogen - die Einrichtung islamischen Religionsunterrichts fordern, die unterschwellige Aggressivität in vielen Gemeinden gegenüber dem Bau von Moscheen bzw. der Einrichtung von Koranschulen, die Verärgerung über den Ruf des Muezzin und schließlich die Debatte um die Ablehnung einer moslemischen Lehramtskandidatin

deutscher Staatsbürgerschaft seitens des Kultusministeriums Baden - Württemberg im Sommer 1998 demonstrieren eindrucksvoll die gesellschaftliche Sprengkraft der Problematik und lassen es sinnvoll erscheinen, erneut über das Verhältnis von Religion und säkularem Rechtsstaat nachzudenken. Damit wird auch sofort deutlich, wie wenig die Diskussion um das Religiöse trotz aller gegenteiligen Beteuerungen und Bemühungen an Aktualität verloren hat und wie schwierig es der modernen deutschen Gesellschaft fallen wird, angemessen mit den drängenden Fragen der Zeit umzugehen, zu denen vorrangig die Schaffung einer universellen Ethik gehört, die allen Religionskulturen annehmbar ist⁽⁶⁾. Eine solche universelle Ethik scheint jedoch - wenn überhaupt - nur erreichbar über eine Diskussion der Menschenrechte, die jedoch sogleich als Rückfrage in eine Diskussion um die säkularistische Position der Gesellschaft insgesamt mündet⁽⁶⁾.

1. Säkularismus als antireligiöse oder quasireligiöse Ideologie

Den westlichen Gesellschaften ist die Säkularität des modernen demokratischen Rechtsstaates keineswegs von selbst wie eine reife Frucht in den Schoß gefallen. Vielmehr mußte sie gegen vielfältige Widerstände erkämpft werden. Massive Opposition leisteten lange Zeit die christlichen Kirchen, insbesondere die katholische. Traumatisiert von der Französischen Revolution, die sie als Anschlag auf ihre institutionelle Autonomie verstand, verschanzte sich die katholische Kirche im 19. Jh. weithin in einer pauschalen Abwehrsituation gegen moderne politische Ideen im allgemeinen und gegen die Säkularität des Staates im besonderen. Im Gegenzug verschärfte sich die antiklerikale Politik der Aufklärung, die bereits im ausgehenden 18. Jahrhundert die Kirche als wichtigste Stütze des ancien régime attackiert hatte und im offiziellen Katholizismus mit Recht auch weiterhin einen Hauptgegner im Kampf um Liberalismus und Demokratie sah. Die im Namen der Menschenrechte und der Religionsfreiheit verlangte institutionelle Trennung von Staat und Kirche geriet von daher leicht in das Fahrwasser eines antiklerikalen, gelegentlich sogar eines antireligiösen Kulturkampfes⁽⁷⁾.

Indem sich die Forderung nach Säkularität des Staates mit geschichtsphilosophisch untermauertem Fortschrittsdenken verband, nahm der Säkularismus schließlich selbst weltanschauliche Züge an. In der Fortschrittsideologie von A. Comte schlug er schließlich sogar in eine neue atheistische Quasireligion um, in der wissenschaftlich geschulte Soziologen als "Priester der Menschheit" einen gleichsam säkularisierten Klerus bilden und eine um "Liebe, Ordnung und Fortschritt" zentrierte, positivistische Zivilisationsmission mit universalem Geltungsanspruch organisieren sollten⁽⁸⁾. Die von Comte angestrebte "soziokratische Einheit" von Politik und positivistischem Glaubensbekenntnis spiegelt in säkularisierter Gestalt genau jenen theokratischen Integralismus der katholischen Gegenrevolution wider, den Comte überwinden wollte, für den er aber doch zugleich tiefe Bewunderung hegte⁽⁹⁾.

Eine derartige Ideologisierung des Säkularismus war keineswegs auf Frankreich beschränkt,

sondern zeigte sich auch in anderen Ländern des europäischen 19. Jahrhunderts. In London gründete man um die Jahrhundertmitte die sogenannte "Secular Society", in Deutschland Ende des Jahrhunderts die "Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur"⁽¹⁰⁾. Die Forderung nach der Trennung von Staat und Religion konnte im Rahmen eines gleichsam weltanschaulichen Säkularismus nur als "Kulturkampf", als Verdrängung der traditionellen Staatsreligion durch eine moderne, fortschrittliche Staatsideologie verstanden werden. Wie zuvor die traditionelle Staatsreligion das öffentliche Leben weitgehend dominiert und Andersgläubige an den Rand gedrängt hatte, so war nun zu erwarten, daß auch der weltanschauliche Säkularismus einen umfassenden Herrschaftsanspruch geltend machen würde, der den überkommenen Religionen, als Relikte einer vergangenen Zeit, allenfalls Randbereiche zugestehen würde⁽¹¹⁾.

Obwohl nun der europäische Kulturkampf zwischen weltanschaulichem Säkularismus und kirchlichem Christentum weitgehend der Vergangenheit angehört, lassen sich doch auch heute wieder (noch?) Elemente eines ideologischen Säkularismus finden, wie bereits eingangs angedeutet wurde. Dazu gehört die oft unreflektierte Unterstellung, Religion sei in der Moderne zur bloßen Privatsache geworden und habe in der Öffentlichkeit, zumal in der politischen, keinen legitimen Ort. Öffentliche Manifestationen religiösen Glaubens und religiöser Praxis werden von dorthier leicht als gezielte Provokationen wahrgenommen, wenn nicht gar zur "Krise der Moderne" hochstilisiert. Man denke nur an die unsäglichen Kopftuchaffären in Frankreich und neuerdings auch in Deutschland⁽¹²⁾.

