

Glaubensfragen in Europa: Religion und Politik im Konflikt

Ariëns, Elke (Ed.); König, Helmut (Ed.); Sicking, Manfred (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ariëns, E., König, H., & Sicking, M. (Hrsg.). (2014). *Glaubensfragen in Europa: Religion und Politik im Konflikt* (Europäische Horizonte, 7). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417072>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

Elke Ariëns, Helmut König, Manfred Sicking (Hg.)

Glaubensfragen in Europa

Religion und Politik im Konflikt

Elke Ariëns, Helmut König, Manfred Sicking (Hg.)
Glaubensfragen in Europa

Editorial

Die politische Einigung Europas nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ist historisch einzigartig. 1500 Jahre europäische Kriegsgeschichte sollen hier zu Ende kommen und zu einer dauerhaften Entfaltung der Demokratie führen. Die Suche nach geeigneten Verfahren und Institutionen bleibt jedoch schwierig. Zentrale Fragen wie die Verteilung von Aufgaben und Kompetenzen, der Ausgleich zwischen einzelstaatlichen und gemeinschaftlichen Interessen, die demokratische Legitimation sowie die Ausgestaltung der Meinungs- und Willensbildungsprozesse sind nach wie vor offen.

Europa als Ganzes ist nicht identisch mit seinen Teilen, mit den Ländern der Europäischen Union und des Kontinents. Was aber macht Europa aus? Worin bestehen seine Gemeinsamkeiten, wo verlaufen seine Grenzen, wie ist die Relation von Einheit und Vielfalt? Wie unterscheidet es sich von anderen Weltregionen, Kulturen und politischen Ordnungen?

Die Buchreihe **Europäische Horizonte** greift zentrale europäische Gegenwarts- und Zukunftsfragen auf und gibt politischen, ökonomischen und kulturellen Problemstellungen gleichermaßen Raum.

Die Reihe wird herausgegeben von Friedrich Jaeger, Helmut König, Claus Leggewie, Emanuel Richter und Manfred Sicking.

ELKE ARIËNS, HELMUT KÖNIG, MANFRED SICKING (HG.)

Glaubensfragen in Europa

Religion und Politik im Konflikt

[transcript]



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/>.

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2011 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat: Elke Ariëns

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-1707-8

PDF-ISBN 978-3-8394-1707-2

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung

Elke Ariëns, Helmut König, Manfred Sicking | 7

Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in Europa

Detlef Pollack | 15

Religiöse Pluralisierung im Einwanderungsland Deutschland

Dietrich Thränhardt | 51

Religionsvielfalt als Problem?

Zur Formgebung religiöser Differenz und zur Zivilisierung von Religionskonflikten

Claus Leggewie | 71

Grenzen der Religionsfreiheit ausloten.

Zur Diskussion um Kopftuch- und Burka-Verbote in Deutschland und Europa

Kirsten Wiese | 87

Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik:

Säkularisierung im Islam

Gudrun Krämer | 127

Der Islam in der Moderne

Wolfgang Günter Lerch | 149

Religion und Politik in den USA:

Minderheitenschutz, religiöse Formation und politische Mobilisierung

Rainer Prätorius | 161

Religiöse und säkulare Argumente im Konflikt?

Kritik einer irreführenden Dichotomie

Julien Winandy | 175

Bildung der Öffentlichkeit.

**Nachdenken mit Schleiermacher über Staat, Gesellschaft,
Religion und Erziehung**

Burkhard Biella | 197

Autorinnen und Autoren | 227

Einleitung

ELKE ARIËNS, HELMUT KÖNIG, MANFRED SICKING

Religion ist in den vergangenen Jahren zunehmend zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen geworden – in einem Maße, das sich im säkularisierten Westen kaum mehr jemand so recht vorstellen konnte (vgl. dazu Merkur 1999; Vorgänge 2006). Spätestens nach den Anschlägen islamisch-fundamentalistischer Terroristen auf das New Yorker World Trade Center am 11. September 2001 erleben wir auch hierzulande eine permanente Diskussion über die Zusammenhänge von Religion, Politik und Öffentlichkeit – hinsichtlich unseres Verhältnisses zu islamisch geprägten Ländern hier in Deutschland, aber auch in der Selbstbefragung unserer westlichen Gesellschaften.

Die Vorstellung, dass der Prozess der Modernisierung notwendig mit einer Säkularisierung im Sinne eines fortschreitenden Bedeutungsverlustes von Religion einhergeht, gehörte lange Zeit zu den meistverbreiteten Annahmen in den Sozialwissenschaften (vgl. Knoblauch 1999). Doch Kopftuch und Karikaturen, diverse Integrationskonferenzen, der Papst oder auch die Präambel des gescheiterten EU-Verfassungsvertrages zeigen: Die Religion scheint in den säkularaufgeklärten Gesellschaften des Westens mitnichten den langsamen Tod gestorben zu sein, der ihr viele Jahrzehnte prophezeit wurde. „In solchen religionsdiagnostischen Niedergangsprognosen steckt viel Ignoranz“, urteilt Friedrich Wilhelm Graf (Graf 2004: 17). Fest steht, dass Religion als politischer Faktor zu lange ignoriert wurde. Wie ist der Stellenwert der Religion in den europäischen Gesellschaften dann aber heute zu verorten?

Die These vom Niedergang der Religion in der Moderne hatte der amerikanische Religionssoziologe José Casanova bereits 1994 in seinem Buch „Public Religions in the Modern World“ (Casanova 1994) bestritten. Als Beispiel führte er dabei vor allem die Entwicklung des Katholizismus in Spanien, Polen, Brasilien und den USA hin zu einer aktiven zivilgesellschaftlichen Kraft an. Die Vielfalt von nationalen Modernisierungsprozessen lasse sich nicht mit alten soziologischen Theorien – selbst der der sogenannten „Ausdifferenzierung“ moderner Gesellschaften – erfassen. Religion habe sich verändert, was dazu zwingt, nach den wesentlichen Ursachen der Veränderung des Verhältnisses von Religion und Kirchlichkeit zu fragen.

Mit seinen Thesen tritt Casanova der verbreiteten Ansicht entgegen, dass es in modernen Gesellschaften zu einem Bedeutungsverlust der Religionen kommen müsse. Leere Kirchen beispielsweise bedeuten für ihn nicht, dass sich die Europäer nicht mehr mit christlichen Werten identifizierten. Selbst in den säkularisierten Ländern Europas entdeckte man noch immer eine im christlichen Glauben verankerte kulturelle Identität, wenn man nach dem Glauben der Menschen frage. Das Säkulare und das Religiöse in der europäischen Geschichte seien immer eng miteinander verknüpft gewesen. Nach Casanova gilt es anzuerkennen, „dass jede genealogische Rekonstruktion der Idee Europas, die sich zwar auf die griechisch-römische Antike und die Aufklärung bezieht, aber jede Erinnerung an die Rolle des mittelalterlichen Christentums bei der Konstitution Europas als einer kulturellen Einheit auslöscht, entweder ein Zeichen historischer Ignoranz ist oder einer Amnesie aus Verdrängung“ (Casanova 2007: 349).

Wie aber lassen sich die Verdrängung der Kirche aus der Gesellschaft und die scheinbar nach wie vor existierende christliche Identität der Europäer in Einklang bringen? Das Problem, dem der – wie es Casanova nennt – Glaube im postchristlichen Europa gegenübersteht, hat für ihn nicht nur einen religiösen, sondern vor allem einen soziologischen Hintergrund. Der soziologisch relevante Aspekt liegt für Casanova darin, dass die europäische Bevölkerung die Säkularisierung als logische Voraussetzung für eine moderne Gesellschaft begreift. Die Verbannung der Religion in den Privatbereich wird in Europa als alternativlose Notwendigkeit auf dem Weg in ein modernes Zeitalter gesehen. Paradoxerweise zeigt sich in den USA – ein Land, das als

Inbegriff der Modernität auftritt – eine entgegengesetzte Tendenz. Der je unterschiedliche Zugang, den Europa und die USA zum Thema Säkularisierung zeigen, liegt in der unterschiedlichen Geschichte der beiden Kontinente begründet (vgl. Casanova 2006). In Europa wurde die Trennung von Kirche und Staat nach der Französischen Revolution als unabdingbare Voraussetzung für eine moderne Gesellschaft erachtet. In den USA liegen die Dinge etwas anders, und auch das Verhältnis zwischen historisch-philosophischem und politischem Säkularismus scheint weniger diskrepant zu sein. Amerika, das traditionelle Einwanderungsland, sieht sich selbst als religiöse Nation und moderne Demokratie, in der Religionsausübung und Religionsfreiheit dieselbe Stellung innehaben. Dass die amerikanische Gesellschaft einen ganz anderen Umgang mit dem Thema der Säkularisierung pflegt, liegt daran, dass die USA schon als moderne säkularisierte Gesellschaft geboren wurden und ihre heutige Gestalt – anders als im traditionell christlichen Europa – nicht von einer alten Tradition her erarbeitet wurde.

Weitgehende Einigkeit besteht heute darin, dass Religion in ihrer institutionalisierten Form im Zuge der Modernisierung an Bedeutung für die individuelle Lebensgestaltung verloren hat – sowohl hinsichtlich der Legitimität politischer und kultureller Hegemonialansprüche als auch bezüglich des Symbolrepertoires moderner Gesellschaften. Andererseits wächst im Innern der säkularisierten modernen Gesellschaften eine „Sehnsucht nach Sinn“ (Berger 1994) heran, die mit den traditionellen Angeboten der Moderne – Waren, Konsum, Individualisierung – immer weniger befriedigt werden kann. Es existiert keine dominante einheitliche Sinnwelt mehr, die die Lebenssphäre des Einzelnen insgesamt umgreift und ebenso plausibel wie orientierend erklären kann. Eine säkulare Müdigkeit breitet sich aus, der sich als „Aufputzmittel“ ein ganzer Warenhauskatalog religiöser Sinnstiftungen anbietet (vgl. Bertelsmann-Stiftung 2007). Religion unterliegt so gesehen den Gesetzen des Marktes, auf dem gleichsam Identitätsmuster aus zweiter Hand zum Angebot stehen.

Gleichzeitig werden die westlichen Demokratien mit Glaubensvorstellungen eingewanderter, islamisch geprägter Gruppen konfrontiert, die sich nicht mehr reibungslos in den gewachsenen toleranten Pluralismus integrieren lassen. Multikulturalität ist gut für die Wer-

bung und für grüne Wahlandachten – aber bitte immer im Rahmen unserer westlich-aufklärerisch geprägten Werteordnung. Beim Schleier für Frauen oder bei Moscheebauten in der Nachbarschaft hört die Freundschaft auf. Eigentlich eine paradoxe Einstellung, wenn man bedenkt, dass die Demokratie das Recht auf freie Religionsausübung klar in ihren Grundrechten verankert hat. Der Gegenstand „Europa – Religion – Politik“ zeigt sich als ein sehr komplexes und verworrenes Thema: Wie lassen sich die Realitäten und Spannungen einer multi-kulturellen und multikonfessionellen Gesellschaft vereinbaren mit den Vorstellungen einer zivilen, pluralen Gesellschaft? Die Konflikte spielen sich dabei auf zwei Ebenen ab: Zum einen ist dies die je unterschiedliche Bedeutung, die das Individuum und gesellschaftliche Gruppierungen sowohl der Religion als auch ihren institutionellen Vertretern generell noch zuweisen oder auch absprechen. Zum anderen sind diese Spannungen natürlich auf der inhaltlichen Ebene zu verorten, wenn die Diskussion sich beispielsweise solcher Fragen wie der der gesellschaftlichen Teilhabe von Frauen annimmt.

Wir stehen heute vermutlich erst am Anfang einer in weiten Teilen Europas überwunden geglaubten Debatte über Religion und moderne Gesellschaft (vgl. Hervieu-Léger 2003). Diese neue Debatte ist aber mitnichten die alleinige Aufnahme alter Diskussionsfäden mit den hergebrachten Argumenten. Andere Schwerpunkte als früher beginnen sich als die heute relevanten herauszukristallisieren. Der vorliegende Band versucht eine Annäherung an diese aktuelle Diskussion und ihre Konfliktfelder.

Zunächst fordert *Detlef Pollack*, die nur scheinbar verstaubte These von der Säkularisierung als Bedeutungsrückgang der Religion in der Moderne differenzierter wieder aufzunehmen und sie mit einem Konzept moderner Gesellschaft zu verbinden. Statt von der Säkularisierung müsse besser vom Gestaltwandel der Religion gesprochen werden. Wo Prozesse der Modernisierung auftreten, hat das einerseits einen überwiegend negativen Effekt auf religiöse Zugehörigkeiten, Einstellungen und Praktiken. Andererseits sind die vermischten Formen von Religiosität (Synkretismus), denen eine hohe Kompatibilität mit Merkmalen der Moderne nachgesagt wird, von Modernisierungsprozessen nicht negativ betroffen. Insofern kommt Pollack zu dem

Ergebnis, dass Säkularisierung ein umfassender Prozess ist, in dem sich religiöse Individualisierungsprozesse einfügen.

Migration sorgt für religiöse Differenzen. Dies gilt insbesondere, wenn die Migration – wie die Arbeitsmigration nach dem Zweiten Weltkrieg nach Deutschland – aus ländlichen, stark religiös geprägten Gegenden in eher säkulare Städte erfolgt. *Dietrich Thränhardt* untersucht die unterschiedlichen Einwanderungsgruppen und veranschaulicht entsprechende Integrationsbemühungen. Dabei stellt er zunächst fest, dass insbesondere die katholische Kirche aktiv bei der organisatorischen Eingliederung der Migranten aus überwiegend katholischen Ländern mitwirkte. Bei den großen Einwanderungswellen türkischer Arbeitskräfte gab es entsprechende Unterstützungsmaßnahmen nicht. Bis heute sei es nicht gelungen, dem Islam einen festen Platz im System der Staat-Religion-Beziehungen zu geben. Nur über eine gesellschaftliche Anerkennung, die eine religiöse einbezieht, ließe sich ein Antifundamentalismuskonzept für das Einwanderungsland Deutschland verwirklichen.

Am Beispiel des Moscheebaus verdeutlicht *Claus Leggewie* den demokratischen Nutzen von religiösen Konflikten in multikulturellen Gesellschaften. Moschee-Neubauten bezeugen eine wachsende öffentliche Präsenz des Islam in Europa. Die Muslime kommen heraus aus dem Schatten der Hinterhöfe und werden zu einem sichtbaren, greifbaren Teil der Gesellschaft. Dadurch geraten sowohl die Selbstbilder der Mehrheitsgesellschaft wie auch die Fremdbilder der islamischen Minderheit in Bewegung. Dergestalt handelt es sich in erster Linie um Interessens- und Anerkennungskonflikte. Insofern können Moscheebauten zu Faktoren der Integration werden und einen wichtigen Beitrag leisten für ein friedliches Zusammenleben in der pluralistischen Gesellschaft.

Für eine stärkere Beachtung des Grundrechts der Religionsfreiheit als Minderheitenrecht plädiert *Kirsten Wiese* in der Debatte um Kopftuch- und Burka-Verbote in Deutschland und Europa. Wie unter einem Brennglas bündeln sich in dieser Debatte gesellschaftliche Konflikte. Die muslimische Frau mit Tuch – eine Provokation auf mehreren Ebenen. Staatliche Neutralität, Frauenbilder, „echte“ oder „falsche“ Toleranz, Integration, Religionsfreiheit, vieles gilt es zu überdenken. Kein Wunder, dass an den Schnittstellen dieser Diskurse die

Emotionen hochkochen. Der Beitrag fragt – ausgehend von der juristischen und gesellschaftlichen Debatte in Deutschland –, wie andere europäische Länder mit muslimischer Verhüllung umgehen, welche Vorgaben die europäische Menschenrechtskonvention macht und was sich insgesamt daraus für die europäische Identitätspolitik ableiten lässt.

Sind Islam und Moderne vereinbar? Diese Frage bewegt nicht nur im Westen die Öffentlichkeit, auch in der islamischen Welt wird sie heftig und kontrovers diskutiert. Nach *Gudrun Krämer* steht der Islam nicht grundsätzlich im Widerspruch zu den Werten der Moderne. Vielmehr war er von Beginn an eine weltoffene Religion: Seit der Gründung der ersten Gemeinden durch Mohammed und den frühen Eroberungen stand er im Austausch mit anderen Religionen und Kulturen. Säkularisierung im Islam wird von Krämer ambivalent ausgedeutet: Während die einen eine weitergehende, offene Säkularisierung von Verfassung, Recht und Politik bejahen, haben andere – womöglich die Mehrheit – Vorbehalte gegen das Prinzip des Säkularismus, weil sie es als politisch belastet und befrachtet sehen.

Nach *Wolfgang Günter Lerch* bietet der Islam ein zerrissenes Bild: Äußerliche Modernisierung kontrastiert vielerorts mit vormodernen Erscheinungen. Das Eindringen der Moderne in die islamische Welt sowie die imperialistische Fremdbestimmung durch äußere Mächte führten zu unterschiedlichen ideologischen Reaktionen: Panislamismus, Nationalismus und Islamismus. Sie alle sind Resultat eines komplexen Mit- und Gegeneinanders der islamischen Zivilisation mit der europäischen Moderne. Insbesondere die Vorstellung, der Islam habe in den Bestimmungen eines religiösen Gesetzes seine endgültige Gestalt gefunden, verhindert die eigenständige Dynamisierung dieser Kultur. Bis heute sind die Quellen der islamischen Lebenswelt zwar auslegbar, aber nicht im Sinne einer Quellenkritik hinterfragbar. Deshalb gelte bis heute: Wenn Gott der Souverän ist, kann es das Volk nicht sein.

Rainer Prätorius lenkt den Blick auf die USA im Spannungsfeld von Religion und Politik. Nicht zuletzt die Jahre der Bush-Regierung haben hier die Unterschiede zwischen alter und neuer Welt deutlich zutage treten lassen: Die Politisierung von Religion und Religiosität

zu Zeiten des US-Wahlkampfes, z.B. durch die Instrumentalisierung sogenannter „moral issues“ (Homo-Ehe, Abtreibung) oder durch Parolen wie „God and Guns“ (Sarah Palin), wäre in Deutschland nur schwer vorstellbar. Unter Zuhilfenahme der jeweiligen geschichtlichen Voraussetzungen beleuchtet Prätorius den unterschiedlichen Umgang mit weltanschaulichen Minderheiten und das jeweilige Verständnis religiöser Freiheit in den USA und in Deutschland.

Julien Winandy geht es in seinem Beitrag nicht um die Diskussion widersprüchlicher inhaltlicher Argumentationslinien, sondern zum einen um die Frage, welcher Stellenwert religiösen Argumenten im politischen Diskurs eingeräumt werden solle, und er zieht hierfür unter anderem Rawls, Weithman und Habermas heran. Zum anderen diskutiert er, ob eine Dichotomisierung von religiös vs. säkular im Kontext gesellschaftlich-politischer Diskurse generell als sinnvoll und angemessen zu beurteilen sei: Ist eine solche Gegenüberstellung in politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozessen hilfreich, oder ist es nicht vielmehr so, dass sie Gegensätze und Kommunikationskonflikte unterstellt, wo es sie nicht gibt?

Abschließend plädiert *Burkhard Biella* angesichts der oftmals überhitzt geführten Sarrazin-Debatte, in der seitens der Politik wenig Konstruktives und kaum ein Eingeständnis von Versäumnissen in der Bildungs-, Sozial- und Integrationspolitik zu hören war, für die Einübung eines wahrhaft öffentlichen Diskurses jenseits der Bildschirme, dem sich weder Politiker noch Bürger entziehen. Seine Grundlegung findet dieser Diskurs in einem gleichfalls diskursiv begründeten Erziehungs- und Bildungsprozess. Als theoretisches Fundament hierzu empfiehlt Biella die Theorie der Erziehung Friedrich Schleiermachers aus dem Jahre 1826, die mit ihren thematischen Schwerpunkten Staat, Gesellschaft, Religion und Bildung die Themen besetzt, die die aktuelle Debatte immer wieder zur Sprache brachte. Insbesondere geht Schleiermacher von einem Religionsbegriff aus, der über die Grenzen der Religionen hinweg als deren gemeinsamer antifundamentalistischer Nenner geltend gemacht werden kann.

LITERATUR

- Berger, Peter L.: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Frankfurt am Main/New York 1994.
- Bertelsmann-Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.
- Casanova, José: Die religiöse Lage in Europa. In: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main 2007, S. 322-357.
- Casanova, José: Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus. Ein Vergleich zwischen der EU und den USA. In: Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Heft 2/2006, S. 182-207.
- Casanova, José: Public Religions in the Modern World, Chicago 1994.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- Hervieu-Léger, Danièle: Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa. In: Transit. Europäische Revue, Heft 26/2003, S. 101-119.
- Knoblauch, Hubert: Religionssoziologie, Berlin/New York 1999.
- Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken: Nach Gott fragen. Über das Religiöse. Heft 9-10/1999.
- Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik: Religion und moderne Gesellschaft. Heft 1/2006.

Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in Europa

DETLEF POLLACK

Seit Jahren gibt es ein neues öffentliches wissenschaftliches Interesse an der sich verändernden Rolle von Religion und Kirche in modernen Gesellschaften. Nicht mehr die These vom Bedeutungsrückgang oder gar vom Absterben der Religion beherrscht die Diskussion. Die Stichworte, mit denen die gegenwärtig ablaufenden religiösen Wandlungsprozesse beschrieben werden, lauten vielmehr: Entprivatisierung des Religiösen (José Casanova), Rückkehr der Götter (Friedrich Wilhelm Graf), Wiederverzauberung der Welt (Ulrich Beck), Desecularization (Peter L. Berger) oder Respiritualisierung (Horx).

Ebenso wie es vor wenigen Jahrzehnten selbstverständlich war zu behaupten, dass Prozesse der Modernisierung wie Urbanisierung, Industrialisierung, Wohlstandsanhebung, Individualisierung oder kulturelle Pluralisierung zu einem Rückgang der sozialen Signifikanz religiöser Institutionen, Glaubensvorstellungen und Praktiken führen, so scheint es heute weithin akzeptiert zu sein, dass Religion auch unter modernen Bedingungen ihre Prägestärke bewahrt, mit der Moderne kompatibel ist, ja selbst zu einer Quelle von Modernität zu werden vermag.

Die leitende Frage dieses Beitrags lautet daher, inwieweit wir in Europa tatsächlich von einem Stopp des bislang allgemein unterstellten Entkirchigungs- und Säkularisierungsprozesses und von Prozessen eines religiösen Bedeutungszuwachses sprechen können. Um dieser Frage nachzugehen, ist es erforderlich zunächst genau zu beschreiben, was die unter Druck geratene Säkularisierungsthese üb-

erhaupt besagt und was sie nicht besagt (I.I). Kritisiert wird an der Säkularisierungsthese vor allem, dass sie mit einem eingeschränkten Verständnis von Religion arbeite. Sie setze Religion im Wesentlichen gleich mit traditionellen Formen des Religiösen, mit christlichen Überzeugungen und Praktiken, ja teilweise sogar mit Kirchlichkeit (Knoblauch 2009: 17). Bei einer derart reduktionistischen Religionsdefinition sei es nicht verwunderlich, wenn die Vertreter der Säkularisierungstheorie zu dem Resultat kommen, dass sich die soziale Signifikanz des Religiösen in modernen Gesellschaften abschwäche. Weite man den Blick allerdings auch auf außerchristliche, synkretistische und hochindividualisierte Formen der Religiosität, entstehe ein ganz anderes Bild: das Bild einer Vervielfältigung des Religiösen und eines religiösen Aufschwungs. Alternativ zur Säkularisierungstheorie müssen wir uns daher auch mit der hier angedeuteten Individualisierungstheorie beschäftigen (I.II). Nach der Darstellung der beiden in Konkurrenz zueinander stehenden religionssoziologischen Ansätze sollen ihre Aussagen einer empirischen Überprüfung unterzogen werden (III.). Bevor dies erfolgen kann, müssen jedoch noch einige methodologische Überlegungen bezüglich der Erfassbarkeit von Religiosität, Kirchlichkeit und Spiritualität angestellt werden (II.).

I. THEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN

I.I Die Säkularisierungstheorie

Die Säkularisierungstheorie hat eine lange soziologische Geschichte. Bereits Weber und Durkheim gingen davon aus, dass die Religion in modernen Gesellschaften ihre einst zentrale Stellung eingebüßt hat und nicht mehr wie noch in vormodernen Gesellschaften eine gesamtgesellschaftlich verbindliche Weltdeutung anzubieten vermag. Wenn freilich heute Kritiker der Säkularisierungstheorie den Anhängern dieser These unterstellen, sie würden annehmen, Prozesse der Modernisierung brächten Religion und Glaube zum Verschwinden, so ist dies falsch. Weder Weber und Durkheim vertraten eine solche Annahme noch tun dies die neueren Säkularisierungstheoretiker wie Bry-

an Wilson, Steve Bruce oder Karel Dobbelaere. Eine solche Position findet man allenfalls bei Auguste Comte.

Was die neuen Säkularisierungstheoretiker vertreten, ist allerdings die Position, dass der die gesamte soziale Struktur umwälzende Prozess der Modernisierung an den Beständen religiöser Traditionen und Institutionen nicht folgenlos vorübergeht. Was man auch immer unter Modernisierung im Einzelnen versteht, die Kernthese der Säkularisierungstheoretiker besagt, dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen ausüben. Die These lautet nicht, dass sich diese Entwicklung unausweichlich vollzieht. Norris und Inglehart (2004: 16) – zwei Hauptvertreter der Säkularisierungstheorie – wollen ihre modernisierungstheoretische Argumentation als „probabilistic, not deterministic“ verstanden wissen. Mit der Säkularisierungsthese ist auch nicht die Behauptung verbunden, dass der Bedeutungsrückgang des Religiösen in modernen Gesellschaften unumkehrbar ist. Dies wird von den Kritikern der Säkularisierungstheorie zwar in einer Art monotonem Wiederholungszwang immer und immer wieder behauptet. Tatsächlich aber ist Karl Gabriel (2008: 11) Recht zu geben, der feststellt, dass „die Annahme, mit der Säkularisierung habe man wissenschaftlich einen Prozess identifiziert, der notwendig und zielgerichtet verlaufe und zwangsläufig auf ein Ende der Religion zusteure“, heute „eigentlich niemand mehr“ vertritt. Wallis und Bruce (1992: 27) als Proponenten der Säkularisierungstheorie erklärten bereits 1992, „nothing in the social world is irreversible or inevitable“.

Schon gar nicht ist es richtig, den Säkularisierungstheoretikern zu unterstellen, sie behandelten die Prozesse des Bedeutungsrückganges von Religion und Kirche als wünschenswert. Heute wird die Veränderung des Stellenwerts der Religion in modernen Gesellschaften von Vertretern der Säkularisierungstheorie frei von qualifizierenden Werturteilen beschrieben und – man denke an Bryan Wilson oder Peter L. Berger (vgl. Bruce 1992: 2) – allenfalls eher beklagt als begrüßt.

I.II Die Individualisierungstheorie

Im Unterschied zur Säkularisierungstheorie nimmt die Individualisierungstheorie nicht an, dass diese umfassenden Umwälzungsprozesse zu einem Bedeutungsverlust der Religion in modernen Gesellschaften führen. Vielmehr geht sie davon aus, dass Moderne und Religion miteinander kompatibel sind. Mit der Modernisierung der Gesellschaft komme es nicht zu einer Positionsschwächung von Religion. Diese wandle nur ihre Formen. Während in vormodernen Gesellschaften Religion in den Kirchen institutionalisiert gewesen sei, löse sich der Zusammenhang zwischen Religiosität und Kirchlichkeit in modernen Gesellschaften zunehmend auf. Religion und Religiosität seien heute auch an Orten zu finden, wo man sie früher nicht erwartet hätte: in der Psychoanalyse und Körperpflege, in der Freizeitkultur und im Gemeinschaftskult, im Tourismus und im Sport. Das Verhältnis des einzelnen zur Religion habe sich aus der Vormundschaft der großen religiösen Institutionen befreit und sei zunehmend in die Autonomie des Individuums gestellt. Heute bestimmen nicht die Kirchen, was der einzelne glaubt, vielmehr entscheidet jeder selbst über seine weltanschauliche Orientierung. Die Konstitution der individuellen religiösen Überzeugungen und Praktiken gestalte sich daher zunehmend als individuell einzigartige Auswahl aus unterschiedlichen religiösen Traditionen, innerhalb derer das Christentum zwar noch ein wichtiges Element darstellen könne, aber eben nur noch eines neben anderen. Selbst dort, wo der Einzelne an seiner Zugehörigkeit zur Kirche festhalte, gewinne seine Glaubenspraxis den Charakter von Selbstbestimmtheit und Individualität. Mit dem Rückgang der gesellschaftlichen Bedeutung der religiösen Institutionen gehe also nicht ein Bedeutungsverlust des Religiösen für den Einzelnen einher. Im Gegenteil. Institutionalisierte Religion und individuelle Spiritualität stehen, wie einige der Individualisierungstheoretiker behaupten, sogar in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis. Mit dem Bedeutungsrückgang der Kirchen kommt es ihnen zufolge zu einem Aufschwung individueller Religiosität.

Die Individualisierungsthese hat in der Religionssoziologie vor allem in Europa zunehmend Verbreitung gefunden und wird heute von Religionssoziologen wie Grace Davie (1994, 2002) sowie Paul Heelas

und Linda Woodhead (2005) in Großbritannien, Danièle Hervieu-Léger (1990, 2000) und Claire de Galember (2004) in Frankreich, Roberto Cipriani (1989) in Italien, Michael Krüggeler und Peter Voll (1993) in der Schweiz, Karl Gabriel (1992) und Hubert Knoblauch (1991, 2002, 2009) in Deutschland, aber auch von US-amerikanischen Autoren wie etwa von Wade Clark Roof (1993, 2001), Robert Wuthnow (1998), Robert C. Fuller (2002), Ronald Inglehart (Inglehart/Baker 2000) und anderen vertreten. Sie alle gehen davon aus, dass zwischen traditionaler Kirchenbindung und individualisierter Religiosität eine Differenz besteht und sich letztere auf Kosten der ersteren ausbreitet. Wuthnow (1998) zum Beispiel behauptet, dass der Verfall der organisierten Religion in den USA begleitet ist von einem Anstieg spiritueller Interessen, der zu einem Wechsel von einer „spirituality of dwellings“, die die Bedeutung heiliger Plätze betont, zu einer „spirituality of seeking“, die auf die personale Suche nach neuen spirituellen Wegen abstellt, führt. Nach der Auffassung von Inglehart und Baker (Inglehart/Baker 2000: 46f.) bilden sich mit dem Übergang von der industriellen zur postindustriellen Gesellschaft gleichzeitig zwei unterschiedliche Tendenzen heraus: der Rückgang der „allegiance to the established religious institutions“ auf der einen Seite und „the persistence of religious beliefs and the rise of spirituality“ auf der anderen. Roof (2001) macht für die Erosion des kollektiven religiösen Engagements in der jüngeren Generation in den USA die Abnahme der Autorität traditionaler kirchlicher Institutionen verantwortlich sowie die Individualisierung der Suche nach Spiritualität, die sich im Aufkommen vielfältiger, sich vermischender New-Age-Bewegungen und alternativer spiritueller Praktiken wie Astrologie, Meditation und alternative Therapien ausdrückt. Die Religiosität der Nachkriegsgeneration weist fünf Charakteristika auf: 1) Betonung der individuellen Wahl, 2) Vermischung der religiösen Codes, 3) Annäherung an ostasiatische und New-Age-Praktiken oder an konservative, evangelikale Positionen, 4) Betonung religiöser Erfahrung und spirituellen Wachstums, 5) antiinstitutionelle und antihierarchische Grundhaltung (Roof/Carroll/Roozen 1995: 247-252). Grace Davie (1994, 2002) schließlich, die ebenso wie die anderen zitierten Autoren zwischen traditionaler religiöser Zugehörigkeit („belonging“) und religiösem Glauben („believing“) unterscheidet, meint, „religious belief is inversely rather than

directly related to belonging“, so dass „as the institutional disciplines decline, belief not only persists, but [...] shows a reverse tendency“ (Davie 2002: 8). Sie hat die bekannte Phrase „believing without belonging“ geprägt, mit der nach ihrer Überzeugung das dominante Kennzeichen der europäischen Religiosität benannt sei (Davie 1994).

II. METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Bevor wir dazu übergehen können, die Frage nach dem gesellschaftlichen Bedeutungswandel von Religion und Kirche in Europa zu bearbeiten und die vorgestellten theoretischen Modelle der empirischen Überprüfung auszusetzen, muss die Frage aufgeworfen werden, auf welche Weise die zu untersuchenden abhängige Variablen – Religiosität, Kirchlichkeit, Spiritualität – sozialwissenschaftlich überhaupt erfasst und analysiert werden können. Die Datenlage ist äußerst disparat und es können die unterschiedlichsten Phänomene zur Bestätigung der aufgestellten Thesen herangezogen werden. Man könnte sich auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene auf die Berichterstattung über Religion in den Massenmedien beziehen und von der gestiegenen Aufmerksamkeit für das in Religionen steckende Konfliktpotenzial auf die zunehmende soziale und politische Bedeutung von Religion in der Gegenwart schließen. Man könnte ebenso die Ressourcenausstattung der religiösen Institutionen zum Gegenstand seiner Analysen machen und aufgrund der Finanzierungs-, Struktur- und Personalkrise vieler religiöser Institutionen, insbesondere der Großkirchen, zu der Schlussfolgerung gelangen, dass die Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften sinkt. Genauso wäre es möglich, die Vielzahl kleiner religiöser Gruppen, Initiativen und Bewegungen, die Gemeindekreise, christlichen Elterninitiativen, kirchlichen Chöre, Therapiegruppen, Gesprächskreise, Meditationskurse, die vielfältigen Angebote für musikalische Früherziehung, Seniorentanz oder meditatives Wandern usw. ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken und angesichts der beachtlichen Vitalität und zunehmenden Vielfalt dieser Gruppierungen die These eines Relevanzgewinns von Religion unter den Bedingungen von Modernität aufzustellen. Was hier unternommen werden soll, ist hingegen der Versuch, den sozialen Bedeutungswandel von

Religion auf der Mikroebene, also auf der Ebene der Bedeutung für das Individuum abzuschätzen. Diese Ebene ist die entscheidende, denn über die Lebendigkeit der Religion entscheidet letztendlich weder die Häufigkeit und Prominenz der medialen Berichte noch die Zahl der Interneteinträge zum Thema Religion oder der Marktanteil religiöser und esoterischer Buchveröffentlichungen und auch nicht die Ausstattung religiöser Institutionen mit finanziellen und personellen Ressourcen, sondern ihre Akzeptanz durch das religiöse Individuum, auch wenn zwischen den unterschiedlichen Dimensionen natürlich Interdependenzen bestehen.

Um die Bedeutung von Religion auf der individuellen Ebene zu erfassen, sei hier zwischen drei Dimensionen individueller Religiosität unterschieden: der Dimension religiöser *Zugehörigkeit*, religiöser *Praxis* und religiöser *Überzeugung*. Was im Folgenden versucht werden soll, ist anhand ausgewählter Variablen sowohl im Ländervergleich als auch im Zeitvergleich einen Überblick zu geben über die religiöse Bindung, die religiöse Praxis und die religiösen Glaubensvorstellungen in Europa. Die Zugehörigkeitsdimension wird über die *Konfessionszugehörigkeit* gemessen, die Praxisdimension über die Häufigkeit des *Kirchgangs* und die Überzeugungsdimension über den *Glauben an Gott*. Außerdem sollen mit Hilfe von Fragen nach dem Glauben an *Astrologie* sowie an die *Wirksamkeit von Spiritualismus* und *Okkultismus* auch Aspekte *außerkirchlicher Religiosität* erfasst werden. Dabei sind in die Untersuchung sowohl west- als auch osteuropäische Länder, sowohl mehrheitlich katholische (Irland, Portugal, Polen, Kroatien), mehrheitlich protestantische (Finnland, Estland) als auch mehrheitlich orthodoxe (Russland) sowie bikonfessionelle Länder (Deutschland, Ungarn) einbezogen.

Zur Erfassung der drei Dimensionen könnten auch andere Variablen herangezogen werden, für die Zugehörigkeitsdimension zum Beispiel Kirchengaus- und -eintritte, für die rituelle Dimension Gebetshäufigkeit und Tauf- oder Bestattungsziffern, für die Erfahrungsdimension der Glaube an ein Leben nach dem Tode, an Himmel und Hölle, an ein göttlich gegebenes Schicksal oder auch die Erfahrung der Nähe Gottes. Aus umfangstechnischen Gründen können weitergehende Indikatoren hier allerdings nur selektiv Verwendung finden.

Tabelle 1: Dimensionen der individuellen Religiosität

Dimensionen	Ausgewählte Indikatoren
Zugehörigkeit	Kirchenmitgliedschaft, Kircheneintritte und -austritte, Vertrauen in die Kirche
Rituelle Praxis	Kirchgang, Gebet, Taufe
Religiöse Überzeugung und Erfahrung	Glaube an Gott, an ein Leben nach dem Tode, an Himmel und Hölle, Spiritualismus, Glaube an Astrologie, Erfahrung der Nähe Gottes

Als Datengrundlage der Analysen dienen die Ergebnisse aus dem von der Volkswagen-Stiftung geförderten Projekt „Church and Religion in an Enlarged Europe“ (CRE), das 2006 am Lehrstuhl für vergleichende Kultursoziologie an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder) durchgeführt wurde, sowie die Daten aus dem European Social Survey (ESS) 2002/2003, dem International Social Survey Program (ISSP) von 1991 und 1998, dem World Value Survey (WVS) 1981-2001 sowie dem Mannheimer Eurobarometer Trend File 1970-1999, die einer Sekundärauswertung unterzogen wurden.

III. EMPIRISCHE BEFUNDE

III.1 Die Zugehörigkeitsdimension

Tabelle 2 gibt zunächst einen Überblick über die gegenwärtige religiöse Situation in Europa anhand der ausgewählten Indikatoren im Ländervergleich. Wir können auf den ersten Blick erkennen, dass das Religiositätsniveau, vor allem was Kirchengangshäufigkeit und Glaube an Gott angeht, in mehrheitlich katholischen Ländern wie Irland, Portugal, Polen oder Kroatien über dem europäischen Durchschnitt liegt und sich deutlich abhebt von den mehrheitlich protestantischen Ländern. In Finnland (partiell auch in Estland, dort aber auf einem niedri-

geren Niveau) finden wir das bekannte skandinavische Religiositätsmuster mit einem relativ hohen konfessionellen Organisationsgrad, einer geringen kirchlichen Beteiligungsrate und einer eher unterdurchschnittlichen Glaubensintensität.¹ In den multikonfessionellen Ländern erreicht die individuelle Religiosität keine höheren Werte, als das Mittel der europäischen Länder insgesamt ausmacht.² Die orthodoxe Religiosität, wie wir sie in Russland antreffen, ist wiederum durch ein hohes Maß an kirchlicher Bindung bei gleichzeitig geringer Beteiligung am kirchlichen Leben charakterisiert.³ Was die Akzeptanz außerkirchlicher Formen der Religiosität angeht, so müssen wir feststellen, dass es sich bei denjenigen, die an Astrologie oder die Wirkungen von Okkultismus oder Spiritualismus glauben, nur um Minderheiten handelt. Die Okkultismus-Gläubigen machen in der Regel weniger als ein Viertel der Gottgläubigen aus. Damit stellen sich erste Vorbehalte gegenüber den Behauptungen des Individualisierungstheorems ein, das davon ausgeht, dass die konventionellen Merkmale religiöser Bindungen sich abschwächen, während alternative Religiositätsformen zunehmend an deren Stelle treten.

Tabelle 2: Religiosität und Kirchlichkeit in ausgewählten Ländern Europas (2006) (Zustimmung in %)

Länder	Konfessionszugehörigkeit	Kirchgangshäufigkeit (wöchentlich)	Glaube an Gott	Astrologie	Spiritualismus
Irland (n=931)	95,6	54,4	84,4	17,8	19,6
Portugal (n=1001)	91,3	19,1	89,7	26,5	24,3
Finnland (n=931)	89,0	2,9	74,4	15,8	9,3
Westdeutschland (n=717)	81,2	8,7	71,3	18,2	12,2

Ost- deutsch- land (n=563)	29,6	3,0	40,0	16,3	8,1
Polen (n=977)	96,7	48,9	88,0	19,6	8,2
Kroatien (n=968)	95,7	20,8	84,2	25,6	13,0
Estland (n=955)	50,0	2,2	52,9	30,9	17,3
Ungarn (n=1001)	78,5	15,3	65,7	32,2	12,4
Russland (n=1056)	72,7	2,6	56,9	31,1	15,9

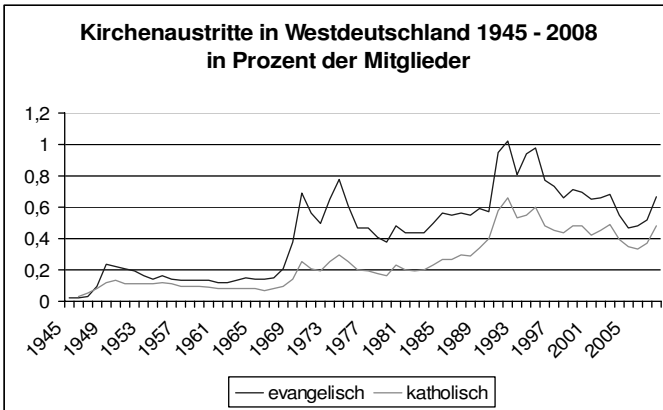
Quelle: VW-Projekt „Church and Religion in an Enlarged Europe“.⁴

Für die *Konfessionszugehörigkeit*, mit der die *Zugehörigkeitsdimension* erfasst werden soll, besitzen wir nicht für alle Länder längerfristige Daten. Aus den Ländern, für die uns verlässliche Daten zur Verfügung stehen, wie Deutschland, die Schweiz, die Niederlande oder Finnland, wissen wir allerdings, dass der Anteil der Konfessionsangehörigen in den letzten Jahren und Jahrzehnten abgenommen hat. In der Schweiz belief sich der Anteil der Konfessionslosen in den 60er Jahren auf 0,7 %, heute macht er mehr als 10 % aus (Stolz 2008: 250). In Westdeutschland lag der Anteil der Konfessionslosen 1960 bei 6 %, heute hat er fast 20 % erreicht (Rohde 1987: 417; Kirchenamt der EKD 2006: 6; Kirchliches Handbuch 38, 2003/2004: 22). In den Niederlanden, in denen 1960 21 % nicht kirchlich gebunden waren, gehören heute etwa die Hälfte keiner Kirche oder Religionsgemeinschaft an (Jacobs 1998: 274; Knippenberg 2005: 92). Und in Finnland stieg der Anteil der kirchlich Ungebundenen von 2,7 % im Jahre 1950 auf 14 % im Jahre 2004 (Kääriäinen/Niemelä/Ketola 2005: 82).

Teilweise nimmt die Kirchenbindung dramatisch ab. In Deutschland zum Beispiel hat sich der Anteil der Kirchaustritte am Gesamtmitgliederbestand der Kirchen seit den 50er Jahren deutlich erhöht. Dabei zeigt der Blick auf die Entwicklung der Kirchaustrittsrate (vgl. Grafik 1) eine beachtenswerte Parallelität der Verläufe in

Bezug auf die katholische und die evangelische Kirche. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis zur Mitte der 60er Jahre war die Kirchenaustrittsrate in beiden Konfessionen außerordentlich niedrig. Ende der 60er Jahre erhöhte sie sich sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche, um ab Mitte der 70er Jahre wieder zu fallen und nach 1990 in beiden Kirchen noch einmal dramatisch anzusteigen. Offenbar wird die Kirchenaustrittsrate stark von kirchenexternen Faktoren beeinflusst. Ein genauerer Blick zeigt weiterhin, dass die Rate der Kirchenaustritte aus der evangelischen Kirche durchweg über derjenigen aus der katholischen Kirche liegt. Das entspricht der schon angestellten Beobachtung, der zufolge die soziale Bindekraft der katholischen Kirche höher ist als die der evangelischen Kirchen. Vor allem aber fällt auf, dass sich das Plateau der Kirchenaustrittsrate nach den jeweiligen Austrittswellen stetig erhöht und die Kirchenaustrittsrate nicht mehr auf das Ausgangsniveau zurückfällt. Das deutet darauf hin, dass der Erosionsprozess der Kirchen mit zunehmender Geschwindigkeit verläuft und dass eine Beruhigung dieser Erosionsdynamik in nächster Zukunft nicht zu erwarten ist. Bedenkt man darüber hinaus, dass es unter den Jüngeren nicht mehr die Hochgebildeten sind, die überdurchschnittlich häufig aus der Kirche austreten, sondern dass der Kirchenaustritt unter ihnen in allen Schichten der Bevölkerung gleichermaßen Einzug gehalten hat (Engelhardt/von Loewenich/Steinacker 1997: 317), wird man von einer Normalisierung und Veralltäglichung dieses Phänomens sprechen müssen und seine weitere Ausbreitung prognostizieren dürfen. Diese Aussage gilt zunächst für Deutschland, sie dürfte aber für die westeuropäischen Gesellschaften insgesamt verallgemeinerbar sein.

*Grafik 1: Kirchnaustritte in Westdeutschland 1945-2008
(in % der Mitglieder)*



Quellen: Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen 1999; Deutsche Bischofskonferenz 1998; Deutsche Bischofskonferenz 2009a+b; Evangelische Kirche in Deutschland 2003; Evangelische Kirche 2004ff.

Die Datenlage ist für die Länder Osteuropas noch einmal komplizierter als für Westeuropa. Gleichwohl lassen sich auf der Grundlage repräsentativer Bevölkerungsumfragen einige generelle Trends feststellen. In diesen Bevölkerungsumfragen wurde danach gefragt, ob man heute einer Konfession oder Religionsgemeinschaft angehört, aber früher nicht bzw. ob man früher einer Konfession oder Religionsgemeinschaft angehörte, aber jetzt nicht mehr. Die Antworten auf die erste Frage sind in der Rubrik Zuwachs zusammengefasst, die Antworten auf die zweite in der Rubrik Abnahme.

Tabelle 3: Wandel der Kirchenmitgliedschaft in ausgewählten Ländern Ost- und Ostmitteleuropas (in %)

	Zuwachs	Abnahme
Polen	3	5
Slowakei	5	14
Slowenien	3	15
Ungarn	4	11
Ostdeutschland	1	19
Tschechien	4	10
Estland	6	8
Albanien	44	3
Rumänien	4	0,5
Bulgarien	7	3
Russland	11	1

Quelle: ISSP 1998, PCE 2000.

Frage: „Gehören bzw. gehörten Sie einer Konfession/Religionsgemeinschaft an?“

Antwort: „Jetzt ja, aber früher nicht“ (= Zuwachs); „Früher ja, aber jetzt nicht mehr“ (= Abnahme).

Der Anteil derjenigen, die sich in den letzten Jahren von der Kirche oder Religionsgemeinschaft, der sie einst angehörten, abgewendet haben liegt in Polen, in der Slowakei, in Slowenien, Ungarn, Ostdeutschland, Tschechien und Estland über dem Anteil derer, die sich einer Religionsgemeinschaft, der sie früher nicht angehörten, angeschlossen haben. In Albanien, Rumänien, Bulgarien und Russland verhält es sich umgekehrt. Bei einer genaueren Betrachtung fällt auf, dass die Verlustrate in denjenigen Ländern über der Zuwachsrate liegt, denen ein höheres ökonomisches Entwicklungsniveau (gemessen zum Beispiel am BIP pro Kopf) attestiert werden kann, während die Zuwachsrate die Verlustrate in den weniger hoch entwickelten Ländern übersteigt.

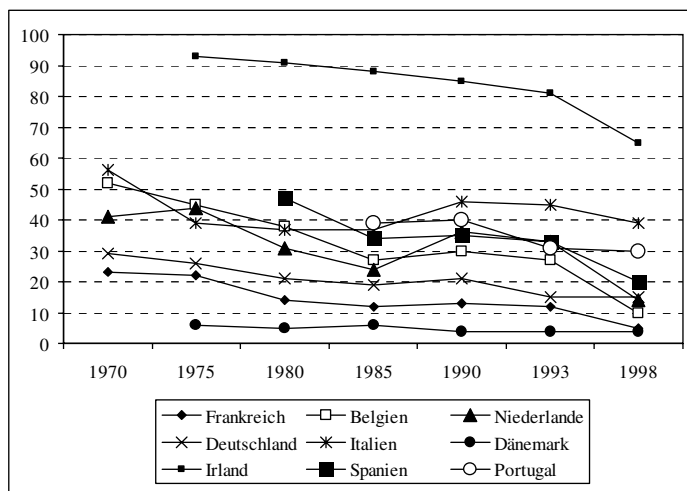
Zieht man für die Entwicklung bis 2007 die Ergebnisse der Aufbruchs-Studie heran, die 1997 erstmals durchgeführt und 2007 wie-

derholt wurde, so bestätigen diese weitgehend das gewonnene Bild. Zwar sind in die Untersuchung teilweise andere Länder einbezogen, wieder aber zeigt sich eine Zunahme der Kirchenmitgliedschaftsbestände in den höher entwickelten Ländern und eine Abnahme in den geringer entwickelten. In Polen, Kroatien, Litauen, Ungarn, Slowenien und Tschechien wuchs der Anteil der Konfessionslosen an der jeweiligen Gesamtbevölkerung an, in der Ukraine, in der Slowakei und Rumänien sank er dagegen ab oder blieb in etwa gleich (Zulehner/Tomka/Naletova 2008: 100). Man wird daraus den vorsichtigen Schluss ziehen können, dass diese Daten den Aussagen der Säkularisierungstheorie zumindest nicht widersprechen.

III.II Die rituelle Dimension

Auch hinsichtlich der rituellen Dimension sind die Entwicklungstendenzen in den westeuropäischen Gesellschaften eindeutig. Die Beteiligung am kirchlichen Leben ist, wenn der Gottesdienstbesuch als Indikator genommen wird, in allen Ländern Westeuropas rückläufig. In Spanien zum Beispiel sank die Kirchgangrate von 47 % im Jahr 1980 auf 20 % 1998, in Frankreich von 23 % im Jahr 1970 auf 5 % 1998 (vgl. Grafik 2). Selbst in einem so hochkirchlichen Land wie Irland muss die katholische Kirche seit einigen Jahren dramatische Einbrüche im Gottesdienstbesuch hinnehmen. In Westdeutschland machten die wöchentlichen Gottesdienstbesucher 1970 noch 29 % aus, 2004 beliefen sie sich nur noch auf 12 % (Allbus 2004: Variable 669).

Grafik 2: Kirchgangshäufigkeit (in %) in ausgewählten Ländern Europas



Quellen: 1947, 1968, 1975 Gallup Opinion Index, 1981-2001 World Value Survey, Mannheimer Eurobarometer Trend File 1970-1999.

In Osteuropa sind die Entwicklungstendenzen weniger eindeutig. Unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus erhöhte sich offenbar die Integrationskraft der Kirchen in fast allen ost- und ostmitteleuropäischen Ländern. Als Nachweis sei exemplarisch die Entwicklung der Kirchgangsrates kurz vor und kurz nach der Wende in Slowenien angeführt – ein Land, das traditionell nicht zu den hochkirchlichen zählt. Wie Tabelle 4 zeigt, nahm selbst in diesem Land der wöchentliche Gottesdienstbesuch unmittelbar nach dem Umbruch deutlich zu, während der Anteil derjenigen zurückging, die nie am Gottesdienst teilnehmen.

Tabelle 4: Kirchengang in Slowenien 1988-1992 (in %)

	1988	1990	1992
Regelmäßig*	12,4	13,0	22,7
Gelegentlich**	44,3	47,6	41,0
Nie	43,3	39,4	36,3
n =	(2.075)	(2.074)	(1.035)

Quelle: Toš (1993: 28f.).

* = 1x wöchentlich, ** = weniger als 1x in der Woche.