Jedoch sollte das nicht den Blick verstellen für eine andere entscheidende Veränderung. Trotz nach wie vor bestehender Konflikte haben die christlichen Kirchen in Europa sich im großen Ganzen mit ihrer Rolle und der Säkularität des modernen Staates abgefunden⁽¹³⁾. Die offizielle Anerkennung der Religionsfreiheit in der Erklärung "Dignitatis humanae" des Zweiten Vatikanischen Konzils 1965 markiert die prinzipielle Überwindung der traditionellen katholischen Idealvorstellung eines christlichen Staates⁽¹⁴⁾. Die Kirchen haben sich inzwischen sogar positiv mit dem modernen Rechtsstaat arrangiert und sehen in der institutionellen Differenz von Staat und Kirche/Religionsgemeinschaften durchaus Chancen für authentisches Glaubensleben. Die Anerkennung des säkularen Staates durch die Kirchen geht heute nicht selten soweit, daß die Säkularität selbst als Bestandteil abendländisch-christlichen Kulturerbes erscheint. Genau daraus ergibt sich freilich die Gefahr einer christlichen Vereinnahmung und Umdeutung der Säkularität. Mit drastischen Folgen: Für Menschen nicht-christlicher Orientierung bedeutet dies, daß sie im Rahmen einer christlich-säkularen Verfassungsordnung kaum einen Platz finden können. Eine solche gleichsam "getaufte" Säkularität ist allerdings nicht weniger ideologisch als ein offen antireligiöser Säkularismus. Von einer solchen Position aus ist der Dialog der Religionen bzw. Zivilisationen nicht zu führen⁽¹⁵⁾.

Um einen Ausweg aus dem Dilemma zu finden, gilt es, den säkularen Staat gleichsam zu "entsäkularisieren". Dies ist freilich leichter gesagt als getan. Denn es kann doch niemand

beanspruchen, von einem gänzlich ideologiefreien Standpunkt aus eine politisch-rechtliche Ordnung zu entwerfen. Dennoch ist der Versuch unverzichtbar, das friedliche Zusammenleben in einer pluralistischen, multikulturellen Gesellschaft so zu organisieren, daß die Vielfalt der Überzeugungen gleichberechtigt zur Geltung kommen kann. Der säkulare Rechtsstaat steht für diesen - stets gefährdeten - Versuch. In diesem Sinne verstanden öffnet Säkularität umgekehrt erst den Raum, in dem Menschen unterschiedlichster weltanschaulicher oder religiöser Überzeugung miteinander gleichberechtigt leben und handeln können. Die Aufgabe des Staates besteht daher nicht darin, eine bestimmte religiöse oder weltanschauliche Wahrheit als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung zu schützen. Vielmehr ist der Staat gehalten, die gleichberechtigte Freiheit der Wahrheitssuche politisch zu ermöglichen und rechtlich zu fixieren. Die Anerkennung des modernen Pluralismus impliziert den bewußten - heute auch verfassungsrechtlich verbindlich festgeschriebenen - Verzicht des Staates auf Eingriff in religiöse und weltanschauliche Überzeugungen, die sich nach Maßgabe gleicher Freiheit sowohl im privaten als auch öffentlichen Leben entfalten können sollen. Daher ist aber andererseits die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates nicht von solcher Art, daß der Staat über den Religionen und Weltanschauungen stünde, und gleichsam von einem absoluten Standpunkt aus als Ideologieschiedsrichter tätig sein könnte. Vielmehr erweist sich die Neutralität des Staates als Ausdruck des Respekts vor den Überzeugungen der Menschen, um der Würde des Menschen willen, so daß sich der verbindliche Verzicht des Staates auf Durchsetzung einer religiösen oder weltanschaulichen Wahrheit nicht als bloßer Relativismus abtun läßt. Die weltanschauliche Neutralität des Rechtsstaates ist das Gegenteil einer diffusen "Wertneutralität", die auf eine kulturrelativistische Selbstaufgabe hinausläuft. Vielmehr beansprucht auch der moderne Rechtsstaat genuin moralische Substanz, insofern er nämlich an der Würde des Menschen orientiert ist, die nach Artikel 1 des Grundgesetzes "Verpflichtung aller staatlichen Gewalt" sein soll. Im Unterschied zur traditionellen Interpretationen des Würdebegriffs besteht das moderne Verständnis von Menschenwürde im Leitbild sittlicher Mündigkeit eines gleichwohl endlichen und fehlbaren Wesens. Politisch-rechtlichen Ausdruck findet dieses Leitbild in universalen Freiheits- und Partizipationsrechten. Menschenwürde, Menschenrechte und Demokratie bilden daher einen normativen Verbund politisch-rechtlicher Prinzipien, für die der moderne Staat-repräsentiert durch die demokratisch verantwortlichen Bürger-auch engagiert eintreten soll. Diese unverzichtbare kämpferische Komponente demokratischen Engagements gilt es u.a. auch gegen allzu harmlose Aufrufe zu multikultureller Toleranz in Erinnerung zu bringen ⁽¹⁶⁾.