Für die Entwicklung des Kirchgangs bis 2000 liegen uns verlässliche Daten vor, so dass in diesem Fall ein Vergleich zwischen unterschiedlichen Zeitpunkten und darüber hinaus sogar zwischen den Ländern möglich ist (vgl. Tabelle 5). Auf den ersten Blick fällt das deutlich höhere Niveau der Kirchengangshäufigkeit in allen mehrheitlich katholischen Ländern wie Polen, Slowenien, Kroatien, Litauen und der Slowakei auf. In den protestantischen Ländern wie Ostdeutschland oder Estland hingegen ist die Kirchengangsrate nicht nur aufgrund der Verkleinerung der Kirchengemeinden niedriger als in den katholischen, sondern auch aufgrund der geringen Beteiligungsbereitschaft selbst derjenigen, die sich noch zur evangelischen Kirche zählen. In mehrheitlich orthodoxen Ländern wie Russland, Bulgarien oder Weißrussland besuchen die Menschen den Gottesdienst ähnlich selten wie in den protestantisch geprägten Ländern. Anders als in Estland oder Ostdeutschland gehört die Mehrheit der Bevölkerung in diesen Ländern jedoch der Kirche an. Die mit der Ausnahme Rumäniens weithin verbreitete geringe Beteiligung am gottesdienstlichen Leben in den orthodoxen Ländern scheint insofern ein typisches Merkmal der orthodoxen Kirchenbindung in den heutigen Gesellschaften Osteuropas zu sein.

Was die Veränderungen des Kirchenbesuchs im Zeitverlauf angeht, so lassen sich wiederum deutliche Länderdifferenzen beobachten. In den weniger hoch entwickelten Ländern steigt die Kirchengangsrate durchweg an, in den höher entwickelten Ländern wie Polen, Slowenien, Ungarn, Ostdeutschland, Tschechien oder Estland dagegen bleibt sie in etwa gleich oder fällt sogar ab. Wiederum scheint durch diese Entwicklung die Säkularisierungstheorie gestützt zu werden.

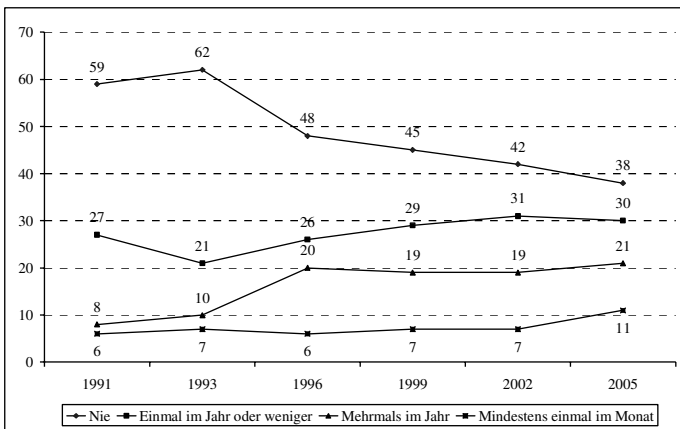
Tabelle 5: Wandel des Kirchgangs in Osteuropa

	Anfang 1990er	1999/2000	Differenz
Polen	83	77	-6
Slowakei	40	43	+3
Slowenien	35	25	-10
Ungarn	23	18	-5
Ostdeutschland	6	6	0
Tschechien	13	11	-2
Estland	7	7	0
Rumänien	31	36	+5
Bulgarien	9	14	+5
Russland	6	10	+4
Lettland	12	15	+3
Weißrussland	6	15	+9
Kroatien	41	53	+12
Litauen	28	32	+4

Quelle: Müller (2008: 67).

Anteil derjenigen, die mindestens einmal im Monat zur Kirche gehen, an der Gesamtbevölkerung (in %)

Grafik 3: Häufigkeit des Kirchgangs in Russland 1991–2005 (in %)



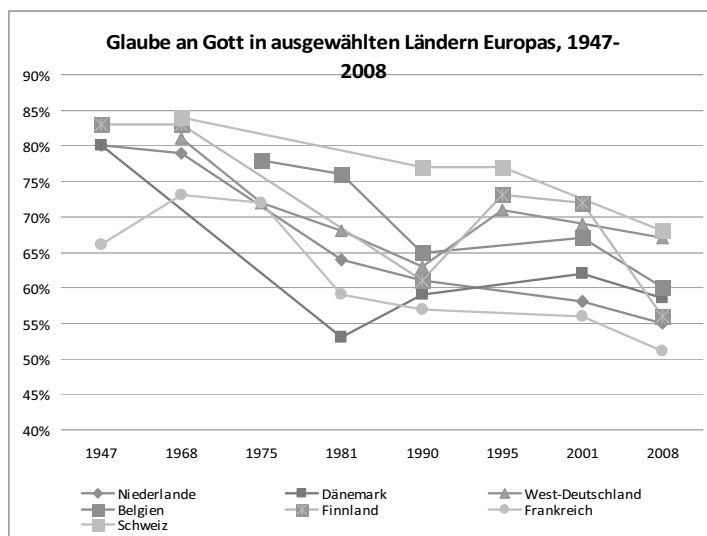
Quelle: Kääriäinen (2005).

Für die Entwicklung des Kirchgangs nach 2000 haben wir kaum Daten, die für die gesamte ost- und ostmitteleuropäische Region einen verlässlichen Zeitvergleich ermöglichen. Immerhin lässt sich für Russland ein Anstieg der Kirchgangshäufigkeit nachweisen (vgl. Grafik 3). Den Ergebnissen der Aufbruchs-Studie zufolge hat der Kirchenbesuch zwischen 1997 und 2007 in allen untersuchten Ländern, bis auf die Ukraine, etwas nachgelassen (Zulehner/Tomka/Naletova 2008: 105).

III.III Die Überzeugungs- und Erfahrungsdimension

Was den Glauben an Gott angeht, so weist Grafik 4 ebenfalls eine deutlich rückläufige Entwicklung aus. Zwar vollziehen sich die Rückgänge nicht linear. Vielmehr sind sie, vor allem in den 1990er Jahren, durchbrochen von gegenläufigen Prozessen. Insgesamt aber ist die Tendenz in den letzten Jahrzehnten in allen untersuchten westeuropäischen Ländern eindeutig negativ.⁵ Von einer Renaissance des Religiösen kann also sowohl hinsichtlich der Kirchenzugehörigkeit und der kirchlichen Praxis als auch hinsichtlich des Gottesglaubens in Westeuropa keine Rede sein.

Grafik 4: Glaube an Gott im Zeitverlauf in ausgewählten Ländern Westeuropas 1947-2008



Quellen: 1947, 1968, 1975 Gallup Opinion Index, 1981-2008 World Value Survey, Mannheimer Eurobarometer Trend File 1970-1999.

In Osteuropa stoßen wir bei der Analyse der Entwicklung des Gottesglaubens wieder auf das uns bereits bekannte Phänomen einer religiösen Vitalisierung unmittelbar nach dem Untergang des Staatssozialismus. Betrachten wir die Entwicklung des Glaubens an Gott in der Tschechoslowakei von 1980 bis 1991 (vgl. Tabelle 6), dann findet die Behauptung einer religiösen Renaissance nach dem Ende des Kommunismus durch die Daten ihre Bestätigung. In diesem Land geht die Bejahung atheistischer Positionen nach 1989 deutlich zurück.

Tabelle 6: Gottesglaube in der Tschechoslowakei 1980-1991 (in %)

	1980	1985	1989	1990	1991
Ich glaube an Gott	22	22	23	29	34
Ich glaube an die Möglichkeit seiner Existenz	25	26	26	28	31
Ich glaube nicht an Gott	53	52	51	43	35

Quelle: Mišovič (1991: 9).

Die Entwicklung des Gottesglaubens nach der Periode, die unmittelbar auf den sozialen und politischen Umbruch von 1989 folgte, ist weniger eindeutig zu interpretieren. In einigen ost- und ostmitteleuropäischen Ländern, insbesondere in Russland und den postsowjetischen sowie in einigen südosteuropäischen Staaten, steigt der Glaube an Gott überproportional an (vgl. Tabelle 7). Beachtliche Zuwächse lassen sich aber auch in Ländern finden, die wie Kroatien, Slowenien oder die Slowakei durch hohe ökonomische Wachstumsraten gekennzeichnet sind. Dennoch scheint es einen Zusammenhang zwischen der Höhe des Glaubenswachstums und der Dynamik der Modernisierungsprozesse zu geben. In Staaten, die ein niedriges ökonomisches Niveau besitzen, etwa in Weißrussland, Bulgarien oder Russland, sind die Zuwächse des Anteils der Gottesgläubigen besonders hoch. In höher entwickelten Ländern, in denen die ökonomische Leistungsfähigkeit sich mit einer gewissen Phasenverzögerung mehr und mehr westeuropäischen Standards annähert, etwa in Tschechien, Estland, Ostdeutschland, Ungarn, Lettland, Litauen oder Polen, sind die Zuwächse geringer oder kehren sich sogar in ein Minuswachstum um. Dass das Wachstum auch in Rumänien gering ausfällt, hat mit dem hohen Ausgangsniveau des Glaubens an Gott zu tun, das kaum noch eine Steigerung erfahren kann. Dennoch wird man sagen müssen, dass der Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung beim Glauben an Gott nicht so klar ausfällt wie beim Wandel des Kirchganges und der Kirchenmitgliedschaft.

*Tabelle 7: Glaube an Gott in Ost- und Ostmitteleuropa 1990-1999
Prozentsatz derer, die sagen, sie glauben an Gott.*

	1990	1995–97	1999	Differenz
Polen	97	–	96	–1
Slowakei	64	–	76	+12
Slowenien	55	64	63	+8
Ungarn	59	–	65	+6
Ostdeutschland	33	27	30	–3
Tschechien	31	–	35	+4
Estland	–	46	42	–4
Rumänien	89	–	93	+4
Bulgarien	37	60	59	+22
Russland	35	60	61	+26
Lettland	–	67	72	+5
Weißrussland	37	68	75	+38
Kroatien	–	81	90	+9

Quelle: Müller (2008: 69).

Eindeutig ist hingegen die subjektive Bewertung der Glaubensentwicklung in einigen ausgewählten ost- und ostmitteleuropäischen Ländern (vgl. Tabelle 8). In diesem Falle wurde der Anteil der Menschen, die sagen, dass sie früher an Gott geglaubt haben, aber jetzt nicht mehr an ihn glauben, dem Anteil derjenigen gegenübergestellt, die von sich sagen, dass sie heute an ihn glauben, aber früher nicht an ihn geglaubt haben. Bei einer derartigen Gegenüberstellung liegt der Anteil der zum Glauben Gekommenen in denjenigen Ländern, die ein geringeres wirtschaftliches Entwicklungsniveau aufweisen, über dem Anteil der vom Glauben Abgefallenen, während es sich in den höher entwickelten Ländern umgekehrt verhält. Nur Estland fällt aus diesem Muster heraus. Die Daten der Aufbruchs-Studie für das Jahrzehnt zwischen 1997 und 2007 besagen, dass der Anteil der Gottgläubigen in allen untersuchten Ländern außer der Ukraine, der Slowakei und Rumänien nicht angestiegen, in einigen wie etwa in Litauen, Tschechien und Slowenien sogar stark gefallen ist (Zulehner/Tomka/ Naletova 2008: 79). Wiederum lässt sich diese Differenz mit dem Modernisierungsgrad in den unterschiedlichen Ländern in Verbindung bringen, wenngleich das wirtschaftliche Wachstum natürlich nicht der

einziges Faktor zur Erklärung der hier beobachteten Wandlungsprozesse auf dem religiösen Feld ist.

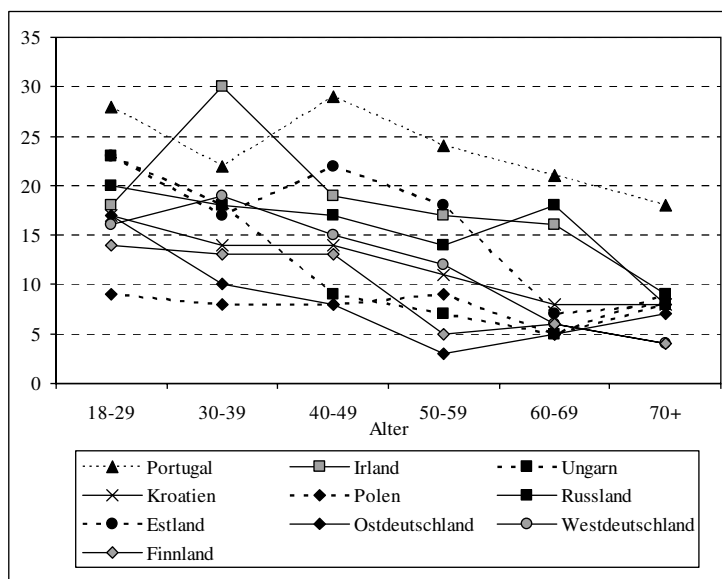
Tabelle 8: Wandel des Glaubens an Gott in ausgewählten Ländern Ost- und Ostmitteleuropas (in %)

	Zuwachs	Abnahme
Polen	2	4
Slowakei	7	11
Slowenien	5	14
Ungarn	5	10
Ostdeutschland	3	15
Tschechien	5	10
Estland	13	5
Albanien	31	3
Rumänien	3	1
Bulgarien	11	3
Russland	25	3
Lettland	29	3

Quelle: ISSP 1998, PCE 2000.

Wie aber sieht es bezüglich außerchristlicher, nichtinstitutionalisierter Formen des Religiösen aus? Sind hier kompensatorisch zu den rückläufigen Entwicklungen im Bereich von Kirchlichkeit und Gottesglaube Prozesse der Revitalisierung des Religiösen zu beobachten? Eine Korrelierung des *Glaubens an Spiritualismus* (vgl. Grafik 5) mit dem Alter der Befragten zeigt zunächst ein aufgeregtes, gezacktes Bild mit vielen willkürlichen Ausschlägen nach oben und nach unten, was darauf hindeutet, dass es sich dabei nicht um einen stetigen Zusammenhang handelt. Im Großen und Ganzen lässt sich aber feststellen, dass die Bejahung dieser Glaubensform mit steigendem Alter sinkt. Dieses Ergebnis deutet darauf hin, dass die Bedeutung außerkirchlicher Religiosität in der letzten Zeit angestiegen ist.

Grafik 5: Spiritualismus (in %) und Alter in ausgewählten Ländern Europas



Quelle: VW-Projekt „Church and Religion in an Enlarged Europe“ (2006).

Bestätigt wird dieses Ergebnis durch einen Blick auf die Veränderungen des Glaubens an den Einfluss der Sterne auf das individuelle Leben – eine Variable, die gleichfalls als Indikator außerkirchlicher Religiosität gelten kann. Leider liegt uns hier eine Zeitreihe nur für Deutschland vor (vgl. Tabelle 9). Diese zeigt für den Zeitraum ab den 80er Jahren eine Erhöhung des Sternenglaubens, auch wenn die Werte 2007 wieder auf das alte Niveau zurückfallen. Wenn wir die Daten für Deutschland verallgemeinern, dann können wir sagen, dass, wie die Individualisierungstheorie behauptet, in der Tat alternative, nicht-christliche Glaubensformen in den letzten Jahren wohl an Signifikanz gewonnen haben. Zugleich müssen wir allerdings hinzufügen, dass diese Entwicklung nicht einlinig verläuft und offenbar sogar rückläufige Tendenzen aufweist. Die höheren Akzeptanzwerte des Spiritualismus unter den jüngeren Alterskohorten können wir also wohl im Sinne eines europaweiten Anstiegs alternativer Glaubensformen in den letzten Jahren auslegen.

Tabelle 9: Glaube an den Einfluss der Sterne auf das menschliche Schicksal, 1950-1995 in Westdeutschland (in %). Frage: Glauben Sie an einen Zusammenhang zwischen dem menschlichen Schicksal und den Sternen?

	1950	1956	1964	1975	1982	1986	1987	1995	2007
Ja	30	29	24	24	16	23	27	29	19
Nein	50	58	60	62	61	59	57	55	68
Unentschieden	20	13	16	14	23	18	16	16	13

Quelle: Noelle-Neumann/Piel 1983: 123; Noelle-Neumann/Köcher 1997: 293; Allensbacher Markt- und Werbeträger-Analyse.

Bedeutet das nun, dass wir es in Europa zwar mit einem Rückgang traditionaler Religiosität zu tun haben, ausgedrückt in Konfessionszugehörigkeit, Kirchengang und Gottesglaube, zugleich aber mit einem Aufschwung außerkirchlicher Religiosität, so dass, wie so oft behauptet (Luckmann 1991; Davie 1994; Hervieu-Léger 2004), das Niveau der individuellen Religiosität insgesamt mehr oder weniger gleich bleibt oder sogar steigt? Diese Frage können wir eindeutig mit Nein beantworten. Denn erstens bleibt das Niveau außerkirchlicher Religiosität trotz ihres Bedeutungszuwachses relativ gering. Wie die Zahlen in Tabelle 10 ausweisen, überschreitet der Anteil derer, die von solchen Erfahrungen berichten, in der westdeutschen Gesamtbevölkerung in der Regel nicht 2 bis 7 %. Dort, wo die Prozentsätze höher liegen, wie beim Pendeln, Wahrsagen oder Horoskope lesen, halten die Menschen meist nicht viel davon. Trotz des in den Massenmedien vielfach behaupteten Esoterik-, Zen- und Spiritualismus-Booms liegt die Zustimmung zu diesen Vorstellungen und Praktiken weit unter der Akzeptanz des Glaubens an Gott. Auch in Osteuropa sind die verfügbaren Zahlen nicht sehr hoch (vgl. Tabelle 11).

Tabelle 10: Erfahrung mit außerkirchlicher Religiosität in Westdeutschland 2002

	Unbe- kannt	Erfahrung gemacht	Halte von		
			Viel	Etwas	Gar nichts
New Age	61,1	2,8	1,9	11,5	20,8
Anthroposo- phie, Theosophie	61,0	6,0	4,9	16,8	14,2
Zen-Meditation, Weisheiten	41,7	5,6	11,5	24,8	16,4
Reinkarnation	33,1	2,0	4,7	19,6	37,3
Edelsteinmedi- zin, Bachblüten	28,5	13,5	8,9	30,1	29,6
Mystik	24,8	4,1	4,0	26,3	41,4
Magie, Spiritismus, Okkultismus	12,4	5,5	2,4	15,4	67,2
Wunderheiler, Geistheiler	10,3	6,5	4,1	19,9	63,5
Pendeln, Wünschelruten	10,2	21,0	9,2	30,7	47,8
Tarot-Karten, Wahrsagen	9,0	17,0	3,7	18,3	67,0
Astrologie, Horoskope	3,2	29,1	8,2	39,5	47,2

Quelle: Allbus 2002.

Tabelle 11: Religiosität außerhalb der Kirche in Ost- und Ostmitteleuropa (2000), Prozentsatz der Befragten, die sagen, sie würden „stark glauben“ und „ziemlich stark glauben“

	Astrolo- gie/ Horo- skop	Spiritu- alismus	Effekte von Zen- Medita- tion, Yoga	Bot- schaft des New Age
Albanien	25,0		5,4	4,6
Bulgarien	18,2	4	8,3	2,3
Tschechien	17,4	8	20,7	2,0
Estland	25,6	12	30,5	3,7
Ostdeutschland	10,9	3	12,6	1,6
Ungarn	24,1	7	22,7	8,1
Polen	7,9	4	7,6	1,9
Rumänien	22,9	7	11,4	2,2
Russland	46,7	25	34,9	7,7
Slowakei	22,1	7	19,2	3,2
Slowenien	17,0	6	19,5	7,7

Quelle: PCE 2000.

Wenn sich mit dem Rückgang von kirchlicher Zugehörigkeit und kirchlicher Praxis ein Zugewinn an außerkirchlichen Religionsformen vollziehen würde, dann müssten – und das ist der zweite Punkt – die Formen traditionaler Religiosität und die Formen außerkirchlicher Religiosität in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zueinander stehen. Bei einer Korrelation von traditionellen und außerkirchlichen Formen der Religiosität (vgl. Tabelle 12) zeigt sich jedoch kein signifikanter Zusammenhang oder allenfalls ein tendenziell positiver. Dort, wo der Kirchgang oder der Glaube an Gott zurückgehen, gewinnen also Spiritualismus oder Astrologie nicht an Bedeutung, sondern sind von diesem Bedeutungsverlust partiell selbst betroffen. Obwohl die Zustimmung zu Formen außerkirchlicher Religiosität in den letzten Jahren zugenommen hat, sind die Verluste der traditionellen Religionsformen offenbar so hoch, dass sie durch die Zugewinne alternativer Religiosität nicht kompensiert werden können, ja diese Zugewinne partiell sogar einschränken.

Tabelle 12: Korrelationen zwischen Kirchgang, Glaube an Gott und außerkirchlicher Religiosität in ausgewählten Ländern Europas (kumuliert) (2006)

	Kirchgang	Glaube an Gott	Astrologie	Spiritualismus
Konfessionszugehörigkeit	.30	.45	.03	.04
Kirchgang		.34	n.s.	.03
Glaube an Gott			.06	.08
Astrologie				.57

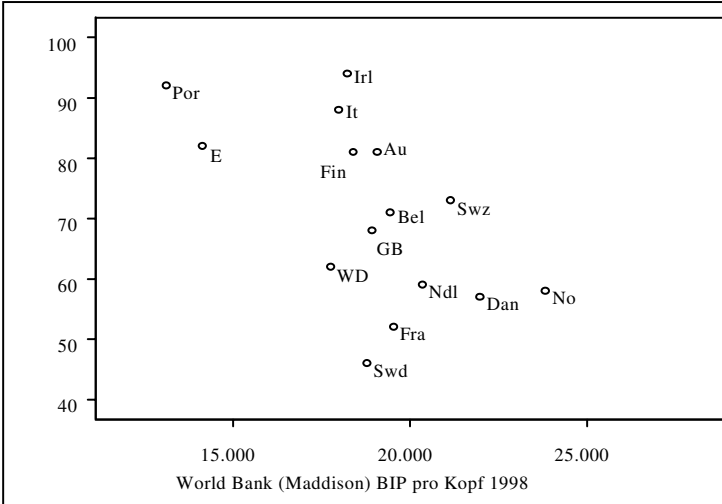
Quelle: VW-Projekt „Church and Religion in an Enlarged Europe“ (2006), n.s. = nicht signifikant.

Richtig an der von Individualisierungstheoretikern wie Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie, Thomas Luckmann, Michael Krüggeler und anderen vielfach vorgebrachten Kritik der Säkularisierungstheorie ist, dass es sich bei den religiösen Wandlungsprozessen in Europa nicht einfach nur um einen Verlust an Religiosität und Kirchenbindung, sondern auch um einen Wandel ihrer dominanten Formen handelt. Dieser Wandel, der sich in einem Bedeutungsrückgang traditionaler institutionsgebundener Religiosität und einem Bedeutungsanstieg nichttraditionaler, außerkirchlicher Religiositätsvarianten ausdrückt, ist aber selbst Bestandteil des Minorisierungsprozesses von Religion und Kirche. Insofern stellt die These des religiösen Formenwandels nicht eine Infragestellung der Säkularisierungstheorie, sondern eine Bestätigung dieses Theorems dar.

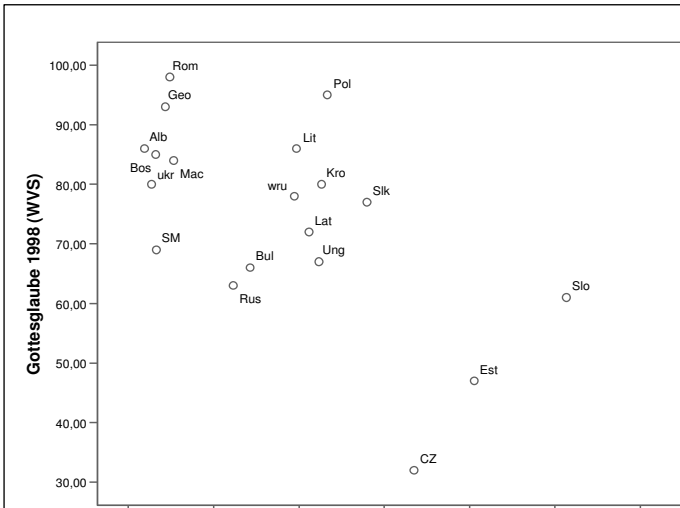
Herauszufinden, worin die Ursachen dieses allgemein zu konstatierenden Rückganges individueller Religiosität bestehen, erfordert die Durchführung komplexer Analysen, die hier nicht angestellt werden können. Für den hier gesetzten Rahmen wollen wir uns darauf beschränken, einen Religionsindikator, der für das religiöse Feld in Europa zentral ist, mit einem Modernisierungsindikator zu korrelieren: dem GDP per Capita. Bei Benutzung des GDP per Capita als Modernisierungsindikator lassen sich für Westeuropa klare negative Zusammenhänge mit dem Glauben an Gott beobachten (vgl. Grafik 6). Je moderner ein Land ist, desto geringer ist das Niveau des Glaubens an

Gott. In Osteuropa sind diese Zusammenhänge gleichfalls nachweisbar (vgl. Grafik 7).

Grafik 6: Gottesglaube und Bruttoinlandsprodukt pro Kopf in ausgewählten Ländern Westeuropas (1998)



Grafik 7: Gottesglaube und Bruttoinlandsprodukt pro Kopf in ausgewählten Ländern Osteuropas (1998)



$$r = -.67$$

World Bank (Maddison) Gdp pC 1998.

Quelle: Eigene Erarbeitung; European Religion Aggregate File; die Berechnungen des Autors basieren auf ISSP 1998; Kirchgang = die Nummer der Kirchgänge pro Jahr im Bevölkerungsdurchschnitt; Index Kirche-Staat-Beziehungen siehe Tabelle 6.

Länderkürzel: Rus = Russland, Fra = Frankreich, Au = Österreich, Pol = Polen, It = Italien, E = Spanien, Slo = Slowenien, No = Norwegen, Dan = Dänemark, CZ = Tschechische Republik, Por = Portugal, Swd = Schweden, Ung = Ungarn, Irl = Irland, Ndl = Niederlande, WD = Westdeutschland, GB = Großbritannien, Rom = Rumänien, Geo = Georgien, Alb = Albanien, Bos = Bosnien-Herzegovina, Ukr = Ukraine, Mac = Republik Makedonien, SM = Moldawien, Lit = Litauen, Kro = Kroatien, Slk = Slowakei, Lat = Lettland, Bul = Bulgarien, Est = Estland, Wru = Weißrussland

IV. FAZIT

Damit kann die Säkularisierungsthese nicht als bestätigt angesehen werden. Um zu robusten Resultaten gelangen zu können, wäre es erforderlich, alternative Erklärungsfaktoren wie etwa das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, die Ausprägung des religiösen Pluralismus, die Beziehung zu nationalistischen Orientierungen und Praktiken, den Ausbau des Wohlfahrtsstaates oder die Verfügung der Religionsgemeinschaften über finanzielle und personelle Ressourcen ins Spiel zu bringen. Nur dann könnte man den herausgefundenen Zusammenhang daraufhin prüfen, ob er auch unter Kontrolle intervenierender Einflussvariablen erhalten bleibt. Diese anstehende Aufgabe kann im Rahmen des hier vorgelegten Aufsatzes nicht geleistet werden. Die beigebrachten Daten sprechen allerdings dafür, dass der Säkularisierungsthese nach wie vor ein hohes Erklärungspotenzial zukommt, auch wenn die hier getroffenen Aussagen zu ihrer Befestigung durch weitergehende Analysen ergänzt werden müssten. Zugleich besitzt auch die Individualisierungsthese ein beachtliches Maß an Plausibilität. Prozesse der Individualisierung laufen auf dem religiösen Feld zweifellos ab, sie stehen allerdings nicht im Gegensatz zu sich gleichzeitig vollziehenden Säkularisierungstendenzen, sondern fügen sich in sie ein. Wo Prozesse der Modernisierung auftreten, hat das einen überwiegend negativen Effekt auf religiöse Zugehörigkeiten, Einstellungen und Praktiken. Teilweise sind die hoch individualisierten, synkretistischen Formen alternativer Religiosität, denen eine hohe Kompatibilität mit Merkmalen der Moderne nachgesagt wird, allerdings von Modernisierungsprozessen nicht negativ betroffen. Ihre Akzeptanz kann parallel zu ablaufenden Prozessen der Modernisierung sogar steigen, wenn auch Formen alternativer Religiosität die Verluste der traditionellen Formen der Religion nicht zu kompensieren vermögen. Insofern lässt sich sagen, dass Säkularisierung der umfassendere Prozess ist, in den sich religiöse Individualisierungsprozesse einfügen. Die Individualisierungsthese geht über die Säkularisierungstheorie allerdings insofern hinaus, als sie auf die mit dem Bedeutungsrückgang des Religiösen verbundene Transformation religiöser Sinnformen aufmerksam macht.

ANMERKUNGEN

- 1 Im Vergleich zu anderen skandinavischen Ländern liegen die Werte für den Glauben an Gott in Finnland überdurchschnittlich hoch.
- 2 Womit einigen Annahmen der sogenannten ökonomischen Markttheorie widersprochen ist. Diese geht davon aus, dass religiöse Pluralität die Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften erhöht und aufgrund stärkerer Konkurrenz die religiöse Vitalität steigt. Vgl. etwa Stark/Finke 2000.
- 3 Auch das Vertrauen in die Kirche ist in Russland außergewöhnlich hoch. Zu dieser Form hoher Kirchenbindung bei gleichzeitiger Beteiligungsabstinz vgl. ausführlicher Pollack 1998: 33ff.
- 4 Dieses von der Volkswagen Stiftung finanzierte Projekt wurde am Lehrstuhl für Vergleichende Kultursoziologie der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder) begonnen und wird derzeit an der Professur für Religionssoziologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster zu Ende geführt. An der Durchführung der Untersuchung sind Prof. Dr. Gert Pickel, Leipzig, und Olaf Müller, Münster, beteiligt, denen ich für die Hilfe bei der Datenauswertung herzlich danke.
- 5 Anderen Untersuchungen zufolge als denen, die in Grafik 6 zugrunde gelegt wurden, sank der Anteil der Gottesgläubigen auch in den 1990er Jahren. In Westdeutschland zum Beispiel waren es 1991 nach der Allbus-Studie noch 80 % der Westdeutschen, die sich zu irgendeiner Form des Gottesglaubens bekannten, 2002 dagegen nur noch zwei Drittel. Vgl. Allbus 1991; 2002: Variable 165 sowie Pollack 2003: 83.

LITERATUR

- Allbus (1991, 2002, 2004): Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften. Köln: Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität zu Köln.
- Bruce, Steve (Hg.) (1992): Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis, Oxford, S. 31-58.

- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Cipriani, Roberto (1989): „Diffused Religion“ and New Values in Italy, in: Beckford, James A./Luckmann, Thomas (Hg.): *The Changing Face of Religion*, London, S. 24-48.
- Davie, Grace (1994): *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford.
- Davie, Grace (2002): *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, London.
- Deutsche Bischofskonferenz (2009a): *Kirchliche Statistik: Eckdaten des kirchlichen Lebens in den Bistümern Deutschlands 1990-2007*, Homepage der Deutschen Bischofskonferenz.
- Deutsche Bischofskonferenz (2009b): *Kirchliche Statistik: Katholiken und Gottesdienstteilnehmer*. Homepage der Deutschen Bischofskonferenz.
- Engelhardt, Klaus/Loewenich, Hermann von/Steinacker, Peter (Hg.) (1997): *Fremde Heimat Kirche: Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh.
- Evangelische Kirche (2004ff.): *Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD im Jahr 2003ff.*, Hannover.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2003): *Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD in den Jahren 1986 bis 2001*, Hannover.
- Fuller, Robert C. (2002): *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*, New York.
- Gabriel, Karl (1992): *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg/Basel/Wien.
- Gabriel, Karl (2008): *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 52/2008, S. 9-15.
- Galembert, Claire de (2004): *Die Religionssoziologie „à la française“: Vom positivistischen Erbe zur Erforschung der religiösen Moderne*, in: Hervieu-Léger, Danièle: *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung*, Würzburg, IX-L.
- Heelas, Paul/Woodhead, Linda (2005): *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford.

- Hervieu-Léger, Danièle (1990): Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization, in: *Sociological Analysis* 51, S. 15-25.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000): Religion as a Chain of Memory, Cambridge.
- Hervieu-Léger, Danièle (2004): Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung, Würzburg.
- Inglehart, Ronald/Baker, Wayne E. (2000): Modernization, globalization, and the persistence of tradition: Empirical evidence from 65 societies, in: *American Sociological Review* 65, S. 19-55.
- Institut für kirchliche Sozialforschung (IKSE) des Bistums Essen (1999): Statistische Daten der deutschen Bistümer in Zeitreihen: Daten der Statistischen Jahrerhebungen ab 1960, Essen.
- ISSP (1991, 1998): International Social Survey Programme: Internationaler Datensatz mit Themenschwerpunkt Religion 1991 und 1998, Köln: Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität zu Köln.
- Jacobs, Jan (1998): Die Niederlande, in: Gatz, Erwin (Hg.): Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 1, Paderborn, S. 243-274.
- Kääriäinen, Kimmo (2005): Religious Change in Russia. Paper Presented at the 2005 SISR-Conference.
- Kääriäinen, Kimmo/Niemelä, Kati/Ketola, Kimmo (2005): Religion in Finland: Decline, Change and Transformation of Finnish Religiosity, Tampere.
- Kirchenamt der EKD (2006): Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD in den Jahren 1980 bis 2005, Hannover.
- Kirchliches Handbuch (2003/2004): Statistisches Jahrbuch der Bistümer im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Rheinbreitbach.
- Knippenberg, Hans (2005): The Netherlands: Selling Churches and Building Mosques, in: Ders. (Hg.): The Changing Religious Landscape of Europe, Amsterdam, S. 88-106.
- Knoblauch, Hubert (1991): Die Welt der Wünschelrutengänger und Pendler: Erkundungen einer verborgenen Wirklichkeit, Berlin/New York.

- Knoblauch, Hubert (2002): Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: Berliner Journal für Soziologie 3, S. 295-307.
- Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt am Main/New York.
- Krüggele, Michael/Voll, Peter (1993): Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie, in: Dubach, Alfred/Campiche, Roland (Hg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich/Basel, S. 17-49.
- Mišovič, Ján (1991): O wztahu CS populace k naboizenstvu a k Biblii (ein Report des Instituts pro vyzkum verejneho mineni), Prag.
- Müller, Olaf (2008): Religion in Central and Eastern Europe: Was There a Re-Awakening After the Breakdown of Communism?, in: Pollack, Detlef/Olson, Daniel V. A. (Hg.): The Role of Religion in Modern Societies, New York/London, S. 63-92.
- Noelle-Neumann, Elisabeth/Köcher, Renate (Hg.) (1997): Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1993-1997, München.
- Noelle-Neumann, Elisabeth/Piel, Edgar (Hg.) (1983): Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978-1983, München.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004): Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, Cambridge.
- PCE (2000): Political Culture in Eastern Europe: Repräsentative Bevölkerungsumfrage in Albanien, Bulgarien, Estland, Ostdeutschland, Polen, Rumänien, Russland, Slowakei, Slowenien, Tschechien und Ungarn; Datensatz, Frankfurt (Oder).
- Pollack, Detlef: Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa, in: Pollack, Detlef/Borowik, Irena/Jagodzinski, Wolfgang (Hg.) (1998): Religiöser Wandel in den postkommunistischen Staaten Mittel- und Osteuropas, Würzburg, S. 9-54.
- Pollack, Detlef (1987): Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen.
- Rohde, Dieter (1987): Kirchliche Statistik, in: Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben. Lieferung 3 des Kirchlichen Jahrbuchs für die Evangelische Kirche 114, S. 267-453.
- Roof, Wade Clark (1993): A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation, San Francisco.

- Roof, Wade Clark (2001): *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, NJ.
- Roof, Wade Clark/Carroll, Jackson W./Roosen, David A. (Hg.) (1995): *The Post-War Generation & Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*, Boulder.
- Stark, Rodney/Finke, Roger (2000): *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley.
- Stolz, Jörg (2008): *Secularization Theory and Rational Choice Theory: An Integration of Macro- and Micro-Theories of Secularization Using the Example of Switzerland*, in: Pollack, Detlef/Olson, Daniel V. A. (Hg.): *The Role of Religion in Modern Societies*, New York/London, S. 249-270.
- Wallis, Roy/Bruce, Steve (1992): *Secularization: The orthodox model*, in: Dies. (Hg.): *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, S. 8-30.
- Wuthnow, Robert (1998): *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*, Berkeley.
- Zulehner, Paul M./Tomka, Miklos/Naletova, Inna (2008): *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Entwicklungen seit der Wende*, Ostfildern.

Religiöse Pluralisierung im Einwanderungsland Deutschland

DIETRICH THRÄNHARDT

In meines Vaters Haus
sind viele Wohnungen.
JOHANNES 14: 2

I. PRIVILEGIERTE STELLUNG, SÄKULARISIERUNG, ZUWANDERUNG

Die „Freiheit der im Staate bevorrechtigten Kirche“ formulierte Ignaz Döllinger auf der Würzburger Bischofskonferenz 1848 als Programm (Zimmermann 1951: 379), als Alternative zu den liberalen Vorstellungen einer freien Kirche im freien Staat („libera chiesa in libero stato“), wie sie in Anlehnung an das amerikanische Modell nach den Revolutionen von 1848 gefordert wurden. Das Modell von Döllinger hat sich in Deutschland durchgesetzt, die Kirchen sind mit dem Staat über Konkordate und Kirchenverträge verbunden. Während die staatlichen Eingriffsmöglichkeiten seit 1918 weitgehend weggefallen sind, sind die Privilegien geblieben und sogar erweitert worden, bis hin zum Vetorecht bayerischer Bischöfe bei der Besetzung sozialwissenschaftlicher Lehrstühle an den Universitäten.

Historisch ist Deutschland durch eine bikonfessionelle Struktur gekennzeichnet. Deutschland entwickelte weder eine einheitliche protestantische Staatskirche wie England oder Schweden noch eine einheitliche katholische Staatsreligion wie Frankreich, Spanien oder Italien. Jedes deutsche Territorium war nach dem Motto „cuius regio,

eius religio“ durch eine Konfession geprägt, nach dem Westfälischen Frieden 1648 blieb die konfessionelle Landkarte eingefroren und auf der Reichsebene entwickelten sich kooperative Strukturen. In ihren Territorien besaßen die jeweiligen Konfessionen Verbindlichkeit und Exklusivität, und bis 1874 gab es den Taufzwang. Eine „christliche Autoritätskultur mit im großen und ganzen obligatorischem Religionsunterricht“ (Loofs 1907: 19) prägte die Realität bis 1918 und darüber hinaus. Auf Grund der dynamischen Bevölkerungsbewegungen seit der Industrialisierung und der regionalen Verteilung der zwölf Millionen Vertriebenen und Flüchtlinge nach 1945 gibt es nun aber kaum mehr konfessionell einheitliche Regionen, sondern überall ein Nebeneinander von Protestanten und Katholiken.

Nach dem Ende des Nationalsozialismus und gegenüber der Herausforderung des Kommunismus erreichten Ansehen und Wirkung der Kirchen noch einmal einen Höhepunkt. Die Kirchen prägten nach 1945 den öffentlichen Diskurs, sie waren Blutspender für die „christlichen“ Parteien (Wieck 1958; Thränhardt 1973), ihre Autonomie wurde im Grundgesetz gefestigt, die katholische Kirche setzte im Süden und Westen der Bundesrepublik die Rückkehr zur Konfessionsschule durch, und überall im Land wurden neue Kirchen gebaut.

Spielten die christlichen Kirchen im Westen eine wesentliche Rolle beim Neuaufbau der Gesellschaft nach 1945, wurden sie in der DDR systematisch unterminiert. Zwar blieben sie als einzige große öffentliche Institutionen außerhalb der Parteikontrolle bestehen, finanziell unterstützt aus dem Westen, aber die Reduzierung der Kirchenmitgliedschaft wurde zum einzigen dauerhaften Erfolg der Kommunisten. Nur ein Fünftel der Bevölkerung in den neuen Bundesländern ist heute Kirchenmitglied, Unkenntnis über christliche Traditionen ist weitverbreitet. Die historischen Kernlandschaften des deutschen Protestantismus sind heute kirchenfern.

Auch in der alten Bundesrepublik folgte dem Höhepunkt der christlichen Durchdringung des öffentlichen Lebens in der Nachkriegszeit seit den 70er Jahren eine Auszehrung. Immer mehr Menschen traten vor allem aus der evangelischen Kirche, aber auch aus der katholischen Kirche aus. Große Städte wie Berlin und Hamburg sind heute überwiegend konfessionslos, während in vielen ländlichen Regionen Kirchenmitgliedschaft und kirchliche Rituale wie Taufe, Kon-

firmation bzw. Kommunion, Hochzeit und Beerdigung nach wie vor das Leben strukturieren.

Insgesamt lässt sich inzwischen eine Drittelung konstatieren: Jeweils ein knappes Drittel der Bevölkerung gehört der katholischen und evangelischen Kirche an (30,5 bzw. 29,5 %), ein gutes Drittel (34,6 %) ist nicht Mitglied einer religiösen Organisation. Das evangelische und das katholische Drittel beschreibt allerdings zunächst nur eine formale Mitgliedschaft. Nur 3,4 Millionen Katholiken, 13,4 % der Kirchenmitglieder, sind „praktizierend“, d.h. sie nehmen regelmäßig an Gottesdiensten teil. Bei den Protestanten liegt der Anteil noch niedriger.

Die institutionelle Position der Kirchen ist nach wie vor gefestigt: Es gibt die Kirchensteuer und reiche staatliche Dotationen, staatsfinanzierte kirchliche Hochschulen in Bayern, konfessionelle Fakultäten an den Universitäten, konfessionellen Religionsunterricht, eine in einigen Regionen fast monopolistische Stellung in der Sozial- und Jugendarbeit und einen ausgeprägten Öffentlichkeitsanspruch der Kirchen, ganz im Gegensatz etwa zu den Niederlanden, wo die Kirchen in der Öffentlichkeit kaum mehr sichtbar sind. Dem steht eine Auszehrung der mitgliedschaftlichen Substanz und der Glaubenskenntnisse gegenüber – ganz im Unterschied etwa zur Vitalität und Verbreitung religiöser Praxis in den USA, wie auch immer man diese in ästhetischer Hinsicht beurteilen mag (Casanova 2006). Luther oder Gustav Adolf sind für junge Protestanten keine heroischen Figuren mehr.

*Tabelle 1: Religiöse Struktur in den Bundesländern 2008
(Angaben in tausend)*

Bundesland	Einwohner	evangelisch	katholisch	Sonstige
Saarland	1.030	201 (19,5%)	660 (64,1%)	169 (16,4%)
Rheinland-Pfalz	4.028	1.258 (31,2%)	1.838 (45,7%)	0.930 (23,1%)
Bayern	12.520	2.607 (20,8%)	6.956 (55,6%)	2.956 (23,6%)

Baden- Württemberg	10.750	3.548 (33,0%)	3.964 (36,9%)	3.238 (30,1%)
Nordrhein- Westfalen	17.33	4.975 (27,7%)	7.538 (42,0%)	5.420 (30,2%)
Niedersachsen	7.947	3.990 (50,2%)	1.401 (17,6%)	2.556 (32,2%)
Hessen	6.065	2.416 (39,8%)	1.515 (25,0%)	2.135 (35,2%)
Bremen	662	277 (41,8%)	83 (12,5%)	303 (45,7%)
Hamburg	1.772	539 (30,4%)	181 (10,2%)	1.052 (59,3%)
Berlin	3.432	665 (19,4%)	323 (9,4%)	2.444 (71,2%)
Sachsen	4.193	868 (20,7%)	150 (3,6%)	3.175 (75,7%)
Mecklenburg- Vorpommern	1.664	295 (17,7%)	55 (3,3%)	1.314 (79,0%)
Brandenburg	2.523	445 (17,6%)	79 (3,1%)	1.999 (79,2%)
Sachsen- Anhalt	2.382	352 (14,8%)	84 (3,5%)	1.946 (81,7%)
Schleswig- Holstein	2.834	1.524 (53,8%)	171 (6,1%)	1.140 (40,2%)
Thüringen	2.268	556 (24,5%)	177 (7,8%)	1.535 (67,7%)
Deutschland gesamt	82.002	24.515 (29,9%)	25.716 (30,7%)	32.311 (39,4%)

Quelle: http://de.wikipedia.org/wiki/Religionen_in_Deutschland.

Der Zensus 2011, in den auf Drängen der Kirchen in Deutschland Fragen nach der religiösen Organisiertheit und nach der religiösen Haltung aufgenommen worden sind, wird exaktere Informationen über

die religiöse Landschaft in Deutschland geben, auch in Hinsicht auf die nichtchristlichen Religionen. Nur in ganz wenigen Bundesländern gibt es noch eine konfessionelle Bevölkerungsmehrheit: in Bayern und im Saarland eine katholische, in Schleswig-Holstein eine protestantische. In Niedersachsen dürfte die protestantische Mehrheit, die die Daten für 2008 noch zeigen, inzwischen verloren gegangen sein. Dagegen sind die Mehrheiten der „Sonstigen“ in den neuen Ländern erdrückend, am stärksten in Sachsen-Anhalt, wo 81,7 % der Bevölkerung keiner Kirche mehr angehören.

Quantitativ sind diese Sklerotisierungen traditioneller deutscher Konfessionslandschaften weit bedeutender als alle neuen Zuwanderungen. Allerdings haben nicht nur die unterschiedlichen Austrittszahlen, sondern auch die Zuwanderungen das Zahlenverhältnis zwischen katholischer und evangelischer Kirche beeinflusst: Die Zuwanderung von circa drei Millionen Katholiken aus dem Mittelmeerraum und aus Polen hat das Absinken der Mitgliederzahlen der katholischen Kirchengemeinden zum Teil kompensiert. War Deutschland 1945 noch zu mehr als 60 % evangelisch, so ist heute die katholische Kirche mitgliederstärker. Wegen ihrer Schwerpunkte im Westen und Süden verfügt sie auch über höhere Kirchensteuereinnahmen. Max Webers Beschreibung einer besonderen Affinität zwischen Protestantismus und Kapitalismus ist für Deutschland Vergangenheit. Ähnliche Entwicklungen finden wir in der Schweiz und in den Niederlanden, wo die katholische Kirche heute ebenfalls stärker ist als die evangelischen Kirchen.

Gehen wir die unterschiedlichen Einwanderungsgruppen durch: Für die katholischen Italiener, Spanier, Kroaten, Slowenen, Portugiesen und Polen hat die katholische Kirche besondere Formen der Betreuung eingerichtet. Die Einbindung ist organisatorisch gelungen, obwohl die Zuwanderer – wie wir im Folgenden im Detail beschreiben werden – in „Nebenkirchen“ separiert blieben. Die evangelische Kirche hat die Aussiedler aus Rumänien und der ehemaligen Sowjetunion aufgenommen und bietet zum Teil Sondergottesdienste für sie an. Die verschiedenen orthodoxen Nationalkirchen bilden zusammen 1,5 % der Bevölkerung, wobei die Zahl und Intensität der Mitgliedschaft fraglich bleibt.

Die Aufnahme von Juden aus der damaligen Sowjetunion in der demokratisierten DDR und später in ganz Deutschland war ursprünglich als Schutz vor dem um 1990 grassierenden Antisemitismus in der späten Sowjetunion gedacht. Als der Antisemitismus abflaute, trat die Stärkung des deutschen Judentums als Motiv für die Aufnahme in den Vordergrund. Zwar sind die Jüdischen Gemeinden durch die Zuwanderung von 27.000 auf 105.000 Mitglieder angewachsen, aber da mehr als die Hälfte der Zuwanderer sich nicht in den Jüdischen Gemeinden organisiert hat, wurde die Zuwanderung auf Wunsch des Zentralrats der Juden in Deutschland eingeschränkt. Eine Bedingung für die Aufnahme neuer jüdischer Zuwanderer ist seit 2005 ihre Bereitschaft und Eignung, sich religiös zu organisieren.

Gar nicht in das traditionelle deutsche Kirchenregime fügte sich die Zuwanderung von vier Millionen Muslimen – die öffentliche Debatte hat diese Diskrepanz verstärkt. Obwohl die mitgliedschaftliche Basis des deutschen Kirchenregimes ausblutet, ist die öffentliche Debatte von der Erwartung oder sogar Forderung geprägt, die Muslime sollten sich kirchenartig organisieren, um mit dem deutschen Kirchenregime kompatibel zu sein. Dabei steht die Vorstellung einer einheitlich organisierten behördlichen Körperschaft im Vordergrund, wie sie der deutschen Tradition der Landes- und Bischofskirchen entspricht. Kauder hat diese Art Organisation sogar als „europäisch“ bezeichnet, obwohl die europäischen Länder sehr unterschiedliche Staats-Kirchen-Regime kennen (Kauder 2011; Mittmann 2010). Demokratiepolitisch sind an der Angemessenheit des als absolute Monarchie organisierten katholischen Kirchenregimes sicherlich Zweifel erlaubt, und diese Zweifel sind angesichts der Missbrauchsskandale der letzten Jahre nicht kleiner geworden. Die Abschaffung aller gewählten Gremien im Bistum Regensburg durch bischöflichen Beschluss hat diese Diskrepanz noch einmal scharf konturiert.

Die Vorstellung eines einheitlichen Ansprechpartners wird unisono immer wieder von den Innenministern und anderen Spitzenpolitikern vorgetragen. Sie kann mit dem Grundgesetz höchstens insofern in Beziehung gesetzt werden, als Artikel 7 (3) II GG regelt, dass der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften zu erteilen ist. Daraus kann aber keinesfalls gefolgert werden, dass sich die Muslime in einer Art Kirche zu orga-

nisieren hätten, zumal das die Deutschen auch immer weniger tun. Vor allem aber ist die Vorstellung absurd und demokratiefremd, es müsse eine Art oberste Glaubensautorität für alle Moslems nach Art der katholischen Kirche geschaffen werden. Der Islam geht ebenso wie das Judentum und der Protestantismus von einer direkten Beziehung der Gläubigen zu Gott und von ihrer eigenen individuellen Verantwortung aus und kennt keine klerikale Vermittlung. Karl Barth hat in dieser Beziehung und in seiner Schweizer Tradition davon gesprochen, dass das protestantische Kirchenverständnis (Priestertum aller Gläubigen) und die Demokratie parallel gingen. Es ist auch darauf hinzuweisen, dass andere westliche Demokratien ganz andere Religionsregime haben. So zwingt die Schweiz seit ihrem liberalen Aufbruch im 19. Jahrhundert die katholische Kirche zu demokratischen Formen der Kirchenorganisation, insbesondere was die Kirchenfinanzen angeht. Die USA praktizieren eine Trennung von Religion und Staat, die den Religionsgemeinschaften zwar völlige Freiheit lässt, sie aber staatlich nicht subventioniert oder privilegiert und ganze Bistümer bei Fehlritten wie den aktuellen Missbrauchsskandalen durchaus auch in den Bankrott fallen lässt.

Schließlich gibt es ganz unabhängig von der Einwanderung eine Diversifizierung der religiösen Landschaft. Wie auch in vielen anderen Ländern finden sich Interessenten für traditionelle Religionen aus anderen Erdteilen wie den Buddhismus und auch für neuentstehende religiöse Strömungen unterschiedlicher Art. Diese Gruppen versuchen vielfach, mit mehr oder weniger Erfolg, an einigen Privilegien der etablierten Kirchen teilzuhaben. Meist können sie dies nur durch Klagen durchsetzen, etwa die Einrichtung von Religionsunterricht oder die Anerkennung als öffentlich-rechtliche Körperschaft. So sind etwa die „Zeugen Jehovas“ inzwischen in zwölf von sechzehn Bundesländern als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt. Die staatlichen Stellen verhalten sich in dieser Beziehung sehr zurückhaltend und lassen Anträge bisweilen jahrzehntelang ohne Antwort. Die größte dieser neuen religiösen Organisationen – oder im kirchlichen Sprachgebrauch „Sekten“ – ist die Neupostolische Kirche, die 0,44 % der Bevölkerung organisiert.