Der um der Würde des Menschen willen unverzichtbare kämpferische Einsatz für Religionsfreiheit, Menschenrechte und Demokratie darf jedoch nicht in einen Weltanschauungskampf oder einen modernen religiösen bzw. pseudoreligiösen "Kreuzzug" ableiten. Denn die religiösen und weltanschaulichen Ausdeutungen jener Menschenwürde, auf die die moderne rechtsstaatliche Demokratie verpflichtet ist, darf der weltanschaulich neutrale Staat

nicht festschreiben. Indem er sich bewußt darauf beschränkt, die politisch-rechtlichen Entfaltungsbedingungen mündiger Freiheit zu sichern, eröffnet er zugleich einen Raum, in dem auch die Religionsgemeinschaften - ohne Monopolanspruch - über die normativen Grundlagen von Staat und Gesellschaft mitsprechen können. Dadurch wird es möglich, die Säkularität der weltanschaulich offenen Freiheitsordnung auch seitens der Religionsgemeinschaften als Chance zu ergreifen ⁽¹⁷⁾.

Aufgrund des abhandengekommenen Verständnisses für religiöse Phänomene muß eigens darauf aufmerksam gemacht werden, daß sich gewisse politisch engagierte Kreise keinen Illusionen hingeben dürfen, was die Möglichkeit anbelangt, religiösen Fundamentalismus mit sozialpolitischen Maßnahmen zu überwinden ⁽¹⁸⁾. Natürlich wird das Unbehagen an der Moderne, das als eine zentrale Ursache religiös - fundamentalistischer Tendenzen gilt, aus konkreten sozialen Desintegrationserfahrungen in der modernen Gesellschaft gespeist. Dazu zählen Arbeitslosigkeit, insbesondere Jugendarbeitslosigkeit, Wohnungsnot, soziale Verelendung, ökonomische Polarisierung etc. Ob eine konsequente Politik sozialer Gerechtigkeit und sozialen Engagements jener Perspektivlosigkeit entgegenwirken könnte, die vor allem junge Menschen in fundamentalistische Bewegungen zu treiben scheint, mag vorerst einmal dahingestellt bleiben. Denn die Entfremdungserfahrungen der Moderne lassen sich nicht auf sozioökonomische Aspekte allein reduzieren. Sie hängen auch mit geistigen und kulturellen Umbrüchen zusammen. Allerdings erscheint es aus dem Selbstverständnis unserer Demokratie geboten, Reformen zur rechtlichen Gleichstellung der Religionen zu unternehmen. Daß die Frage, ob und wie z.B. islamischer Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach eingeführt und ausgestaltet werden sollte, weithin nur unter dem Aspekt der Islambekämpfung gesehen wird und nicht unter pädagogischen und Gerechtigkeitsprinzipien diskutiert wird, könnte einer demokratischen Gesellschaft vielleicht unwürdig erscheinen. Vor dem Hintergrund der Unvereinbarkeit von Islam und Menschenrechten wird sie allerdings verstehbar. Wobei noch einmal unterschieden werden muß zwischen Islam und gewaltverherrlichendem Fundamentalismus, der nur eine Minderheit ⁽¹⁹⁾ ausmacht.

Die Verteidigung demokratischer Prinzipien in der Auseinandersetzung mit modernem Säkularismus und religiösem Fundamentalismus kann nur in Verbindung mit einer demokratischen Selbstreflexion der Gesellschaft glaubwürdig sein. Dazu zählt die Bereitschaft, gewisse Erfahrungen öffentlich zu thematisieren und politische, rechtliche und soziale Integrationshindernisse zu überwinden. Mit Blick auf die Ängste der Mehrheitsgesellschaft vor islamistischer Unterwanderung muß deutlich werden, daß die Integrationspolitik in einer liberalen Gesellschaft nicht auf kulturelle oder religiöse Angleichung der Minderheiten hinauslaufen kann und daß die Säkularität des demokratischen Rechtsstaates keineswegs mit einem Laizismus vergleichbar ist, welcher die Gesellschaft und das öffentliche Leben von religiösen Symbolen und Praktiken freihalten will. Im Gegenteil: Im Ernstnehmen der Religionsfreiheit bietet der säkulare

Rechtsstaat gerade auch religiösen Minderheiten - zu denen man getrost auch bald die Christen zählen darf! - Chancen individueller wie auch gemeinschaftlicher Religionsausübung. Am Maßstab des Menschenrechts auf Religionsfreiheit wird sich die freiheitlich rechtliche Demokratie in Deutschland immer wieder messen lassen müssen.

2. Menschenwürde und Menschenrechte - Säkularität aus der Sicht des Islam

In den Augen des in Deutschland erstarkenden Islam⁽²⁰⁾ stellt dieser Zusammenhang von Demokratie und Rechtsstaat jedoch ein Dilemma dar. Entweder erscheint der säkulare Staat als ein spezifisch christliches Modell, das für den Islam irrelevant ist, oder - und diese Sicht scheint zu dominieren - die Säkularität wird in die Nähe von politischem Atheismus gerückt, und damit gilt sie erst recht als verwerflich⁽²¹⁾.

Anders als in der gegenwärtigen westlichen Debatte wird der Begriff der Säkularität im islamischen Diskurs zumeist vehement abgelehnt⁽²²⁾. Die Säkularität und ihre begrifflichen Äquivalente und Derivate sind mittlerweile sogar zu Reizwörtern geworden, deren Propagierung im wahrsten Sinne des Wortes "lebensgefährlich" sein kann. So fiel der ägyptische Schriftsteller Faragh Foda, der sich für eine säkulare und liberale Form des Staates eingesetzt hatte, im Juni 1992 einem Mordanschlag islamistischer Terroristen zum Opfer. Er wurde auf offener Straße "hingerichtet"⁽²³⁾. Da der öffentliche Vorwurf der Ungläubigkeit wie ein Damoklesschwert über den Köpfen der Säkularisten schwebt, so daß sich selbst liberale muslimische Autoren schwertun mit der Anerkennung der Säkularität, ist es kein Wunder, daß derzeit viele Autoren den Begriff "Säkularität" vermeiden und stattdessen lieber die Redeweise vom "Civil State" benutzen⁽²⁴⁾. Doch gibt es neben der fanatischen Vision eines Maududi⁽²⁵⁾ und Qutb⁽²⁶⁾ in jüngster Zeit auch Tendenzen für eine islamische Vereinnahmung des Säkularbegriffs, der damit natürlich zugleich verändert und umgedeutet wird. So ist die Ablehnung jedweder Priesterherrschaft längst zum festen Topos innerhalb des sunnitisch - islamistischen Diskurses geworden. Damit einher geht häufig die Behauptung, der schwierige Prozeß der Säkularisierung des Staates sei ausschließlich ein christliches Thema, weil nur das Christentum einen institutionalisierten Klerus ausgebildet habe, dessen Autoritätsansprüche im Laufe der Jahrhunderte immer wieder mit dem Machtanspruch des Staates kollidiert seien, bis man den Streit schließlich durch institutionelle Trennung der Bereiche geschlichtet habe. Da nun der Islam - zumindest in seiner sunnitisch - orthodoxen Gestalt - keinen Klerus kenne, habe er einen analogen Prozeß der Säkularisierung nie durchmachen müssen⁽²⁷⁾. Diese Argumentation mündet in das Bekenntnis, daß klerusfreie Politik ja schon seit jeher im Islam erreicht sei. An die Stelle der Ablehnung des Westens tritt somit eine Überbietung durch den Islam, der alle angeblich westlichen Errungenschaften der neueren Zeit bereits von Anfang an gekannt habe⁽²⁸⁾.

Ein auf diese Weise islamistisch besetzter Säkularismusbegriff kann freilich keine kritische

Funktion bei der Verquickung von Politik und Religion entfalten. Genausowenig stellt er aber auch einen Impuls dar zur selbstkritischen Auseinandersetzung der islamischen Tradition. Politisch - rechtliche Anerkennung des modernen religiösen und weltanschaulichen Pluralismus kann er auf keinen Fall bieten.

Doch sollte bei aller Kritik an fundamentalistischen Erscheinungen im Islam nicht übersehen werden, daß es trotzdem Ansatzpunkte für eine Diskussion um Säkularismus gibt. Säkulares Rechtsdenken erscheint auch im Islam möglich. Schließlich hat sich die Idee der Säkularität von Staat und Recht auch im Bereich des Christentums erst nach langen Kämpfen durchgesetzt⁽²⁹⁾.

Beinahe schon ein Klassiker in der Debatte um den säkularen Staat ist der Ägypter Ali Abdarraziq, auf den sich gegenwärtige Autoren immer wieder beziehen. Sein Buch "Der Islam und die Grundlagen der Macht" erschien im Original 1925 in Ägypten. Im Westen wurden seine Gedanken erstmals 1933 und 1934 bekannt, als sie in zwei Aufsätzen in Frankreich erschienen⁽³⁰⁾. Die Überwindung der im Kalifat kulminierenden Verquickung von Religion und Staat sieht Abdarraziq geradezu als eine theologische Notwendigkeit an. Denn der Anspruch der Kalifen, ein göttlich begründetes Herrschaftsamt auszuüben oder gar als unmittelbare Stellvertreter Gottes auf Erden zu fungieren, bedeute nichts anderes als Idolatrie. Diese sei aber unvereinbar mit dem strengen Monotheismus, wie ihn der Koran gebiete. Außerdem verweist Abdarraziq darauf, daß der Koran keine detaillierten Anweisungen zur Staatsführung enthält und fordert deshalb, strikt zwischen Mohammeds Mission als Prophet und seiner Rolle als Staatsgründer zu unterscheiden. Nur in seiner Prophetenrolle, nicht aber als politischer Führer könne Mohammed Autorität beanspruchen. Alles andere sei Blasphemie, weil der genuin religiöse Charakter von Offenbarung und Prophetie durch Vermittlung mit den Kontingenzen der Politik herabgewürdigt werde. "Ce serait blasphémer que de penser autrement. Le Prophète ne quitta cette terre qu'après avoir accompli entièrement la mission qu'Allah lui avait confiée et après avoir expliqué à sa nation les préceptes de la religion entière sans en rien laisser dans le vague ou l'équivoque. Comment, dès lors, si son oeuvre avait comporté la création d'un Etat, aurait-il pu laisser les Musulmans sans aucune précision sur ce qui concernait cet Etat...?"⁽³¹⁾.