II. EINWANDERUNG UND DIE KATHOLISCHEN NEBENKIRCHEN

In Deutschland gibt es etwa zwei Millionen Katholiken mit nichtdeutscher Staatsangehörigkeit, das sind 8 % aller Katholiken. Kategorisiert man nach Migrationshintergrund, so sind es 15 %. Bei den Jugendlichen sind es 20 % (KFN 2010). Für diese Gruppen wird heute muttersprachliche Seelsorge in 29 Sprachen angeboten. Seit der Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte ab 1955 wurde diese separate Form der Seelsorge ausgebaut und über Generationen beibehalten. Für die großen Anwerbegruppen – Italiener seit 1955, Spanier seit 1960, Portugiesen seit 1964 und Kroaten bzw. Jugoslawen seit 1968 – entstanden katholische „Missionen“. Wie die Bundesregierung, die Entsendestaaten und viele angeworbene Arbeitskräfte selbst ging auch die katholische Kirche lange Zeit von der Zeitweiligkeit des Arbeitsaufenthalts aus, und in der Tat kehrten viele Arbeiter nach einigen Jahren wieder in ihre Heimatländer zurück, vor allem nach den Ölpreiskrisen 1973 und 1979/80.

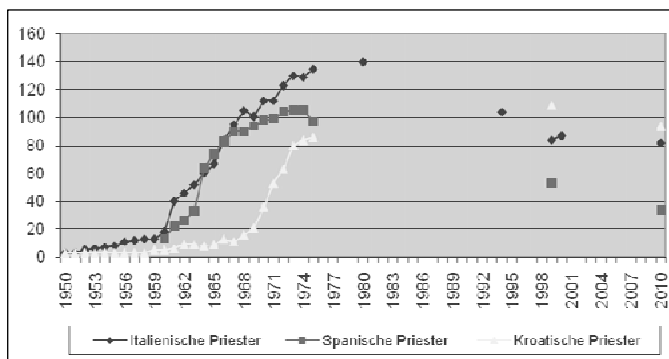
*Tabelle 2: Zahl der ausländischen Arbeitnehmer 1973-1988
(Angaben in tausend)*

Herkunftsgruppe	September 1973	Juni 1988
Italiener	450	178
Portugiesen	85	37
Jugoslawen	535	296
Spanier	190	63
Türken	605	534
Andere	480	418

Quelle: Puskeppeleit/Thränhardt 1990, 19.

Auch nach den Rückkehrwellen blieb die Struktur der „Ausländermissionen“ erhalten. Erst als die Finanzlage der Kirche um die Jahrhundertwende kritisch wurde, kam es zu Einschnitten.

Grafik 1: „Missionare“ aus Anwerbeländern



Quelle: Winterhagen 2011.

Neben theologischen Erwägungen über das Recht auf muttersprachliche Seelsorge (Winterhagen 2011) und die Zeitweiligkeit der Zuwanderung gab es zwei materielle Gründe für die Organisation von „Nebenkirchen“, wie Prälat Becher sie kritisch bezeichnet hat (Leuninger 1987): erstens den Reichtum der deutschen Kirche im Vergleich zu den Herkunftskirchen, der die Anwerbung von Priestern nahe legte und den Priestern selbst ein sehr viel höheres Einkommen als zu Hause versprach, und zweitens den Priestermangel in Deutschland im Kontrast zu einem Teil der Herkunftsländer. Die zahlenmäßige Entwicklung der einzelnen Priestergruppen gestaltete sich unterschiedlich. Wie aus dem Schaubild zu ersehen ist, nahm die Zahl der italienischen Priester ab, weil sich in Italien ebenso wie in Deutschland Nachwuchsprobleme einstellten. Bei den Spaniern gab es viele Laisierungen. Dagegen blieb die Zahl der kroatischen Priester hoch, da sie überwiegend Franziskaner waren und dieser Orden in Kroatien viel Nachwuchs an sich zog.

Eine parallele weitere und ebenfalls zunächst nationalspezifisch organisierte Organisationsebene waren die Sozialbetreuer, später Sozialberater genannt. Die katholische Caritas war für die Einwanderergruppen aus Italien, Spanien, Portugal und Jugoslawien bzw. Kroatien zuständig. 1986 gab es einen Sozialberater für 1,698 Mio. Spanier, 2,028 Mio. Portugiesen, 2,911 Mio. Jugoslawen, 3,823 Mio. Italiener und 4,340 Mio. Türken in Deutschland (Puskeppeleit/Thränhardt

1990: 72f.). Die Sozialberatung wurde überwiegend von Bund und Ländern, zum Teil aber auch von den zuständigen Wohlfahrtsverbänden finanziert. Geistliche und Sozialberater hatten ihrem Auftrag nach unterschiedliche Funktionen, standen aber angesichts der sprachlich-nationalenspezifischen Abgrenzung beider Gruppen in engem Kontakt und waren zum Teil auch in denselben Gebäuden untergebracht.

Die Caritas war für die „katholischen Gruppen“ zuständig, ohne Rücksicht darauf, ob die Betroffenen katholisch waren oder nicht. Abgesehen von den individuellen Problemen, die sich im Einzelnen aus diesen Generalzuständigkeiten ergaben, entwickelten sich auch die Ideologien, Mentalitäten und sozialen Profile der Gruppen sehr unterschiedlich, obwohl die formalen und materiellen Umstände der Anwerbung und ihrer Organisation dieselben waren. Die reiche katholische Kirche in Deutschland brachte unter ihrem Dach sehr unterschiedliche Milieus hervor, sowohl in ihrer politischen Ausrichtung wie in ihrem sozialen Profil und ihren Bildungs- und Wirtschaftserfolgen.

Für die drei großen Gruppen – Spanier, Italiener und Kroaten – arbeiteten jeweils etwa einhundert Geistliche und einhundert Sozialberater. Die spanische und die kroatische Gruppe entwickelten jeweils einheitliche Profile und trugen entscheidend zum Erfolg ihrer Gruppen in Deutschland bei, vor allem in Bezug auf Bildung und Ausbildung der Kinder. Sie agierten in Opposition zu den absterbenden Diktaturen in den beiden Herkunftsländern. Die spanischen Geistlichen gaben einen „Elternbrief“ heraus und förderten die überall in Deutschland entstehenden Elternvereine und deren Bemühungen um die Bildung der Kinder, ihre Integration in das deutsche Schulsystem und die Organisation von Hausaufgabenhilfen. Unter dem Eindruck des Zweiten Vatikanischen Konzils kam es zu einer Wendung der jüngeren Priester zur Demokratie und zu säkularer Aktivität, was schließlich auch zu einer hohen Rate von Laisierungen führte. Den Impetus der spanischen „Missionare“ zeigt ihre Präsentation im Internet.



Die kroatische Gruppe begründete dagegen einen integral-katholisch gefärbten Nationalismus, der sich mit einer „invention of tradition“ (Hobsbawm) auf eine Vorstellung von 1300 Jahren Existenz einer kroatischen katholischen Nation bezog. Die kroatischen Migranten in Deutschland wurden auf einen kroatisch-katholischen Nationalismus und die Vorstellung einer irgendwann stattfindenden Rückkehr nach Kroatien verpflichtet. Durch die intensive Förderung sozialer und kultureller Fähigkeiten der Gruppe und angesichts eines spannungslosen Verhältnisses zur deutschen Umwelt führte dies funktional gleichwohl zu sehr erfolgreicher Integration. Bezeichnend ist auch hier die Präsentation im Internet mit Kardinal Stepinac, dem Repräsentanten eines katholischen Kroatien.



Kongregation der Missionare vom Hl. Karl

SCALABRINI-MISSIONARE Eine Kongregation im Dienst an den Migranten

Webportal der Niederlassungen in Deutschland

Beide Gruppen verzeichneten hohe Bildungserfolge in den deutschen Schulen – ebenso wie die griechische Gruppe, die ebenfalls eine starke Heimatbezogenheit pflegte, wenn auch mit anderen ideologischen Vorzeichen (Thränhardt 2000).

Ganz anders dagegen die italienische Gruppe: Trotz eher günstiger Rahmenbedingungen auf Grund des hohen Standards von Wirtschaft und Bildung in Italien selbst und der längeren Einwanderungsgeschichte ist die Bildungsbilanz bei den italienischen Kindern und Jugendlichen nach wie vor sehr defizitär, und es gibt mehr Sonderschüler als Gymnasiasten. Die italienischen Priester stammten überwiegend aus Norditalien und hatten Schwierigkeiten, die aus Süditalien stammenden Migranten kulturell zu verstehen (Gottlob 1978). Es kam auch nicht zur Ausbildung einer gemeinsamen Strategie, sondern zu Auseinandersetzungen innerhalb der Gruppe und zur Übertragung der ideologischen Polarisierungen aus Italien nach Deutschland, außerdem zu sehr geringen Organisationserfolgen bei den italienischen Vereinen in Deutschland. Die meisten „Missionare“ gehörten dem Scalabrini-Orden an, der auch im Logo repräsentiert wird.

Insgesamt ist also zu konstatieren, dass die katholische Kirche aktiv bei der organisatorischen Eingliederung der Migranten aus „katholischen“ Ländern mitwirkte, aufbauend auf ihrer starken finanziellen Position und ihrer engen Kooperation mit dem Staat, was ihr insgesamt im sozialen und kulturellen Bereich eine fast monopolistische Position bei den „katholischen“ Gruppen verschaffte. Inhaltlich kam es aber zu starken Auseinanderentwicklungen der drei Gruppen, sowohl ideologisch als auch in Bezug auf den Erfolg der Arbeit. Trotz eines katholischen Gesamtrahmens entwickelte sich wenig Integration, stattdessen kam es zur Ausbildung von Parallelkirchen mit eigenen Ideologien und Mentalitäten. Das Kriminologische Forschungsinstitut Niedersachsen stellte noch in seinem Bericht 2010 mit Erstaunen fest, dass junge Katholiken ausländischer Herkunft um so mehr Distanz zur deutschen Gesellschaft haben, je religiöser sie sind. Im Gegensatz zu seiner negativen Bewertung muslimischer Einflüsse auf Jugendliche zog es keine Folgerungen daraus, sondern beließ es beim Erstaunen.

III. STAATISLAM, VEREINSISLAM, VOLKSISLAM

Da in Deutschland keine nennenswerte autochthone islamische Tradition existierte, gab es bei den großen Einwanderungswellen türkischer und anderer Arbeitskräfte und ihrer Familien seit 1961 zunächst ein

organisatorisches Vakuum. Spontan entstanden kleine provisorische Moscheen, oft etwas verächtlich als Hinterhof-Islam bezeichnet. Da der Staatsislam sich zunächst wenig um die Migranten bemühte, konnten sich in Deutschland und anderen europäischen Ländern auch Strömungen entfalten, die in der Türkei unterdrückt wurden. Zum Teil trugen sie fundamentalistische Züge. Während der intensiven Repression nach dem Militärputsch von 1980 wurde Deutschland immer stärker zum Fluchtraum für religiöse und politische Aktivisten, die eine große Zahl von Organisationen gründeten (Sezer/Thränhardt 1983). Die deutsche und die türkische Regierung vereinbarten daraufhin, dass die türkische Religionsbehörde Diyanet die religiöse Betreuung der Türken in Deutschland übernehmen sollte – eine transnationale behördliche Regelung der Religion für die türkischstämmige Bevölkerung in Deutschland.

1984 gründete ein türkischer Botschaftsrat die „Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.“ (DITIB). Seitdem entsendet die Türkei staatliche Beamte als Hodschas jeweils für 5-6 Jahre nach Deutschland, um die religiöse Betreuung zu übernehmen. In den letzten Jahren wird Wert darauf gelegt, dass sie auch Deutsch lernen. Inzwischen haben sich 896 DITIB-Gemeinden gebildet, in denen neben den Gottesdiensten vielerlei Aktivitäten stattfinden. In Mannheim und vielen anderen Städten sind inzwischen auch große Moscheen entstanden, die zum großen Teil mit Spenden finanziert worden sind. Gleichwohl ist die gesamte Organisation nach wie vor in jeder Hinsicht von der türkischen Regierung abhängig, ihre inhaltliche Ausrichtung hängt auch von den Entwicklungen der türkischen Politik ab.

Insgesamt sind 18,7 % der türkischstämmigen Bevölkerung religiös organisiert, drei Viertel davon bei der DITIB (Halm/Sauer 2007). Gleichzeitig geben bei den Umfragen etwa zwei Drittel der befragten Moslems an, religiös oder sehr religiös zu sein (Haug/Müssing/Stichs 2009). Dies deutet auf ein Missverhältnis zwischen Organisation und Glauben hin, das der oben geschilderten Diskrepanz bei der Mehrheitsgesellschaft entgegengesetzt ist. Allem Anschein nach gibt es eine große Zahl gläubiger Moslems, die nicht von der DITIB oder einer anderen Organisation erfasst werden.

Die größte Organisation neben DITIB ist die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüs e.V.“. Sie hat fundamentalistische Wurzeln und ist

eng mit türkischen Schwesterorganisationen verbunden. Es ist umstritten, wie weit sich ihre jüngeren Vertreter von diesen Anfängen gelöst haben. Sie suchen eine eigenständige Auseinandersetzung mit der deutschen Umgebung und identifizieren islamische mit demokratischen Werten (Schiffauer 2010). Von deutschen Behörden wird Milli Görüs mit Misstrauen betrachtet und mit breit publizierten Anklagen überzogen, die bisher keine Verurteilungen erbracht haben. Die ausgrenzenden Bewertungen durch den Verfassungsschutz und den bayerischen Innenminister erstrecken sich inzwischen auch auf zweifellos demokratische und liberale Repräsentanten, auch wenn diese sich von Milli Görüs distanzieren haben und nach dem Zeugnis des bayerischen Landtagspräsidenten und Landesbischofs förderungswürdig sind und von der Stadt München durch die Suche nach einem repräsentativen Grundstück unterstützt werden (Hutter/Lode/Maier-Albang 2011).

Aus der Deutschen Islamkonferenz ist Milli Görüs dementsprechend verbannt worden, was den Austritt eines weiteren Verbandes provoziert hat. Die Gründung der deutschen Islamkonferenz setzte – ähnlich wie bei den vergleichbaren Institutionen in anderen Ländern – ein Zeichen der Zugehörigkeit und Legitimität des Islams in Deutschland (Musch 2011). Innenminister Schäuble erklärte aus diesem Anlass – ähnlich wie später noch spektakulärer Bundespräsident Wulff –, dass der Islam zu Deutschland gehöre. Gleiches gilt auch für die Bemühungen um die Ausbildung islamischer Geistlicher an deutschen Universitäten. All dies wurde aber gleichzeitig durch diskriminierende Gesetze in Bayern, Hessen, Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen (Henkes/Kneip 2010), ausgrenzende Äußerungen von Politikern und den islamophoben Diskurs konterkariert (Bahners 2011).

Insgesamt ist es bisher nicht gelungen, dem Islam einen Platz im deutschen System der Staat-Religion-Beziehungen zu geben. Dies ist keine deutsche Sonderentwicklung, sondern entspricht der partiellen Integration des Staatsislams der Herkunftsländer in das institutionelle Geflecht der Einwanderungsländer (Laurence 2009). Die widersprüchlichen Entwicklungen spiegeln die Ambivalenz zwischen Integrationswille, traditionellem exklusiv-christlichen Selbstverständnis und Ängsten vor dem Fremden, die im politischen Diskurs genutzt werden. Zwar sind Fortschritte gemacht worden, aber es ist nicht abzusehen, wann der „deutsche Islam“ sich durchsetzt und Anerkennung

findet, den etwa der erwähnte Penzberger Imam Idriz (2010) vertritt. Angesichts der vorherrschenden Negativsicht auf den Islam werden auch Phänomene wie die Gülen-Bewegung mit ihrem Bildungseifer und ihren erfolgreiche Privatschulen nur wenig wahrgenommen.

IV. WAS HÄLT DIE GESELLSCHAFT ZUSAMMEN?

Böckenfördes Diktum, „der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“ (1976: 60), ist immer wieder als eine Art arbeitsteilige Grundlage für die besondere Rolle der Kirchen in der Gesellschaft zitiert worden. Er kann als Motto für das Staat-Kirchen-Regime der alten Bundesrepublik gelten.

Dieses Regime ist von Auszehrung betroffen: einmal durch den stillen Abgang von Kirchenmitgliedern, der sich jedes Jahr durch Austritt vollzieht und zudem eine beträchtliche intergenerationale Dynamik hat, zum zweiten durch die Pluralisierung und das Aufkommen neuer religiöser Strömungen, insbesondere auch durch die Einwanderung. Moslems sind heute in vielen westdeutschen Großstädten die zweitgrößte religiöse Gruppe, ohne dass das bisher im öffentlichen Leben in Erscheinung tritt. Nur in wenigen Städten wie in Mannheim und der kleinen bayerisch-schwäbischen Stadt Lauingen ist es gelungen, Moslems und ihre Moscheen in Stadtbild und Stadtrepräsentanz einzubeziehen.

Überdeckt werden diese Entwicklungen durch aggressive Debatten um die „Leitkultur“ und den Vorrang der christlichen Tradition, in denen der Islam regelmäßig als das Andere gesehen wird, das Aufklärung und Christentum entgegengesetzt ist. Diese beiden entgegengesetzten Traditionen werden – was angesichts der Geschichte kurios ist – als ein gemeinsames und geschlossenes europäisches Erbe hingestellt. „Deutschland will aber nicht den Islam integrieren, sondern seine kulturelle Identität wahren“, spitzte CDU-Fraktionschef Kauder dies zu.¹ „Aus Religionsfreiheit darf nicht Religionsgleichheit werden“, sagte Bayerns Sozialministerin Haderthauer. Angesichts der europäischen und insbesondere der deutschen Geschichte sind auch die Hinweise auf die „prägende Kraft“ der „christlich-jüdischen Tradition“ für Deutschland über „Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende“

(Bundeskanzlerin Merkel) besonders delikat. Hier wird die Jahrhunderte lange Ausgrenzung, Verfolgung und Vernichtung von Juden harmonisiert und in einen Ausgrenzungsdiskurs gegen den Islam umgesetzt. Es gerät in Vergessenheit, dass Lessings Ringparabel, die Urformulierung der Toleranz und der gemeinsamen Werte in der deutschen Literatur, drei Parteien umfasst: das Judentum, das Christentum und den Islam.

Unterhalb der widersprüchlichen Diskurse haben sich die Verhältnisse in den Bundesländern inzwischen zu unterschiedlichen Religionsregimen verdichtet, aufbauend auf älteren Unterschieden zwischen einer starken Privilegierung vor allem der katholischen Kirche, deren Bischöfe in Bayern vom Staat besoldet werden und einer stärkeren Trennungstradition beispielsweise in Hamburg. Bis 1968 wurden diese Unterschiede durch das Institut der Konfessionsschule repräsentiert, die in Bayern, Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz, dem Saarland, Nordrhein-Westfalen und Teilen Niedersachsens vorherrschend war. Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts, das entgegen seiner sonstigen direktiven Tendenzen nach dem Sturm um das Kreuzifix-Urteil auf Klarheit und Einheitlichkeit für ganz Deutschland verzichtete, macht das möglich.

In Süddeutschland gibt es nach wie vor ein christliches Religionsregime. Einzelne Eltern und Lehrer, die sich im Namen der Religionsfreiheit gegen die Kreuze in Schule oder auch in Gerichtssälen wehren, können sich zwar im Einzelfall durchsetzen, müssen aber mit sozialen Schwierigkeiten rechnen. Es gibt eindeutige Stellungnahmen der CDU bzw. CSU und der Landesregierungen zum christlichen Charakter der Kultur, die Oppositionsparteien zögern, diesen Konsens anzugreifen. Das Kopftuch muslimischer Lehrerinnen ist tabu, das von Nonnen wird als Bestandteil legitimer Tradition angesehen (Spiegel Online 2008). Von einer Tendenz zu „unintendiertem Laizismus“ (Henkes/Kneip 2010) kann in Süddeutschland keine Rede sein – nicht auf der gesetzlichen und schon gar nicht auf der Implementationsebene. Im Vergleich zur Aufbruchzeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil muss heute eine hierarchische Erstarrung konstatiert werden – festzumachen etwa am Festhalten am Zölibat, der – wie Joseph Ratzinger in seiner progressiven Phase konstatierte – zu einer „Sen-

kung der Begabung“ des Priesternachwuchses geführt hat (Neumaier 2011).

In Norddeutschland gibt es eher einen Trend zu Gleichbehandlung und religiöser Neutralität. Vier Fünftel der Gerichtssäle in Nordrhein-Westfalen haben keine Kreuze mehr, und den verschiedenen Glaubensrichtungen werden schrittweise gleiche Rechte eingeräumt. Dieser Prozess entspricht dem schwindenden Rückhalt der Kirchen in der Bevölkerung, der Ausdifferenzierung der religiösen Bekenntnisse und auch den Veränderungen in der evangelischen Kirche, die sich von der Vorstellung der „Einheit von Thron und Altar“ gelöst hat und in der Tradition der „*ecclesia semper reformanda*“ in der Moderne angekommen ist.

In Ostdeutschland wiederum ist Religion insgesamt zu einem Minderheiten-Phänomen geworden. Obwohl die Kirchen Orte für die Opposition in der DDR waren, bei der friedlichen Revolution eine wichtige Rolle spielten und in vier von fünf Bundesländern auch der traditionelle Religionsunterricht wieder eingeführt wurde, ist Religion nicht in die „Mitte der Gesellschaft“ zurückgekehrt. In der Bevölkerung ist das Verständnis für Religion insgesamt gering entwickelt, und das Verständnis für muslimische Religion noch weniger. Dies steht in eigenartigem Kontrast zu offiziellen symbolischen Maßnahmen, etwa der Einführung des Reformationstages in Brandenburg als offiziellem staatlichem Feiertag, der Aufrechterhaltung des Bußtages in Sachsen oder der erfolgreichen Klage der evangelischen Kirche gegen den Sonntagsverkauf in Berlin.

Wie in anderen europäischen Religionsregimen gibt es in Deutschland und insbesondere im traditionellen süddeutschen Religionsregime Spannungsverhältnisse zum Gleichbehandlungsgebot des Grundgesetzes und der Europäischen Menschenrechtskonvention. Deswegen wird es immer wieder Fälle geben, in denen die Gleichbehandlung vor dem Bundesverfassungsgericht oder dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte eingefordert wird. Vielfach wird diese im Widerspruch zu traditionellen Identitätsvorstellungen und Identitätssymbolen wie dem Kreuz stehen. Dieser Prozess ist nicht abgeschlossen und wird in der politischen Debatte, im öffentlichen Diskurs und auch vor den Gerichten weitergehen. Ein Konfliktfeld werden die Rechte der Beschäftigten in kirchlichen Einrichtungen sein.

In der jüdischen, christlichen und auch islamischen Tradition haben immer wieder unabhängige religiöse Menschen frei ihre kritische Meinung gesagt, von den alttestamentarischen Propheten bis zu Martin Luther King und Erzbischof Tutu. Diese Fähigkeit beruht auf der geistigen und materiellen Unabhängigkeit von staatlicher Macht, sie ist gefährdet, wenn man sich zu sehr an die „Fleischtöpfe Ägyptens“ klammert. „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ kann man leichter sein, wenn man nicht mit der Macht und ihren taktischen Interessen verbunden ist.

ANMERKUNG

- 1 Zitate nach: Wulff erntet Widerspruch. Kritik an Rede über Islam in Deutschland wird heftiger, in: Süddeutsche Zeitung vom 7.10.2010 und Christlich, jüdisch, abendländisch Verwunderung über Wulff in der Union, in: Tagesspiegel vom 6.10.2010.

LITERATUR

- Bahners, Patrick (2011): Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam, München.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976): Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt am Main.
- Casanova, José (2006): Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus. Ein Vergleich zwischen der EU und den USA, in: *Leviathan* 34, S. 182-207.
- Gottlob, Bernd (1978): Die Missionare der katholischen Arbeitnehmer in Deutschland. Eine Situations- und Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen, München.
- Halm, Dirk/Sauer, Martina (2007): Bürgerschaftliches Engagement von Türiinnen und Türiken in Deutschland, Wiesbaden.
- Haug, Sonja/Müssing, Stephanie/Stichs, Anja (2009): Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam-Konferenz, Nürnberg.

- Henkes, Christian/Kneip, Sascha (2010): Von offener Neutralität zu (unintendiertem) Laizismus, in: *Leviathan* 38, S. 589-616.
- Hutter, Dominik/Lode, Silke/Maier-Albang, Monika (2011): Ein Platz für Muslime mitten in München, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 21.1.2011, S. 30.
- Idriz, Benjamin (2010): Grüß Gott, Herr Imam! Eine Religion ist angekommen, München.
- Kauder, Volker (2011): „Der Islam sollte sich europäisieren“. Der Vorsitzende der Unionsfraktion, Volker Kauder, über das Verhältnis von Politik und Religion..., in: *Der Spiegel* Heft 3 vom 17.1.2010, S. 26-28.
- KFN (2010): Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen, Kinder und Jugendliche in Deutschland. Gewalterfahrung, Integration und Medienkonsum. Zweiter Bericht..., Hannover.
- Laurence, Jonathan (2009): The Corporatist Antecedent of Contemporary State-Islam Relations, in: *European Political Science Journal*, Vol. 8, Issue 3, S. 1-17.
- Leuninger, Herbert (1987): Eine Nebenkirche oder Einheit in der Vielfalt? Die Gemeinden anderer Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland, in: Barwig, Klaus/Mieth, Dietmar (Hg.): *Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kategorien*, Mainz, S. 140-157.
- Loofs, Friedrich (1907): *Luthers Stellung zu Mittelalter und Neuzeit*, Berlin.
- Mittmann, Thomas (2010): „Säkulare Kirche“ und „eingewanderte Religion“. Transformationen des kirchlichen Islam-Diskurses in der Bundesrepublik Deutschland, in: *IMIS-Beiträge* 36, S. 67-85.
- Musch, Elisabeth (2011): *Integration durch Konsultation? Konsensbildung in der Migrations- und Integrationspolitik in Deutschland und den Niederlanden*, Münster.
- Neumaier, Rudolf (2011): Ratzinger Brandbrief. Bevor er Papst wurde, bezweifelte der Theologe den Zölibat, in: *Süddeutsche Zeitung* 22, 28.1.2011.
- Puskeppeleit, Jürgen/Thränhardt, Dietrich (1990): *Vom betreuten Ausländer zum gleichberechtigten Bürger*, Freiburg.
- Schiffauer, Werner (2010): *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der islamischen Gemeinschaft Milli Görüs*, Berlin.

- Sezer, Ahmet/Thränhardt, Dietrich (1983): Türkische Organisationen in der Bundesrepublik, in: Meier-Braun, Karl-Heinz/Pazarkaya, Yüksel (Hg.): Die Türken, Frankfurt am Main, S. 119-154.
- Spiegel Online (2008): Muslimische Lehrerin. Nonnentracht ja, Kopftuch nein, 18.3.2008.
- Thränhardt, Dietrich (1976): Das Demokratiedefizit in den deutschen evangelischen Kirchen, in: Jasper, Gotthard (Hg.): Tradition und Reform in der deutschen Politik, Frankfurt am Main, S. 286-332.
- Thränhardt, Dietrich (2000): Einwanderkulturen und soziales Kapital. Eine komparative Analyse, in: Ders./Hunger, Uwe (Hg.): Einwanderer-Netzwerke und ihre Integrationsqualität in Deutschland und Israel, Münster/Freiburg, S. 15-52.
- Thränhardt, Dietrich/Winterhagen, Jenni (2011): Drei katholische Transnationalismen: Italienische, spanische und kroatische Einwanderer in Deutschland im Vergleich, in: Kreienbrink, Axel/Oltmer, Jochen (Hg.): Das „Gastarbeiter“-System nach dem Zweiten Weltkrieg: Westdeutschland im Bezugsfeld europäischer Migrationsverhältnisse (erscheint im Herbst 2011).
- Wieck, Hans-Georg (1958): Christliche und freie Demokraten in Hessen, Rheinland-Pfalz, Baden und Württemberg 1945-1946, Düsseldorf.
- Winterhagen, Jenni (2011): Nationaler Katholizismus und funktionale Integration. Die kroatische Parallelkirche in Deutschland, phil. Diss., Bremen.
- Zimmermann, Ludwig (1951): Die Einheits- und Freiheitsbewegung und die Revolution von 1848 in Franken, Würzburg.

Religionsvielfalt als Problem?

Zur Formgebung religiöser Differenz und zur Zivilisierung von Religionskonflikten¹

CLAUS LEGGEWIE

In meinem Beitrag möchte ich (I.) den Blick für die Nützlichkeit religiöser Konflikte in multikulturellen Gesellschaften schärfen. Konflikte, die in zivilen Formen ausgetragen werden, dienen in dieser Perspektive gelingender Integration mehr als verordnete Leitbilder und Integrationsprogramme, mehr auch als interreligiöse Dialoge oder gar *Leitkulturen*. Dazu möchte ich (II.) aktuelle religionspolitische Probleme am Beispiel des Moscheebaus rekapitulieren und (III.) daraus neben der Architektur weitere Formgebungen zur Zivilisierung religionsbezogener Konflikte wie Recht, Mediation, Politik und Medienkommunikation entwickeln. Den Abschluss (IV.) bildet eine Überlegung zum Kern religiösen Handelns.

I. EINLEITUNG: RELIGIÖSER PLURALISMUS UND DIE RELIGIÖSE FRAGE

Bilder können den soziologischen Blick auf die kulturelle und religiöse Vielfalt moderner Gesellschaften schärfen. Die Tour der Fotografin Brigitte Krämer (2010) durch das Ruhrrevier führt eindrücklich vor Augen, welche religiöse Vielfalt und Gemengelage es dort mittlerweile gibt. Weiter dominieren die beiden christlichen Kirchen, voran die Katholiken, die in Nordrhein-Westfalen zahlenmäßig bedeutendste

Religionsgemeinschaft, aber auch deren unterschiedliche Traditionen und innere Vielfalt kommen zum Ausdruck: Das katholische Milieu war (und ist heute wieder) von Einwanderung geprägt, polnisches und osteuropäisches Kolorit waren zum Ende des 19. wie des 20. Jahrhunderts mehr als ein marginales Wesenselement, und diese ethnischen und sprachlichen Färbungen sorgten stets für eine gelinde Irritation unter Alteingesessenen. Wenn eine Kirche zum Beispiel hauptsächlich von Polen besucht wird, sorgt das in der angestammten Nachbarschaft oft für eine ähnliche Verstimmung wie die Moschee um die Ecke.

Moscheen wirken häufig aber als das große Problem unserer Zeit. Muslime sind in allen metropolitanen Ballungsräumen, aber oft auch in deren Hinterland, durch Einwanderung und Konversionen an die dritte Stelle gerückt und prägen, dank der auffälligen Streitsymbole Kopftuch und Minarett, das Weichbild der Städte. Wo bis dato randständige und unscheinbare Symbole des Islams ins Zentrum rücken, sorgt das häufig für latente und manifeste Konflikte mit Einheimischen, die mehr als gegenüber anderen Glaubensrichtungen auf Distanz gehen und bekunden, sich gelegentlich sogar fremd im eigenen Land zu fühlen. Der Erfolg politisch-publizistischer Mobilisierung gegen die vermeintliche „Islamisierung“ in ganz Europa belegt die Brisanz dieser Gefühlslagen und Ressentiments.

Wenn man so genau hinschaut wie eine Fotografin, entdeckt man rasch, dass *diese Muslime* ihrerseits sehr vielgestaltig sind, also nicht als der Monolith auftreten, als den oberflächliche Betrachter sie wahrnehmen. Es gibt nicht *den* Islam, wie uns religiöse Fundamentalisten, aber auch säkularistische und atheistische Kulturkämpfer weismachen wollen. Muslime im Westen praktizieren ihren Glauben oft laxer als *daheim*, manche auch strenger und unduldsamer. Säkularisierung und (Re-)Sakralisierung schreiten weltweit parallel voran. Auch andere Religionsgemeinschaften, die in Europa bislang kaum heimisch waren, spielen nun eine wichtigere Rolle, wobei sie sich teilweise mit alternativen und esoterischen Strömungen überlappen, die durch etablierte Kirchen dann als „Sekten“ und von Soziologen als „neureligiöse Bewegungen“ deklariert werden. Zahlenmäßig fallen sie kaum ins Gewicht, aber in manchen Großstädten bilden sie kohärente sozialmoralische Milieus, deren Kraft auf etablierte, manchen als verhältnismäßig langweilig vorkommende Mainstream-Gruppen ausstrahlt.

So haben sich unter dem weiten Dach der protestantischen Kirche auch in Zentraleuropa evangelikale, charismatische, pfingstlerische und andere Strömungen mit hohem missionarischem Elan verbreitet.

Insgesamt ist Deutschland noch kein religiöser Supermarkt, wie man die US-amerikanische Religionslandschaft bezeichnet hat; von einer Entchristlichung, die oft an die Wand gemalt wird, kann trotz des demografischen Wandels und der zuletzt in Verbindung mit den bekannt gewordenen Missbrauchsfällen dramatisch zunehmenden Zahl der Kirchenaustritte keine Rede sein. Insgesamt hat die religiöse Vielfalt nach 1945 aber stark zugenommen. Deutschland kann sich nicht einfach auf das (ohnehin historisch problematische!) Konstrukt einer „christlich-jüdischen Leitkultur“ zurückziehen. Dass „der Islam ein Teil Deutschlands“ sei, hat als erster führender Politiker der damalige Innenminister Wolfgang Schäuble zur Eröffnung der ersten Islamkonferenz im September 2006 bekundet, und Bundespräsident Christian Wulff hat dies auf dem Höhepunkt der in vieler Hinsicht islamophoben Sarrazin-Debatte im vergangenen Jahr ausdrücklich unterstrichen.

Zum Pluralismus kommt die Differenzierung, das heißt: Im Verhältnis zu der einen Amtskirche, deren Organisationen Hunderttausende von Katholiken binden und bewegen, wächst bei den zahlenmäßig schwächeren Religionsgemeinschaften, beginnend im ausgefächerten protestantischen Spektrum, die Organisationsvielfalt. Die *anderen* Religionen sind in aller Regel nicht als Kirchen organisiert, sie sprechen nicht mit einer Stimme, vertreten keine autoritative Lehrmeinung. Somit stellen sie keinen einheitlichen Ansprechpartner für die Belange von Verwaltung, Gerichten und Politik, was sie in dem sehr eigentümlichen Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland per se zu einem Fremdkörper werden lässt – auch wenn eben dieses System von außen betrachtet mit seinen Kirchensteuern, dem halb-legalen Kruzifix im Klassenzimmer, der Delegation staatlicher Sozialfürsorge an glaubensbasierte Gemeinschaften ziemlich *strange* (seltsam) wirkt.

Neben dem Aspekt der Vielfalt und Buntheit des religiösen Lebens zeigt sich oft auch das Gemeinsame und Verbindende der Religionen, das weniger in theologischen Überzeugungen liegt (die Ökumene scheidet oft schon zwischen Protestanten und Katholiken) als in Ritualen und Gesten, in Symbolen und Handlungen, die das Leben der

Gläubigen von der Wiege bis zur Bahre begleiten und gerade kritische und problematische Übergänge markieren. So verschieden sie sind und sich der leichten Entschlüsselung entziehen, so deutlich wird hier das Numinose als Kern religiöser Glaubenserfahrung, die dann insgesamt zum *Anderen* und *Fremden* einer religiös entwöhnten, durchsäkularisierten Welt wird.

Bei genauerer Betrachtung fallen erst einmal die vielen Unterschiede auf, die im konkreten Alltag Neugier, aber oft auch Schwellenängste und die Scheu hervorrufen, in fremden Gotteshäusern unangenehm aufzufallen und etwas falsch zu machen, die religiöse Andacht und Routine zu stören. Betrachtet man die Szenerie dann etwas unschärfer, erscheint umso klarer das Verbindende in der Gebetshaltung, in der inneren Einkehr, in der öffentlichen Darstellung (zum Beispiel bei einer Prozession). Es erscheinen vor allem die Gemeinde der Gläubigen, die mit der Kirche im Dorf, dem Tempel in der Nachbarschaft und der Moschee im Stadtviertel verbundenen Feste und Feierlichkeiten, die Abschnitte einer individuellen Lebensgeschichte begehen und Wir-Gefühle bestärken. Und nicht zu vergessen sind die ganz weltlichen Begleiterscheinungen religiöser Versammlungen, wenn Sakralbauten zum Einkaufen einladen, als Jugend-Treffpunkt dienen oder von Kaffee- und Teehäusern, Kneipen und Buden flankiert sind.

Religionsgemeinschaften fällt es normalerweise schwer, die gerade auf offenen Religionsmärkten blühende Neigung zur Konversion und zum Synkretismus anzuerkennen oder zu tolerieren, oft setzen sie dem dogmatische Reinheitsgebote und institutionelle Berührungsverbote entgegen. Das hindert Gläubige aber nicht an Dialogen, es verhindert keine „Mischehen“ (wie man vor gar nicht langer Zeit auch noch Verbindungen zwischen Katholiken und Protestanten bezeichnet hat) und stiftet hin und wieder religiöse Allianzen in öffentlichen Angelegenheiten, wenn es etwa um den Respekt vor religiösen Feiertagen geht oder um Gebetsräume in Betrieben, Schulen und Universitäten.

Nicht nur der vielen Möglichkeiten wegen ist Glauben heute eine Sache der individuellen Wahl. So unwahrscheinlich ein Atheist oder Agnostiker vor dreihundert Jahren war, so fraglich und begründungspflichtig ist heute – tief im Westen – die Tatsache, die Charles Taylor

(2009) zu seinem letzten großen Werk veranlasst hat: dass man an einen Gott glaubt (oder an mehrere). „Ich glaube nicht an Gott“, ist die Standardaussage, und wer glaubt, muss sich erklären, ob er oder sie sozusagen noch bei Verstand ist. „I don't believe in God, but I miss him“, hat der Schriftsteller Julian Barnes angesichts einer Todeserfahrung angefügt, und an diesem Beispiel zeigt sich, dass auch das gegen Transzendenz abgeschottete Individuum noch Fragen hat. Religion hat immer schon die Antwort gesucht auf Erfahrungen des Leidens, des Bösen und der Rätselhaftigkeit, anders gesagt: Sie war ein „Ort der Fülle“ (vgl. ebd.).

John Sulston, eine Schlüsselfigur in der Entzifferung des menschlichen Genoms, Nobelpreisträger für Medizin und Mitglied der „British Humanist Union“ (eine Gruppe, die den „atheistischen Bus“ auf Aufklärungsfahrt geschickt hat), warf in einer Diskussion kürzlich in einem Anflug von Zweifel die Frage auf, wie seine Kinder eigentlich ohne jeden Glauben aufgewachsen und trotzdem gut geworden sind. „Weil sie ihren Verstand benutzen“, war die Antwort. Das ist die Auskunft der Immanenz, und man gibt sie in der Erwartung, dass ein Leben aus sich heraus erfüllt sein kann, in einer unpersönlichen, entzauberten Welt-Ordnung und säkularen Zeit. „Sei anständig, vermeide Leiden, bekämpfe das Böse!“, lautet die Parole.

Die Fotografin Brigitte Krämer hat mit visuellen Mitteln eine Soziologie alter und neuer Nachbarschaften eröffnet, die mit der Individualisierung unserer Lebensvollzüge und der Mediatisierung sozialer Beziehungen einen Mittelpunkt verloren haben und sich nun wie ein Diaspora-Flickenteppich über Straßen und Plätze des Reviers verteilen. Jenseits individueller Sinnsuche und diesseits politisierter Kulturkämpfe können wir die Bedeutung des Religiösen im öffentlichen Raum einschätzen. Eine Moschee zum Beispiel begründet weder automatisch sogenannte Parallelgesellschaften, noch ist sie als solche der privilegierte Ort der Integration, zu dem sie manche Politiker machen möchten. Doch beide Missverständnisse beherrschen die öffentliche Debatte und die Sorgen der Sozialpolitiker. Eine Moschee bleibt, genau wie eine Kirche, eine Synagoge oder ein Tempel, ein Pfahl in der profanen Umwelt, aber sie sollte ästhetisch zur Nachbarschaft sprechen und architektonisch das Stadtbild bereichern.

Die Diasporasituation wird zu einem transnationalen Normalfall, womit sich selbst entfernte oder indirekt auf Religion bezogene Ereignisse lokal niederschlagen. Gerade daran, dass Verweltlichung und Sakralisierung in der öffentlichen und privaten Sphäre parallel voranschreiten, entzünden sich religiös motivierte oder gerahmte Konflikte, die eine vielen unheimliche Herausforderung für Integrationspolitik darstellen. Religionskonflikte erscheinen nämlich, anders als kulturelle Amalgamierungen, unteilbar und unverhandelbar; religiöses Engagement legt gerade in säkularen Gesellschaften seine ganze Intransigenz an den Tag. Das Religiöse kann Hemmnis, aber auch Medium der Konfliktbearbeitung sein, und die genaue Analyse lokaler Religionsstreitigkeiten in Städten und Gemeinden belegt, dass Integration nicht zuletzt über die formelle oder informelle Aushandlung dieser Konflikte verläuft. Ihr Erfolg hängt vor allem davon ab, wie sie lokale religiöse Identitäten respektiert und inwieweit lokale religiöse Gemeinschaften bereit sind, sich in ihre urbane Nachbarschaft einzufügen.

II. DER STREIT UM DIE VERWIRKLICHUNG VON RELIGIONSFREIHEIT

Vor allem am Bau repräsentativer Moscheen entzünden sich neuerdings erbitterte Konflikte und nationalpopulistische Mobilisierung. Minarette und Kuppeln beleuchten eine jahrzehntelange Einwanderungsgeschichte – und deren Versäumnisse; sie demonstrieren Präsenz und Selbstbewusstsein der muslimischen Immigration in Europa: Wer baut, will bleiben. Damit geraten Selbstbilder der Mehrheit genau wie Fremdbilder der islamischen Minderheit in Bewegung, zur Debatte stehen der Standort der Muslime in der deutschen Gesellschaft und die Bedeutung, die ihnen die Mehrheitsgesellschaft einräumen will.

Wer gegen die derzeit grassierende Islamfurcht einen kühlen Kopf bewahren und einen europäisch-säkularen Islam fördern will, kämpft gewissermaßen an zwei Fronten. An der ersten für Artikel 4 des Grundgesetzes, der die Freiheit des Glaubens und ungestörte Religionsausübung garantiert, an der zweiten für die individuelle Autonomie von Angehörigen jedweder Religionsgemeinschaft. Religions-

freiheit hat bekanntlich eine positive und eine negative Seite: So sehr das Grundgesetz und andere liberal-säkulare Verfassungen die Freiheit eines Menschen schützen, sich einer beliebigen Religionsgemeinschaft anzuschließen und an deren religiösen Praktiken und Versammlungen teilzunehmen, so muss zugleich die Freiheit jedes Menschen gewahrt bleiben, *keiner* (bestimmten) Religionsgemeinschaft anzugehören und eine solche jederzeit verlassen zu können, also auch nicht indirekt zu einer Teilnahme an religiösen Praktiken genötigt zu werden. Das bedeutet zum Beispiel: Muslime können nicht überall alles bauen. Eine moderne europäische Religionsverfassung erfordert vielmehr, dass jeder Bauherr einer Moschee, jede Stadt- und Gemeindeverwaltung, jeder Bürgermeister und jeder Anwohner als Gestalter eines urbanen oder dörflichen Ambientes auftritt – und somit stadtplanerisch wirkt. Eine Moschee muss im umfassenden Sinne *ins Bild passen*.

Moscheekonflikte sind Interessens- und Anerkennungskonflikte. Letztere – das ist die ganze Crux religiöser Gefühle und Überzeugungen – scheinen unteilbar zu sein und damit oft unlösbar. Bei ihnen gilt nicht das *Mehr-oder-Weniger*, das etwa einer materiellen Entschädigung bei mit Nachteilen verbundenen Bauvorhaben zugrunde liegt, sondern das *Entweder-Oder* einer unbeugsamen Überzeugung, die besonders aggressiv wird, wenn sie von dem Gefühl getragen ist, mit dem Rücken zur Wand zu stehen. Unteilbar scheinen Konflikte, wenn nicht nur ein Dissens in der Sache besteht, der in pluralistischen Gemeinwesen gerade in religiösen Fragen üblich und für die Entwicklungsfähigkeit moderner Gesellschaften von zentraler Bedeutung ist, sondern wenn sich die Konfliktgegner nicht einmal über die Prozeduren der Streitschlichtung einig werden können, weil sie die gegnerische Position pauschal ablehnen und am liebsten, bisweilen wortwörtlich: ausradiert sähen.

Will man nicht in dieser Polarisierung verharren und ihren womöglich schlimmen Konsequenzen erliegen – auf Moscheen in den Niederlanden, Österreich und Deutschland sind nach verbalen Attacken auch schon Brandanschläge verübt worden –, muss man sich (mit Albert Hirschman (1994)) bemühen, unteilbare in teilbare Konflikte zu verwandeln, also aus dem *Entweder-Oder* ein *Mehr-oder-Weniger* zu machen. Der geheime und exemplarische Sinn von Moscheekonflikten könnte folglich darin bestehen, dass ihre erfolgreiche

Bearbeitung unterm Strich mehr zur gesellschaftlichen Integration beiträgt als die Konsensfiktion interreligiöser Dialoge und 1000 Tage der Offenen Tür. *Integration durch Konflikt*, das ist die zugegeben schwierige Botschaft der modernen, an urbaner Unübersichtlichkeit erprobten Soziologie, für die interkulturelle Konflikte Normalität sind und interkulturelle Verhältnisse nicht erst mit der Einwanderung fremder Religionen beginnen. Jeder friedlich ausgetragene und glücklich ausgestandene Konflikt bringt die Gesellschaft insgesamt weiter.

Schwierig ist diese Botschaft, weil sie allen Beteiligten einiges abverlangt. Muslime reklamieren Religionsfreiheit, dafür müssen sie in der Diaspora (und von dort aus in den Kernländern des Islams!) Säkularisierung und Religionspluralismus nicht nur hinnehmen, sondern lernen, dass sie einen Gewinn für die eigene (Glaubens-)Überzeugung bringen. Hier liegt dann die zweite Front. Muslime sind angesichts der von Islamisten namens des Islam verübten Terroranschläge und Ehrenmorde sowie eines unter Jugendlichen verbreiteten Rassismus gut beraten, sich nicht nur rhetorisch von religiös motivierter Gewalt und Diskriminierung zu distanzieren („Das hat mit dem Islam nichts zu tun!“), sondern eine Selbstinspektion jener Elemente im Islam vorzunehmen, die ebenso einer Revision bedürfen wie frühere Unvereinbarkeiten der Christenheit und des Judentums mit der Moderne. Dazu gehören vor allem die Missachtung der Rechte von Frauen und Homosexuellen, der Dogmatismus einer wörtlichen Textauslegung, das Beharren auf einer religiösen Monopolstellung, die Ablehnung von Meinungs- und Kunstfreiheit.

III. FORMGEBUNGEN

Moderne Gesellschaften mit einem hohen Grad an funktionaler Differenzierung sind stets auch kulturell ausdifferenziert, also schon ohne ethnische oder religiöse Vielfalt durch Interkulturalität charakterisiert. *Formen* (im Unterschied zu Inhalten) kommt hier eine große Bedeutung zu. Um des lieben Friedens willen kann man, um noch einmal auf den Moscheebau zu kommen, die Höhe des Minarets reduzieren, also Architektur und Baurecht ins Gegebene einpassen, und politische Kompromisse schließen, indem man etwa auf den lautsprecherver-

stärkten Muezzinruf verzichtet. Das sind Beispiele für die Herbeiführung teilbarer Konflikte, in denen es nicht mehr ums *Ganze* geht, sondern ganz buchstäblich um Meter, Dezibel und Anzahl der Parkplätze. Der Architektur kommt hier, wie das Beispiel des Islamischen Zentrums in Penzberg gezeigt hat, eine wichtige Rolle zu: Sie soll nicht allein Wohlgefühl bei den Bauherren auslösen, sondern zur Verständigung und Erneuerung der Gesellschaft beitragen. Damit sich das *Alles-oder-Nichts* eines religiös überladenen Territorialkonflikts tatsächlich in einen bescheidenen Gewinn für alle verwandelt, bedarf es dann auch neutraler Instanzen, die den inhaltlichen Dissens des „Glaubenskampfes“ durch Formgebung zivilisieren. *Form geben* können neben der Architektur das Recht, der politische Kompromiss und die interkulturelle Mediation. Derartige Vermittlung bewirkt Empathie für die jeweils andere Seite, indem sie die Übernahme des gegnerischen Standpunktes einübt und der Radikalität der eigenen Überzeugung die Spitze nimmt.

Diese Beispiele von Formgebungen religiös kontroverser Inhalte lassen sich ein Stück weit systematisieren, beginnend mit der religiösen Kernfrage nach der Wahrheit selbst.

(a) Diese wird, wie in akademischer Tradition bis heute üblich, disputiert, also vor der *corona* einer interessierten Fakultät zwischen Proponenten und Respondenten abgewogen. Herkunftsort dieses akademischen Streit-Rituals ist die theologische Fakultät, die Disputationen der Rechtfertigungslehre Luthers in Leipzig oder Heidelberg können als frühe Höhepunkte akademischen Streits, in diesem Fall mit hochpolitischen Folgen, genannt werden. Merkmale dieser intellektuell-diskursiven Auseinandersetzung sind die Fokussierung auf die Begründung, Ableitung und Geltung einer religiösen Überzeugung, die Begrenzung des Teilnehmerkreises auf religiöse Virtuosen und die Ausstrahlung auf ein weniger kenntnisreiches Publikum „einfacher Gläubiger“ in den Gemeinden. Das Hobbes'sche Diktum „Auctoritas, non veritas facit legem“ (Autorität, nicht Wahrheit schafft das Recht) gilt hier nicht, allerdings ist das Ergebnis eines Disputs wissenschaftlich durch die Autorität einer kirchlichen Organisation und durch soziale Konventionen gestützt. Die Wahrheitsfrage kann (durch den Sieg eines Disputanten) vorläufig entschieden werden, wobei dem Unterlegenen in der Regel lediglich ein Reputationsverlust droht; al-

lerdings tendieren Dispute zur Neuauflage, und eine Niederlage in einem Theologenstreit kann auch zur Exklusion der Unterlegenen als Ketzer, Spalter und Ungläubige führen. Disputationen drehen sich um theologische Kernfragen, sie berühren allerdings stets auch ethisch-moralische Fragen der daraus resultierenden Lebensführung in der allgemeinen sozialen Lebenswelt. Das Streitpotenzial dieser Veranstaltungen ist hoch, oft werden sie zwischen religiösen Gemeinschaften und theologischen Strömungen mit großer Leidenschaft geführt; andererseits kann die (aus der Scholastik tradierte) Formgebung dieses Disputs exemplarisch Streit schlichten und Frieden stiften.

(b) Gesamtgesellschaftlich haben solche Rituale und Prozeduren seit dem 16. und 17. Jahrhundert in übergeordnete Toleranzedikte gemündet, die eine auf religiösen Grundlagen ruhende Territorialordnung pazifizieren sollten. Dementsprechend war es nun jedem Gläubigen im Prinzip möglich, nach eigener Fassung selig zu werden; andere Glaubensüberzeugungen waren zu dulden, obwohl und gerade weil sie dem eigenen Wahrheitsanspruch widersprachen. Grundlage dafür war in säkularen Gemeinwesen eben die Durchsetzung des Diktums, dass (staatliche) Autorität vor (religiöser) Wahrheit gehen müsse. Dies setzte die Neutralität der im staatlichen Gewaltmonopol verankerten Rechtsordnung voraus, also ihre Blindheit gegenüber dieser oder jener Überzeugung, solange ihre Vertretung nicht andere Rechtsgüter erheblich beschädigte. Dem Recht kommt hier also eine schon antizipierte und in Konfliktfällen aktualisierte Potenz der Streitschlichtung zu, die es im Übrigen erlaubt, Streitigkeiten nicht zu unterdrücken, sondern sie in zivilen Formen eben auszutragen. Aus rechtssoziologischer Sicht kann man hier die verschiedenen Funktionen des Rechts gerade bei der Moderation religiöser Wahrheitskonflikte resümieren: 1.) seine Funktion für die Wahrung des sozialen Friedens durch materielle und Verfahrensregelungen sowie bindende Beschlüsse, die einen Streit beenden, 2.) seine Garantiefunktion für die Aufrechterhaltung einer Ordnung, der vorhersehbare und allgemein gültige Regeln verliehen werden, und 3.) die normative Ordnungsrolle, die Orientierungen bietet und die Integration und Legitimation eines Gemeinwesens verbürgt.