In der Tradition Abdarraziqs steht beispielsweise sein ägyptischer Landsmann Abu Zaid, der in seiner Kritik des herrschenden religiösen Diskurses in seinem Land auf eine strategisch motivierte Vermischung zweier unterschiedlicher Ebenen hinweist. Die in der modernen Säkularität angelegte institutionelle Trennung von Staat und Kirche bzw. Religionsgemeinschaften werden von den Konservativen wie von den Islamisten fälschlich mit einer Abtrennung des Glaubens vom Leben und der Gesellschaft gleichgesetzt und auf diese Weise mit Entsetzen zurückgewiesen⁽³²⁾. In der vom derzeitig herrschenden religiösen Diskurs beeinflussten öffentlichen Meinung erscheine der Säkularismus schließlich gar als Atheismus⁽³³⁾. Dagegen stellt Abu Zaid ein Verständnis von Säkularität, das "nicht gegen die Religion, sondern gegen die Herrschaft der Religion über alle Bereiche"⁽³⁴⁾ gerichtet ist und konkret die -demokratisch nicht legitimierte-

politische Macht der Theologen beschränken soll. Mit der Forderung nach Säkularisierung des staatlichen Rechts will Abu Zaid die Religion nicht aus der Öffentlichkeit verdrängen, sondern den religiösen Diskurs aus dem Klammergriff politischer Institutionen und Ideologien befreien und damit überhaupt erst als einen freien Diskurs etablieren. Zugleich geht es ihm darum, den Koran aus der politischen Instrumentalisierung, die ihn zu einem Text der Aufreizung oder der Einschüchterung degradiert⁽³⁶⁾, d.h. als ein Mittel politischer Herrschaftsausübung mißbraucht, herauszulösen, wie er betont: "Ich möchte den Koran aus diesem Gefängnis herausholen, damit er wieder produktiv ist für die Essenz der Kultur und der Künste, die in unserer Gesellschaft erwürgt wurden."⁽³⁶⁾ Die Säkularität von Recht und Staat schaffe nach Abu Zaid also überhaupt erst die Voraussetzungen eines gedeihlichen religiösen Lebens in der Gesellschaft.

Ein ähnliches Verständnis von Säkularität vertritt auch Fuad Zakariya. Er entlarvt die von Islamisten beschworene Antithetik von göttlichem und menschlichem Recht als eine ideologische Scheinalternative. Denn auch diejenigen, die göttliches Recht für sich und ihre Position in Anspruch nehmen, bleiben fehlbare Menschen, die sich freilich weigern, ihre Fehlbarkeit offen einzugestehen und ihre Vorschläge demokratischer Kritik zu unterwerfen. "La véritable alternative est donc non pas entre droit divin...et droit humain, mais entre deux droits humains, dont l'un se reconnait comme tel et l'autre prétend parler au nom de la Révélation divine. Et ce dernier a ceci de dangereux qu'il tend inévitablement à fonder dans le droit divin ses partis pris, ses passions et ses erreurs, s'attribuant ainsi une sacralité et une infaillibilité auxquelles il n'a aucun titre."⁽³⁷⁾ Es geht also nicht, wie die Islamisten suggerieren, um Gottesrecht gegen Menschenrecht, sondern um den Kampf für ein Konzept, welches die Fehlbarkeit des Menschen offenlegt, aber zugleich dem unüberwindbaren Abgrund zwischen Gott und Mensch gerecht wird, welches die Erziehungsbedürftigkeit des Menschen anerkennt und damit zugleich die stete Reformbedürftigkeit jeder politischen Ordnung einfordert. "Die Säkularität...erkennt...die Grenzen menschlicher Vernunft und weiß um die Unzulänglichkeit politischer und sozialer Systeme."⁽³⁸⁾

Warum sollte Gott es nötig haben, daß Menschen mit politischen Mitteln sein Recht durchsetzen? Diese Frage stellte der iranische Philosoph Abdol - Karim Soroush auf der dritten deutsch - iranischen Konferenz über Menschenrechte 1992. Statt ständig von den Gottesrechten zu predigen, gelte es vielmehr, die Menschenrechte konsequent zu verwirklichen. Auf diese Weise Gott Gott sein zu lassen, sei vielleicht der beste Weg, das "Gottesrecht" zu respektieren⁽³⁸⁾. Dieser Gedanke eines modernen islamischen Aufklärers dürfte nicht nur kritischen Muslimen, sondern auch vielen Nicht - Muslimen einleuchten.

Diese wenigen Hinweise mögen bestärkend wirken für das Bemühen, trotz des derzeit weltweit die Medien beherrschenden Islamismus vereinzelte hoffungsvolle Ansatzpunkte für einen Dialog der Menschenrechte zu verfolgen.

3. Islam und Grundgesetz in Deutschland

Nach den grundlegenden theoretischen Erörterungen der beiden vorigen Kapitel soll im folgenden gefragt werden, welche konkret existierenden Berührungspunkte von "Islam" und "Menschenrechten" es nun aber in Deutschland gibt.

Die Glaubensfreiheit des einzelnen, die Gleichheit der staatsbürgerlichen Stellung unabhängig vom Glauben, die Unzulässigkeit jedes Zwanges - durch wen auch immer - in Fragen der Religion und die staatliche Neutralität und Nicht-Identifikation sind unverzichtbare Elemente des modernen Verfassungsstaates in Deutschland und werden auch nicht durch den Islam vor neue und/oder unlösbare Fragen gestellt⁽⁴⁰⁾. Voraussetzung ist jedoch eine präzise Trennung von "Religion" und "Kultur": Die Religion ist fraglos ein eminent wichtiger kultureller Faktor, aber darf nicht mit Kultur verwechselt werden. Unser Staat ist auf den Umgang mit religiösen Fragen gut vorbereitet, auf den Umgang mit kulturellen Konflikten allerdings weniger. Fragen an das Recht stellt eher die strenge Frömmigkeit der Muslime. Das verhält sich im übrigen bei strenggläubigen Christen und Juden nicht anders, so daß die eingangs angedeuteten Fragen nach dem Bau von Moscheen, dem Religionsunterricht oder dem Tragen einer Kopfbedeckung durchaus verallgemeinerbar sind und ebenso im Verhältnis zu anderen Religionen auftauchen. Einige Stichworte können das demonstrieren.

Mögen sich die Anwohner auch über die Fremdartigkeit des Gebetsrufs des Muezzin erregen, so wirft dieser jedoch vor allem Fragen der Lärmbelästigung auf, für welche das sogenannte Immissionsrecht zuständig ist. Zu ihrer Beantwortung kann allerdings auf Instrumente zurückgegriffen werden, wie sie für das christliche Glockengeläut in der Rechtsprechung der vergangenen Jahrzehnte entwickelt worden sind. Wenn nun diesbezüglich mit dem Einwand der "Ortsüblichkeit" argumentiert wird, befindet man sich bereits auf dem Gebiet des Kulturellen. Die Glaubensfreiheit verbietet eine Unterscheidung nach dem Inhalt des entstehenden Geräusches⁽⁴¹⁾.

Beim Bau von Moscheen ist das Baurecht ebenso zu beachten wie beim Bau von Kirchen oder Synagogen - was zur Zeit allerdings nicht aktuell ist. Das geltende Baurecht weist genügend Möglichkeiten auf, der verfassungsrechtlich garantierten Religionsfreiheit Rechnung zu tragen. Daß dieselben Spielräume gelegentlich auch dazu genutzt werden, um Bauvorhaben zu verhindern, wo dies mit Rücksichtnahme auf die Interessen der örtlichen Bevölkerung opportun erscheint, läßt sich nicht vermeiden. In solchen Fällen kann ein Gang vor das Verfassungsgericht aber durchaus erfolversprechend sein⁽⁴²⁾.

Schwierig und wohl noch nicht endgültig entschieden ist die Frage, ob Lehrerinnen aus religiösen Gründen ein Kopftuch im Unterricht tragen dürfen. Im Konflikt stehen hier die Verfassungsgüter der Religionsfreiheit und der Neutralität des Staates, als dessen Exponentin die Lehrerin in der Schule auftritt. Gegen den einstweiligen negativen Entscheid des Landesgerichts

Baden - Württemberg spricht meines Erachtens nicht nur, daß es Nonnen christlichen Glaubens gestattet ist, ihre Kopfbedeckung im Unterricht aufzubehalten oder ansonsten weltlich eingestellten Teenagern, das Kreuz als Talisman am Halskettchen zu tragen, sondern auch, daß nach Art. 33 Abs. 3 GG der Zugang zu öffentlichen Ämtern unabhängig gemacht wird vom religiösen Bekenntnis des Bewerbers. Ferner wird bestimmt, daß aufgrund seines religiösen Bekenntnisses niemandem ein Nachteil erwachsen darf, womit aber doch gleichzeitig akzeptiert wird, daß der Bewerber religiös sein darf⁽⁴⁸⁾.

Rechtlich gesehen eindeutig ist die Lage hinsichtlich der Erteilung von Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Nach Art. 7 Abs. 3 GG wird erstens vorausgesetzt, daß eine genügend große Zahl interessierter Schüler vorhanden ist. Zweitens muß die betreffende Religionsgemeinschaft willens und in der Lage sein, dem Staat gegenüber die Grundsätze zu formulieren, nach denen der Unterricht stattfinden soll. Falls diese Voraussetzungen existieren, besteht ein gerichtlich durchsetzbarer Anspruch auf diesen Unterricht. Keinesfalls darf der Staat oder das Land in eigener inhaltlicher Verantwortung Religionsunterricht erteilen, weil dies weder mit dem Gebot der religiösen Neutralität noch dem Gebot der Nicht - Identifikation vereinbar ist⁽⁴⁹⁾.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Der Staat des Grundgesetzes ruht auf einem stark christlich geprägten Fundament. Das kann bei der historischen Entwicklung Europas auch gar nicht anders sein. Trotzdem ist unser Staat aber kein christlicher. Ebensowenig könnte er jemals ein islamischer Staat werden. Das Grundgesetz konstituiert jedoch einen Rahmen, innerhalb dessen Angehörige aller Religionen und Weltanschauungen freiheitlich zusammenleben können - unter Rücksichtnahme auf die Freiheit der anderen. Rechtlich gesehen bestehen also keine unüberbrückbaren Hindernisse, die dem Islam oder dem Christentum die friedliche Koexistenz verweigern. Voraussetzung ist jedoch die fruchtbare Weiterführung des Dialogs um die Geltung der Menschenrechte im Islam, von denen her sich dann wiederum die Frage der Säkularität des Staates beantworten läßt, sowie die Bemühungen um Überwindung von kulturell bzw. gesellschaftlich bedingter Fremdenfeindlichkeit.