(c) Gesetzgebung und gerichtlicher Konfliktregulierung zur Seite gestellt sind zunehmend außergerichtliche Verfahren, die zivilrechtli-

che Auseinandersetzungen vor Gericht vermeiden sollen und das Selbsteinigungspotenzial von Streitparteien aufrufen; dazu können Schlichtungsstellen eingerichtet werden und professionelle bzw. ehrenamtliche Mediatoren tätig werden. Mediation kommt am besten präventiv und projektbegleitend zum Einsatz, wenn man sich noch auf ein allseits akzeptiertes Verfahren einigen kann. Mediation unterscheidet sich von Psychotherapie, bei der seelische Befindlichkeiten, Blockaden und Muster durchaus zur Sprache kommen. Hier wird kein Urteil gesprochen und keine psychische Disposition aufgedeckt, vielmehr ist Mediation ein strukturiertes und freiwilliges Verfahren zur Vermeidung oder konstruktiven Beilegung eines Konflikts. Ideale Voraussetzung für ihr Gelingen ist, dass alle Konfliktparteien zu einer einvernehmlichen Lösung kommen *wollen*, die ihren Interessen entspricht, und dazu auf eine idealtypisch dritte Instanz zurückgreifen, die keine eigenen Interessen und Wahrheitsansprüche verfehlt. Die in Kulturkonflikten wahrgenommene Fremdheit der jeweils anderen Seite wird durch diese Triangulation versuchsweise aufgehoben; wie Fremde agieren nun die Mediatoren. Sie respektieren die Autonomie der am Konflikt Beteiligten und sind überzeugt, dass diese sich im Prinzip selbst helfen können, im gegebenen Fall aber eines Anstoßes und der Begleitung von außen bedürfen. Sie verordnen somit keine besten Lösungen. Mediation kann die Beteiligten lediglich dazu anhalten, die für sie bestmögliche Lösung (oder die am wenigsten schlechte) herauszufinden und mit dem Gegenüber auszuhandeln.

Auch wenn Mediation oftmals ein informelles Verfahren ist, gelten einige goldene Regeln: Die Teilnahme an formellen Mediationsverfahren muss in jedem Fall freiwillig sein, alle Konfliktbeteiligten müssen einbezogen werden und den gleichen Informationsstand haben. Mediatoren üben möglichst strikte Neutralität und ergreifen nicht Partei, sie greifen höchstens hilfsweise auf Respektspersonen zurück, die bei den Beteiligten Ansehen genießen. Ein Mediationsverfahren startet damit grundsätzlich ergebnisoffen, Vorbedingungen dürfen nicht gestellt werden. Im Verfahren fragen Mediatoren (anders als Richter oder Historiker) nicht nach einer vergangenen Schuld oder Verantwortung für den Ausbruch eines Konfliktes, sie eröffnen zukünftige Auswege und Lösungschancen. Ein Mediationsverfahren erstreckt sich üblicherweise von der Vereinbarung von Verhandlungs-

themen über das Sammeln theoretischer Lösungsmöglichkeiten bis zur (schriftlichen) Vereinbarung eines konkreten Ergebnisses.

(d) Auf die komplementären Möglichkeiten einer Streitschlichtung durch ästhetische und architektonische Vorkehrungen ist am Beispiel des Moscheebaus bereits ausführlicher hingewiesen worden. Gestalt und Performanz eines Gebäudes sind ein ideales Konkretisierungsmittel und ein zur Kooperation Anlass gebender Planungssachverhalt. Aus der nachbarschaftsverträglichen Gestaltung von Einzelobjekten müssten sich noch stärker als bisher die Planung und Realisierung größerer baukultureller Ensembles in multireligiösen Nachbarschaften und Vierteln entwickeln. Zu berücksichtigen ist hier auch die mögliche Ausstrahlung und Inklusionswirkung religiöser Stätten für Stadtviertel und ländliche Umgebungen. In Gestalt des Bau- und Planungsrechts wird dieses Feld stark durch Verrechtlichung beeinflusst.

(e) Ein wichtiges Medium der Begleitung und Beilegung religiöser Konflikte sind natürlich die Medien selbst. Ihnen obliegt die Pflicht zur Information über Ereignisse von öffentlichem Belang und die Aufgabe, auf der Grundlage breiter und gründlicher Information zur Meinungs- und Urteilsbildung beizutragen. So erwünscht letztere ist, um einer pluralistischen Gesellschaft eine Orientierung zu verleihen, so schmal ist der Grat, dass Medien zu Streitparteien werden und zur rhetorischen Eskalation von Konflikten beitragen, gerade im Fall elektronischer (Bild-)Medien, die an hohen Einschaltquoten interessiert sind und dazu auf (visuelle) Stereotypen und Polarisierung setzen. Nicht minder problematisch wäre eine *politisch-korrekte* Behandlung oder übertrieben abwiegelnde Rhetorik religiöser Konflikte; Medien haben diesbezüglich keinen pädagogischen Auftrag, müssen sich aber medienethisch von Fall zu Fall einstellen und dabei von allen genannten Beteiligten die am wenigsten parteilich engagierte Position nüchternen Abwägung und Darstellung suchen.

(f) Eine übergeordnete Ebene der Prävention, Schlichtung und Austragung religiöser Konflikte ist die Verhandlungsdemokratie. Die ihr eigenen Kompromisse gelten – anders als Gerichtsentscheidungen – vielen von vornherein als faul, oftmals ohne Ansehen des jeweiligen Inhaltes. Dabei kann Politik in pluralistischen Gesellschaften mit ausgeprägten Interessensgegensätzen ihre Ziele gegenüber starken Lobbies immer nur partiell durchsetzen, so dass Kompromisshaftigkeit

prinzipiell jeder Kollektiventscheidung eigen ist. Darin liegt der Vorteil von Verhandlungsdemokratien, die allerdings nur funktionieren, wo organisierte und artikulationsfähige Interessen im Spiel sind. Die Verrechtlichung von Moscheekonflikten könnte suggerieren, eine rein auf Bauherren und Verwaltung beschränkte Interaktion sei erstrebenswert. Doch sind größere Vorhaben in der Regel öffentlich so umstritten, dass die politische Ebene einbezogen werden muss. Zugleich ist bei religiös-kulturellen Konflikten eine Politisierung wahrscheinlich: Vor allem rechtspopulistischen Gruppen bieten sie eine Chance zur Mobilisierung, die sich zum einen gegen *Fremde*, zum anderen gegen *die da oben* richtet. So geartete Proteste unterlaufen das sachrationale Verwaltungshandeln und stellen sich auch quer zu Vermittlungs- und Mediationsprozessen.

Folgende Akteursgruppen wirken am Beispiel von Moscheekonflikten an diesem politischen Spiel mit:

- die Moscheevereine, die ihrer rechtlichen Natur und Entstehungsgeschichte als Kulturvereine folgend para-politische Organisationen darstellen und oft mit großen Dachverbänden verflochten sind
- die stets auch politisch agierenden beziehungsweise reflektierenden Verwaltungsdezernate (unter Einschluss von Integrationsstellen)
- die kommunalen Beratungs- und Entscheidungsgremien (Stadttrat, Ortsbeirat und Bezirksvertretungen, Ausländerbeiräte, Bürgermeister)
- politische Parteien
- (fallweise) politische Einzelunternehmer und außerparlamentarische Bürger-Initiativen, die sich durch einen Moscheekonflikt profilieren im vorpolitischen Raum kirchliche und säkulare Advokaten.

In dieser variablen Konstellation sind ebenso viele Sollbruchstellen wie Bündnisse (auf Zeit) denkbar.

Die Ressourcen für die Auseinandersetzung sind unterschiedlich verteilt, wenn auch längst nicht mehr entlang der einfachen Konfliktlinie zwischen Alteingesessenen und Muslimen. Letztere mögen, sofern sie nicht die deutsche oder doppelte Staatsangehörigkeit besitzen, als Wähler nicht so stark ins Gewicht fallen und auch passive Objekte von Islamophobie sein, einer grundsätzlich negativen Einstellung

gegenüber Muslimen, die in ihren Stereotypen in vielerlei Hinsicht an den Antisemitismus erinnert. Aber zahlreiche Moscheevereine verfügen mittlerweile über beachtliche interne oder externe Ressourcen finanzieller und personeller Natur. Außerdem unterhalten sie Netzwerke in die etablierte Stadtgesellschaft hinein, darunter Geschäftsleute, Selbständige und überregionale Verbandsfunktionäre. Sie können also, gerade wo sie mit Dachverbänden verbunden sind, ihr Gewicht gegenüber den politischen Repräsentanten der Mehrheitsgesellschaft einsetzen und eine gewisse Funktionärsmacht in ihren eigenen Reihen geltend machen.

Bei Auseinandersetzungen um Sakralbauten stellt man immer wieder fest, wie wichtig jenseits der baurechtlichen Umstände die konsequente Unterstützung seitens der politischen Spitzen von Städten und Gemeinden und gerade der Durchhaltewille von Bürgermeistern sind. Sie setzen die Instrumente der Verhandlungsdemokratie ein und zugleich, im Stil aufgeklärter Monarchen, unpopuläre Universalrechte gegen Beharrung und Widerstand durch. Bedeutend ist überdies die (meist moderierende) Konfliktintervention durch die beiden christlichen Kirchen. Seitens anerkannter Autoritäten, lokaler Meinungsführer und ehrlicher Makler kann also *von oben* eine Menge geschehen (und unterlassen werden), was Moscheevorhaben begünstigt oder erschwert. Andererseits lehnen solche prädestinierten Akteure die ihnen angetragene Rolle oftmals ab oder scheitern praktisch an ihr, sobald ihnen *von unten* die Unterstützung ihrer Klientel entzogen wird. Der überregional diskutierte Moscheekonflikt in Köln hat dafür ein gutes Beispiel geliefert. Das kann mit dem konkreten Moscheeprojekt zu tun haben, aber ebenso mit einer wachsenden generellen Politik(er)verdrossenheit.

IV. ZURÜCK ZUM RELIGIÖSEN KERNGESCHÄFT?

Der angemessene Umgang mit Moscheekonflikten fordert allen Beteiligten ein hohes Maß an „urbaner Kompetenz“ (Färber/Spielhaus 2010: 96ff.) ab – Toleranz und Perspektivenübernahme, Diskursfähigkeit und Selbstreflexivität, Anerkennung der Rechtssphäre und zivile Autonomie. Das sind ebenso hohe wie seltene Güter, und die Frage

bleibt, wohin politisch-religiöse Meinungsverschiedenheiten innergesellschaftlich und im globalen Rahmen tendieren – sind sie eine Quelle der Kooperation bei der Bewältigung drängender Zukunftsprobleme, oder leisten sie der gewalttätigen Destruktion der Zukunftsgrundlagen Vorschub? Es wäre oft schon viel gewonnen, wenn im interreligiösen Dialog (unter Einschluss der Agnostiker, Skeptiker und Atheisten) statt über politisch-religiöse Dogmen über *die Dinge selbst* geredet würde. Der technische und medizinische Fortschritt hat Grenzfragen von Leben und Tod aufgeworfen, zu denen ein Wort der Religionsgemeinschaften zu erwarten wäre. Ebenso zur *Bewahrung der Schöpfung*, deren biologische Vielfalt dramatisch abnimmt und deren Grundlagen durch wahrhaft planetarische Bedrohungen wie den Klimawandel in Frage stehen. Ein Fortschritt wäre also, wenn Religionen nach einer Phase der Überpolitisierung zu ihrem Kerngeschäft zurückkehrten, also vornehmlich Erfahrungen religiöser Andacht und Transzendenz ermöglichten.

Das erlaubt zugleich, religiöse Identität (nur) als eine mögliche neben der öffentlichen und privaten Existenz als Staatsbürger, Familienmitglied, Nachbar und Reiter diverser Steckenpferde anzunehmen. Religiöse Menschen nähmen sich ernster, wenn sie Religion nicht mehr so wichtig nehmen müssten. Wenn Menschen nicht nur religiös verschieden sind und sein dürfen, sondern natürlich auch in jeder anderen Hinsicht, dann geht es in multikulturellen Gesellschaften um solche Gruppenzugehörigkeiten, die man im Zweifel aus freien Stücken verlassen darf. Kern eines so verstandenen Multikulturalismus sind demnach die individuelle Freiheit und Selbstbestimmung. Solche Ansprüche findet man in allen Kulturen und Religionen, und deswegen muss auch der Westen über den Schatten seiner Kultur springen und damit verbundene Hegemonieansprüche aufgeben.

ANMERKUNG

- 1 Der ausgearbeitete mündliche Vortrag beruht auf früheren Ausarbeitungen in Beinhauer-Köhler, Bärbel/Leggewie, Claus (2009): *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München und Leggewie, Claus (2010): *Welt-*

macht Religion?, in: INEF (Hg.): Globale Trends, Frankfurt am Main, S. 61ff.

LITERATUR

- Dubiel, Helmut (1999): Integration durch Konflikt?, in: Friedrichs, Jürgen/Jagodzinski, Wolfgang (Hg.): Soziale Integration (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 39), Opladen, S. 132-143.
- Färber, Alexa/Spielhaus, Riem (2010): Zur Topografie Berliner Moscheevereine. Stadträumliche Voraussetzungen und urbane Kompetenzen der Sichtbarmachung, in: Dies. (Hg.): Stoffwechsel Berlin. Urbane Präsenzen und Repräsentationen, Berlin.
- Hirschman, Albert (1994): Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft?, in: Leviathan 22/1994, S. 293-304.
- Hero, Markus/Krech, Volkhard/Zander, Helmut (Hg.) (2008): Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen, Paderborn.
- Inglehart, Ronald/Norris, Pippa (2004): Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, Cambridge/Mass.
- Krämer, Brigitte (2010): In Gottes Namen, Essen.
- Krech, Volkhard (2010): Religionskonflikte und -kontroversen als Formen der Vergesellschaftung, in: Reuter, Astrid/ Kippenberg, Hans G. (Hg.): Religionskonflikte im Verfassungsstaat, Göttingen, S. 21ff.
- Rückert, Klaus (Hg.) (2003): Mediation und Demokratie. Neue Wege des Konfliktmanagements in größeren Systemen, Heidelberg.
- Taylor, Charles (2009): Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main.

Grenzen der Religionsfreiheit ausloten

Zur Diskussion um Kopftuch- und Burka-Verbote in Deutschland und Europa

KIRSTEN WIESE

In Frankreich ist seit Oktober 2010 ein Gesetz in Kraft, das Frauen in der Öffentlichkeit verbietet, eine Ganzkörperverschleierung (Burka oder Niqab) zu tragen. Bei einem Verstoß gegen das Verbot können die Frauen zur Zahlung von 150 Euro und/oder zum Besuch eines Staatsbürgerkurses gezwungen werden. Männern, die ihre Frauen zum Tragen von Schleiern zwingen, drohen ein bis zwei Jahre Haft und eine Geldstrafe von mindestens 30.000 Euro.¹ In Belgien beschloss das Parlament im Mai 2010, das Tragen von Kleidung, „die das Gesicht ganz oder teilweise verdeckt“, ins Strafgesetzbuch aufzunehmen. Bei einem Verstoß dagegen sollten Bußgelder bis zu 250 Euro und eine Woche Haft drohen. Das Votum ist durch die Neuwahlen vom 13. Juni 2010 allerdings hinfällig geworden. Weil das Gesetzgebungsverfahren vor den Wahlen nicht abgeschlossen wurde, muss es im neuen Parlament neu beginnen.² In Deutschland hat Hessen im Februar 2011 per Erlass öffentlichen Bediensteten das Tragen einer Burka im Dienst verboten. Anlass war die Mitarbeiterin eines Bürgeramtes in Frankfurt, die mit Burka arbeiten wollte (Budras 2010).³ Einige Politiker haben zudem über ein Burka-Verbot in der Öffentlichkeit nachgedacht.⁴ Lehrerinnen wird darüber hinaus in acht Bundesländern gesetzlich untersagt, ein Kopftuch – oder eine Burka – im Schuldienst zu tragen.

Drei europäische Länder – ein Ansinnen: Das sichtbare Tragen von weiblicher muslimischer Verhüllung ist – zumindest in bestimm-

ten Bereichen – nicht erwünscht. Aber warum nicht? Warum wollen diese freiheitlich-demokratischen europäischen Staaten – ebenso wie Italien⁵, Spanien⁶, die Niederlande⁷ und andere europäische Staaten (siehe Berghahn 2009: 437ff.) – muslimische Frauen daran hindern, sich so zu kleiden, wie sie es wünschen? Was sagt dieses Bestreben über diese europäischen Staaten und Gesellschaften selbst aus? Welche Lösung bietet sich für den diesen Verbotbestrebungen zugrunde liegenden Konflikt zwischen Musliminnen⁸ und einem Teil der nicht-muslimischen Gesellschaft an?

Diesen Fragen will ich in dem vorliegenden Beitrag nachgehen. Mein Hauptaugenmerk wird dabei auf der juristischen und gesellschaftlichen Debatte zu Kopftuch und Burka tragenden Musliminnen in Deutschland liegen. Zunächst werde ich den gegenwärtigen Umgang mit Kopftuch und Burka in Deutschland darstellen (1). Sodann werde ich dieses restriktive Verhalten gegenüber Kopftuch- und Burka-Trägerinnen vor dem Hintergrund unserer liberal-demokratischen Gesellschaftsordnung betrachten. Hier will ich auch die 2010 in den Medien geführte Debatte über Islamkritik und den feministischen Blick auf das Burka-Tragen bzw. die Burka-Verbote darstellen (2). Daraufhin werde ich erörtern, welche Lösung unsere Verfassung für diese Konflikte nahelegt. Hier werde ich mich insbesondere mit den geschlechtsspezifischen Aspekten des Kopftuch- und Burka-Tragens auseinandersetzen (3). Anschließend will ich die diesbezügliche deutsche Rechtsprechung im europäischen Kontext betrachten: Wie gehen andere europäische Staaten mit muslimischer Verhüllung um, welche Vorgaben macht die europäische Menschenrechtskonvention und was lässt sich daraus für die europäische Identitätsdebatte ableiten (4)? Die Zusammenfassung des Beitrags und ein rechtspolitischer Ausblick bilden das Fazit (5).

I. WIE DÜRFEN MUSLIMINNEN IN DEUTSCHLAND SICH IN DER ÖFFENTLICHKEIT KLEIDEN UND WAS IST IHNEN VERBOTEN?

In Deutschland dürfen Musliminnen Kopftuch und Burka auf Straßen und in Parks ebenso wie in öffentlichen Gebäuden⁹, also in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, tragen.¹⁰ Im öffentlichen Dienst dagegen werden das Tragen von Kopftuch, Burka (Ganzkörperverhüllung mit textilem Gitternetz vor dem Gesicht) und Niqab (Ganzkörperverhüllung, nur die Augen sind unbedeckt) sowie andere religiöse Bekundungen reglementiert. Das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) hat 2003 mit seiner Entscheidung im Fall Fereshta Ludin den Bundesländern die Möglichkeit gegeben, das Tragen des Kopftuches im Schuldienst gesetzlich auszugestalten (BVerfG 2003).¹¹ Acht Bundesländer – Baden-Württemberg, Bayern, Berlin, Bremen, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Saarland – haben daraufhin ihre Schul- bzw. Beamtenengesetze so geändert, dass sie das Tragen bestimmter religiöser Symbole oder Kleidungsstücke im Schuldienst, in Hessen und Berlin auch in anderen Bereichen des Staatsdienstes, untersagen.¹² Von diesen acht haben drei Bundesländer Verbote erlassen, die sich auf alle religiösen und weltanschaulichen Bekundungen beziehen.¹³ Dagegen haben die anderen fünf Länder eine Formulierung gewählt, durch die christliche (und eventuell auch jüdische) Bekenntnisse mehr oder weniger deutlich privilegiert werden sollen.¹⁴ So nimmt zum Beispiel die baden-württembergische Vorschrift „die Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte“ von dem Verbot, als Lehrerin religiöse Bekundungen in der Schule abzugeben, aus (§ 38 Abs. 2 Schulgesetz für Baden-Württemberg).

In den übrigen acht Bundesländern ohne gesetzliche Kopftuch-Verbote wird über religiöse Bekundungen von Lehrern im Einzelfall auf der Grundlage der bestehenden Beamtenengesetze und arbeitsrechtlichen Vorschriften entschieden.¹⁵

Auf der Grundlage der reformierten Schulgesetze wurde Lehrerinnen bzw. Lehramtsanwärterinnen in Baden-Württemberg, Bremen und Nordrhein-Westfalen das Tragen eines Kopftuches verboten.¹⁶ In Baden-Württemberg wurde neben Fereshta Ludin 2004 einer weiteren Lehrerin untersagt, das Kopftuch zu tragen. Diese Lehrerin unterricht-

tete lange mit Kopftuch, ohne dass dadurch Probleme entstanden. Erst durch das Verfahren gegen Fereshta Ludin wurden die Behörden auf ihr Kopftuch aufmerksam. Das Verwaltungsgericht Stuttgart gestattete ihr zunächst, mit Kopftuch zu unterrichten, weil zeitgleich in Baden-Württemberg Nonnen im Habit unterrichteten.¹⁷ Das Bundesverwaltungsgericht hielt jedoch – ebenso wie zuvor der Verwaltungsgerichtshof¹⁸ – das Kopftuch-Verbot für rechtmäßig.¹⁹ Die drei Ordensschwestern im Habit seien nur ein historisch bedingter atypischer Sonderfall.²⁰ Gegen diesen Beschluss hat die Lehrerin im Februar 2009 Verfassungsbeschwerde erhoben.

Bremen ließ 2005 eine Frau nicht zum Lehramtsreferendariat zu, weil sie ihr Kopftuch nicht ablegen wollte. Das BVerwG hob diese Entscheidung jedoch auf. Wegen des staatlichen Monopols bei der Lehrerausbildung seien an die Referendarin geringere Anforderungen zu stellen als an eine dauerhaft tätige Lehrkraft. Hier reiche eine abstrakte Gefährdung des Schulfriedens durch das Kopftuch nicht aus, vielmehr müsse die Schulbehörde nachweisen, dass von der Frau eine konkrete Gefahr ausgehe.²¹

Besonders kurios sind die Kopftuchfälle in Nordrhein-Westfalen.²² Dort wurde einer Lehrerin auch verboten, eine Haare und Ohren bedeckende Mütze zu tragen. Die Sozialpädagogin hatte zunächst ein Kopftuch getragen und dieses nach der Weisung, das Tragen des Kopftuches im Unterricht zu unterlassen, gegen eine Baskenmütze eingetauscht. Das Arbeitsgericht schlug ihr vor, statt einer Baskenmütze eine Echthaarperücke zu tragen (Arbeitsgericht Düsseldorf 2007). Dieses Vergleichsangebot lehnte die Sozialpädagogin jedoch ab. Im August 2009 bestätigte das Bundesarbeitsgericht (BAG) das Verbot, die Mütze zu tragen (BAG 2009b). Ebenso hielt das BAG im Dezember 2009 das an eine Lehrerin für muttersprachlichen Ergänzungsunterricht in Türkisch gerichtete Verbot, ein Kopftuch im Dienst zu tragen, aufrecht (BAG 2009a). Gegen beide Urteile des Bundesarbeitsgerichts liegen Verfassungsbeschwerden beim Bundesverfassungsgericht vor.²³ Bemerkenswert sind die Kopftuch-Verbote in Nordrhein-Westfalen auch insofern, als zeitgleich eine Nonne im Habit – wenngleich an einer Blindenschule – unterrichtet hat.²⁴

In Hamburg bewarb sich im Sommer 2010 eine Frau mit Kopftuch für den Lehramtsdienst, ihr wurde aber mitgeteilt, dass Hamburger

Schulen beschlossen hätten, keine Lehrerin mit Kopftuch einzustellen.²⁵ In Rheinland-Pfalz unterrichten drei Lehrerinnen mit Kopftuch.²⁶ Aus den übrigen Bundesländern ist nicht bekannt, dass dort eine Lehrerin mit Kopftuch unterrichtet oder dass einer Lehrerin untersagt wurde, das Kopftuch zu tragen.

Schülerinnen dürfen in der Schule grundsätzlich ein Kopftuch tragen, wenngleich einzelne Schulleiter versucht haben, durch die Hausordnung Schülerinnen das Tragen des Kopftuches zu verbieten (Dicks 2008). Zudem werden in der Politik immer wieder einmal Kopftuchverbote für Schülerinnen gefordert.²⁷ Das Tragen einer Burka kann Schülerinnen in einigen Ländern von der Schulleitung verboten werden.²⁸ Bislang sind jedoch – soweit der Verfasserin bekannt – nur zweimal in Deutschland Schülerinnen mit einer Ganzkörperverschleierung zur Schule gekommen (siehe Mahrenholz 1998: 287ff.). In Niedersachsen wurde 1998 an einer Schule darüber nachgedacht, einer Schülerin den Niqab zu verbieten, da durch die Verschleierung, so die Aussage der Schule, eine pädagogische Interaktion nicht mehr möglich war. Bevor sie ein solches Verbot aber umsetzen konnte, hatte die Schülerin die Schule verlassen (siehe Mahrenholz 1998). In Bonn wurden 2006 zwei Schülerinnen vom Unterricht ausgeschlossen, nachdem sie mit Burka erschienen waren.²⁹ Zuletzt hat das Kultusministerium in Sachsen die Hausordnung einer Schule insoweit für rechtswidrig erklärt, als dort Schülerinnen und Schülern das Tragen jeglicher Kopfbedeckung verboten wurde. Das Tragen einer Burka könne Schülerinnen aber weiterhin verboten werden.³⁰

Auch in privaten Anstellungs- ebenso wie in Dienstleistungsverhältnissen stoßen Frauen in Deutschland wegen ihres Kopftuches auf Ablehnung. So kündigte zum Beispiel 2009 in Dortmund ein Arzt einer Arzthelferin, als sie begann, ein Kopftuch zu tragen.³¹ In Hessen weigerte sich 2010 ein Arzt, Frauen und Mädchen mit Kopftuch zu behandeln.³² Und in Neuss kündigte im Februar 2011 eine Reinigungsfirma einer Putzfrau wegen ihres Kopftuches.³³

II. WARUM DÜRFEN MUSLIMINNEN IN DEUTSCHLAND SICH NICHT ÜBERALL SO KLEIDEN, WIE SIE WOLLEN?

Eine politische Antwort auf diese Frage findet sich vielleicht in der zu Kopftuch und Burka öffentlich geführten Diskussion. Das Kopftuch ist in Deutschland seit Jahren – jedenfalls seitdem Fereshta Ludin 1998 mit Kopftuch Eintritt in den Lehramtsdienst beehrte – Anlass für erregte Debatten über den Umgang mit dem Islam. Das „Minarettverbot“ in der Schweiz von November 2009³⁴ und die – intendierten – Burka-Verbote in Frankreich und in Belgien haben diese Diskussion 2010 neu belebt.

Die einen sehen Islam und Scharia als unvereinbar mit den westlichen Werten an (Kelek 2010a, 2010b; Broder 2010; Sarrazin 2010: 268f.).³⁵ Sie fürchten, dass die westliche Gesellschaft durch muslimische Fundamentalisten gefährdet werde (Broder 2009).³⁶ Zwischen Islam und Islamismus zu trennen, sei aber kaum möglich (Sarrazin 2010: 277f.; wohl auch Kelek 2010a). Gerade um der Errungenschaften der Aufklärung willen müsse das Vordringen des Islams in die westlichen Gesellschaften verhindert werden (in diese Richtung Maron 2010). Diese dem Islam gegenüber kritisch eingestellten Autorinnen fordern deshalb von den Muslimen in Deutschland, sich an die westlichen Werte anzupassen und letztlich möglichst wenige ihrer kulturellen Eigenheiten geltend zu machen (Weidner 2010). Der Islam soll reformiert werden (Ateş 2010), wobei die Meinungen darüber auseinandergehen, ob der Islam überhaupt reformierbar ist (eher skeptisch Kelek 2010b).³⁷ Die Muslime sollen sich deshalb vom politischen Islam lossagen (Kelek laut Steinfeld 2010). Das Kopftuch müsse als „Flagge des Islamismus“ verboten werden (Schwarzer 2006).³⁸

Die anderen dagegen kritisieren dieses restriktive deutsche Verhalten gegenüber Musliminnen als Widersprüchlichkeiten einer liberalen Gesellschaft. Unsere liberale Gesellschaft könne und müsse grundsätzlich das Tragen von Kopftuch und Burka zulassen (für das Kopftuch: Ekardt 2009; Ladewig 2009; für die Burka: Finke 2010).³⁹ Aber Teile der politischen Klasse weigerten sich, führt zum Beispiel die Rechtsprofessorin Sabine Berghahn an (Berghahn 2010a: 129), liberale Grundsätze auch auf die eigene hegemoniale Kultur anzuwenden

und den „Fremden“ die gleichen Rechte und Gestaltungsmöglichkeiten zuzubilligen. Es fehle eine gleichberechtigte, pluralistische Reorganisation kultureller und religiöser Verhältnisse an den Schulen und im öffentlichen Dienst (Berghahn 2010a: 128). Die harsche Abgrenzung gegenüber den muslimischen Mitbürgern scheine für einen Teil der politischen Klasse und vermutlich auch der Wahlbevölkerung im Ringen um eine neue nationale Identität sozialpsychologisch notwendig zu sein (Berghahn 2010a: 128). Das hänge auch damit zusammen, dass sich die erst vor wenigen Jahren ausgerufene Einwanderungsgesellschaft durch die Musliminnen überfordert fühle (Berghahn 2010a: 111). Deutschland sei tendenziell immer noch eher auf Kollektivität, Homogenität und – folglich – Illiberalität ausgerichtet (Berghahn 2010a: 110). Die Kopftuch-Verbote seien Ausdruck der Abgrenzung gegenüber dem Islam (Berghahn 2010a: 128).⁴⁰

Ähnlich dialektisch verläuft auch die feministische Debatte zu den Kopftuch- und Burka-Verboten. Zum Teil wird argumentiert, die Burka und das Kopftuch seien Symbole für die erwünschte sichtbare Unterordnung von Frauen. Dies hinzunehmen widerspreche unserem Gleichberechtigungsgrundrecht (Bendkowski 2010). Feminismus sei in Stellung zu bringen gegen Frauenhandel, Sexualverstümmelung, Ehrenmorde und Zwangsverhüllung (Bendkowski 2010).

Dass Frauen Burka und Kopftuch auch freiwillig tragen, wird in Frage gestellt. So verweist zum Beispiel die bosnische Schriftstellerin Safeta Obhodjas für Bosnien darauf, dass Mädchen von klein auf einer Gehirnwäsche unterworfen seien (Obhodjas 2010: 7). Bei einem christlich-islamischen Dialog hätten ihr drei junge Türiinnen von ihrer Angst vor der Hölle berichtet. Als Grund für diese Angst hätten sie angegeben: „Wenn du dich gegen deine Eltern oder später gegen deinen Ehemann auflehnt, werden dir die Folterknechte in der Hölle die Nägel ausreißen; wenn du deine Haare offen und gepflegt trägst und damit den Männern den Verstand verdrehst, werden sie dir die Haare auf dem Kopf abfackeln; wenn du mit der Erotik irgendetwas zu tun hast oder zu viel nackte Haut zeigst, werden sie dich tagelang über einem ewigen Feuer hängen lassen“ (Obhodjas 2010: 8). Sie fordert ein Burka-Verbot in Deutschland (Obhodjas 2010: 9).

Ähnlich argumentiert Brigitte Rauschenbach, emeritierte Professorin für Gender und Politik: Die Anerkennung des Anderen als einen

Anderen setze die Anerkennung seines Andersseinkönnens voraus (Rauschenbach 2010: 16). Bezüglich der Burka bezweifelt sie wohl, ohne dies ausdrücklich zu sagen, dass die Trägerin die Freiheit des Andersseinkönnens habe; denn Religion und Kultur bemächtigten sich subtil von früh auf „unserer Körper, unserer Gefühle und unseres Verstandes“ (Rauschenbach 2010: 17). Genitalverstümmelung und Steinigungen seien gefrorene Geschlechterkultur, „eingübte, zweite Natur gewordene freiwillige Unterwerfung von langer Hand“ (Rauschenbach: ebd.). „Haben wir vergessen, dass Männer zu Männern, Frauen zu Frauen, Burkaträgerinnen zu Burkaträgerinnen gemacht werden?“, fragt sie (Rauschenbach: ebd.). Deshalb appelliert sie, für das Andersseinkönnen des Anderen Verantwortung zu tragen, um „uns schließlich unverborgten auf gleicher Augenhöhe zu treffen“ (Rauschenbach: ebd.).

Dagegen wird die Freiheit, ein Kopftuch oder eine Burka zu tragen, von anderen Autorinnen gerade als Anerkennung der Würde des Anderen eingefordert. Viel beachtet hat sich im Sommer 2010 die amerikanische Philosophin Martha Nussbaum gegen Burka-Verbote ausgesprochen (Nussbaum 2010a und 2010b). Religiöser Glaube und religiöse Bräuche seien Teil der Würde des Einzelnen. Diese Würde könne auch dann verletzt werden, wenn Personen daran gehindert würden, Bräuche, die ihr Glaube verlange, offen auszuführen. Zwar seien legitime Gründe, aus denen diese Glaubensfreiheit eingeschränkt werden könne, denkbar („compelling state interests“). Für ein Verbot des Burka-Tragens gebe es jedoch keinen legitimen Grund. Insbesondere könne das Argument, die Burka sei ein Symbol der männlichen Vorherrschaft, kein Verbot der Burka rechtfertigen. Denn die Gesellschaft sei von „Symbolen männlicher Überlegenheit, die Frauen wie Objekte behandeln, durchdrungen“: Sexzeitschriften, Nacktfotos, enge Jeans und Schönheitschirurgie – „durch sie alle werden Frauen mehr oder weniger zu Objekten“ (Nussbaum 2010a).⁴¹

Burka-Verbote selbst seien jedenfalls – so zwei Mitarbeiterinnen von „terre des femmes Schweiz“ – in einer westlichen Gesellschaft Sexismus (Zimmermann/Trummer 2010: 69) und Kopftuch-Verbote Symbolpolitik am weiblichen Körper (von Braun 2010). Birgit Rommelspacher, Professorin für Psychologie, kritisiert den „antimuslimischen Feminismus“ (Rommelspacher 2010). Sie wendet sich dagegen,

dass die Unterdrückung von Frauen untrennbar mit einer bestimmten Kultur, wahlweise auch einer bestimmten Religion oder Tradition verknüpft wird (Rommespacher: ebd.).⁴²

Der hier wiedergegebenen öffentlichen Diskussion nach zu schließen wären Kleidungsvorschriften für Musliminnen in Deutschland also notwendig, um erstens muslimische Frauen vor Unterdrückung durch ihre Männer zu schützen und damit zugleich zu verhindern, dass die Geschlechtergleichberechtigung auch für nichtmuslimische Frauen geschwächt wird, und um zweitens die deutsche Gesellschaft vor einem kulturellen und politischen System namens Islam, dessen Werte dem Grundgesetz entgegenstehen, zu schützen, indem die Musliminnen zur Anpassung an die Lebensweise der (numerischen) Mehrheit gedrängt werden.

Doch diese Notwendigkeit wird, wie oben gezeigt worden ist, nicht von allen Autorinnen akzeptiert. Die Kritik an der islamkritischen Position verweist darauf, dass die liberale Gesellschaft – innerhalb bestimmter Grenzen – durchaus andere Werte etc. integrieren könne; zugleich sei es widersprüchlich, muslimische Frauen mehr als nichtmuslimische Frauen schützen zu wollen. Ein Kopftuch-Verbot sei – so die Kritik an der Islamkritik – letztlich der Versuch, einen Teil der Gesellschaft durch Abgrenzung gegenüber Muslimen als Mehrheitsgesellschaft zu definieren.⁴³

Ich meine, dass die behauptete Notwendigkeit der Abgrenzung gegenüber dem Islam empirisch zu hinterfragen ist. Das gebietet unser Grundgesetz. Das Grundgesetz ist die Ordnung, auf die sich unsere liberale Gesellschaft geeinigt hat und die der Maßstab sein muss, wenn Konflikte gelöst werden sollen, die Freiheiten Einzelner betreffen.⁴⁴ Das Grundgesetz verlangt in Artikel 4, dass die Religionsfreiheit geschützt wird. Das Tragen von Kopftuch und Burka hat, darüber besteht kaum Streit, mit der muslimischen Religion zu tun. Es liegt also nahe, dass Kopftuch- und Burka-Verbote die Religionsfreiheit betreffen. Zu fragen ist deshalb:

III. ERLAUBT UNSER GRUNDGESETZ, MUSLIMINNEN IN IHRER KLEIDERWAHL ZU BESCHRÄNKEN?

Artikel 4 Absatz 1 Grundgesetz (GG) garantiert: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“ Zusätzlich heißt es in Absatz 2 des Artikels 4: „Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“ Das Tragen von Kopftuch und Burka sind also von dieser Religionsfreiheit geschützt. Zwar weisen einige Autoren darauf hin, dass der Koran Frauen nicht vorschreibt, ihr Haupt zu verhüllen (zum Beispiel Houry 2006: 529). Aber darauf kann es nicht ankommen. Entscheidend ist vielmehr, dass die Trägerinnen selbst ihr Kopftuch-Tragen bzw. ihre Vollverschleierung als glaubensgeleitet verstehen und dies plausibel ist (Wiese 2008: 71; Finke 2010: 1128). Denn der religiös neutrale Staat ist nicht befugt, eine bestimmte Interpretation des Korans für verbindlich zu erklären (Traub 2010; Wiese 2008: 75). Die Glaubens-Motivation für das Tragen des Tuches ist plausibel, weil zumindest einige Muslime und Islamwissenschaftlerinnen aus dem Koran eine entsprechende Pflicht lesen.⁴⁵

Die Religionsfreiheit wird aber nicht unbegrenzt gewährt, sie kann vielmehr eingeschränkt werden, wenn durch die Religionsausübung Grundrechte anderer und sonstige Güter von Verfassungsrang verletzt werden. Das Grundgesetz schließt also nicht aus, Musliminnen das Tragen von Kopftuch und Burka in bestimmten Situationen zu verbieten. Es schließt aber aus – wie im Folgenden gezeigt werden soll –, das Tragen von Kopftuch und Burka grundsätzlich im öffentlichen Dienst oder gar in der Öffentlichkeit zu verbieten.

In der Argumentation ist sowohl zwischen religiös motiviertem Kopftuch- und Burka-Tragen einerseits im öffentlichen Dienst und andererseits in der Öffentlichkeit als auch zwischen einerseits dem Tragen des Kopftuches und andererseits dem Tragen der Burka zu unterscheiden.

Ich beginne mit dem Kopftuch-Tragen im öffentlichen Dienst:⁴⁶ Muslimische Lehrerinnen genießen auch im Unterricht für das Tragen eines Kopftuches die Religionsfreiheit. Wird Musliminnen, wie gegenwärtig in acht Bundesländern, das Tragen des Tuches verboten, so

können zumindest einige Kopftuch-Trägerinnen den Lehramtsberuf nicht ergreifen. Denn für einige kommt es nicht in Frage, das Kopftuch abzunehmen, weil dies ein wesentlicher Teil ihrer Identität ist.⁴⁷ Für diese Kopftuch tragenden Musliminnen bleibt im Fall eines Verbotes deshalb nur die Möglichkeit, auf die Stelle als Lehrerin im öffentlichen Dienst zu verzichten.⁴⁸ Aber auch auf dem privaten Arbeitsmarkt stoßen Musliminnen mit Kopftuch auf Ablehnung.⁴⁹ Das Verbot, ein Kopftuch im Lehramtsdienst zu tragen, schränkt deshalb die Religionsfreiheit einiger Kopftuch-Trägerinnen erheblich ein. Diese Beschränkung kann nicht durch die Religionsfreiheit der Schüler und Schülerinnen, die in der Schule mit dem Kopftuch konfrontiert sind, gerechtfertigt werden. Denn Religionsfreiheit schützt nicht vor der Konfrontation mit religiösen Symbolen (Wiese 2008: 114).⁵⁰

Einer Lehrerin mit Kopftuch kann auch nicht entgegengehalten werden, dass der Staat zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichtet ist. Zwar trifft den Staat eine solche Pflicht (BVerfG 2002, 2000, 1995, 1965); das gebietet vor allem das Gleichbehandlungsgebot des Grundgesetzes (Huster 2002: passim). Diese Pflicht, sich in religiös-weltanschaulichen Dingen neutral zu verhalten, verlangt vom Staat aber nicht, religiöse Sichtbarkeit aus seinem Bereich gänzlich zu verdrängen. Vielmehr steht der Staat den Religionen in offener, freundlicher Neutralität gegenüber. Eine Neutralitätspflicht in Form einer strikten Trennung von Staat und Religion lässt sich daher aus dem Grundgesetz nicht herleiten. Eine solche strikte Neutralität würde ja konsequenterweise nicht nur Religionsunterricht an staatlichen Schulen verbieten, sondern auch Schülerinnen wie Lehrern untersagen, in einer staatlichen Schule durch Kopftuch oder Kreuz Religion sichtbar zu machen. Dem steht aber entgegen, dass Religionsfreiheit – wie alle Grundrechte – der Einzelnen das Recht gewährt, in den verschiedenen Lebensbereichen zu tun und zu lassen, was sie will. Zudem haben Grundrechte im demokratischen Prozess die Funktion, der Herrschaft der Mehrheit Schranken zu setzen und auf diese Weise den Schutz von Minderheiten zu gewährleisten (Kutscha 1998: 674). Religionsfreiheit verlangt also grundsätzlich, dass Bürger auch im staatlichen Raum wie dem öffentlichen Dienst religiös aktiv sein dürfen. Das gilt gerade auch für Musliminnen als numerische Minderheit (Bryde 2009: 111ff.).

Eine Neuinterpretation und Anwendung der Neutralitätspflicht hin zu einem Herausdrängen religiöser Bekenntnisse aus staatlichen Institutionen wird auch nicht durch muslimischen Fundamentalismus und sonstige vom Islam vermeintlich oder möglicherweise ausgehende Gefahren geboten. Grundsätzlich ist zwar denkbar, dass sich die gesellschaftliche Situation so verändert, dass religiöse Aktivitäten der Bürger im staatlichen Raum pauschal eingeschränkt werden können. Sollte zum Beispiel an staatlichen Schulen ein geordneter Betrieb wegen religiöser Konflikte kaum noch möglich sein, weil muslimische Schüler Schülerinnen ohne Kopftuch als Schlampen bezeichnen, auf dem Schulhof christliche, jüdische und muslimische Schüler über die richtige Religion streiten und Sport- und Schwimmunterricht wegen der Befreiungsanträge muslimischer Mädchen ausfallen muss⁵¹, dann wäre es sicherlich gerechtfertigt, religiöse Aktivitäten an staatlichen Schulen ganz zu verbieten. Das würde Kopftücher von Lehrerinnen und Schülerinnen gleichermaßen betreffen. Gegenwärtig ist eine solche Situation aber nicht erkennbar.

Jedenfalls müsste sich ein Verbot religiösen Verhaltens in staatlichen Institutionen gegen alle Religionen gleichermaßen richten. Eine Ausnahme zugunsten des Christentums erlaubt das Grundgesetz nicht. Dem steht das Gleichbehandlungsgebot des Grundgesetzes entgegen. Dieses gebietet dem Staat, alle Religionen gleich zu behandeln. Insofern spielt es keine Rolle, ob und inwieweit die bundesdeutsche Gesellschaft christlich geprägt ist (Wiese 2008: 229ff.).

Ein einseitiges Zurückdrängen muslimischer Glaubensaktivitäten aus öffentlichen Institutionen kann auch deshalb nicht gerechtfertigt werden, weil nach Behauptung der „Islam-Kritiker“ dem Islam ein besonderes Konfliktpotenzial innewohnt. Denn dieses Konfliktpotenzial müsste nachgewiesen werden. Es ist aber bereits wenig plausibel, dass der Islam als Glaubenssystem dem Grundgesetz entgegensteht, schließlich gibt es unterschiedliche muslimische Glaubensrichtungen und einen innerislamischen Dialog gerade zu den problematischen Glaubensvorstellungen wie etwa der Forderung nach einer Gottesherrschaft oder der Gewalt gegen Abtrünnige (Wiese 2008: 100ff.). Jedenfalls müsste zudem eine Mehrzahl der Muslime Glaubensvorstellungen haben, die mit dem Grundgesetz nicht vereinbar sind. Das lässt sich gegenwärtig empirisch nicht belegen. Musliminnen sind

jedenfalls nicht überwiegend fundamentalistisch eingestellt. So stellte der Verfassungsschutzbericht 2009 36.270 Personen mit Islamismuspotenzial in Deutschland fest (Bundesministerium des Innern 2009a: 216). Das heißt bei ca. 3,8 bis 4,3 Millionen in Deutschland lebenden Musliminnen (Bundesministerium des Innern 2009b), dass 2009 weniger als ein Prozent dieser Muslime Mitglieder oder Anhänger einer islamistischen Gruppe waren. Nach dem von der Bertelsmann Stiftung 2008 erstellten Religionsmonitor erklärten 86 % der befragten 2.007 Muslime und Musliminnen, man solle offen gegenüber allen Religionen sein (Thielmann 2008: 17).

Negative Religionsfreiheit und Neutralitätsgebot können also kein Kopftuch-Verbot im öffentlichen Dienst stützen. Verlangt aber die Geschlechtergleichberechtigung, das Kopftuch zumindest im öffentlichen Dienst zu verbieten? Die Antwort auf diese Frage fällt mir am schwersten.⁵²

Geschlechtergleichberechtigung ist in Artikel 3 des Grundgesetzes sowohl als Gleichheitsrecht der Einzelnen als auch als Auftrag an den Staat verankert, die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern zu fördern und auf die Beseitigung bestehender Nachteile vor allem für Frauen hinzuwirken. Gleichberechtigung im Sinne des Grundgesetzes heißt faktische Gleichstellung zwischen Männern und Frauen; tradierte Geschlechterrollen, die zu Nachteilen für Frauen führen, darf der Staat nicht festschreiben (BVerfG 2005 und 1992). Diese Gleichberechtigung von Männern und Frauen ist Erziehungsziel in der Schule. Den Lehrern und Lehrerinnen kommt die Aufgabe zu, dieses Erziehungsziel im Unterricht zu vermitteln. Sie dürfen den Schülerinnen und Schülern deshalb keine Festlegung auf tradierte Geschlechterrollen nahelegen.

Wenn das Kopftuch muslimischen Frauen in Deutschland von den Männern überwiegend aufgezwungen würde – wie etwa im Iran oder in Saudi-Arabien –, dann dürfte der Staat keine Lehrerin beschäftigen, die ein Kopftuch trägt. Denn ein solcher männlicher Zwang gegenüber Frauen widerspricht gänzlich der Gleichberechtigung im Sinne des Grundgesetzes. In diesem Fall würde die Lehrerin durch das Kopftuch die Schüler und Schülerinnen sehr deutlich auf dieses Unterwerfungsverhältnis hinweisen, unabhängig davon, ob sie selbst freiwillig das Tuch trägt.

Ein solcher Unterwerfungsgehalt kann dem Kopftuch aber in Deutschland gegenwärtig nicht zugeschrieben werden. Dafür sprechen viele Tatsachen: So haben Sozial- und Religionswissenschaftlerinnen in qualitativen Studien einen neuen Typus junger deutschsprachiger Muslima mit Kopftuch beobachtet, die Neo-Muslima, die nicht „kulturelle Abgrenzung“ im Sinne von religiöser Traditionalität und weiblicher Unterordnung verkörpern, sondern mit Kopftuch berufstätig sein und am gesellschaftlichen Geschehen teilhaben wollen (Amir-Moazami 2006; Klinkhammer 2000; Karakaşoğlu-Aydin 2000; Nökel 2002). Die Ergebnisse dieser qualitativen Studien werden bestätigt von einer 2006 veröffentlichten Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung (Jessen/von Wilamowitz-Moellendorff 2006). Im Rahmen dieser Studie wurden 315 türkischstämmige Frauen mit Kopftuch im Alter von 18-40 Jahren in Deutschland zu den Motiven zum Tragen des Kopftuches und nach ihren Einstellungen zu Familie, Islam und gewünschter Staatsform befragt. Die Forscher schlussfolgerten, dass der Einfluss männlicher Familienmitglieder auf die Entscheidung, das Kopftuch zu tragen, eine untergeordnete Rolle spielt (ebd.: 41). Ebenso ergab die im Rahmen des Religionsmonitors 2008 durchgeführte Befragung von Musliminnen, dass 38 % der Frauen und nur 28 % der Männer das Tragen eines Kopftuches für sehr wichtig halten (Wunn 2008: 65).

Die Untersuchungen zeichnen also das Bild von muslimischen Frauen, die sich durchaus selbstbestimmt dafür entscheiden, ein Kopftuch zu tragen. Diese Selbstbestimmtheit ist aber zu hinterfragen und damit wird die Antwort auf die Frage, ob das Erziehungsziel der Geschlechtergleichberechtigung ein Kopftuch-Verbot rechtfertigen kann, schwierig. Autorinnen wie Brigitte Rauschenbach und Safeta Obhodjas gehen – wie oben ausgeführt – davon aus, dass es muslimischen Frauen kaum möglich sei, sich frei für oder gegen ein Kopftuch zu entscheiden, weil sie von klein auf zur Unterwerfung unter den Mann erzogen würden. Ebenso nimmt Necla Kelek für Deutschland an, dass junge Mädchen und Frauen das Kopftuch tragen, weil ihnen dies in Familie, Gemeinde und Koranschule so vorgelebt werde und sie so am ehesten den Erwartungen der Umma genügen könnten (Kelek 2006).

Gegen die Annahme, dass muslimische Frauen in Deutschland nicht wirklich frei darüber entscheiden können, ob sie ein Kopftuch tragen oder nicht, sprechen zwar zunächst die Zahlen: 70 % aller Mus-

liminnen in Deutschland tragen nie ein Kopftuch – so das Ergebnis einer 2009 vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge durchgeführten Studie. Selbst jede zweite stark religiöse Frau trägt kein Kopftuch (Bundesministerium des Innern 2009b). Dennoch hängt die vermeintlich freie Entscheidung für das Kleidungsstück vom männlichen Willen ab. Denn Kopftuchträgerinnen beziehen sich auf den Koran, der an vielen Stellen den Mann über die Frau stellt (Heller/Mosbahi 1997: 115; Loenen 2002: 426). Die zum Teil aus dem Koran herausgelesene Kopftuchpflicht selbst ist – so die These dieses Beitrages – Folge der männlichen Vorrangstellung. Zum Beispiel schreibt die Soziologin Ursula Mihciyazgan, dass der Frau im muslimisch geprägten Konzept der Geschlechtertrennung eine sexuelle Anziehungs- und Verführungskraft zugesprochen werde, die den Mann in seiner Vernunft beeinträchtigt und damit letztlich auch die Ordnung der Gesellschaft gefährde. Deshalb müsse die Frau ihre sexuellen Reize verhüllen (Mihciyazgan 1989: 48; ähnlich Mernissi 1987: 30). Tragen die Musliminnen das Kopftuch aber als Folge einer solchen Pflicht zur Verhüllung, ist es plausibel zu vermuten, dass sie diese nur an Frauen gerichtete Verhaltenspflicht, die den Mann schützen soll, akzeptieren.⁵³

Das Kopftuch einer muslimischen Lehrerin zeigt damit die Trennung der Geschlechter in der islamisch geprägten Gesellschaftsordnung an. Dieses Konzept der Geschlechtertrennung, das den Hintergrund für das Kopftuch-Tragen bildet, basiert – so die These dieses Beitrags – auf einer Hierarchie, in der Männer das dominierende Geschlecht sind. Eine solche klassische Einteilung in Geschlechterrollen widerspricht aber dem Verfassungsauftrag zur Geschlechtergleichberechtigung. Denn das Kopftuch markiert eine Rolle zum Nachteil von muslimischen Frauen: Diese können sich in den Augen gläubiger Muslime nur dann in der Öffentlichkeit zeigen, wenn sie ein Kopftuch tragen und damit die männlichen Erwartungen an die weibliche Rolle erfüllen.

Das Kopftuch kann deshalb die Fähigkeit einer Lehrerin, den Schulkindern zu vermitteln, dass sie losgelöst von ihrem Geschlecht ihre Rolle im Leben finden können, einschränken. Einer solch kritischen Sicht auf das Kopftuch steht übrigens nicht entgegen, dass – wie Martha Nussbaum anführt (Nussbaum 2010a) – unsere Gesellschaft

auch mit anderen Zeichen männlicher Überlegenheit wie Pornographie und Schönheitschirurgie durchdrungen ist. Denn erstens werden auch diese Handlungen hinsichtlich ihres Frauen diskriminierenden Gehalts durchaus kritisch betrachtet und entsprechende Gesetzesinitiativen gefordert (vgl. Baer/Slupik 1986) und zweitens formuliert das Verfassungsrecht Idealvorstellungen. Es gilt selbst dann, wenn es in der Praxis verletzt wird. Der Verfassungsauftrag zur Durchsetzung der Gleichberechtigung leitet sich schließlich gerade daraus ab, dass diese bisher nicht vollständig erreicht werden konnte.

Aber auch die Lehrerin kann sich auf den Verfassungsauftrag zur Durchsetzung der Gleichberechtigung berufen. Das macht die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung dieses Verfassungsauftrages für die Zulässigkeit des Kopftuch-Tragens besonders schwierig. Lehrerinnen darf es nicht grundsätzlich verboten werden, im Dienst ein Kopftuch zu tragen. Indem der Staat Musliminnen ermöglicht, mit ihrem Kopftuch in einem akademischen Beruf zu arbeiten, fördert er sie zugleich in ihrer Emanzipation und schafft so positive Vorbilder für Mädchen aus traditionell-muslimischen Familien. Die Schulleitung muss aber im Auge behalten, dass die Lehrerin mit dem Kopftuch die Vermittlung von Gleichberechtigung in der Schule zumindest gefährden und bei Schülerinnen, Schülern und Eltern durchaus den Anschein erwecken könnte, sie stehe für eine klare Schlechterstellung von Frauen. Der Schulleiter, die Schulleiterin sollte die Lehrerin mit Kopftuch deshalb dazu verpflichten, im Klassenraum und auf Elternabenden deutlich zu machen, dass das Kopftuch für sie mit weiblicher Emanzipation vereinbar ist und sie die Schüler und Schülerinnen nach bestem Gewissen auf einem selbstbestimmten Weg unterstützen wird. Verweigert die Lehrerin das deutliche Bekenntnis zur Gleichberechtigung im Sinne des Grundgesetzes, kann der Schulleiter bzw. die Schulleiterin sie auffordern, das Kopftuch abzunehmen und disziplinarische Maßnahmen bis zur Entlassung ergreifen.

Im Ergebnis darf Lehrerinnen also nach der hier vertretenen Auffassung das Kopftuch-Tragen im Schuldienst nicht grundsätzlich, sondern nur in Einzelfällen verboten werden. Anders ist aber die Burka einer Lehrerin zu beurteilen. Eine Lehrerin wird kaum den Unterrichtsstoff vermitteln können, wenn sie ihr Gesicht mit einem Schleier bedeckt. Denn Erziehung ist ein personaler Prozess, der direkt von

Lehrer/Lehrerin zu Schüler/Schülerin, von Angesicht zu Angesicht erfolgt. Da eine Lehrerin primär zur Unterrichtung der Schüler verpflichtet ist, muss sie dem ihre Persönlichkeitsentwicklung unterordnen. Deshalb kann ein Gesichtsschleier nicht zulässig sein (Bielefeldt 2010: 5; Wissenschaftlicher Dienst (WD) 2010a: 11; Human Rights Watch 2010). Dasselbe gilt auch für andere Berufe, die eine Kommunikation von Angesicht zu Angesicht notwendig machen (ebenso Traub 2010).

Schülerinnen kann das Kopftuch-Tragen aber auch im Einzelfall nicht verboten werden, weil sie gegenüber anderen Schülerinnen Gleichberechtigung nicht vermitteln müssen. Dagegen kann die Schulleitung in Einzelfällen Schülerinnen das Tragen von Burka und Niqab verbieten (ebenso Coumont 2009), zum Beispiel dann, wenn sie sich wegen ihrer Kleidung nicht mehr am Unterrichtsgeschehen beteiligen. Hier steht die Schulleitung aber in der Pflicht abzuwägen, ob das Bemühen, Schülerinnen mit Burka oder Niqab zu bewegen, diese abzunehmen, nicht letztlich dazu führt, dass diese erst recht nicht am Unterricht teilnehmen und ganz zu Hause bleiben.

Im öffentlichen Raum kann Frauen nicht verboten werden, Kopftuch, Burka oder Niqab zu tragen (ebenso Bielefeldt 2010: 5; WD 2010b: 10; 2010c: 9). Insbesondere besteht keine rechtliche Pflicht zu Kommunikation mit offenem Antlitz (Finke 2010: 1130). Eine Kommunikation mit Blickkontakt gehört zwar im Allgemeinen zum Standard eines sozialen Miteinanders (Berghahn 2010b). Unter moralischen Gesichtspunkten ist auch einzufordern, dass Menschen sich mit unbedecktem Gesicht begegnen (Rauschenbach 2010; anderer Ansicht wohl Nussbaum 2010b). Der Staat kann dies aber nicht verbindlich und sanktionsbewehrt für das öffentliche Miteinander vorschreiben, solange nicht überzeugend argumentiert wird, zu den wesentlichen Funktionsbedingungen der Demokratie gehöre, dass alle mit freiem Gesicht miteinander kommunizieren. Etwas anderes gilt für Identitätsfeststellungen durch die Polizei oder in anderen Situationen, in denen die Feststellung der Identität notwendig ist, wie bei Wahlen oder bei Prüfungen. Über ein Burka- und Niqab-Verbot in der Öffentlichkeit sollte aber ernsthafter nachgedacht werden, wenn sich nachweisen ließe, dass Frauen, die in Deutschland eine Burka tragen, zumindest mehrheitlich unter dieses Kleidungsstück gezwungen werden. Dann

wäre allerdings zugleich zu überlegen, ob ein Burka-Verbot das richtige Mittel wäre oder ob es nicht faktisch dazu beitrüge, den Bewegungsspielraum der betroffenen Frauen einzuschränken (Bielefeldt 2010: 5; Berghahn 2010b). Jedenfalls müsste ein solcher Zwang empirisch nachgewiesen werden.

IV. WIE VEHÄLT ES SICH IN ANDEREN EUROPÄISCHEN STAATEN?

Kopftuch- und Burka-Verbote werden, wie oben aufgezeigt worden ist, nicht nur in Deutschland praktiziert bzw. diskutiert, sondern auch in anderen europäischen Ländern. Welche rechtlichen und politischen Gründe bestehen in Frankreich, Belgien, den Niederlanden und Spanien für Kopftuch- und Burka-Verbote und welche Bedeutung hat die dortige Diskussion für Deutschland?

Am härtesten begrenzt – neben der Türkei (Wrase 2010: 361ff.) – Frankreich das Tragen religiöser Kleidung und Zeichen. Hier dürfen nicht nur Lehrerinnen keine religiöse Kopfbedeckung tragen, sondern seit 2004 wird dies auch Schülerinnen gesetzlich untersagt.⁵⁴ Selbst Nutzerinnen des öffentlichen Dienstes müssen ebenso wie dessen Beschäftigte auf religiöse Zeichen und Kleidung verzichten.⁵⁵ Im Juli 2008 wurde einer gebürtigen Marokkanerin die Einbürgerung verweigert, weil sie ihre Burka nicht ablegen wollte (Wiegel 2008), und im Februar 2010 wurde ein gebürtiger Marokkaner nicht eingebürgert, weil er seine Frau gezwungen hatte – so die Annahme der Behörden –, einen Ganzkörperschleier zu tragen (Wiegel 2010).

Dass nun seit Oktober 2010 auch das Burka-Tragen im öffentlichen Raum unter Strafe steht, entspricht einerseits dem französischen Grundsatz der Laizität und der republikanischen Tradition. Laizität, die völlige Enthaltensamkeit des Staates in weltanschaulichen Fragen, ist als eigenständiges Rechtsprinzip in der französischen Verfassung festgelegt.⁵⁶ Sie ist Gründungsbaustein der Französischen Republik. Die französische Debatte um Burka-Verbote wurde primär unter dem Aspekt „Schutz der republikanischen Werte: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ geführt. Demnach ist es eine Pflicht, sich in die Gesellschaft zu integrieren und dabei das Gesicht zu zeigen, anstatt es mit einem

Schleier zu verhüllen. Das Bewahren der laizistischen Grundausrichtung und der öffentlichen Ordnung („ordre publique“) sind die zentralen Ziele für das Zusammenleben der verschiedenen Religionsgemeinschaften (Deutscher Bundestag 2010: 3). Die Einwanderungspolitik setzt dementsprechend auf ein Konzept der Assimilation, das ein Ja zur Republik und ein Nein zur eigenen Herkunft verlangt (Wrase 2010: 364).

Andererseits ist aber auch das französische Burka-Verbot unter feministischen Gesichtspunkten kritisiert worden (Spieler 2010: 32ff.). Der Ausschuss des Deutschen Bundestages für Menschenrechte und humanitäre Hilfe, der im Juli 2010 Frankreich zum Thema „Religionsfreiheit und europäische Identität“ bereiste, vermutet, dass in Frankreich hinter der wachsenden Ablehnung des Islams soziale und wirtschaftliche Probleme stecken (Deutscher Bundestag 2010: 3). In diese Richtung gehend wird in der Presse vermutet, dass der französische Präsident Sarkozy mit dem Burka-Verbot von innenpolitischen Problemen ablenken wolle (Simon 2010).

In Deutschland zeigt sich im Vergleich zu Frankreich ein wesentlicher Unterschied: Laizität wurde gerade nicht ins Grundgesetz geschrieben, nicht einmal Neutralität ist im Grundgesetz wörtlich erwähnt. Vielmehr räumt die bundesdeutsche Verfassung in Artikel 4 der Religionsfreiheit einen hohen Wert ein. Das verbietet pauschale Verbote religiöser Kleidungsstücke und Symbole wie in Frankreich.

Gemeinsam ist den europäischen Staaten durch die Europäische Menschenrechtskonvention jedenfalls das Rechtsregime, das den Umgang mit Kopftuch und Burka letztlich regelt. Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) schützt die Religionsfreiheit in all ihren Aspekten. Eine Beschränkung ist zwar zulässig, muss aber gerechtfertigt werden. Nach Artikel 9 Absatz 2 sind Einschränkungen zulässig, wenn sie gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) hat bisher den Konventionsstaaten überwiegend einen erheblichen Entscheidungsspielraum eingeräumt, wenn das Verhältnis von Staat und Religion betroffen ist. Dies wurde in der Literatur mehrheitlich begrüßt, da der Gerichtshof in politisch umstrittenen Fragen kaum eine Vorreiterrolle übernehmen könne. Insbesondere wäre er mit einer Bewertung des jeweiligen nationalen

Religionsverfassungsrechts wohl überfordert (WD 2010a: 9f.). Bislang hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte deshalb Verbote religiöser Kleidung in staatlichen Bildungseinrichtungen als im Einklang mit Artikel 9 EMRK gesehen: 2001 hielt der Gerichtshof das vom Kanton Genf an eine Grundschullehrerin gerichtete Verbot, ein Kopftuch im Dienst zu tragen, für rechtmäßig (EGMR 2001). Im Verfahren Leyla Şahin gegen die Türkei erlaubte die Große Kammer des Gerichtshofs türkischen Universitäten, das Tragen von Kopftüchern auf dem Universitätsgelände und in Lehrveranstaltungen zu verbieten (EGMR 2005; zuvor EGMR 2004). Ebenso entschied der Gerichtshof im Verfahren Dogru gegen Frankreich, dass ein Verbot, während des Sportunterrichts ein Kopftuch zu tragen, nicht gegen die Religionsfreiheit verstoße (EGMR 2008). 2009 hielt der EGMR mehrere Verbote, religiöse Kleidung in französischen Schulen – auch jenseits des Sportunterrichts – zu tragen, für rechtmäßig (EGMR 2009 b-e)). Die Verbote betrafen nicht nur Kopftücher, sondern auch Turbane von zwei Sikh-Schülern (EGMR 2009 f) und g)). Sie waren aufgrund des französischen Gesetzes vom 15. März 2004, das das Tragen von religiösen Kleidungsstücken in staatlichen Schulen und Universitäten allgemein verbietet, ausgesprochen worden.

Mit den Urteilen zum Kruzifix in einer italienischen Schule und zur religiösen Bekleidung einer Gruppe in der Türkei ist der Gerichtshof aber ein Stück von dem großen Ermessensspielraum, den er den Mitgliedsstaaten bislang in religiösen Belangen zugebilligt hat, abgewichen: Im Fall Lautsi gegen Italien entschied der Gerichtshof im November 2009, dass eine staatliche italienische Schule keine Kruzifixe aufhängen darf (EGMR 2009). Ausschlaggebend war für den Gerichtshof das Argument, dass Neutralität im Kontext von Bildung Pluralismus garantieren solle (EGMR 2009: Nr. 47 e)). Dass der Staat ein Symbol zeigt, das so offensichtlich mit dem Christentum in Verbindung steht, unterstütze aber keinen Pluralismus (EGMR 2009: Nr. 56). Dagegen hatte der italienische Staat argumentiert, dass es ihm – und nicht dem Gerichtshof – zustehe, Säkularismus zu interpretieren und umzusetzen (EGMR 2009: Nr. 41; in diese Richtung auch Augsburg/Engelbrecht 2010). Diesem Vorbringen folgte der Gerichtshof aber nicht, sondern räumte Italien gar keinen Ermessensspielraum zur Deutung des Kreuzes ein.

Im Fall Arslan gegen die Türkei erklärte der Gerichtshof im Februar 2010 ausdrücklich, dass dem türkischen Staat beim Tragen religiöser Kleidung in der Öffentlichkeit nicht derselbe Beurteilungsspielraum zustehe wie beim Tragen religiöser Kleidung in Bildungseinrichtungen (EGMR 2010: Nr. 49). In der strafrechtlichen Verfolgung der Mitglieder einer religiösen Gruppe, die religiös gekleidet durch die Straßen von Ankara gelaufen waren, sah der Gerichtshof deshalb einen Verstoß gegen Artikel 9 EMRK. Der Gerichtshof ging zwar davon aus, dass das türkische Gesetz, auf dessen Grundlage die Strafe verhängt worden war, dem Schutz der öffentlichen Sicherheit und Ordnung sowie den Rechten anderer diene (EGMR 2010: Nr. 43), die Türkei habe aber nicht ausreichend nachgewiesen, dass diese Güter tatsächlich durch die religiöse Kleidung in der Öffentlichkeit verletzt worden seien (EGMR 2010: Nr. 44ff.). Von einer Gefahr durch die Gruppe sei – nach Ansicht des Gerichtshofes – insbesondere deshalb nicht auszugehen, weil es sich bei den Männern um einfache Bürger und nicht um staatliche Repräsentanten gehandelt habe (EGMR 2010: Nr. 48).

Was bedeutet diese Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte für den staatlichen Umgang mit Kopftuch und Burka in den europäischen Mitgliedsstaaten? Kopftuch- und Burka-Verbote in staatlichen Bildungseinrichtungen wird der Gerichtshof wohl auch dann billigen, wenn sie in nichtlaizistischen Ländern wie Deutschland ausgesprochen werden. Für diesen Bereich billigt der Gerichtshof den Mitgliedsstaaten zu, weitestgehend selbstständig zu beurteilen, ob ein Verbot zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer, der öffentlichen Sicherheit und der öffentlichen Ordnung notwendig ist. Dagegen würde ein allgemeines Burka-Verbot auch vom Gerichtshof wahrscheinlich als unverhältnismäßiger und damit ungerechtfertigter Eingriff in die Religionsfreiheit nach Artikel 9 EMRK gewertet werden (Finke 2010: 1130). Darauf deuten die Ausführungen des Gerichtshofes im Fall Arslan gegen die Türkei hin. Die Ausführungen des Gerichtshofes zeigen, dass bei Bekleidungsverböten außerhalb staatlicher Bildungseinrichtungen die Begründungslast für den Staat und die Prüfungsdichte durch den Gerichtshof höher sind (WD 2010a: 9).

Von dem Verstoß eines allgemeinen Burka-Verbotese gegen die Europäische Menschenrechtskonvention ging auch der französische Staatsrat in einem Gutachten im März 2010 aus (Conseil d'Etat 2010: 18). Ebenso hat der Europarat am 23. Juni 2010 in einer Entschliebung einstimmig gegen ein allgemeines Burka- oder Niqab-Verbot votiert (Europarat 2010a). Bereits im März 2010 hatte der Menschenrechtskommissar des Europarats, Thomas Hammarberg, dieselbe Position vertreten. Er führte als Grund an, dass diejenigen, die einen Bann fordern, bislang nicht hätten darlegen können, dass das Tragen von Burka oder Niqab die Demokratie, die öffentliche Sicherheit, die öffentliche Ordnung oder Moral untergrabe. Er schreibt: „Women should be free to choose how to dress, without interferences neither from their communities nor from state authorities.“ (Europarat 2010b)

V. FAZIT

In Deutschland verbieten acht Bundesländer Lehrerinnen und zum Teil auch anderen Beamtinnen, religiöse Kleidung zu tragen. Im öffentlichen Raum kann sich dagegen noch jede Frau religiös kleiden, wie sie möchte. Verbote werden zwar diskutiert, sind aber bisher nicht ernsthaft in Erwägung gezogen worden.

Die gesetzlich festgelegten pauschalen Kopftuch-Verbote für Lehrerinnen stimmen nach der hier dargelegten Auffassung nicht mit dem Grundgesetz überein. Das haben die Gerichte aber bisher anders gesehen. Vom BVerfG ist leider nicht unbedingt ein Urteil zu einem verfassungskonformen Umgang mit dem Kopftuch im öffentlichen Dienst zu erwarten. Zwar wird sich das BVerfG wohl in 2011 erneut mit dem Kopftuch beschäftigen müssen, denn drei Verfassungsbeschwerden sind dazu anhängig. Zu erwarten ist aber, dass das BVerfG seinen im Ludin-Urteil von 2003 gesetzten Maßstäben folgt. Damals gestattete das BVerfG den Ländern, Lehrerinnen das Tragen von Kopftüchern gesetzlich zu verbieten (BVerfG 2003), und davon haben diese Gebrauch gemacht. Die Ländergesetze sind überwiegend dem Wortlaut nach zwar grob gleichheitswidrig, das Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) hat in seinem zweiten Ludin-Urteil aber einen Weg zur verfassungskonformen Auslegung gewiesen (BVerwG 2004). Eine

leise Hoffnung für eine andere Entscheidung des BVerfG hinsichtlich der bestehenden Kopftuch-Verbots-Gesetze besteht jedoch: Die Ländergesetze, die das Tragen religiöser Kleidung im Staatsdienst verbieten, haben bislang in der Praxis nur Frauen mit Kopftüchern erfasst und wirken damit – wenn nicht unmittelbar, so doch zumindest mittelbar – diskriminierend (Walter/von Ungern-Sternberg 2008: 880ff.; Baer/Wiese 2008). Zudem haben die bestehenden Gesetze auch negative Folgen für den privaten Arbeitsmarkt, wo Arbeitgeberinnen immer wieder Frauen wegen ihres Kopftuches die Einstellung verweigern. Im Ludin-Urteil hat das BVerfG aber eine Gleichbehandlung aller religiösen Kleidungsstücke und Symbole eingefordert.

Dagegen verstoßen Burka-Verbote auf öffentlichen Plätzen nicht nur gegen das Grundgesetz, sondern auch gegen die Europäische Konvention für Menschenrechte. Hier ist – gerade nach den Entscheidungen des Europarates und dessen Menschenrechtskommissar – zu erwarten, dass der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte das genauso sieht.

ANMERKUNGEN

- 1 Loi n° 2010-1192, 11 oct. 2010, JO 12 oct. Das Verbot wird aber erst seit April 2011 durchgesetzt.
- 2 Müller 2010. An niederländischsprachigen Schulen in Belgien dürfen zudem außerhalb des Religionsunterrichts keine Kopftücher mehr getragen werden, Wiener Zeitung Online vom 11.9. 2009, online unter: <http://www.wienerzeitung.at/DesktopDefault.aspx?TabID=3935&Alias=wzo&cob=437453>. Zur belgischen Debatte um die Burka-Verbote siehe Spieler 2010.
- 3 Siehe zudem Spiegel Online vom 3.2.2011, 19:03 Uhr, online unter: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,druck-743465,00.html>.
- 4 So forderte Serkan Tören, integrationspolitischer Sprecher der FDP, im Interview mit der Frankfurter Rundschau entsprechende Bekleidungs Vorschriften für staatliche Einrichtungen wie Schulen, Universitäten und Gerichte, siehe Tören 2010. Andreas Schockenhoff (CDU) weist in einem Interview mit dem Parlament darauf

hin, dass die Burka verfassungsmäßig nicht zu rechtfertigen ist, falls sie als eine öffentliche Demonstration der Ungleichheit von Mann und Frau getragen wird, siehe Schockenhoff 2010. Zuletzt ließen der bayerische Umwelt- und Gesundheitsminister Markus Söder und der CDU-Parlamentarier Wolfgang Bosbach Sympathien für ein Burka-Verbot erkennen, siehe die tageszeitung vom 22.9.2010.

- 5 In Italien wurde erstmals Anfang Mai 2010 in der Stadt Novara (Piemont) eine Muslimin, die eine Burka trug und eine Postfiliale betreten wollte, mit einer Geldbuße in Höhe von 500 Euro belegt, Rötzer 2010.
- 6 In Spanien hat sich das Parlament gegen ein Verbot der Burka ausgesprochen. Der Senat hatte dagegen zuvor für ein solches Verbot gestimmt. Einige Kommunen Spaniens verbieten schon länger das Tragen des Schleiers. So untersagte im Juni auch Barcelona die Verschleierung in städtischen Gebäuden, Metz 2010; Spiegel Online vom 23.6.2010.
- 7 In den Niederlanden gab es 2005 Vorstöße von Rechtspopulisten, aber auch der Regierung, das öffentliche Tragen der Burka gesetzlich zu verbieten, sie scheiterten an verfassungsrechtlichen Einwänden. Für Richterinnen und Polizistinnen wurde das Kopftuch-Tragen aber mittels eines Regierungsdekrets untersagt, siehe Berghahn 2010: 111, Fn 2; siehe auch Saharso/Lettinga 2008. Nach der neuen Regierungsbildung im Juli 2010 hat sich der Rechtspopulist Wilders erneut für ein Burka-Verbot stark gemacht. Der im Oktober unterzeichnete Koalitionsvertrag der niederländischen Regierung enthält den Plan für ein Kopftuch-Verbot, siehe Spiegel Online vom 6.11.2010; Human Rights Watch 2010.
- 8 In diesem Beitrag bezeichne ich sowohl durch Substantive und Attribute mit weiblicher Geschlechtsbezeichnung als auch durch solche mit männlicher Geschlechtsbezeichnung jeweils Männer und Frauen.
- 9 Siehe aber Bundesverfassungsgericht 2006 zur Aufforderung eines Richters an eine Zuschauerin, ihr Kopftuch abzunehmen. Jüngst wurde eine Zuschauerin in Dresden wegen ihres Kopftuches von

- der Richterin des Gerichtssaales verwiesen, siehe die tageszeitung vom 30.9.2010.
- 10 In Gutachten des Wissenschaftlichen Dienstes des Deutschen Bundestages zur Zulässigkeit von Burka-Verboten wird aber zu Recht diskutiert, dass das Tragen von Burka und Niqab in Einzelfällen wegen des durch das Versammlungsgesetz vorgegebenen Vermummungsverbot verboten werden kann, siehe Wissenschaftlicher Dienst 2010b, 2010c und 2009.
 - 11 Zur Darstellung des Falles Ludin bis zur Entscheidung durch das Bundesverfassungsgericht siehe Wiese 2008: 35f.
 - 12 § 38 Abs. 2 Schulgesetz Baden-Württemberg (Gesetz zur Änderung des Schulgesetzes vom 1. April 2004, Gesetzesblatt für Baden-Württemberg = GBl. S. 178, Nr. 6); § 7 Abs. 6 Kindergarten-gesetz Baden-Württemberg (Gesetz zur Änderung des Kindergarten-gesetzes vom 14. Februar 2006, GBl. S. 30, Nr. 2); Art. 59 Abs. 2 Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen (Gesetz zur Änderung des Bayerischen Gesetzes über das Erziehungs- und Unterrichtswesen vom 23. November 2004, Bayerisches Gesetzes- und Verordnungsblatt = GVBl. S. 443, Nr. 21); § 51 Abs. 3 und Abs. 4 Niedersächsisches Schulgesetz (Gesetz zur Änderung des Niedersächsischen Schulgesetzes und des Niedersächsischen Besoldungsgesetzes vom 29. April 2004, GVBl. S. 140-142, Nr. 12); § 57 Abs. 4 Schulgesetz Nordrhein-Westfalen (Erstes Gesetz zur Änderung des Schulgesetzes für das Land Nordrhein-Westfalen vom 13. Juni 2006, GVBl. S. 270, Nr. 15); § 1 Abs. 2a Gesetz zur Ordnung des Schulwesens im Saarland vom 23. Juni 2004 (Amtsblatt S. 1510, Nr. 33); Art. 29 § 1 und § 2 Verfassung von Berlin (Gesetz zur Schaffung eines Gesetzes zu Artikel 29 der Verfassung von Berlin und zur Änderung des Kindertagesbetreuungsgesetzes vom 27. Januar 2005, Gesetz- und Verordnungsblatt für Berlin. S. 92, Nr. 4); § 68 Abs. 2 Hessisches Beamten-gesetz (Gesetz zur Sicherung der staatlichen Neutralität vom 18. Oktober 2004, GVBl. I S. 306, Nr. 17); § 86 Abs. 3 Hessesches Schulgesetz. Zur Übersicht siehe Wiese 2008: 28ff.
 - 13 Bremen, Berlin und Niedersachsen.
 - 14 Baden-Württemberg, Bayern, Hessen, Nordrhein-Westfalen und Saarland.

- 15 Zur Übersicht siehe Wiese 2008: 28ff. und 286ff.
- 16 In Niedersachsen verweigerte das Schulamt einer Lehrerin 1999 die Einstellung wegen ihres Kopftuches, siehe Verwaltungsgericht (VG) Lüneburg 2000 und Oberverwaltungsgericht (OVG) Lüneburg 2002. Zur Darstellung dieses Falls siehe Wiese 2008: 38f.
- 17 VG Stuttgart 2006. Zur Darstellung dieses Falls siehe Wiese 2008: 36f.
- 18 Verwaltungsgerichtshof Mannheim 2008.
- 19 Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) 2008a.
- 20 BVerwG 2008a: Rn. 21.
- 21 BVerwG 2008b.
- 22 Siehe u.a. Landesarbeitsgericht (LArbG) Hamm 2008, Arbeitsgericht (ArbG) Herne 2007 (Vorinstanz), LArbG Düsseldorf 2008, ArbG Düsseldorf 2007 (Vorinstanz), VG Gelsenkirchen 2008, VG Aachen 2007, VG Düsseldorf 2007a, VG Düsseldorf 2007b, eine umfangreiche Übersicht findet sich auf <http://www.justiz.nrw.de/RB/nrwe2/index.php>, Suchwort „Kopftuch“.
- 23 Az. 1 BvR 471/10 gegen Urteil des BAG vom 20.8.2009 und Az. 1 BvR 1181/10 gegen das Urteil des BAG vom 10.12.2009.
- 24 VG Düsseldorf 2007b.
- 25 Das wurde der Verfasserin von der Initiative für Selbstbestimmung in Glauben und Gesellschaft, online unter: <http://www.isgg.de/>, mitgeteilt.
- 26 Das wurde der Verfasserin von der Initiative für Selbstbestimmung in Glauben und Gesellschaft mitgeteilt.
- 27 Zum Beispiel von Thilo Sarrazin, siehe Welt Online vom 15.12.2009. Im April 2010 forderte die niedersächsische Ministerin Aygül Özkan, Kopftücher und Kreuze von der Schule zu verbannen. In der Bevölkerung scheinen solche Forderungen Rückhalt zu finden, so sagten nach einer Umfrage der tageszeitung unter ihren Lesern von April 2010 63,4 % der Befragten aus, Kopftücher und Kreuze hätten an der Schule nichts verloren, tageszeitung vom 28.4.2010.
- 28 So die Erläuterungen zu § 23 Abs. 2 baden-württembergisches Schulgesetz und zu § 17 der Schulordnung von Schleswig-Holstein; anders dagegen die Erläuterungen zu § 43 des niedersächsischen Schulgesetzes, siehe Wissenschaftlicher Dienst 2009: 5.

- 29 Spiegel Online vom 28.4.2006; WDR.de vom 9.5.2006; online unter: <http://www.wdr.de/themen/politik/nrw02/integration/schule/burka/060509.jhtml>.
- 30 Spiegel Online vom 25.11.2010, online unter: <http://www.spiegel.de/schulspiegel/wissen/0,1518,druck-731211,00.html>.
- 31 Vgl. <http://www.bild.de/BILD/news/2009/12/15/kopftuch-streit/arzt-helferin-darf-so-nicht-arbeiten-amtsgericht-klage.html>. Die Parteien haben sich nach Aussage des Anwalts der Arzhelferin außegerichtlich verglichen. Zu Schwierigkeiten von Musliminnen mit Kopftuch auf dem privaten Arbeitsmarkt siehe des Weiteren Peucker 2010: 4, 14, 46, Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung/Der Beauftragte des Senats für Integration und Migration 2008 und Bundesarbeitsgericht 2002 zur Entlassung einer Verkäuferin wegen des Kopftuches.
- 32 tageszeitung vom 8.8.2010. Die Kassenärztliche Vereinigung erteilte ihm deshalb einen Verweis, tageszeitung vom 26.11.2010.
- 33 Spiegel Online vom 16.2.2011, siehe auch <http://www.ngz-online.de/neuss/nachrichten/wurde-neusserin-wegen-ihres-kopftuchs-gekuendigt-1.334244?ot=de.circuit.rpo.PopupPageLayout.ot>.
- 34 Im November 2009 entschied das Schweizer Volk per Entscheid, dass keine neuen Minarette gebaut werden dürfen. Nach einer Umfrage von infratest dimap im Dezember 2009 unter 1000 wahlberechtigten Berlinern sprach sich nur eine knappe Mehrheit von 53 % der Befragten gegen Minarettverbote in Deutschland aus, siehe Fahrn 2009. Zur verfassungsrechtlichen Beurteilung eines Minarettverbots in Deutschland siehe Wissenschaftlicher Dienst 2010a: 5ff.
- 35 Ähnlich argumentieren auch einige rechtswissenschaftliche Autoren, vgl. unter anderem Hillgruber 1999; Uhle 2007. Zur Auseinandersetzung mit den Thesen von Sarrazin zu Muslimen in Deutschland siehe Foroutan 2010.
- 36 Für die USA drückt es John Peple in seinem Blog so aus: „But what is really needed is an intense and muscular cultural war against the Islamist elements among us“, siehe Peple 2010.
- 37 Siehe bei Seidl 2010 die Darstellung der Position von Ayaan Hirsi Ali, einer niederländischen Politikerin somalischer Herkunft: Das Minarett sei als Zeichen einer totalitären und verbrecherischen

Weltanschauung zu lesen. Wer den Dschihad, die Ehrenmorde und die Unterdrückung der Frauen nicht wolle, könne auch gleich auf den Islam verzichten.

- 38 Siehe zur Kritik an der jüngsten Islamkritik u.a.: Bax 2010; Seidl 2010; Steinfeld 2010. Gegen deren Kritik wiederum wenden sich u. a. Greiner 2010; Günter 2010; Dell'Agli 2010. Für mehr Mäßigung in dieser Debatte plädieren Nutt 2010; Pilz 2010 und Weidner 2010. Siehe auch die umfassende Zusammenstellung von Texten zur Islamkritik in Schneiders 2009.
- 39 Ekardt argumentiert nach eigenen Angaben aus einer linksliberalen, Ladewig aus einer ethisch-liberalen Sicht.
- 40 In diese Richtung argumentiert zum Beispiel auch Martha Nussbaum. Sie vertritt die Auffassung, dass Burka-Verbote einer liberalen Demokratie nicht würdig seien (Nussbaum 2010a).
- 41 Zur Auseinandersetzung mit Nussbaum siehe einerseits Bahners 2010 und andererseits Bendkowski 2010; Rauschenbach 2010; Pigliucci 2010.
- 42 Zur Auseinandersetzung mit Rommelspacher siehe einerseits Sezgin 2010 und andererseits Klaua 2010.
- 43 Zur Kritik an der Konstruierung von Mehrheits- und Minderheitengesellschaft siehe Maron 2010.
- 44 Siehe Bielefeldt 2007: 20f. und 37f. zu Menschenrechten, die in Deutschland als einklagbare Grundrechte verankert sind, als Schlüssel für das Konzept eines aufgeklärten Multikulturalismus.
- 45 Zum Beispiel hielten 97 % der Kopftuchträgerinnen, die im Rahmen einer 2006 im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung durchgeführten Studie befragt wurden, es für eine religiöse Pflicht, dass Musliminnen ein Kopftuch tragen, siehe Jessen/von Wilamowitz-Moellendorf 2006: 23; siehe mehr Nachweise bei Wiese 2008: 72f. Für die Plausibilität von Glaubensgründen für das Burka-Tragen siehe Finke 2010: 1128.
- 46 Die Zulässigkeit des Kopftuch-Tragens in der Schule und im öffentlichen Dienst ist im rechtswissenschaftlichen Schrifttum sehr breit diskutiert worden; siehe die neueren Monographien Ganz 2009; Kinzinger-Büchel 2009; Sicko 2008; Wiese 2008. Zum Kopftuch-Tragen im Arbeitsrecht siehe Ünsal 2009.

- 47 Vgl. z.B. die Begründung des Widerspruches von Fereshta Ludin in VGH Mannheim 2010.
- 48 Gegenwärtig sind etwa 30 bis 50 ausgebildete Lehrerinnen und Lehramtsanwärterinnen bundesweit von den Kopftuch-Verboten betroffen, so die Aussage der Initiative für Selbstbestimmung in Glauben und Gesellschaft.
- 49 Siehe die Hinweise oben S. 5.
- 50 Dem steht der Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts – BVerfG 1995 – nicht entgegen. Zwischen religiösen Symbolen, die der Staat verwendet, und solchen, die eine private Person wie die Lehrerin verwendet, besteht ein maßgeblicher Unterschied.
- 51 Zu Nachweisen zu religiös motivierten Konflikten an staatlichen Schulen siehe Wiese 2008: 184f. und 188f.
- 52 Siehe im Einzelnen Wiese 2009: 225ff.
- 53 Siehe dazu im Einzelnen und mit weiteren Nachweisen Wiese 2009: 225ff.
- 54 Loi 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, JO du 17 mars 2004, S. 5190.
- 55 Am 13.7.2007 verordnete der damalige französische Premierminister in Zusammenarbeit mit dem „Hohen Rat gegen Diskriminierung“ (HALDE) dem öffentlichen Dienst die Charta der Laizität, nachzulesen online unter: http://www.diplomatie.gouv.fr/de/frankreich_3/frankreich-entdecken_244/die-institutionen-und-das-politische-leben_250/die-charta-der-laizitat-im-offentlichen-dienst_3606.html.
- 56 Vgl. Art. 2 der seit 1958 geltenden französischen Verfassung: „Frankreich ist eine unteilbare, laizistische, demokratische und soziale Republik.“

LITERATUR

Gerichtsurteile

- EGMR (2009a), Urteil vom 3.11.2009, Nr. 30814/06 (Lautsi *.I.* Italien).
- EGMR (2009b), Entscheidung vom 30.6.2009, Nr. 43563/08 (Aktas *.I.* Frankreich).
- EMGR (2009c), Entscheidung vom 30.6.2009, Nr. 14308/08 (Bayrak *.I.* Frankreich).
- EMGR (2009d), Entscheidung vom 30.6.2009, Nr. 18527/08 (Gamaleddyn *.I.* Frankreich).
- EMGR (2009e), Entscheidung vom 30.6.2009, Nr. 29134/08 (Ghazal *.I.* Frankreich).
- EMGR (2009f), Entscheidung vom 30.6.2009, Nr. 27561/08 (R. Singh *.I.* Frankreich).
- EMGR (2009g), Entscheidung vom 30.6.2009, Nr. 25463/08 (J. Singh *.I.* Frankreich).
- EGMR (2008), Urteil vom 4.12.2008, Nr. 27058/05 (Dogru *.I.* Frankreich).
- EGMR (Große Kammer) (2005), Urteil vom 10.11.2005, Nr. 44774/98 (Leyla Şahin *.I.* Türkei).
- EGMR (2004), Urteil vom 29.6.2004, Nr. 44774/98 (Şahin *.I.* Türkei).
- EGMR (2001), Urteil vom 15.2.2001, Nr. 42393/98 (Dahlab *.I.* Schweiz).
- Bundesverfassungsgericht (BVerfG) (2006), Beschluss vom 27.6.2006 – Az. 2 BvR 677/05; online unter: http://www.bverfg.de/entscheidungen/rk20060627_2bvr067705.html.
- BVerfG (2005), Urteil vom 25.10.2005 – Az. 2 BvR 524/01 = Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE) 114, 357.
- BVerfG (2003), Urteil vom 24.9.2003 – 2 BvR 1436/02 = BVerfGE 108, 282.
- BVerfG (2002), Beschluss vom 26.6.2002 – Az. 1 BvR 670/91 = 105, 279.
- BVerfG (2000), Urteil vom 19.12.2000 – Az. 2 BvR 1500/97 = 102, 370.
- BVerfG (1995), Beschluss vom 16.5.1995 – 1 BvR 1087/91 = 93,1.

- BVerfG (1992), Urteil vom 28.1.1992 – Az. 1 BvR 1025/82; 1 BvL 16/83 und 10/91 = BVerfGE 85, 191.
- BVerfG (1973), Beschluss vom 17.7.1973 – 1 BvR 308/69 = 35, 366.
- BVerfG (1972), Beschluss vom 11.4.1972 – 2 BvR 75/71 = 33, 23.
- BVerfG (1965), Urteil vom 14.12.1965 – 1 BvR 413, 416/60 = 19, 206.
- Bundesarbeitsgericht (BAG) (2009a) Urteil vom 10.12.2009 – 2 AZR 55/09.
- BAG (2009b), Urteil vom 20.8.2009 – 2 AZR 499/08.
- BAG (2002), Urteil vom 10.10.2002 – 2 AZR 472/01.
- Landesarbeitsgericht Düsseldorf (2008), Urteil vom 10.4.2008 – Az. 5 Sa 1836/07.
- Landesarbeitsgericht Hamm (2008), Urteil vom 16.10.2008 – Az. 11 Sa 572/08.
- Arbeitsgericht Düsseldorf (2007), Urteil vom 29.6.2007 – Az. 12 Ca 175/07.
- Arbeitsgericht Herne (2007), Urteil vom 7.3.2007 – Az. 4 Ca 3415/06.
- Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) (2008a), Beschluss vom 16.12.2008 – 2 B 46/08.
- BVerwG (2008b), Urteil vom 26.6.2008 – Az. 2 C 22.07.
- BVerwG (2004), Urteil vom 24.6.2004 – Az. 2 C 45.03 = Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts 116, 359.
- Oberverwaltungsgericht Lüneburg (2002), Urteil vom 13.3.2002 – Az. 2 LB 2171/01, in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht – Rechtsprechungsreport 2002, S. 658-662.
- Verwaltungsgerichtshof (VGH) Mannheim, Urteil vom 18.3.2008 – Az. 4 S 516/07.
- VGH Mannheim (2001): Urteil vom 26.6.2001 – Az. 4 S 1439/00, in: Neue Juristische Wochenschrift 2001, S. 2899ff.
- Verwaltungsgericht (VG) Aachen (2007): Urteil vom 7.11.2007 – Az. 1 K 323/07.
- VG Düsseldorf (2007a), Urteil vom 14.8.2007 – Az. 2 K 1752/07.
- VG Düsseldorf (2007b), Urteil vom 5.6.2007 – Az. 2 K 6225/06.
- VG Gelsenkirchen (2008), Urteil vom 27.2.2008 – Az. 1 K 1466/07.
- VG Lüneburg (2000), Urteil vom 16.10.2000 – Az. 1 A 98/00 = NJW 2001, 767.
- VG Stuttgart (2006), Urteil vom 7.7.2006 – Az. 18 K 3562/05.

Weitere Literatur

- Amir-Moazami, Schirin (2006): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich.
- Ateş, Seyran (2010): Der Islam braucht eine sexuelle Revolution.
- Augsberg, Ino/Engelbrecht, Kai (2010): Staatlicher Gebrauch religiöser Symbole im Licht der Europäischen Menschenrechtskonvention, in: Juristische Zeitung, S. 450-458.
- Baer, Susanne/Slupik, Vera (1986): Zivilrechtlicher Gesetzentwurf gegen Pornographie, in: Kritische Justiz, S. 171-181.
- Baer, Susanne/Wiese, Kirsten (2008): Ist das Berliner Neutralitätsgesetz mit dem Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetz vereinbar? Expertise im Auftrag der Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung in Berlin, online unter: http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb_ads/neutrg_agg.pdf?start&ts=1295619391&file=neutrg_agg.pdf.
- Bahners, Patrick (2010): Das unsichtbare Gefängnis, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22.7.2010.
- Bax, Daniel (2010): Unter Hasspredigern, in: die tageszeitung vom 4.2.2010.
- Bendkowski, Halina (2010): Queering the Burka? Über die Macht ferner Diskurse und die Ohnmacht naher Probleme oder die Dekonstruktion des Feminismus zu Lasten der Unsichtbaren, in: Berghahn, Sabine/Schultz, Ulrike (Hg.): Rechtshandbuch für Frauen- und Gleichstellungsbeauftragte, 37. Lieferung, Kapitel 2.1.1.4, S. 31.
- Berghahn, Sabine (2008): Regelungsregime zum islamischen Kopftuch in Europa: Standard und Abweichung, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 37 Jg. H. 4, S. 435-450.
- Berghahn, Sabine (2010a): Kulturelle Differenzen zwischen Öffentlichkeit und Privatheit – eine Überforderung für das Recht?, in: Seubert, Sandra/Nießen, Peter (Hg.): Die Grenzen des Privaten, Bd. 16 der Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für politische Wissenschaft, S. 109-129.

- Berghahn, Sabine (2010b): Burka und Niqab verbieten?, in: Dies./Schultz, Ulrike (Hg.): Rechtshandbuch für Frauen- und Gleichstellungsbeauftragte, 36. Lieferung, Kapitel 2.1.1.3, S. 17-31.
- Bielefeldt, Heiner (2007): Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft, Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus.
- Bielefeldt, Heiner (2010): Stellungnahme zur Anhörung des Ausschusses für Menschenrechte und humanitäre Hilfe zum Thema „Religionsfreiheit und europäische Identität“, Ausschuss für Menschenrechte, Ausschussdrucksache 17(17)0067.
- Broder, Henryk M. (2009): Kritik der reinen Toleranz.
- Broder, Henryk M. (2010): Thilo und die Gene, in: Der Spiegel 36/2010 vom 6.9.2010.
- Bryde, Brun-Otto (2009): Der deutsche Islam wird sichtbar, in: Manssen, Gerrit/Jachmann, Monika/Gröpl, Christoph (Hg.): Nach geltendem Verfassungsrecht – Festschrift für Rudolf Steiner zum 70. Geburtstag, S. 111-117.
- Budras, Corinna (2010): Bürgerberatung mit Burka, in: Faz.Net vom 5.2.2011, online unter: <http://www.faz.net/s/Rub8EC3C0841F934F3BA0703761B67E9FA/Doc~EA57FB90E2D024C7785903C3B859D4074~ATpl~Ecomcommon~Scontent~Afor~Eprint.html>.
- Bundesministerium des Innern (2009a): Verfassungsschutzbericht 2009.
- Bundesministerium des Innern (2009b): Zusammenfassung „Muslimisches Leben in Deutschland“, online unter: http://www.deutscheislam-konferenz.de/cln_117/SharedDocs/Anlagen/DE/DIK/Downloads/WissenschaftPublikationen/MLD-Zentrale-Ergebnisse,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/MLD-Zentrale-Ergebnisse.pdf.
- Conseil d’Etat (2010): Etude relative aux possibilités juridiques d’interdiction du port du voile intégral, 25.3.2010, online unter: http://www.conseil-etat.fr/cde/media/document/avis/etude_vi_30032010.pdf (19.1.2010).
- Coumont, Nina (2009): Islamische Glaubensvorschriften und öffentliche Schule, in: Zeitschrift für Ausländerrecht, S. 9-16.
- Deutscher Bundestag – Ausschuss für Menschenrechte und humanitäre Hilfe (2010): Bericht über die Delegationsreise des Ausschusses für Menschenrechte und humanitäre Hilfe nach Paris (Frankreich)

- und Den Haag (Niederlande) zum Thema „Religionsfreiheit und europäische Identität“, 11.-15. Juli 2010.
- Dicks, Bernd (2008): Wie Rektoren das Kopftuch-Verbot ausweiten wollen, in: Spiegel Online vom 16.10.2008, online unter: <http://www.spiegel.de/schulspiegel/wissen/0,1518,584023,00.html>.
- Ekardt, Felix (2009): Pluralismus, Multikulturalität und der „Kopftuchstreit“. Politik und Religion in liberalen Demokratien, in: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind – Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz.
- Europarat/Kommunikationsabteilung der Parlamentarischen Versammlung (2010a): Parlamentarische Versammlung lehnt einstimmig ein allgemeines Verbot für das Tragen der Burka ab, Pressemitteilung – 508(2010), online unter: <https://wcd.coe.int/wcd/ViewDoc.jsp?Ref=PR508%282010%29&Language=lanGerman&Ver=original&Site=DC&BackColorInternet=F5CA75&BackColorIntranet=F5CA75&BackColorLogged=A9BACE>.
- Europarat/Office of the Commissioner for Human Rights (2010b): „Rulings anywhere that women must wear the burqa should be condemned – but banning such dresses here would be wrong“ says Commissioner Hammarberg, Press release – 192(2010), online unter: <https://wcd.coe.int/wcd/ViewDoc.jsp?id=1593841&Site=DC&BackColorInternet=F5CA75&BackColorIntranet=F5CA75&BackColorLogged=A9BACE>.
- Fahrn, Joachim (2009): Minarettstreit spaltet auch Berlin, in: Berliner Morgenpost vom 11.12.2009, online unter: <http://www.morgenpost.de/berlin/article1221561/-spaltet-auch-Berlin.html>.
- Finke, Jasper (2010): Warum das „Burka-Verbot“ gegen die EMRK verstößt, in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht, S. 1127ff.
- Foroutan, Naika (2010): Sarrazins Thesen auf dem Prüfstand – Ein empirischer Gegenentwurf zu Thilo Sarrazins Thesen zu Muslimen in Deutschland, online unter: <http://www.heyemat.hu-berlin.de/sarrazin2010>.
- Ganz, Sarah (2009): Das Tragen religiöser Symbole und Kleidung in der öffentlichen Schule in Deutschland, Frankreich und England.
- Heller, Erdmute/Mosbahi, Masouna (1997): Hinter den Schleiern des Islam: Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur.

- Hillgruber, Christian (1999): Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. Die Antwort des Grundgesetzes auf eine religiöse Herausforderung, in: Juristenzeitung, S. 538ff.
- Human Rights Watch (2010): Fragen und Antworten zu Verboten religiöser Symbole und Kleidungsstücke in Europa, 20.12.2010, online unter: <http://www.hrw.org/de/news/2010/12/20/fragen-und-antworten-zu-verboten-religiöser-symbole-und-kleidungsstücke-europa?print>.
- Huster, Stefan (2002): Die ethische Neutralität des Staates: eine liberale Interpretation der Verfassung.
- Jessen, Frank/von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich (2006): Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols? In: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. (Hg.): Zukunftsforum Politik Broschürenreihe Nr. 77.
- Karakaşoğlu-Aydin, Yasemin (2000): Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen: eine empirische Untersuchung bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland.
- Kelek, Neclá (2006): Leben in der Tradition – Der türkisch-muslimische Common Sense als Abgrenzung, in: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik, S. 65.
- Kelek, Necla (2010a): Ein Befreiungsschlag, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30.8.2010
- Kelek, Necla (2010b) im Gespräch mit Andrea Seibel: Die nachhaltigen Offenbarungen der Sarrazin-Debatte, in: Welt Online vom 27.9.2010.
- Khoury, Adel Theodor (2006): „Schleier“, in: Khoury, Adel Theodor/Hagemann, Ludwig/Heine, Peter (Hg.): Islam – Lexikon Geschichte – Ideen – Gestalten, S. 527ff.
- Kinzinger-Büchel, Christine (2009): Der Kopftuchstreit in der deutschen Rechtsprechung und Gesetzgebung.
- Klaue, Magnus (2010): Verschleierte Frauenrechtlerinnen, in: Der Freitag vom 28.1.2010.
- Klinkhammer, Gritt (2000): Moderne islamische Lebensführung.
- Kutscha, Martin (1998): Grundrechte als Minderheitenschutz, in: Juristische Schulung, S. 673-679.
- Ladewig, Bernd (2009): Das islamische Kopftuch, „Bayern München“ und die Gerechtigkeit, in: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg.):

- Der Stoff aus dem Konflikte sind – Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz.
- Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung/Der Beauftragte des Senats für Integration und Migration (2008): Mit Kopftuch außen vor? Schriften der Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung Nr. 2.
- Loenen, Titia (2002): Family Law Issues in a Multicultural Setting: Abolishing or Reaffirming Sex as a Legally Relevant Category? A Human Rights Approach, in: Netherlands Quarterly of Human Rights, Volume 20/4, S. 423ff.
- Mahrenholz, Ernst Gottfried (1998): Darf die Schulverwaltung einer Schülerin das Tragen eines Schleiers in der Schule verbieten? in: Recht der Jugend und der Bildung, S. 287ff.
- Maron, Monika (2010) im Gespräch mit Andrea Seibel: Die nachhaltigen Offenbarungen der Sarrazin-Debatte, in: Welt Online vom 27.9.2010.
- Mernissi, Fatima (1987): Geschlecht, Ideologie, Islam.
- Metz, Johanna (2010): Parlament gegen Burka-Verbot, in: Das Parlament Nr. 30-31 vom 26.7.2010.
- Mihciyazgan, Ursula (1989): Die muslimische Frau und ihre Rolle in der Familie: drei Thesen zum Selbstverständnis muslimischer Frauen, in: Informationsdienst zur Ausländerarbeit, Heft 2, S. 48ff.
- Müller, Tobias (2010): Burka-Verbot in Belgien, in: die tageszeitung vom 3./4./5.4.2010.
- Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie.
- Nussbaum, Martha (2010a): Veiled Threats?, in: The New York Times vom 11.7.2010, online unter: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled-threats/?pagemode=print>; auf Deutsch: Verschleierte Bedrohung? In: Frankfurter Rundschau vom 20.7.2010.
- Nussbaum, Martha (2010b): Beyond the Veil: A Response, in: The New York Times vom 15.7.2010, online unter: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/15/beyond-the-veil-a-response/>.
- Obhodjas, Safeta (2010): Was für ein Erbe werden wir unseren Nachkommen hinterlassen?, in: Berghahn, Sabine/Schultz, Ulrike

- (Hg.): Rechtshandbuch für Frauen- und Gleichstellungsbeauftragte, 36. Lieferung, Kapitel 2.1.1, S. 3-10.
- Pepple, John (2010): Martha Nussbaum on the Burqa Ban, in seinem Blog „I Want a New Left – Developing and promoting self-critical leftism“ am 26.7.2010, online unter: <http://iwantanewleft.typepad.com/i-want-a-new-left/2010/07/martha-nussbaum-on-the-burqa-ban.html>.
- Peucker, Mario (2010): Diskriminierung aufgrund der islamischen Religionszugehörigkeit im Kontext Arbeitsleben – Erkenntnisse, Fragen und Handlungsempfehlungen. Sozialwissenschaftliche Expertise für die Antidiskriminierungsstelle des Bundes.
- Pigliucci, Massimo (2010): On banning the veil, in dem Blog „Rationally Speaking“ am 22.7.2010, online unter: <http://rationallyspeaking.blogspot.com/2010/07/on-banning-veil.html>.
- Pilz, Dirk (2010): Der Krieg und seine Krieger, in: Berliner Zeitung vom 1.2.2010.
- Rauschenbach, Brigitte (2010): Das verborgene Antlitz der anderen, in: Berghahn, Sabine/Schultz, Ulrike (Hg.): Rechtshandbuch für Frauen- und Gleichstellungsbeauftragte, 36. Lieferung, Kapitel 2.1.1, S. 10-17.
- Rommelspacher, Birgit (2010): Ungebrochene Selbsteidealisation, in: die tageszeitung vom 18.1.2010.
- Rötzer, Florian (2010): Italienische Stadt eröffnet „Krieg gegen die Burka“, in: Telepolis news Kultur & medien vom 7.5.2010, online unter: <http://www.heise.de/tp/blogs/6/147577>.
- Saharso, Sawitri/Lettinga, Doutje (2008): Contentious Citizenship: Policies and Debates on the Veil in the Netherlands, in: Social Politics, Vol. 15, No. 4, Winter 2008, S. 455-479.
- Sarrazin, Thilo (2010): Deutschland schafft sich ab – Wie wir unser Land aufs Spiel setzen.
- Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.) (2009): Islamfeindlichkeit – Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen.
- Schockenhoff, Andreas (2010) im Gespräch mit Johanna Metz: Fünf Fragen zur Burka in Frankreich, in: Das Parlament vom 15.2.2010.
- Schwarzer, Alice (2006): „Die Islamisten meinen es so ernst wie Hitler“. Interview mit Alice Schwarzer, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4.7.2006, online unter: <http://www.faz.net/s/RubCF3>

- AEB154CE64960822FA5429A182360/Doc~EF6816D734A5C42A8A352CBB10367B7FA~ATpl~Ecommon~Scontent.html (6.7.2006).
- Seidl, Claudius (2010): Unsere heiligen Krieger, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 10.1.2010.
- Sezgin, Hilal (2010): Lila Latzhose contra Burka, in: FR-online vom 29.1.2010, online unter: http://www.fr-online.de/in_und_ausland/kultur_und_medien/feuilleton/?em_cnt=2243482&em_loc=89.
- Sicko, Corinna (2008): Das Kopftuch-Urteil des Bundesverfassungsgerichts und seine Umsetzung durch die Landesgesetzgeber.
- Simon, Stefan (2010): Frankreich im Rentenstreik, in: Spiegel Online vom 13.10.2010, 6:30 Uhr.
- Spieler, Michèle (2010): Komplexe Zusammenhänge – gespaltene Feministinnen. Gedanken zu den Burka-Verbotsdebatten in Frankreich, Belgien und Québec, in: Olympe – Feministische Arbeitshefte zur Politik, Heft 31, S. 29-41.
- Steinfeld, Thomas (2010): Unsere Hassprediger, in: Süddeutsche Zeitung vom 14.1.2010.
- Thielmann, Jörn (2008): Vielfältige muslimische Religiosität in Deutschland, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008 – Muslimische Religiosität in Deutschland, S. 13-21.
- Tören, Serkan (2010) im Gespräch mit Steven Geyer: „Die Burka überschreitet eine Grenze“, in: FR-online vom 2.2.2010.
- Traub, Thomas (2010): Die Verschleierung von Gleichberechtigung und Menschenwürde, in: Legal Tribune Online vom 24.9.2010, online unter: <http://www.lto.de/de/html/nachrichten/1558/Burka-Die-Verschleierung-von-Gleichberechtigung-und-Menschenwuerde/>.
- Uhle, Arndt (2007): Die Integration des Islam in das Staatskirchenrecht der Gegenwart, in: Heinig, Hans Michael/Walter, Christian (Hg.): Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht, Tübingen, S. 299-338.
- Ünsal, Feyzan (2009): Politische und religiöse Symbole im Betrieb, Europäische Hochschulschriften Reihe II, Bd. 4926.
- von Braun, Christina (2010) im Gespräch mit Susanne Mayer: Die nackte Wahrheit, in: Die Zeit vom 25.11.2010.