Es dürfte somit zur Genüge ersichtlich geworden sein, daß von einem Bedeutungsschwund des Themas "Religion und Staat" in keiner Weise ausgegangen werden kann. Vielmehr verspricht diese Problematik - angesichts der Erfahrungen unserer englischen und französischen Nachbarn - in den kommenden Jahren eher noch dringlicher zu werden.

Anmerkungen

- (1) Vgl. Pollack 1996.
- (2) Ebd., S. 602.
- (3) Vgl. ebd., S. 603.
- (4) Es sei an dieser Stelle nur auf den in der vorherigen Nummer dieser Zeitschrift erschienenen Aufsatz von H. Waldenfels aufmerksam gemacht sowie auf die Aufsatzreihe von A. Schilson "Religion entdecken. Vielfältige religiöse Spuren in der Gegenwartskultur", die seit April 1998 in der Herder Korrespondenz erscheint.
Das Heft 4/97 der Zeitschrift Eichholz Brief. Zeitschrift zur politischen Bildung widmet unter dem Thema "Christen und Kirche in der Gesellschaft" ebendieser Problematik eine eigene Nummer mit höchst interessanten Beiträgen.
Über die politischen Implikationen der religiösen Frage in Europa vgl. etwa O. Kallscheuer (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus (Frankfurt 1996).
Von ganz anderer Warte gelangen z.B. B. Schwarze mit seiner Untersuchung über "Die Religion in der Rock- und Popmusik" (Stuttgart-Berlin-Köln 1997) sowie J. Koenet in seinem Buch "Hungry for Heaven. Rockmusik, Kultur und Religion" (Düsseldorf 1997) zu gleichen Resultaten: Das Religiöse ist brandaktuell!
- (5) Mitunter drängt sich die Befürchtung auf, als manifestiere sich in der öffentlichen Diskussion wie in der kulturellen Entwicklung eine Art von Säkularismus, der selbst zu einer quasireligiösen oder gar antireligiösen Ideologie degeneriert.
- (6) Daß daher die Idee eines Weltethos, wie es H. Küng entwickelt, als "moralisches Anliegen ohne Realitätsbezug", quasi als romantische Träumerei eines Theologen von B. Tibi in seinem jüngsten Buch "Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus" (2. akt. und erw. Aufl. München 1998) S. 142, spöttisch belächelt wird, mag vielleicht befremdend wirken, ist aber noch harmlos angesichts der gnadenlos harten Kritik von R. Spaemann: Weltethos als >Projekt<, in: Merkur 570/571 (1996) S. 893 - 907.
- (7) Vgl. dazu u.a Kürten 1986, Nipperdey 1988, Maier 1988, Nowack 1995, Maier 1997, Gatz 1998 sowie Bielefeldt 1998.
- (8) Vgl. Comte 1851, Bd. 1, S. 321ff.
- (9) Vgl. ebd. Bd. 3, S. 605.
- (10) Vgl. Lübbe 1965, S. 42 und 51.
- (11) Vgl. Bielefeldt 1998, S. 29 - 34.
- (12) Vgl. Kepel 1994, S. 265 - 281 sowie Karakasoglu - Aydin 1998.
- (13) Vgl. Bielefeldt 1998, S. 126 sowie Kallscheuer 1996.

- (14) Vgl. Hilpert 1991, S. 147.
- (15) Vgl. Bielefeldt 1998, S. 129 - 131.
- (16) Vgl. ebd., S. 102 - 111. 162 - 165.
- (17) Vgl. ebd., S. 165 - 170.
- (18) Gegen Heitmeyer 1997. Der Aufsatz erweckt bisweilen den Eindruck, als könne und müsse die deutsche "Mehrheitsgesellschaft" allein durch bessere Aufnahmebedingungen dem islamischen Fundamentalismus Einhalt gebieten.
- (19) Vgl. Riesebrodt 1998.
- (20) Vgl. etwa diesbezüglich aus dem umfangreichen Schrifttum das "angsteinflößende" Bild, das Hippler, J. und Lueg, A. (Hgg.): Feindbild Islam (Hamburg 1993) zum Thema gewählt haben sowie das Panorama, welches der Islamforscher P. Heine in seinem Buch "Halbmond über deutschen Dächern" (München 1997) entwirft.
- (21) Vgl. Wielandt 1982, S. 121.
- (22) Ich verwerte im folgenden die Ergebnisse von Kepel 1994, Müller 1997, Hartmann 1997, Salvatore 1997 und Bielefeldt 1998.
- (23) Vgl. Meyer 1994, S. 473.
- (24) Vgl. ebd.
- (25) Vgl. Maududi 1967 und 1976.
- (26) Vgl. Hartmann 1997, S. 10 Anm. 27.
- (27) Vgl. Wielandt 1982, S. 121.
- (28) Vgl. Al Azmeh 1996, S. 130.
- (29) Bezüglich der folgenden Ausführungen stütze ich mich hauptsächlich auf die Ergebnisse von Richter 1991, Lorenz 1997, Hartmann 1997, Salvatore 1997 und Bielefeldt 1998.
- (30) Vgl. Abdarraziq 1933 und 1934.
- (31) Abdarraziq 1934, S. 206f.
- (32) Vgl. Abu Zaid 1996, S. 26f.
- (33) Vgl. ebd. S. 45.
- (34) Vgl. ebd. S. 207.
- (35) Vgl. ebd. S. 204.
- (36) Ebd.
- (37) Zakariya 1989, S. 115.
- (38) Ebd., S. 243.
- (39) Vgl. Bielefeldt 1992, S. 367 - 374.
- (40) Vgl. Oebbecke 1998, S. 414.
- (41) Vgl. ebd.
- (42) Oebbecke 1998, S. 414. Zu welchen Konsequenzen die behördliche Verweigerung führen kann, zeigt ein Blick über die Grenzen nach Frankreich, vgl. Kepel 1994, S. 258 - 265.