- Walter, Christian/von Ungern-Sternberg, Antje (2008): Landesrechtliche Kopftuch-Verbote auf dem Prüfstand des Antidiskriminierungsrechts, in: Deutsches Verwaltungsblatt, S. 880-888.
- Weidner, Stefan (2010): Der neue Kalte Krieg, in: Rheinischer Merkur vom 28.1.2010.
- Wiegel, Michaela (2008): Nicht ohne meine Burka – Ein Pariser Urteil schürt die Integrationsdebatte, in: Faz.Net vom 17.7.2008; online unter: <http://www.faz.net/s/RubDDBDABB9457A437BAA85A4-9C26FB23A0/Doc~E78641579378442459A0053E860BCAF23~ATpl~Ecommon~Scontent.html>.
- Wiegel, Michaela (2010): Paris lehnt Einbürgerung bei Totalverschleierung ab, in: Faz.Net vom 3.2.2010, online unter: <http://www.faz.net/s/RubDDBDABB9457A437BAA85A49C26FB23A0/Doc~E91B9343C751D4624B01F389FC5307C89~ATpl~Ecommon~Scontent.html>.
- Wiese, Kirsten (2008): Lehrerinnen mit Kopftuch. Zur Zulässigkeit eines religiösen und geschlechtsspezifischen Symbols im Staatsdienst.
- Wiese, Kirsten (2009): Kopftuchtragen im Widerspruch zum Erziehungsziel „Gleichberechtigung“, in: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind – Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz, S. 225-248.
- Wissenschaftlicher Dienst (WD) (2010a): Zur Vereinbarkeit von Verboten des Minarettbaus sowie des religiös motivierten Tragens von Kopftüchern und Burkas mit internationalen Menschenrechten, WD 2 – 3000 – 014/10.
- WD (2009): Gesetzliche Regelungen über das Tragen einer Burka, WD 3 – 3000 – 258/09.
- WD (2010b): Das Tragen einer Burka im öffentlichen Raum, WD 3 – 3000 – 046/10.
- WD (2010c): Zur Vereinbarkeit eines Kopftuch-Verbots und eines Burka-Verbots mit dem deutschen Recht, WD 3 – 3000 – 112/10.
- Wrase, Michael (2010): Die Kontroverse um das Kopftuch der muslimischen Lehrerin – religiös-kultureller Pluralismus als Verfassungsproblem, in: Kippenberg, Hans G./Reuter, Astrid (Hg.): Religionskontroversen im Verfassungsstaat, S. 360-393.

- Wunn, Inna (2008): Religiosität muslimischer Frauen in Deutschland, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008 – Muslimische Religiosität in Deutschland, S. 60-67.
- Zimmermann, Dominique/Trummer, Natalie (2010): Sexismus in der Burkadebatte, in: Olympe – Feministische Arbeitshefte zur Politik, Heft 31/2010, S. 66-69.

Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam¹

GUDRUN KRÄMER

In der öffentlichen Diskussion wird seit einigen Jahren deutlicher zwischen Islam und Islamismus unterschieden, als dies früher der Fall war, und dies sehr zu Recht: Der Islam ist eine Weltreligion mit weit über einer Milliarde Anhängern, die ihn in vielerlei Weise leben und erleben. Sunniten unterscheiden sich in gewissen Dingen von Schiiten, schriftgläubige Muslime von liberalen; die einen suchen einen spirituellen Weg zu Gott, andere stehen der Mystik fern; manche leben streng puritanisch, andere ausgesprochen lebensfroh; viele sehen in der Politik eine wichtige Dimension ihrer Religion, andere lehnen Politik im Namen des Islam strikt ab. Die unterschiedlichen Möglichkeiten, Islam zu verstehen und zu leben, reichen weit in die Geschichte zurück; in der Gegenwart treten sie mit eigenen, spezifisch modernen Akzenten auf. Der Islam ist insgesamt sicher ebenso vielgestaltig wie das Christentum, ist es von frühester Stunde an gewesen, und zwar gerade mit Blick auf die Vorstellungen von Gemeinschaft und Gesellschaft, vom guten Leben und von guter Regierungsführung, die sich Musliminnen und Muslime in der Vergangenheit gemacht haben und heute machen. Der Islamismus, der in der öffentlichen Debatte so viel Beachtung findet, bildet daher nur eine Möglichkeit unter mehreren, islamische Lehren auf individuelle Lebensführung und gesellschaftliche Ordnung anzuwenden. Die Grenze zwischen Islam und Islamismus ist freilich nicht immer leicht zu ziehen: Auf vielen Feldern dominieren Islamisten heute derart das Geschehen, dass man

meinen könnte, in ihnen tatsächlich die einzig legitimen Vertreter des Islam anzutreffen, als die sie sich selbst verstehen. Dies gilt in besonderem Maße für die hier interessierenden Fragen von Gesellschaft, Recht, Politik und Kultur, bei denen Islamisten im wahrsten Sinne des Wortes *den Ton angeben*. Von einem „Scheitern des politischen Islam“, den einige Beobachter noch vor wenigen Jahren zu erkennen glaubten, kann daher keine Rede sein (vgl. Roy 1996; Kepel 2002).² Das Thema Säkularisierung belegt es deutlich.

Es sind islamistische Thesen, die hier die allgemeine Wahrnehmung bestimmen (auch und gerade im Westen), an vorderster Stelle die islamistische Formel von der „Einheit von Religion und Staat“, die Säkularisierungstendenzen von vornherein als unzulässig, wenn nicht unmöglich erscheinen lässt. Aus islamistischer Sicht können und dürfen beide nicht voneinander getrennt werden. Jegliche Trennung verstößt ihnen zufolge wider den Islam und beschädigt zugleich – individuell und kollektiv – die Identität der Muslime (zur Einführung in die umfangreiche Literatur zu diesem Thema vgl. Krämer 2005a, 1999). Die Verknüpfung von Religion, Identität und Authentizität ist in diesem Zusammenhang von fundamentaler Bedeutung. Der Islam, so postulieren die Islamisten, bildet ein in sich geschlossenes, allumfassendes, ganzheitliches Gefüge von Normen und Werten, kurz Scharia, das sowohl die individuelle Lebensführung als auch die gesellschaftliche Ordnung, die Wirtschaft, das Recht und die Politik gestalten muss. Dieses Gefüge von Normen und Werten ruht auf göttlicher Satzung und erschließt sich allein über den Koran als dem unverfälschten Wort Gottes und über die Prophetentradition (Sunna), die Aufschluss gibt über das Verhalten des Propheten Mohammed, der Gottes Gebot vorbildlich und verbindlich verkörperte. Da von Gott verfügt und vom Propheten mustergültig vorgelebt, ist die Scharia im Kern unwandelbar und jedem menschlichen Zugriff entzogen (ein Argument, das sich erkennbar gegen autoritäre Herrschaftsansprüche richtet und daher auch vielen Musliminnen und Muslimen attraktiv erscheint, die ansonsten keine islamistischen Neigungen hegen).

Für viele Muslime bedeutet Islam ganz wesentlich die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime, arabisch Umma. Muslim sein heißt für sie, Teil einer weltweiten Gemeinschaft von Gläubigen zu sein, die prinzipiell die Grenzen der lokalen oder nationalen Gesell-

schaft überschreitet, ohne mit dieser notwendigerweise in Konflikt zu stehen. Glaube stiftet Zugehörigkeit; beide müssen durch frommes Tun bekundet werden. Die Islamisten gehen an dieser Stelle einen Schritt weiter: Ihnen zufolge lässt sich Islam nur im Rahmen einer *islamischen Ordnung* verwirklichen, in der die göttlichen Gebote für alle – Gläubige wie Ungläubige – verbindlich durchgesetzt werden; auch nichtpraktizierende Muslime, Agnostiker und Nichtmuslime unterstehen demnach grundsätzlich der Scharia, die Letzteren in gewissen Bereichen wie dem Ehe- und Familienrecht allerdings Freiräume gewährt. Der Islam, so das Motto der Islamisten, verlangt die *Anwendung der Scharia* als der von Gott für alle Zeiten und Orte festgelegten Rechts- und Werteordnung. Die *Anwendung der Scharia* aber setzt eine islamische Staatsgewalt voraus. Der Islam ist daher nicht nur, wie von vielen gläubigen Muslimen in Vergangenheit und Gegenwart angenommen, „Religion und Welt“ (*al-islām dīn wa-dunyā*). Er ist „Religion und Staat“ (*al-islām dīn wa-daula*).

Was hier als *Aussage* über den Islam erscheint, als Norm, von der Geschichte bestätigt, ist in Wirklichkeit *Argument* in einer politischen Auseinandersetzung, ja, eines regelrechten Kulturkampfes. Der Feind der Islamisten steht zum einen außen: Es ist der Westen, der, so glauben sie zumindest, in der Kolonialzeit konsequent islamische Normen, Werte und Institutionen zurückdrängte³ und der nun im Zeichen des Kampfes für die Menschenrechte und die Grundsätze *guter Regierungsführung* von den Muslimen eine Aufklärung fordert, eine Reformation und als Voraussetzung für den Eintritt in die Moderne einen Prozess der Säkularisierung, ja, mehr als das, die Bejahung des säkularen Prinzips. Der Feind steht zum anderen innen, wo er in Gestalt der *Säkularisten* beharrlich und polemisch bekämpft, selten allerdings genauer definiert wird: Neben einzelnen Intellektuellen und Literaten sind es vor allem Politiker wie Kemal Atatürk und Habib Bourguiba, die in der Türkei und in Tunesien tatsächlich auf autoritärem Weg eine Säkularisierung von Staat, Recht und Gesellschaft anstrebten und in gewissem Umfang auch durchsetzten. Zum Feind gerechnet werden aber auch Personen und Gruppierungen, die sich lediglich der Forderung nach einer *integralen* Anwendung der Scharia verweigern. Die Anschuldigungen klingen vertraut: Säkularismus sei gleichbedeutend mit Gottlosigkeit, er kenne keine Werte und erkenne die Grenzen von

Sitte und Anstand nicht an.⁴ Zugleich – und hier liegt das Besondere der Diskussion in nichteuropäischen Ländern, namentlich solchen mit kolonialer Vergangenheit – seien säkularistische Ideen und Bestrebungen fremdbestimmt, vom Westen im mindesten inspiriert, wenn nicht ferngesteuert und nur auf autoritärem Weg in muslimischen Gesellschaften zu verwirklichen. Der innenpolitische Gegner wird so nicht nur mit dem äußeren Feind in Verbindung gebracht, sondern auch mit den Feinden der Demokratie.⁵

Säkularisierung und Säkularismus (zwischen beiden wird in der politischen Debatte selten unterschieden, noch seltener geschieht dies mit Bezug auf Säkularismus und Laizismus) stehen mithin unter einer schweren Hypothek, an der ihre Fürsprecher ebenso schwer zu tragen haben.⁶ Die Kritiker attackieren Idee und Prozess der Säkularisierung als Kern einer von außen aufgezwungenen Modernisierung, die zugleich die *Identität* muslimischer Gesellschaften beschädigt, wenn nicht zerstört, und dies zum Vorteil ihrer Feinde. Das politische Argument – Säkularisierung und Säkularismus als Werkzeuge der Kolonialisierung und Entfremdung, die Säkularisten als Vertreter und Handlanger autoritärer Regime – zählt in diesem Zusammenhang viel, gerade in den Zeiten der Globalisierung. Wer dies übersieht, versteht die Heftigkeit der Auseinandersetzung nicht, die in aller Regel mit wenig Bereitschaft zur Differenzierung geführt wird. Am deutlichsten zeigt sich dies in der arabischen Welt und im Iran. In der Türkei, den zentralasiatischen Nachfolgestaaten der Sowjetunion oder den muslimischen Gesellschaften Südasiens und Südostasiens gestalten sich die Verhältnisse deutlich anders (vgl. Bhargava 1999; Tamimi/Esposito 2000; Asad 2003).

Kurze Begriffsklärung

Ich möchte im Wesentlichen der von José Casanova (1994, 1996) vorgeschlagenen Unterscheidung in verschiedene Dimensionen von Säkularisierung folgen, sie allerdings ein wenig abwandeln.⁷ Casanova nennt:

Erstens, Säkularisierung als *Bedeutungsverlust von Religion* für die individuelle Weltdeutung und Lebensführung, die zum erklärten Agnostizismus und in letzter Konsequenz zum Atheismus führen kann

– und insofern der Angstvorstellung der Islamisten entspricht. (Der Religionsbegriff, der diesem Verständnis zugrunde liegt, ist zwar nicht zu verallgemeinern, für monotheistische, auf einer persönlichen Gottesvorstellung beruhende Religionen allerdings, zu denen der Islam eindeutig zählt, scheint er angemessen.) Säkularisierung ist hier gleichbedeutend mit der abnehmenden Relevanz und Bindekraft religiöser und religiös-rechtlicher Normen und Werte für alltägliches Handeln, politische Orientierung und öffentliche Ordnung.

Zweitens, Säkularisierung als *Zurückdrängung* oder *Rückzug* von Religion in die Privatsphäre. (Zwischen Zurückdrängung und Rückzug besteht ein offenkundiger Unterschied, wobei ohnehin zu klären bleibt, wie in einzelnen Kulturen und Gesellschaften zu unterschiedlichen Zeiten die Sphären von *öffentlich* und *privat* definiert und gegebenenfalls voneinander abgegrenzt wurden und werden.)

Drittens, Säkularisierung als *institutionelle und konstitutionelle Trennung von Kirche und Staat*. (Hier wird die Orientierung an den christlich geprägten Gesellschaften Europas und Amerikas besonders augenfällig, die förmlich nach einem Kultur- und Gesellschaftsvergleich ruft.)

I. DIE TRENNUNG VON KIRCHE UND STAAT

Man kann es sich leicht machen und die institutionelle Dimension mit Blick auf den Islam für irrelevant erklären: Der Islam kennt keine verfasste Kirche als hierarchisch geordnete Institution mit festgelegter Lehrautorität und damit auch keine kirchliche *Heilsanstalt* als Ort heilsrelevanter Leistungen (vgl. Graf 2004). Er hat sie nie entwickelt und zeigt auch in der Gegenwart keine Tendenz, dies zu tun. Der Kontrast zur katholischen Kirche sticht ins Auge, er wird in innermuslimischen Diskussionen auch häufig thematisiert. Weniger ausgeprägt sind die Unterschiede zu den protestantischen Kirchen; erkennbar groß ist die Parallele zum Judentum.⁸ Sehr früh sind allerdings Religions- und Rechtsgelehrte („ulama“ und „fuqaha“) hervorgetreten mit dem Anspruch, die religiösen und rechtlichen Lehren des Islam zu erfassen, zu systematisieren und der Gemeinschaft der Muslime zu vermitteln (vgl. Iogna-Prat/Veinstejn 2003; Gaborieau/Zeghal 2004; Krämer/Schmidt-

ke 2006; einen knappen Überblick bietet Krämer 2005b). In ihrer großen Mehrheit waren dies Männer, auf einzelnen Feldern wie etwa der Sammlung der Prophetentradition (Hadithe, Sunna) aber auch Frauen. Im Kern konzentrierte sich ihre Tätigkeit auf die Auslegung der normativen Texte sowie des auf diesen Texten aufbauenden Kanons autoritativer Schriften, nicht um Heilsvermittlung (zumindest gilt dies für die Mehrheit der sunnitischen Muslime; anders stellen sich die schiitischen Lehren von Rechtleitung und Imamat sowie mystische Vorstellungen von einem spirituellen, nicht primär auf Buchwissen beruhenden Pfad der Gotteserkenntnis dar, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann).

Die Auslegung der Texte und die Weitergabe des religiös relevanten Wissens, die beide die Beherrschung des klassischen Arabisch voraussetzten, wurden ganz allmählich reglementiert und professionalisiert. Erst im 11. und 12. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung, mehrere Jahrhunderte nach dem Tod des Propheten, entstanden als private wie als herrscherliche Stiftungen die ersten religiösen Hochschulen (Madrasen) als Institutionen der Aneignung, Vermittlung und Weitergabe religiös relevanten Wissens (vgl. Elboudrari 1993; Grandin/Gaborieau 1997; auch Brandenburg 1978). Ausbildung und Habitus legen es nahe, dort, wo die Professionalisierung fortgeschritten war, von den Ulama als einer eigenen sozialen Gruppe zu sprechen, die sich gegenüber anderen sozialen Gruppen abgrenzt und abgrenzen lässt. Selbst von einem Klerus kann man in einzelnen Fällen sprechen, der nicht nur über religiös relevantes Wissen verfügt, sondern auch religiöse Aufgaben wahrnimmt (Freitagsgebet, Predigt, religiöse Unterweisung generell, auch die Verwaltung religiöser Stiftungen) und die entsprechenden Institutionen und Finanzen kontrolliert: Dies gilt für die schiitischen Ulama im Iran seit dem 16. Jahrhundert, in anderer Weise auch für die Zeit seit der Islamischen Revolution von 1979. Eine hierarchisch gestaltete Institution Kirche aber hat sich nicht einmal im Iran herausgebildet. Die Gelehrtenhierarchie im Osmanischen Reich („ilmiyye“) ließ gerade keine eigenständige Kirche entstehen, sondern einen bürokratischen Apparat, der diejenigen umfasste, die sich in den Dienst des Sultans stellten. Auch heute kennt die sunnitische Welt zwar Lehrstätten mit internationaler Ausstrahlung wie die Al-Azhar-Universität in Kairo, aber dennoch nichts, was einer verfass-

ten Kirche entsprechen würde (vgl. Zeghal 1996; Skovgaard-Petersen 1997).

Betrachtet man nun die andere Seite der Gleichung, den Staat bzw. die Obrigkeit, so fällt der Kontrast vormoderner islamischer zu vormodernen europäischen Gesellschaften schwächer aus: Religion und Herrschaft waren in islamisch geprägten Gesellschaften bis ins 19. Jahrhundert nicht enger miteinander verbunden als in europäischen. Bekanntlich war auch dort die Spanne der Möglichkeiten, Religion und Staat oder Thron und Altar miteinander zu verknüpfen, groß. Mohammed als Prophet und charismatischer Führer seiner Gemeinde ist und bleibt eine Ausnahme – faktisch beschränkt sich die prophetische Ära auf das Jahrzehnt nach seinem Auszug aus Mekka (der Hijra), währenddessen Mohammed in Medina an der Spitze der Gemeinde stand (622-632 n. Chr.). Ob zu seinen Lebzeiten Religion, Recht und Politik tatsächlich so unauflöslich ineinander verwoben waren, wie von gläubigen Muslimen angenommen und von den meisten Nichtmuslimen ohne weiteres Nachdenken übernommen wird, sei im Übrigen dahingestellt.

Unter den frühen Kalifen (von arab. „khalifa“, Nachfolger, Stellvertreter) waren Religion, Recht und Politik sicher miteinander verbunden, aber sie gingen nicht ineinander auf. (Hier ist, wie zuvor, von der sunnitischen Mehrheitsströmung die Rede, nicht von den schiitischen Imamatslehren, die gesondert zu betrachten wären.) Der Kalif verstand sich zwar als „Schatten Gottes auf Erden“; auch der sunnitische Islam kennt durchaus das Prinzip des Gottesgnadentums (grundlegend hier noch immer Crone/Hinds 1986; weiter gespannt Crone 2004). Aber er hatte nach sunnitischer Lehre keinen Anteil an der prophetischen Sendung, die mit Mohammed als „Siegel der Propheten“ endete.⁹ Der Kalif hatte die Religion zu schützen, indem er die Grenzen des Islam nach außen verteidigte, ja idealerweise ständig erweiterte (daher die große Bedeutung des Jihad im Sinne des bewaffneten Kampfes für *die Sache Gottes*). Im Innern war er verantwortlich für die Wahrung von Recht und Ordnung, das heißt, die Einhaltung der Scharia (die weitestgehend freilich nicht von den Kalifen erarbeitet wurde, sondern von den Religions- und Rechtsgelehrten). Weitreichend war sein Einfluss auf das Rechts- und Bildungswesen, wobei Patronage eine zentrale Rolle spielte. Der Kalif ernannte zumindest in

den größeren Zentren des Reiches die Richter, er nahm Einfluss auf die Besetzung der Lehrpositionen in den Madrasen, er gründete Stiftungen für Religions- und Rechtsgelehrte ebenso wie für Mystiker („Sufis“). Direkt oder indirekt steuerte er damit auch die Verbreitung oder Marginalisierung theologischer und juristischer Schulen. Als Hüter des Glaubens kam ihm zugleich die Unterdrückung der Häretiker zu und die Verfolgung von Apostasie, Freidenkertum und allen anderen als unislamisch oder islamwidrig verurteilten Überzeugungen und Praktiken. Daraus resultierte unweigerlich ein Spannungsverhältnis zu den Religions- und Rechtsgelehrten, die sich in Abwehr kalifaler Ansprüche auf Kontrolle, ja auf Dogmenkompetenz vom 9. Jahrhundert an dezidiert und selbstbewusst zu den *Erben der Propheten* (im Plural!) erklärten (vgl. Zaman 1997; Cooperson 2000).

Der auch im islamischen Kontext immer wieder gebrauchte Begriff der *Staatsreligion* erweist sich alles in allem als problematisch. Der Herrscher war zumindest innerhalb des islamischen Herrschaftsbereichs („dar al-islam“) Muslim. Die Scharia galt (wenn auch in vielerlei Ausformungen) als Fundament von Moral und Recht; vom Herrscher gefördert wurden in erster Linie islamische Einrichtungen von Moscheen über Heiligenschreine und Sufikonvente bis zu islamischen Lehrstätten. Aber die Untertanen wichen vielfach von der religiösen Überzeugung der Herrschenden ab, sei es, dass sie Nichtmuslime waren, sei es, dass sie einer anderen islamischen Richtung folgten. Für Ersteres (eine nichtmuslimische Bevölkerungsmehrheit) dienen das frühislamische, das Osmanische oder auch das Mogul-Reich in Indien als Beispiele, wo mit den Hindus überdies eine Religionsgruppe die Bevölkerungsmehrheit stellte, die nach klassisch-islamischer Lehre gar nicht mehr hätte existieren dürfen, zählten sie doch nicht zu den monotheistischen Schriftbesitzern, denen der Status von Schutzbefohlenen („Dhimmis“) eingeräumt wurde. Muslimische Gemeinschaft, islamisch geprägte Gesellschaft und islamischer Staat fielen hier also nicht zusammen. Ein Musterbeispiel für Letzteres (ein abweichendes islamisches Bekenntnis der Bevölkerungsmehrheit) bieten der Maghreb und Ägypten unter der Herrschaft der ismailitischen Fatimiden in der Zeit vom 9. bis zum 12. Jahrhundert.

Das aus dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 bekannte Prinzip des „cuius regio eius religio“, demzufolge die Untertanen der

Konfession ihres Fürsten zu folgen hatten, war im Islam gerade nicht leitendes Prinzip. Am nächsten kommt einer Staatsreligion noch die Durchsetzung der Zwölferschia im safawidischen Iran des 16. und 17. Jahrhunderts, die von der Verfolgung andersgläubiger Muslime begleitet war (vgl. Arjomand 1984; Abisaab 2004; für gegenläufige Tendenzen vgl. Babayan 2002). So wenig jedoch der Cäsaropapismus das Verhältnis von Thron und Altar im Christentum bestimmte, so wenig ist das safawidische Experiment charakteristisch für vormoderne islamische Staaten und Herrschaftsverbände. Der osmanische Sultan beispielsweise war, selbst als er im 16. Jahrhundert häufiger vom Kalifentitel Gebrauch machte, als Herrscher nicht *islamischer* als der französische oder spanische König *christlich* (immerhin Allerchristlichste Majestäten). Gerade weil die Institution Kirche fehlte, verfügte der Sultan-Kalif nicht über deren Möglichkeiten der religiösen Einflussnahme auf die eigenen Untertanen. Mit der Abschaffung des Kalifats in der neu entstandenen Türkischen Republik fand 1924 eine Institution ihr förmliches Ende, die ihre einstige Stellung bereits vor Jahrhunderten eingebüßt hatte. Beachtung verdient allerdings der Anspruch des marokkanischen Königs auf religiöse Autorität, die er aus seiner (behaupteten) Abkunft vom Propheten und der ihm eigenen Heil- und Segenskraft („baraka“) ableitet und gerade auf dem Feld des islamischen Rechts zur Geltung bringt (nicht zuletzt zur Durchsetzung frauenfreundlicher Gesetzesreformen) – im sunnitischen Islam ganz außergewöhnlich und heute von keinem anderen muslimischen Monarchen mehr reklamiert (vgl. Hammoudi 1997; Tozy 1999; weiter gefasst ist mein Beitrag Krämer 2000a).

II. BEDEUTUNG UND BEDEUTUNGSVERLUST RELIGIÖS-RECHTLICHER NORMEN, ODER: DIE ANWENDUNG DER SCHARIA

Blickt man auf den Islam in Vergangenheit und Gegenwart, so sind es nicht die Institutionen Kirche (bzw. Klerus) und Staat, deren Verbindung oder Trennung den Grad gesellschaftlicher Ausdifferenzierung und Säkularisierung anzeigen. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Gültigkeit der Scharia als Fundament, Richtschnur und Rahmen individu-

eller Lebensführung, gesellschaftlicher Ordnung und politischen Handelns. Die prinzipielle Gültigkeit der Scharia wird von der Mehrheit der Muslime nicht in Frage gestellt. Allerdings verstehen sie unter Scharia recht unterschiedliche Dinge (von Anstand, Moral und Gerechtigkeit ganz allgemein über eine saubere Wirtschaft und Gesellschaft bis hin zu einer strikten Law-and-order-Politik), und sie erstreben keineswegs alle ihre *integrale Anwendung*. Dies tun, wie erwähnt, die zeitgenössischen Islamisten (für die sich Vorläufer bereits in früheren Jahrhunderten finden lassen). Die Befürworter einer *Anwendung der Scharia* sprechen in der Regel nur von den ihr eigenen Normen und Werten, nicht von den Modalitäten ihrer Auslegung und tatsächlichen Anwendung – und auch nicht von dem hierzu berechtigten *Personal*. Man könnte von einer *Fiktion der Evidenz* sprechen, die hier zum Tragen kommt, der Annahme, Koran und Sunna seien eindeutig, für jeden (Gläubigen) unmittelbar verständlich und ohne Umstände auf die Praxis anzuwenden. Die Annahme ist angesichts der sprachlichen und methodischen Bedingungen eines plausiblen Textverständnisses hoch problematisch. An diesem Punkt setzen, vor allem unter den Sunniten, auch die innermuslimischen Kritiker an den islamistischen Thesen an, die vor den Gefahren einer menschlichen Verfügung über die *göttlichen* Normen warnen und immer wieder darauf verweisen, dass es im Islam keine klerikale Herrschaft und, wie sie stets betonen, kein Papsttum gibt und geben darf. Ähnlich argumentieren im Übrigen schiitische Kritiker der Islamischen Republik Iran (vgl. Krämer 2000b: 80-86; Amirpur 2006; weiterführend auch Amirpur/Ammann 2006).

Die Kritik stellt die Frage der religiösen Autorität mit neuer Schärfe – gerade heute, nachdem das sunnitische Kalifat seit längerem abgeschafft und der Imam nach zwölfschiitischer Lehre seit mehr als einem Jahrtausend *entrückt* ist, um erst am Ende der Zeiten als Erlöser („Mahdi“) zurückzukehren: Wer verfügt in dieser Situation legitimerweise über die Interpretation religiöser und religiös-rechtlicher Normen, die im Allgemeinen als *göttlich* dargestellt werden? Die Antwort fällt nicht leicht, bedenkt man, was eben zu Klerus und Kirche gesagt wurde und wie kontrovers die These von einer zunehmenden Individualisierung religiöser Überzeugungen und Praktiken in unterschiedlichen muslimischen Milieus und Gesellschaften diskutiert wird (vgl.

Salvatore/Amir-Moazami 2002; Tezcan 2003). In der wissenschaftlichen Diskussion hat es sich eingebürgert, generell von einer *Fragmentierung* religiöser Autorität in der Moderne zu sprechen. Ich halte den Begriff der *Pluralisierung* für angemessener, nicht zuletzt um dem Eindruck entgegenzuwirken, in früheren Zeiten sei religiöse Autorität unhinterfragt, einheitlich und daher nicht *fragmentiert* gewesen. Das aber ist nicht der Fall. Allerdings hatten in der Regel nur wenige Menschen Zugang zu alternativen Islamauffassungen, konkurrierenden Autoritäten und eigenständigen Möglichkeiten der Information und Meinungsbildung. Diese haben sich im Zeichen zunehmender Breitenbildung, hoher Mobilität und globaler Kommunikation signifikant erweitert und mit ihnen der Anspruch auf religiöse Autonomie und Autorität (vgl. ausführlicher Krämer/Schmidtke 2006; auch Eickelman/Anderson 1997; Eickelman/Anderson 1999; Bunt 2003).

So laut die Islamisten nach einer Durchsetzung der Scharia rufen, wird sie in den meisten muslimischen Ländern heute doch nicht integral und exklusiv angewandt, nicht einmal in der Islamischen Republik Iran oder im Königreich Saudi-Arabien (vgl. Asad 2001; Bowen 2001; exzellente Überblicke bieten Na'im 2002 und Peters 2005). In vielen Staaten prägen allerdings aus Koran und Sunna abgeleitete und mit der Scharia identifizierte Normen das Ehe- und Familienrecht. Weniger einschlägig sind sie auf den Gebieten der Wirtschaft (Verbot von Zinsen und Versicherungen), der sozialen Sicherung (Almosensteuer) und der Politik. Nur wenige Staaten wenden in der einen oder anderen Form die strafrechtlichen Normen der Scharia an. (Die Aufgliederung in diese Felder entspricht, nebenbei bemerkt, einer modernen Betrachtungsweise, nicht Struktur und Geltungsanspruch des klassischen islamischen Rechts selbst.) Von wenigen Ausnahmen abgesehen, kann weder von einer integralen Anwendung der Scharia gesprochen werden (was immer das genau heißen mag) noch von einer völligen Abkehr von islamrechtlichen Normen. Kennzeichnend sind vielmehr Ausweich- und Vermeidungsstrategien, die tradierte Rechtsnormen substantiell oder prozedural einhegen; die förmliche Suspendierung oder Abrogierung islamrechtlicher Normen ist selten, zumal wenn sie eine explizite koranische Textgrundlage aufweisen.¹⁰ Nur in wenigen Staaten wie der Türkei und den ehemaligen zentralasiatischen Sowjet-

republiken ist die Geltung der Scharia förmlich außer Kraft gesetzt worden.

Von zentraler Bedeutung für die sogenannte Anwendung der Scharia ist all das, was man im weitesten Sinn unter öffentliche Moral fassen kann, ein Feld, das nicht nur Themen wie Drogen, Alkohol und Prostitution umfasst sowie alternative Lebensformen und -entwürfe und unkonventionelle Verhaltensmuster generell, sondern auch die Freiheit der Medien, der Wissenschaft und der Kunst. Einen entscheidenden Punkt markiert die Frage der Religionsfreiheit, genauer des freien Religionswechsels von Muslimen – und zwar nicht, weil dieser häufig vorkäme, sondern weil er die Bindekraft religiöser Normen und religiöser Zugehörigkeit illustriert. Das Feld der *Moralpolitik* bietet damit zugleich einen gleitenden Übergang zur dritten Dimension:

III. BEDEUTUNG UND BEDEUTUNGSVERLUST DER RELIGION FÜR INDIVIDUELLE LEBENSFÜHRUNG

Die überwiegende Mehrheit der Musliminnen und Muslime hält an ihrem Glauben fest, selbst wenn sie über ihn nicht ständig reflektiert. Öffentliche Kritik an religiösen Grundannahmen ist strikt verpönt. (Konservative) Vorstellungen von Sitte und Anstand, die, zu Recht oder Unrecht, auf den Islam zurückgeführt werden, gelten weithin als verbindlich. Das ist zwar keineswegs identisch mit ihrer konsequenten Einhaltung, erleichtert jedoch eine Zensur missliebiger Ausdrucks- und Verhaltensweisen. Relevant wird dies vor allem im Zusammenhang mit alternativen Lebensformen und sexuellen Präferenzen, der künstlerischen und der akademischen Freiheit. Das Bekenntnis zum Islam verbindet sich mit der nicht selten demonstrativen Einhaltung der religiösen Pflichten (der sogenannten Pfeiler des Islam: Glaubensbekenntnis, Ritualgebet, Almosengabe, Fasten im Monat Ramadan, Pilgerfahrt nach Mekka), der Beachtung bestimmter Speise- und Kleidungsvorschriften sowie weitergehender Verhaltensnormen, die entgegen der Überzeugung vieler Beteiligten nicht unbedingt in *der* Form in Koran oder Sunna festgeschrieben sind, die im einzelnen Fall praktiziert oder gefordert werden. Sie gelten im Übrigen für Männer wie für Frauen. Im Mittelpunkt stehen hier der Verzicht auf Alkohol, die

Geschlechtertrennung in der Öffentlichkeit und *züchtige Kleidung*, namentlich der Schleier in seinen verschiedenen Ausprägungen vom Kopftuch bis zu Burka und Tschador. Die Hinwendung zum Islam, die unter dem Vorzeichen der *Reislamisierung* intensiv beobachtet (wenn auch durchaus nicht flächendeckend dokumentiert) wurde, manifestiert sich in der Verbreitung islamischer Medien und einer *islamischen* Konsum- und Massenkultur, die deutlich weiter reichen als der Arm des politischen Islam.¹¹

Der Islam ist eine öffentliche Religion par excellence. Das Minarett hat nach klassischer Rechtsauffassung alle anderen Gebäude zu überragen – was heute zwar längst nicht mehr gilt, da selbst im saudischen Riad moderne Hochhäuser alle Minarette in den Schatten stellen, in unmittelbarer Nachbarschaft von Moschee und Kirche, Tempel oder Synagoge aber nach wie vor thematisiert wird. In den meisten muslimischen Mehrheitsgesellschaften verkündet der Gebetsruf öffentlich die Wahrheit der islamischen Botschaft. Vergleichbare Praktiken anderer Religionsgemeinschaften werden stark eingeschränkt, soweit sie überhaupt anerkannt sind. Gleichzeitig sind nichtmuslimische religiöse Stätten und Markierungen (Kleidung, Haartracht, Kopfbedeckungen) in den meisten muslimischen Gesellschaften selbstverständlicher Teil des Alltags.

In zwei Punkten kommt der Dominanzanspruch des Islam auf *islamischem Boden* deutlich zum Tragen: im Verbot nichtmuslimischer Mission und des uneingeschränkten Religionswechsels. Beide gelten faktisch fast überall, selbst dort, wo sie nicht strafrechtlich definiert sind. Zwar hat eine Vielzahl islamisch geprägter Staaten die UN-Menschenrechtserklärung von 1948 und die darauffolgenden Menschenrechtspakte unterzeichnet. Nicht wenige aber haben gegen das Recht auf freien Religionswechsel, das auch Muslimen die Möglichkeit einräumt, ihren Glauben aufzugeben (sogenannte Apostasie, „Abfall“ vom Glauben), Vorbehalt eingelegt. Viele Verfassungen garantieren die Religionsfreiheit ihrer Bürger, schränken sie an anderer Stelle jedoch wieder ein, und nicht immer sind diese Einschränkungen ohne weiteres zu erkennen (ein Beispiel bietet die Eheauflösung bei Apostasie). Damit ist auch die Grenze zwischen öffentlich und privat verwischt oder von vornherein so definiert, dass der (an sich private) Akt des Religionswechsels als (öffentlicher, politischer) Akt des Ver-

rats an Heimatland und muslimischer Gemeinschaft erscheint: „Der Islam“, so ist in diesem Zusammenhang zu hören, „ist des Muslims Vaterland“ (vgl. Krämer 2006; Saeed/Saeed 2004; weiterführend Bielefeldt 1998 und Krämer 2005c).

Es handelt sich dabei nicht allein um staatliche Restriktionen; in vielen Ländern ist die Mehrheit der Gesellschaft in diesen Dingen wenig liberal eingestellt. Das Recht auf freie Rede, das auch die öffentliche Kritik an religiösen Dogmen beinhaltet, wenn nicht überhaupt an der Religion des Islam, wird derzeit selten gewährt. Der Karikaturenstreit hat 2005/06 einen Einblick in die Emotionen geboten, die freigesetzt werden (beziehungsweise von interessierten Kreisen gezielt geschürt werden können), wenn nach gängiger Auffassung die religiösen Werte des Islam beleidigt werden – hier in Gestalt einer Verunglimpfung des Propheten. (Nach klassischer Rechtslehre zählt die „Schmähung des Propheten“ („sabb an-nabi“) zum Delikt der Apostasie und zieht die hierfür vorgesehenen zivil- und strafrechtlichen Sanktionen nach sich.) Anders als in europäischen Gesellschaften, anders vor allem als in den USA, besteht in den muslimischen Mehrheitsgesellschaften somit kein freier Markt der Religionen, der neben einer Vielzahl muslimischer Strömungen und Bewegungen auch nichtmuslimischen Religionen und Kulturen offensteht. Ein solcher freier Markt wird von der Mehrzahl der Muslime auch nicht als erstrebenswert betrachtet. Konkurrenz gibt es nur *innerhalb* des *Rahmens des Islams* – ein Rahmen, der selbstverständlich seinerseits interpretationsbedürftig ist.

IV. SCHLUSS

All das ergibt sich nicht zwingend und quasi natürlich aus dem Islam – genauer gesagt, den normativen Textgrundlagen von Koran und Sunna. Es reflektiert vielmehr zeitgenössische Deutungen, die nicht zuletzt von politischen Erfahrungen und Erwartungen sprechen. Wie ein Blick (und sei er noch so vogelflugartig) über die Geschichte zeigt, waren Religion und Staat *im Islam* – sieht man von der möglichen Ausnahme der charismatischen Führung der Gemeinde durch den Propheten ab – in der Regel nicht enger miteinander verknüpft als im

Europa des Mittelalters, der Frühen Neuzeit und in Einzelfällen selbst noch der Neuzeit. Spezifisch für islamisch geprägte Gesellschaften sind vielmehr Bedeutung und Verständnis der islamischen Rechts- und Werteordnung, der Scharia, die auch im Zentrum aktueller Auseinandersetzungen stehen. Nicht die Trennung von Kirche und Staat ist somit das Thema, sondern das Verhältnis von Scharia, öffentlicher Ordnung und individueller Lebensführung.

Ein ebenso vogelflugartiger Blick auf die Gegenwart zeigt, dass Muslime (gläubige, praktizierende Muslime) sehr wohl in säkularen Staaten leben können. Sie tun es nicht nur in der nichtmuslimischen Diaspora – in Westeuropa, den USA, Kanada oder Australien –, in der nach klassischer Rechtsauffassung andere Regeln gelten als im islamischen Herrschaftsbereich, dem „dar al-islam“. Sie tun es in Indien, das über Jahrhunderte unter islamischer Herrschaft stand. Sie tun es selbst in muslimischen Mehrheitsgesellschaften wie der Türkei, den zentralasiatischen Republiken oder Tunesien, die auf autoritärem Weg *von oben* (zumindest in Teilen) säkularisiert wurden, und in Indonesien, wo der Islam im Namen der Staatsideologie der Pancasila nur eine von mehreren anerkannten Religionen darstellt. Manche bejahen eine weitgehende, offen deklarierte Säkularisierung von Verfassung, Recht und Politik, und zwar nicht zuletzt in der Hoffnung, sie möge dem verbreiteten politischen Gebrauch von Religion Schranken setzen und Gewalt einhegen, wo sie im Namen der Religion ausgeübt wird. Die Mehrheit hat Vorbehalte gegen das Prinzip des Säkularismus, weil sie es als politisch belastet und befrachtet ansieht. Der Konflikt ist somit nicht gelöst, das Thema bleibt aktuell.

ANMERKUNGEN

- 1 Dieser Aufsatz wurde zuerst abgedruckt in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.) (2007): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main.
- 2 Am meisten Aufmerksamkeit haben die französischen Politikwissenschaftler Roy (1996) und Kepel (2002) gefunden. Der 11. September hat auf breiter Front zu einer Neubewertung des politischen Islam geführt.

- 3 Dies ist nicht der Ort, um die Religionspolitik der europäischen Kolonialmächte zu durchleuchten, die im Allgemeinen eher eine Politik der Nichteinmischung in religiöse Angelegenheiten verfolgten, um auf diesem so sensiblen Feld Konflikten vorzubeugen. In Indien allerdings griffen die Briten mit der Einführung des sogenannten Anglo-Muhammadan Law nachhaltig in die bestehende Rechtsordnung ein. Im Osmanischen Reich hingegen, das nie direkt kolonisiert wurde, gingen die Reformen von Recht, Verfassung und Verwaltung im Zeitalter der Tanzimat (1839-78), die einzeln und in ihrer Gesamtheit einen Säkularisierungsschub bewirkten, von den osmanischen Eliten aus, die sich von europäischen Vorbildern lediglich inspirieren ließen.
- 4 Der im Arabischen lange vorherrschende Terminus für Säkularismus, „la-diniyya“, macht dies deutlich: Er verweist auf die *Abwesenheit* oder *Verleugnung* der Religion. Heute ist im Arabischen „almaniyya“ üblicher, das, sprachlich nicht ganz überzeugend, meist mit „ilm“, Wissen, in Verbindung gebracht wird.
- 5 Die säkularismuskritische, vielfach polemische Literatur ist umfangreich; stellvertretend sei eine Schrift des einflussreichen Muf-tis und Predigers Yusuf al-Qaradawi (2001) genannt, zu Qaradawi (geb. 1926) vgl. ausführlicher meinen Beitrag Drawing Boundaries. Yusuf al-Qaradawi on Apostasy (2006). Kritische Einblicke in die Diskussion bieten Ibrahim Abu Rabi (2004) und Kate Zebiri (1998).
- 6 Nicht wenige arabische Säkularisten publizieren in französischer Sprache; vgl. Fouad Zakariya (1991) (Ägypten), Mohamed-Chérif Ferjani (1991) (Tunesien) oder, besonders lesenswert, Abdou Filali-Ansary (2002) (Marokko); mit anderer Stoßrichtung der in Europa wirkende islamische Aktivist und Intellektuelle Tariq Ramadan (1994). Zu den bekanntesten Vertretern säkularen Denkens zählt der aus Syrien stammende Islamwissenschaftler Aziz al-Azmeh (vgl. 1992, 1996).
- 7 Neben José Casanova ist Krämer, Gudrun (2005a): Wettstreit der Werte: Anmerkungen zum zeitgenössischen islamischen Diskurs, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.): Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt am Main, S. 469-492. (1996, 2005) sehr einflussreich. Anregend auch Hervieu-Léger, Danièle (1999) sowie, im

- deutschen Kontext viel diskutiert, Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph (2005).
- 8 Ein Vergleich mit nichtmonotheistischen Religionen (der Religionsbegriff kann hier nicht problematisiert werden) findet in der Regel weder in der innermuslimischen Diskussion noch in der wissenschaftlichen Literatur statt.
 - 9 Tatsächlich sind in der islamischen Geschichte wiederholt charismatische Figuren aufgetreten, die, zum Teil unter Rückgriff auf zyklische Geschichtsvorstellungen, für sich prophetischen Rang beanspruchten oder diesen Rang von ihren Anhängern zugesprochen bekamen. Die Mehrheit ging aus schiitischen Milieus hervor, wobei gerade die Schia sich früh in unterschiedliche Gruppierungen auffächerte. Vor allem im 14./15. und im 19. Jahrhundert kam es zur Gründung neuer Gemeinschaften, die sich in einigen Fällen sogar in aller Form von der islamischen Umma lösten (zu nennen sind vor allem die Babis und Bahais, während die Aleviten und die Ahmadis nach eigenem Verständnis nach wie vor Muslime sind und die Drusen sich je nach Lage und Interessen der muslimischen Gemeinschaft zurechnen oder auch nicht). Ein Überblick hierzu findet sich in Krämer (2005b).
 - 10 Musterbeispiele bilden hier die Modifikationen des Eheschließungs- und Scheidungsrechts, die zum einen die Möglichkeiten muslimischer Männer einengen, bis zu vier Frauen zu ehelichen (was ihnen nach gängiger Koraninterpretation zusteht) oder sich von ihrer Ehefrau jederzeit und ohne Angabe von Gründen scheiden zu lassen. Zum anderen erweitern sie die Möglichkeiten von Ehefrauen, eigenständig die Scheidung einzureichen und verbessern ihren Rechtsanspruch auf Unterhalt und das Sorgerecht für die gemeinsamen Kinder.
 - 11 Die Zeitschrift *ISIM Report* berichtet regelmäßig und mit beachtlicher geographischer Streuung über diese Themen. Unter den (noch nicht allzu zahlreichen) Einzelstudien vgl. bspw. Seufert (1997) oder Starrett (1998).

LITERATUR

- Abisaab, Rula J. (2004): *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*, London/New York.
- Abu Rabi, Ibrahim (2004): *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History*, London.
- al-Azmeh, Aziz (1992): *Al-asala au siyasat al-hurub min al-waqi'* (Authentizität oder die Politik der Flucht vor der Wirklichkeit), London/Beirut.
- al-Azmeh, Aziz (1996): *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt am Main.
- al-Qaradawi, Yusuf (2001): *At-tatarruf al-'almani fi muwajahat al-islam (namuzaj turkiya wa-tunis)* (Der säkularistische Extremismus in Konfrontation mit dem Islam. Das Beispiel Türkei und Tunesien), Kairo.
- Amirpur, Katajun (2006): *A Doctrine in the Making? Velayat-e faqih in Post-Revolutionary Iran*, in: Krämer, Gudrun/Schmidtke, Sabine (Hg.): *Speaking for Islam*, Leiden, S. 218-240.
- Amirpur, Katajun/Ammann, Ludwig (Hg.) (2006): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg.
- Arjomand, Said Amir (1984): *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago/London.
- Asad, Talal (2001): *Thinking About Secularism and Law in Egypt*, Leiden 2001 (ISIM Papers 2).
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford.
- Babayan, Kathryn (2002): *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge/London.
- Bhargava, Rajeev (Hg.) (1999): *Secularism and its Critics*, Neu Delhi.
- Bielefeldt, Heiner (1998): *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt.
- Bowen, John R. (2001): *Shari'a, State, and Social Norms in France and Indonesia*, Leiden (ISIM Papers 3).
- Brandenburg, Dietrich (1978): *Die Madrasa*, Graz.

- Bunt, Gary R. (2003): *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Casanova, José (1996): Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): *Das Europa der Religionen*, Frankfurt am Main, S. 181-210.
- Cooperson, Michael (2000): *Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophet in the Age of al-Ma'mun*, Cambridge.
- Crone, Patricia (2004): *God's Rule. Government and Islam*, New York.
- Crone, Patricia/Hinds, Martin(1986): *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge.
- Eickelman, Dale F./Anderson, Jon W. (1997): Print, Islam, and the Prospects for Civic Pluralism. *New Religious Writings and their Audiences*, in: *Journal of Islamic Studies*, H. 8, S. 43-62.
- Eickelman, Dale F./Anderson, Jon W. (1999): *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington/Indianapolis.
- Elboudrari, Hasan (Hg.) (1993): *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Kairo.
- Ferjani, Mohamed-Chérif (1991): *Islamisme, laïcité et droits de l'homme. Un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, Paris.
- Filali-Ansary, Abdou (2002): *L'Islam est-il hostile à la laïcité?*, Paris.
- Gaborieau, Marc/Zeghal, Malika (Hg.) (2004): *Autorités religieuses en Islam (=Archives de Sciences Sociales des Religions 49/125)*, Paris.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): *Die Wiederkehr der Götter*, München.
- Grandin, Nicole/Gaborieau, Marc (Hg.) (1997): *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris.
- Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph (2005): *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg.
- Hammoudi, Abdellah (1997): *Master and Disciple*, Chicago.
- Hervieu-Léger, Danièle (1999): *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris.

- Iogna-Prat, Dominique/Veinstein, Gilles (Hg.) (2003): *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris.
- Kepel, Gilles (2002): *Das Schwarzbuch des Islam. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden.
- Krämer, Gudrun (2000a): *Good Counsel to the King: The Islamist Opposition in Saudi Arabia, Jordan and Morocco*, in: Kostiner, Joseph (Hg.): *Middle East Monarchies: the Challenge of Modernity*, Boulder, S. 257-287.
- Krämer, Gudrun (2000b): *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden.
- Krämer, Gudrun (2005a): *Wettstreit der Werte: Anmerkungen zum zeitgenössischen islamischen Diskurs*, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.): *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt am Main, S. 469-492.
- Krämer, Gudrun (2005b): *Geschichte des Islam*, München.
- Krämer, Gudrun (2005c): *Islam und Toleranz*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, September 2005, S. 1119-1129.
- Krämer, Gudrun (2006): *Drawing Boundaries. Yusuf al-Qaradawi on Apostasy*, in: Dies./Schmidtke, Sabine (Hg.): *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden, S. 181-217.
- Krämer, Gudrun/Schmidtke, Sabine (Hg.) (2006): *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden.
- Na'im, Abdullahi A. (Hg.) (2002): *Islamic Family Law in a Changing World. A Global Resource Book*, London.
- Peters, Rudolph (2005): *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice From the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge.
- Ramadan, Tariq (1994): *Les Musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon.
- Roy, Olivier (1996): *The Failure of Political Islam*, Cambridge.
- Saeed, Abdullah/Saeed, Hassan (2004): *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Aldershot.
- Salvatore, Armando/Amir-Moazami, Schirin (2002): *Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, post-*

- kolonialen und europäischen Öffentlichkeiten, in: Berliner Journal für Soziologie, Jg. 12, H. 3, S. 309-330.
- Seufert, Günter (1997): Politischer Islam in der Türkei, Istanbul/Stuttgart.
- Skovgaard-Petersen, Jakob (1997): Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta, Leiden.
- Starrett, Gregory (1998): Putting Islam to Work. Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt, Berkeley.
- Tamimi, Azzam/Esposito, John (Hg.) (2000): Islam and Secularism in the Middle East, London.
- Taylor, Charles (1996): Drei Formen des Säkularismus, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): Das Europa der Religionen, Frankfurt am Main, S. 217-246.
- Taylor, Charles (2005): Modes of Secularism, in: Bhargava, Rajeev (Hg.): Secularism and its Critics, Oxford, S. 31-53.
- Tezcan, Levent (2003): Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland, in: Berliner Journal für Soziologie, Jg. 32, H. 3, S. 237-261.
- Tozy, Mohamed (1999): Monarchie et islam politique au Maroc, 2. Aufl., Paris.
- Zakariya, Fouad (1991): Laïcité ou islamisme: les Arabes à l'heure du choix, Paris.
- Zaman, Muhammad Qasim (1997): Religion and Politics under the Early 'Abbasids. The Emergence of the Proto-Sunni Elite, Leiden.
- Zebiri, Kate (1998): Muslim Anti-Secularist Discourse in the Context of Muslim-Christian Relations, in: Islam and Christian-Muslim Relations, Jg. 9, H. 1, S. 47-64.
- Zeghal, Malika (1996): Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine, Paris.

Der Islam in der Moderne¹

WOLFGANG GÜNTER LERCH

EINLEITUNG

Steinigungen von Ehebrechern in Pakistan, Enthauptungen von zum Tode Verurteilten in Saudi-Arabien, Morde an Anhängern der Bahai-Religion im Iran, Drohungen und Verfolgungen bis hin zur Ermordung kritischer Schriftsteller oder Intellektueller in etlichen Ländern der islamischen Hemisphäre, „Ehrenmorde“ und Zwangsheiraten unter türkischen Muslimen in Deutschland, Feme-Verbrechen nach den Regeln der Blutrache in der Türkei, tödlicher Streit über Mohammed-Karikaturen – dies sind nur wenige Stichworte aus jüngster Zeit, welche die Frage aufkommen lassen, ob Islam und Moderne überhaupt zusammen gehen. Dazu gehört auch die immer wieder gestellte Frage, ob Islam und Demokratie miteinander vereinbar seien.

Unter dem Eindruck des 11. September 2001 und dem Einfluss von Islamisten und Dschihadisten innerhalb und außerhalb des „dar-al-islam“ („Haus des Islam“; die muslimische Welt) mag mancher in den westlichen Ländern glauben, die Moderne – eine im Wesentlichen in Europa und Amerika entstandene, auf Säkularisierung, Technisierung und rationalem Diskurs beruhende Lebensweise in einer pluralistisch-liberalen, zunehmend auch individualistischen „Bürgergesellschaft“, die mittlerweile sogar Japan, Südkorea und andere Länder erfasst hat – habe den islamischen Orient noch gar nicht erreicht. Diese Auffassung ist falsch, doch gibt sie durchaus einen richtigen Eindruck wieder: In der islamischen Welt findet seit einigen Jahrzehnten ein erbitterter Kampf zwischen Erneuerern und Traditionalisten statt,

der seinen geistigen Schauplatz auch in der Konfrontation mit dem Westen findet.

Das Phänomen des Islamismus oder des ideologisierten Islams, dessen militante Form sich im Terror des Dschihadismus Bahn bricht, ist von westlichen Analytikern gelegentlich als „revolt against the west“ (Hedley Bull) – und damit gegen die Moderne – charakterisiert worden. Der von Samuel Huntington schon vor mehr als einem Jahrzehnt diagnostizierte „clash of civilizations“ findet jedoch ganz entschieden zunächst im Islam selbst statt. Berechtigte Versuche, das vorherrschende Bild eines monolithischen Islams aufzubrechen, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Protagonisten einer Versöhnung von Moderne und Islam, die gar nicht so kleine Zahl von islamischen Reformdenkern, im Augenblick keinen leichten Stand haben. Viele von ihnen leben im westlichen Exil, andere sind in ihren Ländern dem Druck der Islamisten oder der Regime selbst ausgesetzt. Einige wurden sogar ermordet.

Was in vielen islamischen Ländern auffällt, ist der herbe Kontrast zwischen dem äußeren zivilisatorischen Erscheinungsbild und teilweise äußerst traditionsverhafteten Denk- und Verhaltensweisen, die das öffentliche Bewusstsein und häufig auch die Politik dieser Länder prägen. Dies gilt auch dort, wo scheinbar Welten der historischen Entwicklung einen breiten Graben aufgerissen haben – etwa zwischen der „verwestlichten“ Türkei und dem Jemen oder Pakistan. Das hat manche davon sprechen lassen, der Islam habe im Großen und Ganzen nur eine „halbe Moderne“ (Bassam Tibi) hervorgebracht: Man habe zwar westliche zivilisatorische Errungenschaften übernommen, was man dem Bild der Städte ansehe, auch manche Institutionen im Bildungswesen und in der Wirtschaft, vor allem auch im Militär könnten als Beispiele dafür gelten; dies alles aber spiegele nicht den tatsächlichen kulturellen und zivilisatorischen Entwicklungsstand wider. Als Musterbeispiel dafür mag Saudi-Arabien gelten, das sich mit Hilfe enormer Öleinnahmen binnen zweier Generationen ungeheuer modernisiert hat, bis hin zu einer futuristischen Architektur, das aber dennoch der strikten, unveränderten wahhabitischen Lehre des Islams folgt, die selbst vielen Muslimen in ihrer freudlosen Strenge archaisch anmutet.

Zuletzt hatte der dritte Bericht der Vereinten Nationen über die menschliche Entwicklung in der arabischen Welt (Arab Human Development Report 2004) auf vielen Gebieten eklatante Rückstände und Fortschrittshindernisse im Nahen Osten festgemacht, vom Erziehungswesen bis hin zum Feld der technischen Innovationen. Vor allem beklagte der Report die noch immer große Benachteiligung der muslimischen Frau in der Gesellschaft. Man muss der Tatsache ins Auge sehen: Die islamische Zivilisation, die einmal, vor etwa tausend Jahren, die am höchsten entwickelte der Welt gewesen ist, hat in der Folgezeit lange Epochen der geistigen Erstarrung erlebt, die dazu führten, dass die Muslime im „taqlid“, der geistig und politisch ziemlich unfruchtbaren Nachahmung der Altvorderen, ihr Ideal sahen und religiöse wie geistige Innovationen als „unerlaubte Neuerung“ („bid'a“) bekämpften. Diese theologische Maxime, die man im sunnitischen Islam als „Schließung des Tors der freien Koranauslegung“ („bab al-idschtihad“) bezeichnete, schlug auch zivilisatorisch zu Buche. Trotz mancher Höhepunkte, die diese Kultur noch im Osmanischen Reich oder im Reich der indischen Moguln erreichte, wurde der islamische Orient vom christlichen, sich aber reformierenden und immer stärker säkularisierenden Europa mehr und mehr an den Rand gedrängt.

Es war ein unsanfter Schock, der den Orient aus seiner Lethargie herausriss: die militärische Invasion Bonapartes in Ägypten. Der Überfall Napoleons brachte den Ägyptern 1798 zwar weder die Demokratie noch die Menschenrechte, doch wurde das Land am Nil durch ihn zum Einfallstor der Moderne im Orient. Unter der darauffolgenden Herrschaft Mehmet Alis, der viele Jahrzehnte regierte, und seiner bis 1952 herrschenden Nachfahren erfuhr Ägypten einen Modernisierungsschub, den die Machthaber vor allem auswärtigen Fachleuten der verschiedensten Gebiete, die sie engagierten, verdankten. Westliche Techniken und Methoden gelangten in die Region. Ein weiterer Schwerpunkt der Modernisierung (was immer auch Verwestlichung hieß) wurde etwa zur selben Zeit Konstantinopel/Istanbul, der Sitz des osmanischen Sultans und Kalifen, dem Ägypten zu jener Zeit nominell noch unterstand. Seit Sultan Selim III. (1789-1807) bemühten sich die türkischen Herrscher nicht nur um eine Modernisierung der Armee, sondern auch des Staates und seiner veralteten Institutio-

nen. Befördert wurde dies durch die beiden Reformerrlasse der sogenannten Tanzimat-Ära, die 1839 und 1856 unter Sultan Abdulmedschid veröffentlicht wurden. Sowohl im Ägypten Mehmet Alis als auch im Reich des Sultans regte sich der Widerstand der „Ulema“, der Schriftgelehrten, und der „softalar“, der Studenten in den theologischen Schulen, gegen jenen Teil der Modernisierungsbestrebungen, die ihnen geeignet schienen, den islamischen Charakter der Gesellschaft anzutasten.

Hinzu kam, dass die Modernisierung parallel zu den Bestrebungen der wichtigsten westlichen Mächte lief, den islamischen Orient direkt oder indirekt zu dominieren. Zwischen Algerien, wo die Franzosen 1830/31 landeten, und Indien, wo die Briten schon seit dem 18. Jahrhundert herrschten, entstand ein System von europäisch beherrschten abhängigen Dynastien, Kolonien oder später, im 20. Jahrhundert, Völkerbund-Protectoraten, dessen negative Wirkungen auf die einheimischen Bevölkerungen bis heute ein Problem bei der Wahrnehmung des Westens, seiner Politik und seiner Ziele und Werte darstellt. Modernisierung des Islams wird nicht zuletzt deshalb vor allem als „Verwestlichung“ verstanden, was ein Teil der islamischen Reformen und Modernisierer durchaus bejaht, ein anderer Teil hingegen – vor allem, sofern er dem Islamismus nahe steht – entschieden ablehnt.

Das Eindringen der Moderne in die islamische Welt sowie die imperialistische Fremdbestimmung durch äußere Mächte zeitigten mehrere ideologische Reaktionen in der Region, die ich mit den Begriffen „Panislamismus“, „Nationalismus“ und „Islamismus“ bezeichne. Sie alle sind Resultat des Zusammenpralls der islamischen Zivilisation mit der europäischen Moderne, inhaltlich aber Versuche einer indigenen Selbstbestimmung in gewandelter Zeit, obschon es auch dabei ohne äußere Anleihen nicht abging.

I. PANISLAMISMUS UND NATIONALISMUS

Geistiger Schöpfer des Panislamismus, einer Ideologie, die bis heute nachwirkt, ist Dschamal al-Din al-Afghani (1838-1897). Er kann als der panislamische Revolutionär kat' exochen angesehen werden, der in Fragen der Religion weniger festgelegt war als in denen der Politik.

Zwar wollte seine Bewegung durchaus auch der Wiederbelebung des Islams dienen, dies aber vor allem im politischen und auch kulturellen Sinne. Er ist der Stammvater aller Bestrebungen, die aus der Weltreligion Islam eine „dem Westen“ gleichberechtigte kämpferische Ideologie machen wollen. Es ging ihm um Machtpolitik. Afghani warb, nachdem er schon 1868 seine Heimat Iran verlassen musste, sowohl in Ägypten als auch am Sultanshof zu Istanbul für seine Ideen, die sich gegen den Imperialismus wandten und den Islam durch eine Übernahme moderner Errungenschaften erneuern wollten. Er tat dies nicht zuletzt in der Zeitschrift „Das feste Band“ („al-urwa al-wuthqa“), die er zusammen mit seinem bekanntesten Schüler, dem ägyptischen Theologen Muhammad Abduh (1849-1905), herausgab. Den sichtbarsten Einfluss hatte Afghanis Panislamismus auf den türkischen Sultan Abdulhamid II. (1876-1909), dem diese Ideologie dazu diente, das zerbröckelnde Osmanische Reich, den „kranken Mann am Bosphorus“, gegen die nichtmuslimischen Minderheiten und die europäischen Mächte zusammenzuhalten.

Auch der arabische und osmanisch-türkische, danach rein türkische Nationalismus strebte den Kampf gegen den Imperialismus und die Unabhängigkeit von den europäischen Mächten an. Ziele waren die Entwicklung und Modernisierung der vom Islam geprägten Regionen, allerdings mit dem Schwerpunkt auf Entwürfen, die auf dem Konzept des Volkes basieren. Der arabische und türkische Nationalismus drängte den Islam zugunsten eines Nationenbegriffs zurück, den man dem europäischen Denken entnahm. Die türkischen Revolutionäre um Ziya Gökalp (1876-1924), deren Bestrebungen im Werk von Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) gipfelten, nahmen sich mehrheitlich die französische Verfassung zum Vorbild, eine weltliche Republik, welche die Religion weitgehend zur Privatsache machen sollte. Der Schöpfer der positivistischen Philosophie, Auguste Comte, wurde ihr Vorbild.

Nicht ganz so weit gingen die Theoretiker des arabischen Nationalismus, etwa Sati al-Husri (1882-1968) oder Michel Aflaq (1910-1989), die sich mehr am „organischen“ Nationenbegriff des deutschen Idealismus, an Herder, Fichte, Arndt und Hegel, orientierten. Für sie gehörte der Islam zum ewigen Wesen des Arabertums, war insofern nicht nur Privatsache. Es sollte freilich ein laizistischer Islam sein. Der

arabische Nationalismus wurde zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Jahre 1967 die Ideologie, die unter den Intellektuellen, aber auch bei den Volksmassen den meisten Anklang fand, zumal er – im Maghreb, in Ägypten, in Syrien und im Irak, aber auch anderswo – Erfolge bei der Befreiung von kolonialer Bevormundung und der Entstehung von modernen Nationalstaaten in der Region verzeichnen konnte. Der Nasserismus und der syrische wie irakische Baathismus stellten die historisch einflussreichsten Formen dieses Nationalismus dar. Die Modernisierungsprozesse, die der Nationalismus einleitete, trugen freilich den Charakter einer autokratischen Aufklärung von oben.

II. ABWEHR DER MODERNE: ISLAMISMUS

Die Politisierung und Ideologisierung der Weltreligion Islam, mit der wir es heute als sichtbarster, teilweise auch militantester Strömung zu tun haben, entwickelte sich parallel zu den nationalistischen Strömungen; ihre Wurzeln reichen jedoch teilweise weiter in die Vergangenheit zurück. Dies gilt vor allem für den Wahhabismus, eine besonders strikte Auslegung des islamischen Scharia-Rechts, die im 18. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel entstand. Ihr Schöpfer war Muhammad Ibn Abdal Wahhab (1703-1791), ein Theologe, der sich vor allem gegen die Dynastie der Osmanen wandte. Diese herrschten damals über die heiligen Stätten in Mekka und al-Medina, hatten für den Ablauf der Pilgerfahrt zu sorgen und profitierten vom Pilgerwesen. Abdal Wahhab warf den Osmanen, die der als liberal geltenden Rechtsschule der Hanafiten folgten, vor, sie hätten den Islam verbogen und entstellt sowie durch einen überflüssigen Heiligenkult und viele andere Praktiken dem Aberglauben Tür und Tor geöffnet. Die Muslime müssten zurückkehren zum reinen, unverstellten Islam des Propheten.

Der Puritanismus Abdal Wahhabs fand ein geneigtes Ohr beim Clan der Al Saud, die sich auch familiär an den Prediger banden. Im 19. Jahrhundert gelang es den Al Saud, zweimal die Herrschaft über große Teile der Arabischen Halbinsel zu erringen; ihre dritte Reichsgründung gelang ihnen, als ihr fähigster Führer, König Abdal Rahman Ibn Saud, zu Beginn des 20. Jahrhunderts das alte Herrschaftsgebiet

der Sauds aus den Händen der Al Raschid und der Banu Haschim (Haschemiten) zurückeroberte und das moderne Königreich Saudi-Arabien begründete. Dank des beginnenden Erdölexportes wurde dieser Staat zu einem der einflussreichsten nicht nur in der islamischen Welt. Bis heute hält die Symbiose zwischen dem Herrscherhaus der Al Saud mit seinen vielen tausend Prinzen und der Familie des Begründers der Wahhabitens-Sekte, den Al Sheikh. Außer dem Öl und der bloßen Macht ist es der auch religiös begründete Anspruch, über die heiligen Stätten des Islams zu herrschen und sie zu verwalten, der die Al Saud legitimiert. Deshalb waren und sind sie versucht, überall auf der Welt islamische Bewegungen strengster Observanz finanziell und ideell zu fördern.

Saudi-Arabien ist bis heute der Hauptsponsor von Fundamentalismus, ja Islamismus. Vor allem unter den Muslimen des indischen Subkontinents, insbesondere im modernen Pakistan, hat das Königreich mit seiner radikalislamischen Lehre jenen Einfluss gehabt, der schließlich mit zur Schaffung militant-islamistischer Gruppen bis hin zu den Terrororganisationen im Umkreis von Al Kaida („Basis“) beigetragen und sich am Ende gegen den Sponsor selbst gewendet hat. Saudi-Arabien ist heute ebenso sehr Ziel von Terroristen wie der Westen, mit dessen Führungsmacht es verbunden ist. In Pakistan waren es vor allem die Theologen der Deobandi-Gemeinschaft, die den saudischen Islam weitertrugen, aus dem sich die radikalislamischen, vor-modernen Taliban in Afghanistan speisten. Die Herrschaft der Taliban, die bis 2001 währte, bestärkte große Teile der Welt in ihrer Auffassung, der Islam und die Moderne seien nicht zu versöhnen.

Ein weiteres Zentrum des Widerstandes gegen die Moderne wurde Ägypten, just zu jener Zeit, da dort eine bürgerliche Emanzipationsbewegung erste Erfolge verzeichnete: unter den Frauen, in der Literatur, in der neu entstandenen Filmindustrie, ja sogar in der Theologie, wo ein „Dissident“ wie Ali Abdal Raziq (1888-1966) nach einer Historisierung der Quellen strebte, um sie der Moderne anzupassen. Dagegen wandte sich die 1928 von dem Lehrer Hassan al-Banna in Ismailia gegründete Organisation der Muslimbrüder („Ikhwan al-muslimin“). „Den Ideologien des Westens muss widerstanden werden!“, schrieb al-Banna und gab damit die Richtung des Kampfes vor. Ziel war es, die aus Europa und Amerika herandrängende Moderne

und ihre Werte, insbesondere die Laizität des Staates (Trennung von Religion und Politik) sowie den Individualismus abzuweisen.

Der dritte Führer der Muslimbruderschaft, der 1966 unter Präsident Gamal Abdel Nasser hingerichtete Sajjid Qutb, wurde zum bis heute wichtigsten antimodernen Theoretiker des Islamismus. Die Muslimbruderschaft, die sich in viele islamische Länder ausdehnte, wurde zur Keimzelle zahlreicher islamistischer Zirkel und Gruppierungen, keineswegs nur in Ägypten. Bis heute kommt den Muslimbrüdern und anderen Organisationen dieser Prägung zugute, dass sie innerhalb politisch autokratischer, korrupter und ineffizienter politischer Regime oft die einzige für das Volk glaubwürdige Alternative darstellen. Dies gilt selbst dann, wenn man sieht, dass die Islamisten dort, wo sie die Macht errungen haben, keine durchgreifende Besserung der Lebensverhältnisse bewirken: Man denke an den Iran, den Sudan oder an die Taliban in Afghanistan, deren Herrschaft durch den Angriff der USA Ende 2001 beendet wurde.

Das vorige Jahrhundert islamischer Geschichte stellt sich als komplexes Mit- und Gegeneinander reformerischer, panislamischer, nationalistischer und islamistischer Strömungen dar, wobei bis 1967 der arabische Nationalismus mit seiner auch weltlichen Tendenz vorherrschte. Die islamistischen Ideen erhielten nach der vernichtenden Niederlage der Araber gegen Israel im Sechstagekrieg wieder Oberwasser. Heute gibt es kaum ein Land in der arabischen Welt, in dem nicht starke fundamentalistische bis islamistische Strömungen auf dem Vormarsch wären oder zumindest den öffentlichen Diskurs in maßgeblicher Weise mitbestimmen.

III. ISLAM, SCHARIA UND MODERNE

Beim Zusammenprall mit der Moderne zeigen sich die Antagonismen zwischen einer über weite Strecken noch funktionierenden Sakralkultur und einer stark verweltlichten Zivilisation, die alles und jedes der Kritik preisgibt, einschließlich ihrer eigenen Prinzipien. Zwar gibt es viele Formen des Islams, von denen der mystische Islam der Sufis die offenste, liberalste ist. Vorherrschend ist jedoch noch immer – und sogar wieder mehr – die Auffassung, der Islam sei eine Gesellschafts-

und Werteordnung unveränderlichen Charakters, deren Grund und Form die Scharia sei, das islamische Recht, wie es in den ersten beiden Jahrhunderten nach dem Tode Mohammeds von den Überlieferern und den Sakraljuristen („fuqaha“) entwickelt worden ist. Dieses Regelwerk von Verhaltensweisen, welches das Leben des Gläubigen von der Wiege bis zur Bahre zu prägen beansprucht, gründet auf dem Prinzip der Souveränität Gottes, zudem auf einer theokratischen Kosmologie, die sich mit der Anthropozentrik der Moderne auf das Herbesteößt.

Bis heute sind die Quellen der islamischen Lebenswelt zwar auslegbar, aber nicht im Sinne einer Quellenkritik hinterfragbar. Der Koran, so könnte man formulieren, enthält nicht Gottes Wort, sondern er ist es. Unter dem Einfluss des Islamismus findet diese vormoderne Auffassung der heiligen Schrift des Islams heute mehr Verfechter als noch vor zwei Generationen. Die Vertreter sowohl des Traditionalismus als auch des Islamismus beschränken sich im Wesentlichen auf jene Methoden der Auslegung, die sich mit den Stichworten „Analogieschluss“ („qiyas“) und „consensus omnium“ („idschma“) beschreiben lassen. Sie sind weit davon entfernt, einen mutigen Zugriff auf eine sich verändernde Gegenwart oder gar Zukunft zu ermöglichen.

Das heißt nicht, dass eine Reformtheologie und ein kritisches, sich zur Moderne öffnendes Reformdenken im Islam nicht existiert. In allen Ländern gibt es mutige Geister, die versuchen, mit Hilfe hermeneutischer Mittel den Quellen der Religion einen neuen, modernen Sinn abzugewinnen. Am weitesten dürfte dabei die Ankaraner Schule in der Türkei gehen. Deren Theologen sind von der 1954 gegründeten Theologischen Fakultät der Universität Ankara geprägt, der ersten ihrer Art in einem muslimischen Land überhaupt, die sich mit Mitteln der modernen Religionswissenschaft und der vergleichenden Religionskunde, die auch andere Religionen und Glaubensvorstellungen studiert und vermittelt, der Überlieferung stellt. Inzwischen gibt es in der Türkei 24 solcher Fakultäten. Der wichtigste Interpret dieser Schule ist Mehmet Aydın, der mutige Schritte hin zu einer aufgeklärten Religiosität befürwortet. Deutlich erkennbar im türkischen Islam sind auch Versuche, jenen „Staatsislam“ aufzubrechen, der seit Kemal Atatürk im Dienst des türkischen Nationalismus stehen soll und lange

ein lebendiges religiöses Leben verhinderte oder in den Untergrund drängte. Seine hartnäckigsten Verteidiger sind bis heute die Militärs. In ihrem begrüßenswerten Eifer, das Wiedererstarken eines islamischen Staates zu verhindern, stützen sie einen von oben, durch das Amt für religiöse Angelegenheiten verordneten Islam, der sich bisher schwer tat mit dem Pluralismus religiöser Meinungen. Seitdem mit Recep Tayyip Erdogan ein moderater Islamist Regierungschef ist und seine Partei geöffnet hat, ist manches entkrampft worden, ist die Türkei, mehr als andere Länder, auf dem Weg zu einem islamischen Pluralismus.

In anderen Ländern der Region kann man die Reformdenker im Großen und Ganzen in zwei Gruppen einteilen. Die erste Gruppe umfasst Theoretiker, die für eine Öffnung und Veränderung aus der Tradition selbst votieren. Sie füllen gewissermaßen den alten Wein in neue Schläuche, indem sie die Texte vor dem Hintergrund der Moderne neu lesen. Sie wollen eine „islamische Moderne“ schaffen, die weitgehend auf Anleihen aus der westlichen Moderne verzichtet. Prominentester Kopf dieser Strömung ist Tariq Ramadan, der seine familiären und geistigen Wurzeln in der ägyptischen Muslimbruderschaft hat, aber in der Schweiz sozialisiert wurde und heute in London lehrt. Ramadan ist nicht unumstritten; Kritiker werfen ihm vor, er rede fortschrittlicher, als er denke und schreibe.

Im Iran sind es vor allem zwei Theologen und Philosophen, die man als echte Reformdenker bezeichnen kann: Abdolkarim Sorousch und Mohammad Shabestari. Sorousch ist der Bekanntere von beiden. Er ist ursprünglich Naturwissenschaftler, hat sich jedoch auch dem Studium der Philosophie gewidmet, vor allem dem Werk Hegels und Heideggers. Er plädiert, um den – in seinem Fall schiitischen – Islam für die Moderne kompatibel zu machen, für eine radikale Historisierung der Quellen. Es müsse unterschieden werden zwischen Glaubenslehren und Inhalten, die unaufgebar sind, wie der Monotheismus („tauhid“), die Prophetenschaft Mohammeds („nubuwwat“), ferner essenziellen Forderungen der Ethik („achlaq“), die jede Gesellschaft braucht, um zu überleben, und jenen Inhalten, die allein zeitgebunden sind und daher aufgegeben werden können, ja müssen. Shabestari verknüpft theologische Erwägungen mit philosophischen Prinzipien, die er auch dem europäischen Denken verdankt. Die eigene Tradition

wird bei Shabestari insofern schöpferisch, als er zurückkehren möchte zu jenem „dialektischen Prozess“, als den er die Scharia, so wie sie vor tausend Jahren entstand, begreift. Die Scharia ist für ihn kein abgeschlossenes System von Dogmen und Regeln, sondern interpretatorisch immer in Bewegung, wie die Gesellschaft auch. Ergänzt wird Shabestaris kritischer Umgang mit den Quellen durch die Techniken der Hermeneutik, wie er sie in den Schriften von Hans-Georg Gadamer (1900-2002) gefunden hat.

Hermeneutik und Semiotik, die Lehre von den Wörtern als Zeichen, sind die Mittel der Koranexegese, die der bekannteste ägyptische Koranforscher anwendet, um die Lehren seiner Religion mit der Moderne zu versöhnen: Nasr Hamid Abu Zaid. In seinen Werken „Der Begriff des Textes“ und „Kritik des religiösen Diskurses“ strebt Abu Zaid eine Unterscheidung und Ausdifferenzierung des Verständnisses der Koran-Suren und -Verse an, die Ähnlichkeiten mit den Auffassungen Soruschs aufweist. Allerdings geht Abu Zaid stärker von Kommunikationstheorien aus als der Iraner. Die Schwierigkeiten, die Abu Zaid mit seiner Regierung bekam – er wurde auf Betreiben von Fundamentalisten zwangsweise geschieden und lebt heute im niederländischen Exil –, machen deutlich, wie weit der Islam insgesamt von einer Adaption moderner Methoden seiner Auslegung und Neuinterpretation noch entfernt ist. Mit ihnen aber steht und fällt die allmähliche, als positiv – und nicht mehr nur als Bedrohung von außen – aufgefasste Aneignung von politischen und gesellschaftlichen Errungenschaften der Moderne. Diese müsste dann auch keine unbefragte Übernahme sein, sondern ließe Raum für eine eigenständige Gestaltung.

In diesen Zusammenhang gehört die Frage nach der Demokratie. Reduziert man den Islam auf seine „Fünf Pfeiler“, so steht einer Demokratisierung wenig im Wege; denn weder der monotheistische Glaube an den einen und einzigen Gott oder die Verpflichtung zum gemeinschaftlichen Gebet, weder das Zahlen einer Armensteuer noch das Fasten im Ramadan oder die Pilgerfahrt nach Mekka sind Hindernisse für einen demokratischen Aufbau der Gesellschaft. Es ist jedoch der Ballast einer nicht kritisch befragten Sakralordnung, die seit mehr als tausend Jahren um die alleinige und unumschränkte Souveränität Gottes („hakimijat Allah“) kreist, wie sie sich in der Offenbarung des Korans gezeigt hat, der die Adaption der wichtigsten intellektuellen

und rechtlichen Prinzipien der Moderne für die Muslime so schwer macht: Wenn Gott der Souverän ist, kann es das Volk nicht sein.

So kommt es nicht von ungefähr, dass das fundamentalistische Königreich Saudi-Arabien bis heute keine rechte Verfassung hat, sondern der Koran und die Lehrentscheidungen der wahhabitischen Ulema das Gerüst des Staates bilden. Entweder Verfassung oder Koran – so ist man versucht zu fragen. In letzter Zeit hat es den Eindruck, als habe sich, was Modernisierungsprozesse angeht, das Zentrum des Nahen Ostens aus seinem ehemaligen Kernraum zwischen Ägypten und Syrien weiter nach Osten verschoben. Während die traditionellen Zentren zu stagnieren scheinen, sind die kleineren arabischen Golfstaaten – zwischen Kuwait und Oman – in rascher Modernisierung begriffen. Dazu gehört auch eine Öffnung zum politischen Pluralismus. Gewiss wird keine der dort herrschenden Dynastien ihre Macht grundsätzlich in Frage stellen lassen, doch haben der Emir von Kuwait, die Herrscher der Vereinigten Arabischen Emirate (VAE), der Herrscher von Katar oder der Sultan von Oman eine bescheidene Demokratisierung angestoßen, die ausbaufähig ist. Die Parlamente arbeiten (wieder) und Frauen erhielten das Wahlrecht. Katar wurde Sitz des Senders al-Dschasira, der in ungewohnter Offenheit teilweise provozierend pluralistische Programme in der islamischen Welt anbietet. Auch im Erziehungswesen, etwa bei der Ausbildung von Frauen, haben die Golfstaaten große Fortschritte gemacht, zu deren antreibenden Kräften etwa in Katar die Frau des Herrschers, Scheicha Mouza, gehört.

Überhaupt spricht vieles dafür, dass der islamische Orient eines Tages den Anschluss an die Moderne erst dann finden wird, wenn er die Frauenfrage im Sinne der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der Gleichberechtigung der Geschlechter und der Emanzipation der Frau in einer Zivilgesellschaft gelöst haben wird.

ANMERKUNG

- 1 Beitrag zuerst erschienen in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) 28-29/2006.

Religion und Politik in den USA: Minderheitenschutz, religiöse Formation und politische Mobilisierung

RAINER PRÄTORIUS

Dass Religion ein Faktor für das Verstehen der US-Politik ist, gilt in jenem Land selbst seit jeher als Binsenweisheit. Die Regierungszeit des Präsidenten George W. Bush hat dieser Anschauung auch in unseren Breiten zu großer Resonanz verholfen. Wenn dies aber nur ein kurzer Pendelausschlag medial angestoßenen Interesses bliebe, so bliebe auch der Ertrag für das transatlantische Verständnis gering, zumal die Zeitumstände von 2000 bis 2008 vor allem eine Fixierung auf Befremdendes – wie die „Kreuzzugs“-Mentalität von konservativen Evangelikalen in USA – mit sich brachten.

Befremdliches kommt allerdings auch nach dem Abgang eines besonders irritierenden Präsidenten auf – bisweilen mit veränderten Vorzeichen. Ein Beispiel: Im Januar 2010 sprach Richter Burnheim in Memphis, Tennessee, der deutschen Familie Romeike den Anspruch auf politisches Asyl zu – mit Gründen, die hüben wie drüben aufhören ließen (vgl. „Spiegel-Online“, Abruf: 27.1.2010). Die Romeikes wollten ihre Kinder der staatlichen Schulpflicht entziehen, weil sie in dieser eine Indoktrination durch Säkulare, ja Unsittliche erblickten. Es beeindruckte sie nicht, dass in Deutschland im öffentlichen Schulunterricht der christlichen Religion durchaus mehr Raum gegeben wird als in dem durch Trennungsgebote geprägten US-System. Vielmehr suchten sie Schutz in einer Kultur, in der „home schooling“ unter dezidierten Christen keineswegs ungewöhnlich ist: Es geht die-

sen Menschen nicht darum, dass religiöse Inhalte einen Platz *neben* naturwissenschaftlichem und säkularem Unterrichtsstoff finden, sondern sie wollen ihre Kinder selbst in einer Weise unterweisen, die das Religiöse über alle Lerninhalte stellt. Da deutsches Recht dieses Elternverhalten ahndet, sind die Romeikes für ihre US-amerikanischen Unterstützer (und Richter Burnham) eine politisch verfolgte, religiöse Minderheit.

Ein zweites Beispiel: Seit Jahrzehnten erteilt das Land, das Guantánamo unterhält und die Todesstrafe praktiziert, dem Rest der Welt in diversen Parlaments- und Regierungsberichten Zensuren in Sachen Menschenrechte. Eine prominente Rolle spielt dabei stets das Menschenrecht auf freie Religionsausübung. Diesem sind gesonderte Wächter zugeordnet: so etwa die 1998 gegründete US Commission on Religious Freedom, die neben Informationen an den Präsidenten auch regelmäßige Human Right-Reports an das State Department übersendet und dem Kongress öffentlich vorlegt. Diese Berichte wurden schon oft der Einseitigkeit bezichtigt – sie seien vor allem auf die Einschränkung der christlichen und jüdischen Glaubenspraxis in islamischen sowie in „realsozialistischen“ Systemen fixiert. Kein Wunder, seien doch unter den Mitgliedern der Islam nur durch eine Person und der Atheismus überhaupt nicht repräsentiert. Zu dieser Problematik kam im Februar 2010 hinzu, dass sich die Schiefelage auch auf der Mitarbeiterebene fortsetzte: Die Hüter der Glaubensfreiheit diskriminierten nichtchristliche Helfer in den eigenen Reihen offenbar massiv (vgl. Washington Post, 17.2.2010).

Beispiele, aktuelle zumal, verführen leicht zur Überinterpretation, gerade wenn sie kombiniert werden. Dennoch sei es gewagt, hier auf einen gemeinsamen Nenner hinzuweisen. Die Einseitigkeit der Glaubensfreiheitswächter hat nämlich ähnliche Wurzeln wie das Schutzangebot an die Familie Romeike. Diese Wurzeln liegen in einer selektiven Fokussierung, die amerikanische Reaktionen zum Thema Religionsfreiheit häufig vorhersehbar machen. Einschränkungen der individuellen Entfaltung und der Glaubenspraxis werden aus der Richtung des Staates und seiner Agenturen erwartet – andere Wirkungsrichtungen finden deutlich weniger Aufmerksamkeit. Die Blickschärfe auf den Islam entspringt der Verbindung des Glaubens mit Staatsgewalt und der Scharia als religiös fundiertem Rechtssystem; darum wird

dieser Glauben aus dem Konzert der abrahamitischen Religionen ausgesondert und als Gefahrenquelle betrachtet. Nicht Phänomene der Unduldsamkeit *an sich* (die ja auch anderen Religionen nicht fremd sind) motivieren hier, sondern die dem Islam zugeschriebene Tendenz, Unduldsamkeit zur Grundlage des Rechts und der *Staatspraxis* zu machen. Dort, wo es darum geht, muslimischen Glauben in die *Gesellschaft* zu integrieren, haben die USA trotz der Terrorismuserfahrungen keine bemerkenswert schlechtere Bilanz als viele europäische Länder vorzuweisen (vgl. Prätorius 2004). Die Debatten um Verschleierungsverbote wurden jedenfalls in den USA mit überwiegendem Unverständnis verfolgt.

Beide Gesellschaften, die deutsche und die US-amerikanische, können allerdings für sich beanspruchen, in Sachen religiöser Toleranz im globalen Maßstab nicht schlecht dazustehen. Dass sie dabei in wechselseitige Irritationen geraten, verweist auf unterschiedliche Färbungen der Ideale Minderheitenschutz und Toleranz.

In Deutschland hat (von diktatorischen Abweichungen abgesehen) eine Fortschreibung des „Religionsfriedens“ des 17. Jahrhunderts gewirkt. Im „*cuius regio eius religio*“ formierte sich nicht nur ein befriedeter Statuts *zwischen* den Territorialherrschaften, sondern auch eine stabilisierte Zuordnung zwischen politischer und religiöser Sphäre – beides jeweils in anstaltlicher Form. Die wechselseitige Stabilisierung von interagierenden Organisationswelten – in kleinerem Maßstab den Soziologen ein wohlvertrautes Phänomen – hatte sich hier im Großen und sehr langfristig zugetragen. Zunächst lieferten in der beginnenden Neuzeit die Kirchen Stützen und Blaupausen der Staatsbildung – etwa in der Gestalt der Rechtshomogenisierung, Vermittlung von Bildungsstandards, Keimformen von Amtsprinzipien und Verwaltungshierarchien, später auch als kulturelle (sprich: konfessionelle) Identität der Territorien (vgl. Reinhard 2000: 259-261). Ab dem 18. Jahrhundert wurde die umgekehrte Stabilisierung sichtbar: Der Staat befestigte die kirchlichen Amtsstrukturen durch Religionsunterricht, Theologenausbildung, Militärseelsorge, geförderte Wohlfahrtspflege, bis hin zu so deutschen Sonderbarkeiten wie Konkordatslehrstühlen und Kirchensteuereinzug. Dabei war diese wechselseitige Stützung konfessionell ausgewogen, solange der Blick den Territorien und Regionen galt. Mit der Reichsgründung und dem nachfolgenden „Kulturkampf“ wur-

de die nationale Dimension ausschließlich von einer Konfession beansprucht – das Amalgam aus Nationalismus, Protestantismus und bürgerlich-adeliger Machtkartellierung grenzte Katholiken genauso aus wie andere „Reichsfeinde“ (Lässig/Prätorius 2010: 37f.), war gegen erstere aber weniger persistent als gegen Juden und Sozialisten und begünstigte sogar die katholische Selbstorganisation in der eigenen Subkultur und im Regionalen.

Trotz aller Systemumbrüche hat sich ein Kernbestand dieser Koexistenz verfestigt: Moderation. Die staatlich eingebundene Religion tritt in einer organisiert-routinisierten Form auf; extreme Bekenner bleiben marginal; Einflussmöglichkeiten in öffentlichen Institutionen sind gewährleistet, ebenso aber auch der grundsätzlich säkulare Auftrag von Schulen, Universitäten, Streitkräften, Rundfunkanstalten, die darum auch unterschiedlichen staatlichen Aufsichtsformen unterliegen.

Dieses System ist organisatorisch und kulturell so verfestigt, dass es häufig reflexhaft reagiert. Das deutsche Politik-Establishment antwortete darum auf Integrationsprobleme der Muslime mit „Runden Tischen“, auf denen z.B. Islamunterricht an öffentlichen Schulen und Imamausbildung an Universitäten sowie symbolische Machtteilhabe in allerlei Beiräten etc. offeriert wurden. Diese wohlmeinenden Angebote erwiesen sich als schwer umsetzbar, da die Gegenseite nicht dem Gewohnten glich: keine repräsentativen Großorganisationen, kein verhandlungsbefugtes und verantwortliches Führungspersonal, kein impliziter Konsens über eine moderate, rechtlich einbindbare Glaubenspraxis.

Das bisherige Scheitern der anstaltlichen „Islam-Integration“ müsste der US-Sicht kaum erläutert werden, da in dieser Sicht schon der Versuch nur den alten Irrweg wiederholt: Wer neuen Religionen Mitwirkungsrechte in öffentlichen Institutionen einräumt, gerät in dieselbe Begründungspflicht wie das religiöse Establishment, das am Anfang der US-amerikanischen Politik für die eigene Konfession eine Fortschreibung europäischen Staatskirchentums wünschte. Beide Begünstigungen werfen dieselbe Frage auf: Warum *diese* Religion und nicht eine andere? Den Weg zur *gesellschaftlichen* Integration einer Religion über *staatliche* Institutionen zu leiten, scheint einer politischen Kultur fremd, die auf diesem Wege nur eine weit geschätzte

Tradition der staatlichen Enthaltbarkeit in Religionsangelegenheiten beschädigen würde (Casanova 2006: 193ff.).

Diese Haltung widerspricht einerseits Angeboten der öffentlichen Beteiligung oder gar der Inkorporation, errichtet aber andererseits auch Barrieren gegen eine Regulierung, Beaufsichtigung oder rechtliche Strukturierung von Religionsgemeinschaften. So karg formuliert, klingt das konsequent und sympathisch, aber niemand sollte vergessen, dass dieser US-amerikanische Entwicklungspfad mindestens so voraussetzungsreich und historisch eingefärbt ist wie der deutsche. Das strikte Trennungsgedenken hatte seinen Erfolg darin, dass es in den vergangenen beiden Jahrhunderten weitgehend als *allgemeines* „Dominanzverbot“ wahrgenommen wurde: Der erste Verfassungszusatz schützt vor Beschneidung der Religionsausübung durch den Staat und vor der Instrumentalisierung des Staates *für* eine einzelne Glaubensrichtung. Insofern schützt er die plural ausgeübten Religionsvarianten in *jeder* Richtung gegen *jede* andere Auffassung, die mehr als nur ihre attraktivere Botschaft für sich ins Feld führen will. Dies ist ein Modell, das so lange an Legitimität hinzugewann, wie sich die Religionen immer mehr zur „Privatsache“ wandelten. Glaubensgemeinschaften, die ihre Bewährung vor Gott in gesamtgesellschaftlich relevantem Handeln suchen, mögen sich noch auf beiden Seiten dieser Schutzbarrieren wiederfinden; Religionen hingegen, die sich mehr dem gemeindlichen Innenleben und dem individuellen Seelenheil verschreiben, empfinden sie wohl eher als Reservat. Die hohe Zeit der trennenden Verfassungsgarantie, das 20. Jahrhundert nach der Prohibition, ist darum nicht zufällig gleichzeitig eine Epoche der „Glaubensprivatisierung“ und des Einrückens säkularer, staatlicher Organisationen in viele soziale Funktionen, die früher einmal von religiöser Betätigung beeinflusst waren (vgl. Berman 1990: 48-51).

Damit werden aber auch die Grenzen der Voraussetzungen erahnbar. Was geschieht, wenn die Religiosität wieder stärker für sich beansprucht, gesellschaftlich steuernde Standards zu setzen? Was, wenn die ersetzenden staatlichen Institutionen nicht mehr als „neutral“ aufgefasst werden, sondern selbst als Praxis einer verfassungswidrig bevorzugten Weltanschauung? Diese Fragen sind nicht spekulativ gestellt, sondern entspringen einer aktuellen Verfasstheit der USA, auf die wir gleich zurückkommen (siehe auch: Hicks 2009).

Zunächst sollen aber die Unterschiede zwischen deutschem und US-amerikanischem Umgang mit weltanschaulichen Minderheiten vorläufig markiert werden. Die deutsche anstaltliche Tradition kann *organisierter* Religion (und nur dieser!) Mitgestaltung an öffentlichen Aufgaben einräumen, gerade *weil* der säkulare Vorrang bei der Interpretation derselben unbestritten ist. Der Tatbestand des Religionsunterrichts ficht nicht an, dass der Staat einen naturwissenschaftlich fundierten Bildungskanon rechtlich vorgeben und für seine heranwachsenden Bürger einen Anschluss an Wissensbestände dieser Art festschreiben kann. Es gibt also eine „kognitive Infrastruktur“: Wenn Eltern ihren Kindern die Teilhabe an dieser verwehren, kann der Staat zugunsten des von ihm definierten Gemeinwohls intervenieren; auf dieser gewährleisteten „Infrastruktur“ kann dann aber, solange die Verkehrsregeln eingehalten werden, das öffentliche Angebot auch religiös relativ freizügig genutzt werden.

Die korrespondierende Metapher für die USA wäre die der „Mitfahrangebote“: nicht ein geregeltes Straßennetz, sondern einzelne Fahrzeuge, in die man zusteigen kann, aber nicht muss. Das Problem der religiösen Freiheit ist viel stärker auf die Wahlmöglichkeiten in der Gesellschaft projiziert. Die Aufmerksamkeit für staatliche Einschränkungen dieser Wahl ist geschärft, dagegen fällt aber auf, dass die Freiheitseinschränkung, die *innerhalb* solcher „Mitfahrangebote“ dem Passagier widerfahren kann, wenig Beachtung findet. Diese Besonderheit hilft auch, die deutsch-US-amerikanischen Irritationen über die Behandlung von „Scientology“ ein wenig zu verstehen: Mit dem geschärften Blick auf problematische Binnenstrukturen hüben korrespondiert der ebenso geschärfte Blick auf Staatsinterventionen drüben.

In den USA ist die Freiheits- und Minderheitenschutzleistung erreicht, wenn der Zu- und Abgang bei religiösen Gemeinschaften unbeschränkt wählbar ist. Insbesondere der „exit“-Gedanke gemäß A.O. Hirschman spielt dabei eine zentrale Rolle (so auch in der Analyse von Hecló 2007). Die Möglichkeit, eine Religion verlassen zu können, macht deren innere Verfasstheit zum ertragbaren Problem; die Möglichkeit, anderen Religionen dann beitreten zu können, eröffnet dem Individuum eine „Konsumentenmacht“ auf dem Markt konkurrierender spiritueller Angebote. Ein verführerisches Denkmodell, das jedoch auch an Grenzen stößt – so z.B. wenn Religionen keinen „exit“ vorse-

hen (wie der Islam) oder die Wahlfreiheit durch psychische Manipulation einschränken (wie manche Sekten) oder wenn es um die stellvertretende Wahl durch Eltern für ihre Kinder geht.

Eine weitere problematische Voraussetzung ist die freie und chancengleiche Konkurrenz der Anbieter. Ideal wäre es, wenn diese Anbieter allesamt ungefähr gleich stark wären. Eine solche Situation ist global nahezu unauffindbar; auch die USA kennen zumindest regional so etwas wie Dominanzreligionen, doch selten war es hinreichend klar, ob die regionalen Zugehörigkeiten nicht mindestens so stark durch ethnische, historische oder folkloristische Identifikationen bestimmt wurden (Elazar 1994: bes. 165ff.). Alles das muss dann nicht beunruhigen, wenn einerseits sich die regionalen Verhältnisse im nationalen Maßstab ausbalancieren und wenn andererseits eine Formation aus Privatismus und Pluralismus besteht, wie sie wenige Seiten zuvor charakterisiert wurde. Zur Erinnerung: Dies ist eine Kombination, die der Religionspraxis als Gesellschaftsgestaltung *für andere* enträt und die sich der Versuchung enthält, innerhalb der Balance *zwischen* den Religionen den Individuen vorzuschreiben, welchen persönlichen Weg zum Seelenheil sie im Privaten finden (solange diese Individuen dieselbe Enthaltensamkeit beherzigen: Hecló 2007: 96).

Diese Kombination aus Privatismus und Pluralismus kann *eines* nicht: Sie kann sich nicht das Seelenheil der Nation als ganzer zum Anliegen machen. Man mag dieses Anliegen lästig, vermessen, reaktionär finden, doch es sollte in einer Demokratie möglich sein, auch solche Streitfragen aufzuwerfen. Schließlich genießen ja auch Reaktionsfreie Meinungsfreiheit und aktive Partizipationsrechte.

Und in der Tat: Sie nehmen diese Aktivrechte in den USA von heute nach Kräften wahr. Die Präsidentschaftswahl des Jahres 2004 (G.W. Bushs Sieg über Kerry) gilt allgemein als der Höhepunkt einer Entwicklung, in der aus Religion im Sinne einer Pluralität von Privatangelegenheiten ein Relief bei der Formation von politischen Gegensätzen wurde. Wahlforscher sahen in diesem Jahr eine Kulmination erreicht: Religion (oder besser: Religiosität) „politisierte“ in bislang nicht gekanntem Ausmaß. Dabei wird zwischen einer Makro- und einer Mikro-Politisierung unterschieden. Erstere tritt ein, wenn religiöse bzw. religiös verbrämte Themen die Wahlkämpfe und die Wahlentscheidungen prägen, letztere wird erkennbar, wenn sich bei Indivi-

duen ein strikter Zusammenhang zwischen praktizierter Religiosität und politischem Verhalten erweist (Green/Dionne 2008: 197). *Beides* zeigte sich in zunehmendem Maße in den USA seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts und beide Tendenzen stehen natürlich miteinander im Zusammenhang. Die Makro-Politisierung hat freilich auch viel mit externen Einflüssen zu tun: So lange z.B. Fragen der wirtschaftlichen Prosperität und des ökonomischen Wandels dominierten, traten moralische und ökonomische Themen in den Hintergrund. Dies war z.B. bei F.D. Roosevelts „New Deal“ der Fall – die vorrangige Orientierung an Sozial- und Verteilungspolitiken erlaubte den Demokraten damals, religiös sehr unterschiedliche Gruppen für sich zu mobilisieren (Katholiken, Juden, Afro-Amerikaner, Säkulare usw.). Die bedeutenden außenpolitischen Themen des „Kalten Krieges“ schufen ebenfalls eine gewisse „Ökumene“, die religiöse Divergenzen hinter den „judäo-christlichen“ Konsens der nationalen Sicherheit zurücktreten ließen.

Die Konflikte der 60er Jahre (Bürgerrechte, Vietnamkrieg, „Counterculture“ u.v.a.) zerrieben in einer Entwicklung, deren Darstellung diesen Aufsatz überfordern würde, diese Konsenskultur. Auf die emanzipatorischen Rebellionen folgten Gegenmobilisierungen des Konservatismus, die in der Regel „moral issues“ (wie Schwangerschaftsabbruch, Homosexualität, Kriminalitätsursachen usw.) in das Zentrum der politischen Aufmerksamkeit rückten. Diese Thematisierungen schlossen die Partizipationslücke bei ländlichen, kirchengebundenen und traditionalistischen Schichten, welche sich zuvor zum Nachteil der Republikanischen Partei ausgewirkt hatten, in der erwähnten Wahl von 2004 (wie bei anderen Gelegenheiten) nutzte diese Partei diese Mobilisierungschance weidlich aus: Indem die Wahlen mit staatsweiten Referenden zu „moral issues“ (z.B. über Homosexuellehe) kombiniert wurden, stieg die gewünschte Beteiligung entsprechend motivierter Wähler.