(43) Vgl. ebd., S. 415. Siehe auch Karakasoglu - Aydin 1998. Zur Kopftuchaffaire in Frankreich
Kepel 1994, S. 265 - 281.

(44) Vgl. Oebbecke 1998, S. 415. Nientiedt 1998.

Literaturverzeichnis

- Abdarraziq, A.: L'islam et les bases du pouvoir, première partie, in: *Révue des Etudes Islamiques* 7 (1933) S. 353 - 391.
- Ders.: L'islam et les bases du pouvoir, deuxième partie, in: *Révue des Etudes Islamique* 8 (1934) S. 163 - 222.
- Abu Zaid, N. H.: *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses* (Frankfurt 1996).
- Al Azmeh, A.: *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie* (Frankfurt 1996).
- Bielefeldt, H.: "Die Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Bedingtheit". Bericht zur deutsch-iranischen Konferenz vom 22. bis 24. September 1992 in Hamburg, in: *ORIENT. Zeitschrift des deutschen Orient-Instituts* 33 (1992) S. 367 - 374.
- Ders.: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos* (Darmstadt 1998).
- Comte, A.: *Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité*, 3 Vols (Osnabrück 1967 = Nachdruck der Ausgabe von 1851).
- Gatz, E. (Hg.): *Kirche und Katholizismus seit 1945. Erster Band: Mittel-, West- und Nordeuropa* (Paderborn - München - Wien 1998).
- Hartmann, A.: *Der islamische "Fundamentalismus". Wahrnehmung und Realität einer neuen Entwicklung im Islam*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament* 27 (1997) S. 3 - 13.
- Heitmeyer, W.: *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland* (Frankfurt 1997).
- Hilpert, K.: *Die Menschenrechte. Geschichte - Theologie - Aktualität* (Düsseldorf 1991).
- Kallscheuer, O. (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus* (Frankfurt 1996).
- Karakasoglu - Aydin, Y.: "Kopftuch - Studentinnen" türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen, in: Bielefeldt, H. und Heitmeyer, W. (Hgg.): *Politisierte*

- Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus (Frankfurt 1998) S. 450 - 473.
- Kepel, G.: A l'Ouest d'Allah (Paris 1994).
- Kürten, H.: Geschichte des deutschen Katholizismus 1800 - 1960 (Mainz 1986).
- Lübbe, H.: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (Freiburg - München 1965).
- Maier, H.: Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (5. neubearb. und erw. Aufl. Freiburg 1988).
- Ders.: Wie universal sind Menschenrechte? (Freiburg 1997).
- Maududi, A. A.: The Islamic Law and Constitution (3. Aufl. Lahore 1967).
- Ders.: Human Rights in Islam (Leicester 1976).
- Meier, A. (Hg.): Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reform. Originalstimmen aus der islamischen Welt (Wuppertal 1994).
- Müller, L.: Islam und Menschenrechte. Das Bild im Westen und die arabisch-sunnitische Diskussion, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament 27 (1997) S. 21 - 27.
- Nientiedt, K.: Identität und Offenheit. Die Diskussion über die Zukunft des Religionsunterrichts, in: Herder Korrespondenz 4 (1998) S. 174 - 178.
- Nipperdey, T.: Religion im Umbruch. Deutschland 1870 - 1918 (München 1988).
- Nowak, K.: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts (München 1995).
- Oebbecke, J.: Flexibler Rahmen. Der Islam in Deutschland und das Grundgesetz, in: Herder Korrespondenz 8 (1998) S. 413 - 416.
- Pollack, D.: Zur religiös - kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung, in: ZThK 93 (1996) S. 586 - 615.
- Richter, J.: Konflikte aus laizistischem und islamischem Staatsverständnis, dargestellt am Beispiel der Türkei (Kiel 1991).
- Riesebrodt, M.: Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne, in: Bielefeldt, H. und Heitmeyer, W. (Hgg.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus (Frankfurt 1998) S. 67 - 90.
- Salvatore, A.: Islam and the Political Discourse of Modernity (Reading - Berkshire 1997).
- Wielandt, R.: Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik, in: Die Welt des Islam 22 (1982) S. 117 - 133.

Zakariya, F.:

Säkularisierung - eine historische Notwendigkeit, in: Lüders, M. (Hg.):
Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt (München -
Zürich 1992) S. 238 - 245.