Die Motivationen aber entspringen der Mikro-Politisierung. Waren die religiös-politischen Konfliktlinien des 19. Jahrhunderts häufig noch entlang konfessioneller Zugehörigkeiten gezogen und wurden in so hässlichen Manifestationen wie Antisemitismus und Antikatholizismus ausgelebt, so hat das späte 20. Jahrhundert eine neue Frontstellung hervorgerufen: Das entscheidende Sortierkriterium ist nicht mehr

die Zugehörigkeit zu bestimmten religiösen Gruppierungen, sondern das Ausmaß des Engagements innerhalb derselben. Die Wahlforschung teilt darum Bevölkerungsgruppen nach beiden Kriterien ein: Katholiken mit starker/schwacher Kirchenbindung, weiße Mainline-Protestanten mit denselben beiden Untergruppen usw. In diesen Kategorien findet sich nur eine Gruppe mit häufigem Gottesdienstbesuch, die der Demokratischen Partei über lange Zeit hinweg treu geblieben ist: die kirchengebundenen afro-amerikanischen Protestanten. Ansonsten korreliert eine starke, praktizierte Religiosität (innerhalb benennbarer Gemeinschaften) eindeutig positiv mit Stimmabgabe zugunsten der Republikaner und distanzierte, „laue“ Religiosität mit Präferenz für die Demokraten (Green/Dionne 2008: 200). Für sich wäre das noch ein Befund, der allenfalls Spezialisten der Wahlanalyse und -strategie interessieren müsste. Es gibt jedoch weitere Anzeichen einer verhärteten, religiösen Formation. Die geographischen Ausdrücke der Kluft werden z.B. markanter. Der einstmals von Demokraten dominierte Süden hat sich zu einem recht homogenen Stimmenblock für die Republikaner entwickelt, in dem die Vorherrschaft einer evangelikal-konservativen Religiosität sich mit anderen Kulturmustern verbindet, die diese Orientierungen zementieren.

Die Einstellungen über harsche Strafjustiz bis hin zur Todesstrafe sind hier im Durchschnitt aggressiver, die Skepsis gegen Sozialprogramme und gegen Immigration ist hier ausgeprägter, Umweltauflagen und Einschränkungen des Waffenbesitzes finden hier weniger Applaus. Eine Region, die in der Vergangenheit viel von Einrichtungen und Beschaffungen des Pentagon-Budgets profitiert hat (Shelley u.a. 1996: 262), weist zudem auch eine erwartbare Nähe zu einer Politik der militärischen Stärke auf. Politiker verstehen es, einer entsprechenden Erwartung zu entsprechen. Der gegenwärtige Star der politischen Rechten, Sarah Palin, beispielsweise offeriert eine Botschaft, die sie selbst auf das Minimum „God and Guns“ reduziert. Die Vermischung aus Religiosität, im Waffenbesitz stilisierten Individualismus, Anti-Staatlichkeit in der Innenpolitik bei aggressiver Staatspraxis nach außen – dies ist eine bewährte Kombination aus Ideologemen, die bei benennbaren Bevölkerungsgruppen im Süden, in den Prairie- und den Mountain-Staaten garantierte Resonanz einbringt. Auf diese Weise wirkte auch der „Tea Party“-Effekt in den Wahlen des Jahres 2010.

Eigentlich hätte der Makro-Politisierungseffekt von Religion in diesem Wahljahr umschlagen müssen, denn durch Arbeitslosigkeit und Wirtschaftsprobleme (z.B. Banken, Hauseigentum) waren nun wieder nichtreligiöse Themen prominent. Die Protestbewegungen außerhalb des regulären Parteibetriebs kanalisiert jedoch gerade den Verdross weißer, ökonomisch gefährdeter Wähler in eine *allgemeine* Ablehnung des politischen Prozesses, so dass eine Nachfrage nach einer anderen Politikkompetenz gar nicht erst aufkommen konnte (Courser 2010: 14f.). Die Proteste entzündeten sich an ökonomischen und sozialpolitischen Themen (wie das Auslösen maroder Banken, das Staatsdefizit oder Obamas überkomplexe Gesundheitsreform), aber sie boten auch „moralisch“ und religiös-konservativ orientierten Wählern ein Forum für ihr Missbehagen über die Verfasstheit des Landes schlechthin. Somit konnte die Republikanische Partei ein Potenzial einheimsen, das andernfalls ihrer vorherigen religiös-moralischen Mobilisierung den Schwung hätte nehmen können. In den „Tea Party“-Reihen populäre Politiker (wie Sarah Palin und Michele Bachmann) und Medienstars (wie Glenn Beck) pflegen die dazu gehörigen Weltbilder, die diese spezielle Loyalität festigen: ein an Verschwörungsvorstellungen grenzender Hass auf das liberale „Establishment“ und den von ihm angeblich beherrschten, extensiven Sozialstaat, dazu eine angstbesetzte Vision von einer Gefährdung der zentralen Werte des christlichen Amerikas durch Libertinage, Gottvergessenheit und außenpolitische Schwäche.

Bei dieser Politik handelt es sich um ein „Predigen für die bereits Bekehrten“ – und damit kehren wir zu einer Frage zurück, die nur scheinbar auf den letzten Seiten in Vergessenheit geraten ist. Zur Erinnerung: Wir fragten danach, unter welchen Voraussetzungen das gesellschaftszentrierte US-Modell des Schutzes und der Integration religiöser Minderheiten plausibel ist. Erwähnt wurde die Konzeption eines offenen, „spirituellen Marktes“ mit frei wählbarem Zu- und Abgang und ohne Dominanzbestrebungen einzelner Anbieter unter Einschaltung der Staatsmacht. Inzwischen haben sich die USA im rechten Spektrum ihrer Politik von diesem Ideal entfernt. Die Republikaner können sich in bisher unbekanntem Maße darauf konzentrieren, Stammwähler und Hochburgen zu mobilisieren; entsprechend werden sie auch von Politikern geführt, die dieser besonders entschiedenen

Gefolgschaft und den besonders konservativen Gebieten verpflichtet sind (differenziert dazu: Greenblatt 2008). Solche Politiker benötigen kaum den Zugewinn von Stimmen aus dem säkularen oder unentschiedenen Bevölkerungssegment; sie tragen vielmehr dazu bei, dass sich Milieus wie z.B. das Konglomerat „weiß/Mittelschicht/religiös/südlich/nationalistisch/fiskalisch konservativ“ repräsentiert fühlen und sich dadurch stabilisieren. Umgekehrt werden diese Milieus auch nicht aus der Gegenrichtung angefochten: Auch die säkulareren und kirchenferneren Schichten, meist mit urbaner Ausrichtung und in qualifizierten Dienstleistungsberufen, haben ihre stabile Heimat gefunden – nämlich bei den Demokraten. Auch sie weisen regionale Schwerpunkte auf (grob: entlang der Atlantik- und Pazifikküste und nahe der kanadischen Grenze); auch sie werden „gepflegt“ von Politikern, die sich kaum um Resonanz im Gegenlager bemühen.

Diese Anordnung bildet die empirische Grundlage für die „Polarisierungs“-These der US-Politik, die auch auf Kritik trifft und bei der nicht ganz klar ist, ob die Lagerformation primär von den politischen Eliten ausgeht oder von den sozial-kulturellen Verfestigungen (Layman u.a. 2006: 95f.). Die Antwort auf diese Henne-Ei-Frage können wir uns schenken; es genügt der unbestreitbare Befund, dass gegenwärtig US-Politiker beiderlei Couleur wenig Motivation zeigen, die weltanschaulichen Blöcke aufzulockern. Damit aber verstetigt sich eine Umwelt, die neu auftretenden, religiösen Minderheiten kaum gewogen ist. Da ist einerseits die Sogwirkung: Wer die religiöse Tönung der Politik begrüßt, wird in die nicht immer wünschenswerte Umarmung jener geraten, die diese Tönung in ihren eigenen Farben propagieren. Das konservativ-evangelikale Milieu der Republikaner bietet vor allem eine „judäo-christliche“ Variante der politisierenden Religion an, die auch für manche Katholiken gesprächsbereit ist, aber entfernteren Religionen keine Offerten macht. Wer dieses Angebot nicht schätzt, ist auf das liberal-säkulare Milieu verwiesen, das Toleranz hochhält, aber für immanente religiöse Belange unempfindlich ist. Denken wir uns als Illustration frisch eingewanderte Muslime, denen traditionalistische Christen entgegentreten, welche die USA als christliche Nation definieren und eine aggressive Pro-Israel-Politik verfechten. Diese Ablehnung wird kaum unterschritten durch Säkularer, die das islamisch-religiöse Reglement in der Lebensgestaltung als

reaktionär und frauenfeindlich brandmarken... Die Tendenz, in der Lagerbildung marginalisiert zu werden, kann subjektiv noch stärker ausfallen dadurch, dass aus dritter Perspektive *beide* Blöcke die Staatsmacht für ihre Weltanschauung dienstbar machen wollen. Die traditionalistischen Christen erhielten unter George W. Bush die Möglichkeit, eigene Sozialprojekte mit öffentlicher Finanzunterstützung zu betreiben und vermehrte Chancen, ihre Weltsicht (z.B. Schöpfungslehre) in öffentlich geförderte Institutionen zu tragen. Die Supreme-Court-Judikatur jener Jahre zeigt eine Tendenz, die Trennung des Staates von der Religion „entspannter“ zu sehen. Wenn im umgekehrten Engagement Säkulare auf dem Monopol des naturwissenschaftlichen Weltbildes an Schulen und Universitäten beharren und manchmal die Bannung religiöser Symbolik bis hin zur Ächtung von Weihnachtsgrußkarten treiben, dann könnte dies den in solchen Ländern lebenden Muslimen als die staatliche Verankerung einer anderen „Glaubenslehre“ erscheinen, nämlich des säkularen, westlichen „Humanismus“.

Das assoziative, gesellschaftszentrierte Modell der religiösen Minderheitenintegration kann mit Blick auf die USA optimistisch beurteilt werden (so etwa durch Casanova 2006: 202f.) – in historisch langfristiger Perspektive. Bei kurzfristiger Betrachtung darf aber auch eine Prise Skepsis beigegeben werden, da die US-amerikanische Anordnung in ihrer *gegenwärtigen* Verfasstheit von ihrer Idealform abweicht. Der Pluralismus der weltanschaulichen Angebote offeriert keine ausgeglichene und variable Palette, in der sich Neuankömmlinge leicht einsortieren und bei Enttäuschungen umorientieren könnten. Es zeigen sich dominante Lagerbildungen, die einen erheblichen Konformitätssog ausüben. Wichtiger ist aber, dass sich Milieus wie das südstaatlich-konservativ-evangelikale über die Politik verfestigen. Ihnen gegenüber vermindert sich dadurch ein entscheidender Vorzug der assoziativen US-amerikanischen Praxis. Immigranten erlaubte das Festhalten an der heimischen Religion eine *erleichterte* Integration in die Mehrheitsgesellschaft. Zunächst wurde unter dem religiösen Dach auch noch ethnisches Brauchtum gepflegt; die gemeinsame Ausübung in überspannenden Religionen wie dem Katholizismus, dem Judentum oder dem lutherischen Protestantismus erlaubte es dann aber, dass die ethnischen Identitäten schrittweise hinter die konfessionellen zurück-

traten (vgl. Ebaugh 2003: 228). In der gesellschaftlichen Selbstplatzierung gewinnt mit Religion somit ein Kriterium an Rang, das im Allgemeinen in der US-Kultur mehr Wertschätzung einbringt als Ethnizität. Wenn aber die etablierte Religiosität, die jene Wertschätzung verteilt, sich zunehmend in *politisch* geprägten Lagern formiert, dann ist es nicht unwahrscheinlich, dass sie auch die Neuankömmlinge in eine politisch gefärbte Weltsicht einsortiert. Ethnische *und* religiöse Zuordnungen mögen dann von politischen Ausgrenzungen überlagert werden. Recht offensichtlich ist es genau das, was gegenwärtig dem Islam widerfährt.

Die Betonung liegt auf „gegenwärtig“. Die langfristige Integrationsfähigkeit des US-amerikanischen Pluralismus wird damit nicht widerlegt. Die große Wandelbarkeit der religiösen Landschaft springt ohnehin selbst dem oberflächlichsten Beobachter ins Auge. Dies ist also eine Momentaufnahme, und Momentaufnahmen selbst sind nicht das Material, aus dem heraus man den historischen Ort des Temporären prognostizieren kann.

LITERATUR

- Berman, Harold J. (1990): Religious Freedom and Challenge of the Modern State, in: Davison, James Hunter/Guinness, Os (Hg.): Articles of Faith, Articles of Peace. The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy, Washington, D.C., S. 40-53.
- Casanova, José (2006): Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus. Ein Vergleich zwischen der EU und den USA, in: Leviathan, 34. Jg., H. 2, S. 182-207.
- Courser, Zachary (2010): The Tea Party at the Election, in: The Forum, Vol. 8, Issue 4, Art. 5.
- Ebaugh, Helen Rose (2003): Religion and the New Immigrants, in: Dillon, Michele (Hg.): Handbook of the Sociology of Religion, Cambridge/New York, S. 225-239.
- Elazar, Daniel J. (1994): The American Mosaic. The Impact of Space, Time, and Culture on American Politics, Boulder/San Francisco/Oxford.

- Green, John C./Dionne, E. J. (2008): Religion and American Politics. More Secular, More Evangelical, or Both?, in: Ruy, Teixeira (Hg.): Red, Blue and Purple America. The Future of Election Demographics. Washington, D.C., S. 194-224.
- Greenblatt, Alan (2008): Changing U.S. Electorate. Are demographic trends reshaping U.S. politics?, in: CQ Researcher, Vol. 18, No. 20, S. 457-480.
- Heclo, Hugh (2007): Christianity and American Democracy. With Responses by Bane, Mary Jo/Kazin, Michael/Wolfe, Alan Cambridge, Mass./London.
- Hicks, Douglas A. (2009): With God on All Sides. Leadership in a Devout and Diverse America, Oxford/New York.
- Lässig, Simone/Prätorius, Rainer (2010): Religion-Belief and Power, in: Mauch, Christof/Patel, Kiran Klaus (Hg.): The United States and Germany During the Twentieth Century. Competition and Convergence, Cambridge/New York, S. 32-51.
- Layman, Geoffrey C./Carsey, Thomas M./Horowitz, Juliana Menasce (2006): Party Polarization in American Politics: Characteristics, Causes and Consequences, in: Annual Review of Political Science, Vol. 9, S. 83-110.
- Prätorius, Rainer (2004): Eine judeo-christliche Wagenburg? Zur Situation der Muslime in den USA, in: von Hauff, Michael/Vogt, Ute (Hg.): Islamische und westliche Welt. Warum Politik, Wirtschaft und Entwicklungszusammenarbeit ihre Kooperation neu orientieren müssen, Marburg/Lahn, S. 163-183.
- Reinhard, Wolfgang (2000): Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart. 2. Aufl., München.
- Shelley, Fred M./Archer, J. Clark/Davidson, Fiona M./Brunn, Stanley D. (1996): Political Geography of the United States, New York/London.

Religiöse und säkulare Argumente im Konflikt?

Kritik einer irreführenden Dichotomie

JULIEN WINANDY

I. EINLEITUNG

Angestoßen durch John Rawls' Überlegungen zum politischen Liberalismus (vgl. Rawls 1998, 2002) ist in den folgenden Jahren eine Fülle von Literatur entstanden, die sich unter moral- und religionsphilosophischen, theologischen, politiktheoretischen und verfassungsrechtlichen Blickwinkeln mit der Frage auseinandersetzt, welche Rolle religiösen Argumentationen in öffentlichen politischen Diskursen pluralistischer Demokratien zugestanden werden sollte. Bis vor kurzem wurden diese Diskussionen vor allem im angloamerikanischen Raum geführt, wo eine außerordentlich vitale religiöse Landschaft sowie die prominente Stellung der Religionsfreiheit wie auch der Trennung von Kirche und Staat in der Verfassung dieses Problem besonders akut machten. Einige der prominentesten Autoren in dieser Debatte sind Kent Greenawalt, Robert Audi, Paul Weithman, Nicholas Wolterstorff und Charles Taylor. In Europa allgemein und Deutschland insbesondere rückte diese Thematik spätestens nach Jürgen Habermas' Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels (vgl. Habermas 2005a) verstärkt ins Interesse eines breiteren akademischen und öffentlichen Publikums. Habermas gebührt auch der Verdienst, die philosophischen Debatten aus den Vereinigten Staaten in Europa rezipiert und ihre auf den angloamerikanischen Raum bezogenen

Überlegungen auch für europäische Debatten fruchtbar gemacht zu haben.¹

All den unterschiedlichen Positionen liegt zum einen die Unterstellung zugrunde, es gäbe ein dichotomes Verhältnis zwischen religiösen Argumenten auf der einen und säkularen Argumenten auf der anderen Seite, die sich klar voneinander trennen ließen. Zum anderen wird postuliert, dass religiöse Argumente für Menschen, die die epistemologische Prämisse, auf denen sie beruhen – den religiösen Glauben –, nicht teilen, von diesen in den meisten Fällen nicht nachvollzogen werden können, während säkulare Argumente weitestgehend allgemein nachvollziehbar seien. Daraus ergeben sich unterschiedliche Konsequenzen: Die einen sagen, es müsse gefolgert werden, religiöse Argumente sollten aus öffentlichen politischen Diskursen herausgehalten werden, da sich an diesem Diskurs ja auch Menschen beteiligen, die die epistemologische Basis religiöser Argumente nicht nachvollziehen können. Andere wiederum argumentieren, diese Spannung müsse in Kauf genommen werden, da von religiösen Menschen nichts gefordert werden dürfe, was nicht auch von säkularen Menschen gefordert wird, nämlich die Hintanstellung persönlicher Überzeugungen in der Artikulation eigener Positionen in politischen Diskursen, nur weil diese Überzeugungen in diesem Falle religiöser Natur sind.

In diesem Beitrag vertrete ich die These, dass eine Dichotomisierung zwischen religiösen und säkularen Argumenten, wie sie in der bisherigen philosophischen Diskussion stattgefunden hat, zum einen eine unzulässige Vereinfachung der Art und Weise ist, wie Menschen ihre Meinungen bilden und diese in der Öffentlichkeit vertreten. Zum anderen glaube ich, dass das dadurch identifizierte Problem, nämlich ein potenzieller Kommunikationskonflikt zwischen unterschiedlichen Formen von Argumentationen, durch die zwei Pole „religiös“ und „säkular“ und die unterschiedlichen epistemologischen Prämissen, auf die sich die jeweiligen Argumente beziehen, falsch beschrieben ist und somit nur unzureichend erklärt werden kann.

Um das Problem dieser Dichotomisierung deutlich zu machen, gehe ich in zwei Schritten vor: Zunächst gebe ich einen kurzen Überblick über die wichtigsten philosophischen Positionen zur angemessenen Rolle religiöser Argumentationen in politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozessen. Anschließend soll ge-

zeigt werden, dass die dort vorhandene implizite Dichotomie zwischen religiösen und säkularen Argumenten dem Phänomen des Beitrags religiöser Argumentationen in politischen Debatten nicht gerecht wird und somit auch als empirische Prämisse für die normative philosophische Auseinandersetzung mit angemessenen Argumentationen für die politischen Diskurse pluralistischer Demokratien nur wenig taugt. Stattdessen befindet sich in dieser Dichotomisierung eine Annahme über Argumentationsstrukturen, die für den politischen Diskurs in pluralistischen Demokratien tatsächlich problematisch sein können, sich aber nicht, wie angenommen, mit der Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen Argumenten erfassen lassen.

Es ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass diese Kritik selber keinerlei normative Auskunft darüber gibt, welche Rolle die Beiträge religiöser Menschen in politischen Diskursen spielen *sollten*. Zu den einzelnen Positionen und ihrer Plausibilität werde ich mich in diesem Beitrag nicht äußern. Meine kritischen Betrachtungen weisen lediglich darauf hin, dass die Prämissen, unter denen diese normative Diskussion bislang stattgefunden hat, wenig hilfreich sind.

II. DIE ROLLE RELIGIÖSER ARGUMENTATIONEN IN DER PLURALISTISCHEN ÖFFENTLICHKEIT SÄKULARER DEMOKRATIEN – EIN KURZER ÜBERBLICK

Ausgangspunkt der Debatte – John Rawls' Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs

Die Debatte um die angemessene Rolle religiöser Überzeugungen in den politischen Diskursen säkularer, pluralistischer, liberaler Demokratien, wie sie heute geführt wird, findet meist als Auseinandersetzung mit John Rawls' Theorie zum politischen Liberalismus statt. Darin stellt Rawls die Frage, wie sich angesichts eines Pluralismus an Meinungen und vernünftigen „umfassenden Lehren“, also religiösen, philosophischen oder anderweitigen Weltanschauungen, angemessen über „wesentliche Verfassungsinhalte“ und Fragen grundlegender Gerechtigkeit diskutieren lasse.

Um als vernünftig qualifiziert werden zu können, muss eine umfassende Lehre, laut Rawls, von sich aus vernunftbasierte, weltanschaulich neutrale Argumentationen nachvollziehen können. Daher muss jede Gerechtigkeitskonzeption einerseits möglichst losgelöst von umfassenden Lehren formuliert werden, andererseits aber von jeder vernünftigen umfassenden Lehre nachvollzogen werden können. Damit dies gewährleistet werden kann, ist es laut Rawls notwendig, dass die Bürger dort, wo es um wesentliche Verfassungsinhalte geht, in der Lage sind, „die Grundlagen ihres Tuns voreinander so zu erklären, dass sie vernünftigerweise mit der Zustimmung anderer rechnen können, weil diese Grundlagen sich mit deren Freiheit und Gleichheit vereinbaren lassen“ (Rawls 1998: 318). Dies nennt Rawls die „Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs“, und sie definiert sich in etwa wie folgt: Dort, wo Bürgerinnen und Bürger über wesentliche Verfassungsinhalte, also vor allem über Fragen grundlegender Gerechtigkeit diskutieren oder dazu Entscheidungen fällen oder wählen müssen, muss dies in einer Sprache und auf Basis von Argumenten geschehen, die durch öffentliche Vernunft nachvollziehbar sind. Das heißt, dass sie nicht auf epistemologischen Prämissen beruhen dürfen, die Teil einer religiösen oder anderweitigen umfassenden Lehre sind. Deren Nachvollziehbarkeit hänge nämlich von mehr ab als nur von vernunftbasierter Argumentation. Diskussionen um wesentliche Verfassungsinhalte sollen hingegen so geführt werden, dass ihre „Rechtfertigungen [sich] nur auf gegenwärtig allgemein akzeptierte Überzeugungen stützen dürfen“ (ebd.: 326), da nur diese auf „allgemein zugänglichen Wahrheiten beruhen“ (ebd.: 327). Dies geschieht in der Hoffnung, dass auch alle weltanschaulich neutralen Argumente von umfassenden religiösen und anderen Lehren aus nachvollzogen werden können. Dies bezeichnet Rawls als die Idee eines „übergreifenden Konsenses“ (ebd.: 219ff.).

Das Ideal soll vor allem, aber nicht nur von politischen Amtsinhabern beziehungsweise Kandidaten auf ein solches Amt erfüllt werden. Es gilt auch für „normale“ Bürger, denn wenn die politische Macht in einer Demokratie die Macht der Öffentlichkeit ist, dann sind es die Bürger, die diese Macht ausüben (vgl. Rawls 2002: 170). Unter Bedingungen eines vernünftigen religiösen und weltanschaulichen Pluralismus muss Machtausübung allen gegenüber rechtfertigbar sein.

Wenn weltanschauliche Gründe dennoch in die öffentliche politische Diskussion eingebracht werden, sollte zumindest sichergestellt werden, dass sie „in gebührender Zeit“ (ebd.: 189) von anderen, politischen Gründen bekräftigt werden. Letztendlich sind es aber die politischen Gründe, die eine legitimierende Rolle spielen.

Eine Theorie staatsbürgerlicher Tugend – die exklusive Position

In einem Teil der Auseinandersetzung mit Rawls' Thesen lässt sich eine Akzentverschiebung beobachten: Während Rawls sich noch mit der allgemeineren Frage nach dem Stellenwert umfassender Lehren in der Diskussion um Gerechtigkeitsgrundsätze auseinandergesetzt hatte – wobei er keinen Unterschied zwischen religiösen, philosophischen, ökonomischen oder anderen Lehren machte, sondern diese nur von allgemein akzeptierten, vernunftbasierten Überzeugungen unterschied –, verlagern Theoretiker wie Robert Audi, Kent Greenawalt, Paul Weithman und Nicholas Wolterstorff den Fokus auf die Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen Überzeugungen beziehungsweise Argumentationen. Die Hauptfrage lautet dort, inwiefern Bürgerinnen und Bürger einer modernen liberalen Demokratie sich auf ihre religiösen Überzeugungen berufen dürfen, wenn sie wählen oder über Gesetze diskutieren und abstimmen, die Auswirkungen auf die Freiheit der Bürger haben.

Robert Audis These beispielsweise lässt sich so zusammenfassen: Da die institutionelle Trennung von Kirche und Staat eine der Hauptvoraussetzungen für das Funktionieren einer liberalen Demokratie ist, sollte diese Trennung nicht nur in den Institutionen der Gesellschaft, sondern auch im politischen Verhalten der Bürger Ausdruck finden (vgl. Audi 2000: 83). Man sollte laut Audi kein Gesetz oder keine politische Entscheidung auf Basis religiöser oder weltanschaulicher Überzeugungen argumentativ verteidigen, wenn man nicht in der Lage ist, säkulare Gründe dafür vorzubringen. Säkulare Gründe sind für Audi solche, „whose normative force, that is, its status as a prima facie justificatory element, does not evidentially depend on the existence of God (or denying it) or on theological considerations, or on the pro-

nouncements of a person or institution *qua* religious authority“ (ebd.: 89).

Um sich von vornherein von dem Vorwurf freizusprechen, religiösen Menschen innerhalb der Gesellschaft zu schwere Bürden aufzuerlegen, nimmt Audi die Verteidigung seiner Theorie aus der Perspektive einer religiösen Person in Angriff. Säkularität wird als gemeinsamer Nenner verstanden, auf den sich sowohl religiöse als auch nichtreligiöse Menschen einigen könnten. Während es Menschen, die die Prämissen eines religiösen Arguments nicht teilen, nicht unbedingt möglich ist, ein solches Argument nachzuvollziehen (obwohl es einigen möglich sein *kann*), befinden sich säkulare Argumente laut Audi nicht im Widerspruch zu religiösen Weltbildern im allgemeinen (vgl. ebd.: 94).

Um dem Ideal einer staatsbürgerlichen Tugend nach Audi zu entsprechen, soll man aber nicht nur in der Lage sein, säkulare Gründe für seine politischen Überzeugungen *vorbringen zu können*, sondern muss auch von diesen säkularen Gründen *motiviert* sein. Sollte dies nicht der Fall sein, hat man die moralische Verpflichtung, sich eines Urteils in der betreffenden Sache zu enthalten. Dabei weist Audi besonders auf die Gefahren hin, die in dem bestehen, was er *political leveraging* (vgl. ebd.: 109) nennt. Damit meint er das Vorbringen einer bestimmten Art von Argumenten, wenn es darum geht, bestimmte Adressaten vom eigenen Standpunkt zu überzeugen. So könnte etwa ein Politiker in einer Diskussionsrunde mit religiösen Menschen versuchen, seine Meinung in religiöse Sprache zu kleiden, um bei der Gruppe auf mehr Verständnis zu stoßen. Er würde damit an eine Motivation appellieren, die gar nicht die seine ist. Für Audi unterminiert das die Glaubwürdigkeit dieses Politikers, der, anstatt seine eigene Motivation offen zu legen, sich so ausgibt, als würde er dieselben argumentativen Prämissen vertreten wie seine Adressaten.²

Eine Ethik der Partizipation – die inklusive Position

Paul J. Weithman hat das bisher umfassendste Plädoyer für die Einbeziehung religiöser Argumente in den politischen Diskurs sowie als Basis für politische Entscheidungen – vor allem Stimmabgabe bei Wahlen – formuliert. Seiner Auffassung nach ist es sowohl legitim,

dass religiöse Bürger auf Basis religiöser Überzeugungen ihre politischen Entscheidungen fällen, als auch, dass sie diese Positionen mit dem ihnen von ihrer religiösen oder anderweitigen Weltanschauung zur Verfügung gestellten Vokabular öffentlich rechtfertigen (vgl. Weithman 2002: 3).

Den Schwerpunkt legt Weithman auf die Frage nach einer Ethik der Partizipation. Er hofft also, die Grundlagen für einen Diskurs legen zu können, an dem möglichst viele Bürger gleichberechtigt teilnehmen können. Hier erfüllen seiner Meinung nach religiöse Gemeinschaften eine wichtige Funktion. Anhand der Analyse empirischer Studien stellt er fest, dass Kirchen in Amerika eine wichtige Rolle bei der Ermöglichung politischen Bewusstseins und der Partizipation an politischen Diskursen spielen (vgl. Verba/Schlozman/Brady 1995). Dabei erfüllen sie vor allem zwei Funktionen: Zunächst stellen Kirchen ihren Mitgliedern die kognitiven Mittel zur Verfügung, die sie benötigen, um die Bedingungen zu verantwortungsvoller Partizipation am politischen Diskurs zu erfüllen. Das gilt insbesondere für ärmere Bevölkerungsschichten und Migranten, denen wenig andere Optionen zur politischen Bildung offen stehen. Zweitens leisten die Kirchen selber einen wichtigen Beitrag zur Debatte über Partizipation und darüber, was der Staat tun sollte, um sie möglichst allen seinen Mitgliedern möglich zu machen (vgl. ebd.: 36). Sie können schwächeren, weniger stark repräsentierten Gruppen als Sprachrohr dienen und erfüllen die Funktion, auf Defizite in den Partizipationsmöglichkeiten bisher wenig berücksichtigter Gruppen aufmerksam zu machen (vgl. ebd.: 48ff.). Die Kirchen tragen somit dazu bei, dass diejenigen Menschen, die sich durch Armut oder sonstige Umstände am Rande der Gesellschaft befinden, eine Stimme erhalten, die die Probleme, von denen sie betroffen sind, immer wieder anspricht.

Die Inklusion religiöser Argumente rechtfertigt er daher mit zwei Argumenten. (1) Da Kirchen für viele marginalisierte Menschen der einzige Ort seien, an dem sie so etwas wie politische Sensibilisierung erfahren und mit politischen Fragen konfrontiert werden, komme der Ausschluss von Argumenten, die sie im Rahmen einer Auseinandersetzung innerhalb dieses Forums entwickeln, einer Zurückweisung dieser Menschen aus dem politischen Diskurs gleich (vgl. ebd.: 138).

(2) Im religiös formulierten Argument selber steckt ein Potenzial: erstens, bestimmte Problematiken auf eine Weise auszudrücken, die säkularen Argumentationsmustern nicht offen steht (vgl. ebd.: 54), und zweitens, durch Polarisierung und Provokation dem politischen Diskurs einen Impuls zu geben, der zur verschärften Suche nach Kompromissen führt (vgl. ebd.: 83f.). Weithman meint, Kirchen stellen religiöse Narrative zur Verfügung, die dabei helfen, soziale Probleme aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten, als das durch säkulare Argumentationsformen möglich sei. Zwar mag dies anfänglich provozieren, da die Nachvollziehbarkeit der epistemologischen Prämissen des Narrativs nicht von jedermann erwartet werden kann. Dennoch kann es dazu anregen, die eigene Position zu hinterfragen und nach Kompromisslösungen zu suchen (vgl. dazu auch Waldron 1993). Thomas M. Schmidt weist zudem darauf hin, dass auch hinsichtlich des Stellenwerts der Überzeugung für denjenigen, der sie vertritt, die Möglichkeit zur Artikulation äußerst wichtig ist. Wenn eine bestimmte Erfahrung zu einer Überzeugung geführt habe, so Schmidt, sei es von großer Bedeutung, diese durch Artikulation mit dem bisher Erlebten in Einklang zu bringen (vgl. Schmidt 2009). Das deutet einerseits auf eine reflexive und interpretatorische Fähigkeit zur Sinnbildung und Kommunikation hin, setzt andererseits aber eben auch einen Rahmen voraus, in dem sich diese äußern kann.

Der Unterschied zu der Auffassung, nach der religiöse Argumente aus dem politischen Diskurs ausgeschlossen werden sollen, besteht darin, dass Weithman keine allgemein zugänglichen Gründe fordert, sondern solche, von denen man *glaubt*, dass sie eine politische Entscheidung rechtfertigen können. Ob sie das tatsächlich tun, ist erst einmal gar nicht von Belang. Diese Auffassung kommt durch eine generelle Skepsis gegenüber dem Kriterium der Zugänglichkeit zustande. „If there are reasonable disagreements about what kinds of reasons are accessible and about what ends government must serve, then it would be unreasonable for some citizens to expect others to offer them reasons they regard as accessible.“ (Ebd.: 135) Religiöse Überzeugungen müssen außerdem laut Weithman für Leute, die die epistemologischen Prämissen nicht teilen, nicht per se unzugänglich sein. Daher bezeichnet er darauf zurückzuführende Meinungsver-

schiedenheiten als vernünftig. Es spielt für seine Partizipationsethik aber keine Rolle, ob sie es sind oder nicht.

Auch Kent Greenawalt weist die exklusive Position zurück. Er weist darauf hin, dass es verheerend wäre, religiöse Menschen durch die Forderung, Teile ihrer Persönlichkeit in öffentlichen Diskursen zugunsten eines vermeintlichen „political character“ (vgl. Greenawalt 1988: 258) vom politischen Geschehen zu entfremden. Zudem solle, so seine spätere Position, in der theoretischen Diskussion verstärkt auf lokale und nationale Kontexte politischer Diskurse geachtet werden. So sei eine Forderung nach Exklusion religiöser Argumente in stark säkularisierten Gesellschaften wie den Ländern Skandinaviens oder Australien völlig unnötig, da diese dort kaum Gehör finden würden. In Gesellschaften hingegen, wo religiöse Konflikte herrschen, könne eine Exklusion religiöser Argumentationen schon eher sinnvoll sein (vgl. Greenawalt 2008).

Die Gefahr der Entfremdung sieht auch Nicholas Wolterstorff. Eine Konsequenz der exklusiven Position sei es, dass religiöse Bürger, die liberale Positionen vertreten, sich auch von einem philosophischen Liberalismus einreden lassen könnten, auf religiöse Argumentationen zu verzichten. Das führe dann dazu, dass nur noch extremistische und fundamentalistische Stimmen gehört würden, die sich dieser liberalen Vorstellung verweigerten. Letztendlich würde das dem Konzept des politischen Liberalismus selber zuwiderlaufen (vgl. Wolterstorff 1997).

Jürgen Habermas – Religion in der Öffentlichkeit einer postsäkularen Gesellschaft

Jürgen Habermas nimmt in seinen Auseinandersetzungen mit Fragen zu Religion in der Öffentlichkeit so etwas wie eine Zwischenposition ein (vgl. zum Folgenden Habermas 2005b). Zwei Argumentationsstränge sind in seiner Kritik an beiden Positionen zu erkennen. Einerseits geht es um die Frage politischer Partizipation, sowohl von religiösen als auch von nichtreligiösen Staatsbürgern. Das Argument lautet dort, dass die Zumutungen, die ein liberaler, säkularer Staat in Bezug auf die Artikulation politischer Meinungen an seine Bürger stellen darf, nicht ungleich auf religiöse und nichtreligiöse Menschen verteilt

sein dürfen. Außerdem herrscht angesichts politischer Probleme, die rein rational nur unzureichend diskutiert werden können, in religiösen Argumentationen ein Artikulationspotenzial, das es nicht zu vernachlässigen gilt.

An der Rawls'schen Bedingung des öffentlichen Vernunftgebrauchs kritisiert Habermas, sie stelle Forderungen an religiöse Menschen, die sie an nichtreligiöse Menschen nicht stelle.³ Dort erscheint wie bei Weithman das Problem der gleichen Partizipation. Habermas stimmt Rawls darin zu, dass allgemein verbindliche politische Entscheidungen auf institutioneller Ebene durch Gründe gerechtfertigt werden müssen, die unter Annahme einer allen Menschen gemeinsamen Vernunft von allen Menschen verstanden werden können müssen. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Teilnahme am vorinstitutionellen politischen Diskurs denselben Bedingungen unterliegen muss. „[E]in Staat kann Bürgern, denen er Religionsfreiheit gewährleistet, keine Pflichten auferlegen, die mit einer gläubigen Existenzform unvereinbar sind.“ (Ebd.: 131)

Habermas schlägt nun folgende Lösung vor, durch die einerseits religiöse Bürger gleichberechtigt am politischen Diskurs teilnehmen können, andererseits aber die Trennung von Staat und Kirche nicht in Frage gestellt wird: Zum einen müssen religiöse Inhalte aus den politischen Institutionen ferngehalten werden. Die weltanschauliche Neutralität politischer Institutionen muss gewährleistet bleiben. Damit sind vor allem Parlamente, Regierungen und Gerichte gemeint. Dort, wo Repräsentanten von Bürgern unterschiedlicher weltanschaulicher und religiöser Gesinnung über allgemein verbindliche Gesetze debattieren, muss gewährleistet sein, dass sowohl die Debatten als auch die Ergebnisse auf Basis einer gemeinsamen Vernunft allgemein-reziprok nachvollziehbar sind.

Gleichzeitig darf aber „der liberale Staat [...] die gebotene *institutionelle* Trennung von Religion und Politik nicht in eine unzumutbare *mentale und psychologische Bürde* für seine religiösen Bürger verwandeln. Allerdings muss er von ihnen die Anerkennung des Prinzips der weltanschaulich neutralen Herrschaftsausübung erwarten.“ (Ebd.: 135f.; dazu auch Wolterstorff 1997)

In Anbetracht dieser Tatsache hält Habermas es für möglich, dass religiöse Argumentationen ihrem Gehalt nach in eine säkulare Sprache

„übersetzt“ werden, die der religiösen Überzeugung inhaltlich kein Unrecht antun. Die Hoffnung ist, dass sich Bürger finden werden, die in der Lage sind, religiöse Gehalte säkular zu formulieren. Für religiöse Bürger bedeutet das dann, dass „sie sich nur unter der Bedingung der Anerkennung des institutionellen Übersetzungsvorbehalts in religiöser Sprache äußern dürfen, [...] sich [aber], im Vertrauen auf die kooperativen Übersetzungsleistungen ihrer Mitbürger, als Teilnehmer am Gesetzgebungsprozess verstehen [können], obwohl darin allein säkulare Gründe zählen“ (ebd.: 136).

Das führt dazu, dass auch nichtreligiösen Bürgern im Umgang mit ihren religiösen Mitbürgern Zumutungen gemacht werden müssen. Während religiöse Bürger den Vorrang säkularer Gründe in politischen Institutionen anerkennen müssen, gilt auf Seiten säkularer Bürger die Forderung nach einer „selbstreflexive[n] Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne“ (ebd.: 145). Das soll heißen, dass religiöse Überzeugungen nicht leichtfertig als Relikte aus vormodernen Zeiten abgetan werden dürfen, sondern dass sie durchaus ernst genommen werden müssen. Die Forderung, religiöse Argumente ernst zu nehmen und ihre Inhalte in eine säkulare Sprache zu übersetzen, ist nach Habermas nicht minder anspruchsvoll als die Forderungen an religiöse Bürger, den Vorrang säkularer Gründe anzunehmen. Diese gegenseitige Rücksichtnahme bezeichnet Habermas als „komplementären Lernprozess“ (ebd.: 146), der die gegenseitige Übernahme der jeweils anderen Position fordert. Der Grad der kognitiven Zumutungen sei also auf beiden Seiten derselbe.

Damit geht das zweite Argument einher, nämlich das Potenzial, das von religiöser Argumentation selber ausgeht. Es handelt sich um ein Potenzial, das um seiner selbst willen berücksichtigt werden muss und einen wichtigen Beitrag zur Fruchtbarkeit politischer Diskurse leisten kann. Das Potenzial religiöser Argumentation ist ein Zweifaches: Erstens leistet religiöses Bewusstsein laut Habermas einen wichtigen Beitrag zur Schaffung von Solidarität und Normbewusstsein angesichts der schwindenden integrativen Kraft des Nationalstaats im Zuge einer globalisierten Welt und eines Kontrollverlusts über entfesselte Märkte. Zweitens können religiöse Argumentationsformen in Fragen, die rein wissenschaftlich und rational (noch) unzureichend

beantwortet werden können, moralische Intuitionen artikulieren, für die es sonst keine Sprache gibt.

III. „RELIGIÖS“ VS. „SÄKULAR“ – EINE IRREFÜHRENDE DICHOTOMIE

Wie oben schon kurz angedeutet, hat in der philosophischen Diskussion zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und politischen Diskursen eine Akzentverschiebung in der Auseinandersetzung mit Rawls' Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs stattgefunden. Rawls hatte einen politischen Diskurs im Sinn, in dem Fragen grundlegender Gerechtigkeit auf Grundlage vernunftbasierter Argumentationen diskutiert werden, deren Geltung unabhängig von nicht universal geteilten Weltanschauungen seien – „umfassende Lehren“ –, aus einer solchen weltanschaulich geprägten Perspektive jedoch nachvollzogen werden können. In der oben dargestellten Folgediskussion wurden umfassende Lehren jedoch nur noch als religiöse Weltanschauungen interpretiert und weltanschauliche Neutralität mit Säkularität gleichgesetzt. Dies führt zu einer Reihe von Problemen, die ich im Folgenden erläutern möchte und deren Folge in meinen Augen nur das Aufgeben der strikten Dichotomisierung zwischen religiösen Argumenten einerseits und säkularen Argumenten andererseits sein kann.⁴

Dazu muss zunächst einmal festgemacht werden, auf welchen unterschiedlichen Ebenen die oben dargestellten Diskussionsbeiträge sich abspielen. Eine Unterscheidung dieser Ebenen wird die Implikationen der suggerierten Dichotomisierung klarer machen und ihre Probleme verdeutlichen. Drei Ebenen sind dabei festzustellen:

Auf der ersten Ebene haben wir es mit einem *politischen Rechtfertigungsdiskurs* zu tun. Hier geht es darum, dass allgemein bindende Gesetze aufgrund von Termini und Argumentationen zu rechtfertigen sind, die unter der Voraussetzung einer pluralistischen Gesellschaft von allen ihren Mitgliedern nachvollzogen werden können, ohne dass das Vertreten einer bestimmten religiösen Weltanschauung angenommen werden muss (vgl. Habermas 2005b; auch Forst 2004, 2007). Es geht konkret um die faktische Durchsetzung des religiösen Neutralitätsgebotes des Staates und seiner Gesetzgebung: Ein Gesetz darf

nicht durch Berufung auf eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Imperativ gerechtfertigt werden, da die zur Akzeptanz dieser Rechtfertigung nötige Voraussetzung – der Glaube an diese religiöse Lehre bzw. den göttlichen Imperativ – nicht von allen Menschen geteilt wird, die von diesem Gesetz betroffen sein werden. Dieses religiöse Neutralitätsgebot des Staates besteht in westlichen Demokratien mit gutem Grund und ist daher relativ unbestritten.⁵ Wichtiger sind die nächsten beiden Ebenen.

Auf der zweiten Ebene handelt es sich um eine *Theorie der staatsbürgerlichen Tugend*: Sie besagt, dass Staatsbürger in einer pluralistischen Gesellschaft immer in der Lage sein sollten, ihre politischen Entscheidungen voreinander so zu rechtfertigen, dass die Termini, in denen die Rechtfertigung formuliert ist, für andere Staatsbürger, deren Weltanschauungen möglicherweise andere sind, nachvollziehbar werden (vgl. Rawls 1998; Audi 2000). Das bedeutet einerseits, dass öffentliche politische Diskurse in solchen allgemein zugänglichen Termini geführt werden, auch wenn sie nicht unmittelbar zu einer Veränderung der Gesetzgebung führen. Andererseits geht diese Vorstellung aber über den faktischen Diskurs hinaus und fordert, dass man sich einer politischen Entscheidung enthält, wenn man nicht auch von solchen allgemein zugänglichen Argumenten motiviert sei. Wäre das nicht der Fall, so das Argument, könne man sich ja auch nicht auf diese Argumente berufen, sollte man nach seiner Motivation gefragt werden. Ein öffentlicher Diskurs auf Augenhöhe wäre dann unmöglich, sofern man sich auf Argumente berufe, die gar nicht die eigenen seien.

Auf der dritten Ebene handelt es sich um eine *Partizipationsethik*, die einem höchstmöglichen Anteil der Staatsbürger einer liberalen Demokratie eine gleichberechtigte Teilnahme am öffentlichen politischen Diskurs gewähren möchte (vgl. Habermas 2005b; Weithman 2002). Dort geht es um einen Diskurs, in dem möglichst viele Bürger unterschiedlichster Weltanschauungen auf Augenhöhe miteinander in Austausch treten können. Der Unterschied zur Theorie der staatsbürgerlichen Tugend ist, dass der Fokus nicht so sehr auf allgemein zugängliche Argumente gesetzt wird, sondern auf einen möglichst hohen Anteil an Partizipierenden. Das bedeutet, dass auch weltanschaulich geprägte und religiöse Argumente in diesen Diskurs einfließen kön-

nen, auch wenn sie nicht allgemein zugänglich sind. Die Partizipation derjenigen Bürger, die solche Argumente vertreten, wird dabei höher gewertet als die Zugänglichkeit der verwendeten Argumentationen. Diese Partizipationsethik neigt eher als die beiden anderen Diskussionsebenen dazu, religiöse Argumente zum Diskurs zuzulassen.

Allen drei Ebenen ist gemein, dass ein grundsätzlicher epistemologischer Unterschied zwischen religiösen und säkularen Argumenten postuliert wird. Dieser, so wird von einigen befürchtet, führt zu Kommunikationskonflikten zwischen Bürgern, die solch unterschiedlich fundierte Argumente verwenden. Ein öffentlicher, inklusiver, politischer Diskurs wird dadurch massiv erschwert, wenn nicht gar unmöglich gemacht. Diese Annahme wird dort am deutlichsten, wo auf religiöse Argumente zugunsten von säkularen Argumenten verzichtet wird mit der Begründung, religiöse Argumente könnten nicht jedermann zugänglich sein. Jedoch wird dieser vermeintliche Gegensatz auch dort reproduziert, wo für eine inklusive Sichtweise plädiert wird. Dort wird beispielsweise das besondere Artikulations- oder auch Provokationspotenzial religiöser Argumentationsformen gegenüber säkularen Argumenten hervorgehoben, wenn dieses auch positiv bewertet wird (vgl. Weithman 2002; Waldron 1993). Der potenzielle Kommunikationskonflikt, der im einen Falle negativ, im anderen Falle positiv bewertet wird, wird als ein Konflikt zwischen den Polen „religiös“ auf der einen und „säkular“ auf der anderen Seite wahrgenommen. Das Problem dieser Sichtweise besteht meiner Meinung nach darin, dass sie ein Konfliktpotenzial, das sie richtig erkannt hat – nämlich einen möglichen strukturellen und epistemologischen Konflikt zwischen Argumentationsmustern, die miteinander nicht in Dialog und Austausch geraten können –, fälschlicherweise auf die beiden Pole „religiös“ und „säkular“ reduziert.

Die Behauptung, religiöse Argumente könnten nicht in einen gleichberechtigten Austausch mit säkularen Argumenten treten, wohingegen jegliches säkulare Argument epistemologisch für jede noch so konträre Form von Argumentation nachvollziehbar bleibe, ist in meinen Augen aus zwei Gründen eine grobe Fehlwahrnehmung.⁶ Zum einen ist es nämlich so, dass auch religiös motivierte Argumente in Termini gekleidet werden können, die anderen Menschen zugänglich sind, auch wenn sie die religiöse Begründung dafür selber nicht teilen.

So kann eine Gerechtigkeitsvorstellung beispielsweise religiös motiviert sein, mit anderen Gerechtigkeitsvorstellungen aber in gleichberechtigte Konkurrenz geraten, da der Diskurs selber in Termini geführt wird, die sowohl religiösen als auch säkularen Vertretern ihrer jeweiligen Konzeptionen geläufig sind. Dies widerspricht der Auffassung, dass religiöse Menschen ihre Überzeugungen per se nur in Form von religiösen Lehrsätzen artikulieren könnten. Auch eine religiös motivierte Überzeugung kann in säkulare Termini gekleidet werden. Das führt zu der Feststellung, dass nirgendwo wirklich klar wird, was genau ein Argument als religiöses qualifiziert: Sind es nur die Termini, in denen es artikuliert wird oder spielen auch die zugrunde liegenden Überzeugungen und Motivationen eine Rolle? Jüngere qualitative Studien haben zudem gezeigt, dass auch religiöse Menschen in der Lage sind, ihre Überzeugungen unterschiedlich zu formulieren, je nachdem in welchem *setting* sie dies tun. Dies muss nicht als *political leveraging* verstanden werden, vor dem Robert Audi warnt, sondern kann auch als Bereitschaft interpretiert werden, die Grundlagen des eigenen Tuns und Denkens so zu erklären, dass die Hörerschaft, an die man sich wendet, sie verstehen und nachvollziehen kann (vgl. Lichterman 1999, 2005). Dabei befinden wir uns auf der Ebene der staatsbürgerlichen Tugend. Problematisch würde es erst, wenn Vertreter einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption sich prinzipiell dem Diskurs verweigern würden, weil sie als einziges Argument zur Unterstützung ihrer Vorstellung einen dogmatischen Grundsatz im Stile des „In der Bibel steht...“ oder „Gott fordert es nun einmal“ gelten lassen. Dieselbe Form der Verweigerung eines Austauschs kann aber genauso gut von säkularer Seite kommen: „So ist es nun einmal“ ist ein genauso dogmatischer Satz wie „Gott fordert es nun einmal“. Der einzige Unterschied besteht in der Quelle der Rechtfertigung.⁷

Ferner bedeutet die Tatsache, dass ein Argument nicht auf religiöse Termini rekurriert oder auf religiösen Überzeugungen basiert, nicht automatisch, dass es allgemein nachvollziehbar wäre. Menschen argumentieren auf Basis unterschiedlichster Weltanschauungen, deren Prämissen nicht allgemein geteilt werden. Wenn staatsbürgerliche Tugend tatsächlich forderte, dass wir uns voreinander so rechtfertigen, dass die Basis und die Termini unserer Argumentationen für Menschen jeglicher Weltanschauung nachvollziehbar seien, dann müsste

eine Hintanstellung tiefster Überzeugungen auch für den Marxisten, den Utilitaristen und den Neoliberalen gelten. Dann bewegen wir uns auf dem zutiefst problematischen Terrain weltanschaulicher Neutralität (vgl. wiederum Rawls 1998 sowie Ackerman 1980; kritisch dazu Galeotti 2004; Trigg 2007).

Anders herum ist es aber auch möglich, dass Argumente zwar in religiöse Termini gekleidet sind, ihnen aber Intuitionen und Wertvorstellungen zugrunde liegen, die von nichtreligiösen Menschen geteilt werden und ihnen – wenn auch nicht terminologisch – zumindest dem Gehalt nach nachvollziehbar sind. Man muss also auch unterscheiden zwischen der Zugänglichkeit einer bestimmten Terminologie und derjenigen des behaupteten Inhalts dieser Argumentation. Ein gutes Beispiel dafür wäre die Begründung eines bestimmten Konzepts von Menschenwürde: Der gläubige Christ mag behaupten, der Mensch besitze eine unveräußerliche und nicht anzutastende Würde, da er ein Geschöpf sei, das als Ebenbild Gottes geschaffen worden sei. Diese Begründung wird der Mensch nicht teilen, der gar nicht erst an einen Gott glaubt, der den Menschen geschaffen haben könnte. Die dahinter steckende Idee jedoch, nämlich dass der Mensch ein besonderes Wesen sei, das sich nicht auf reine Natur reduzieren lasse, dem eine bestimmte Würde, ja vielleicht sogar etwas „Heiliges“ innewohne, mag diese Person jedoch akzeptieren und sich einem gläubigen Christen in dessen Bestrebungen, eine menschenwürdigere Politik durchzusetzen, anschließen. Es wäre dies ein Austausch, der zwar nicht auf denselben epistemologischen Prämissen beruht, aber ähnliche Wertvorstellungen ausdrückt, die auf unterschiedliche Weise begründet oder artikuliert werden. „Ich weiß, was du meinst, auch wenn ich deine Begründung nicht akzeptiere“ wäre der Modus der Verständigung. Wenn der Aussage widersprochen wird, muss das nicht daran liegen, dass sie in religiösen Termini formuliert wurde. Dies widerspricht der Auffassung, dass Argumente, die in klar religiös konnotierter Terminologie artikuliert sind, von Menschen, die nicht die gleichen religiösen Vorstellungen haben, nicht nachvollzogen werden können.

Auch bei einer solchen, in diesem Falle explizit biblischen Argumentation kann zudem unterschieden werden, ob die Begründung z.B. von einem Bibelliteralisten als empirische, unbestreitbare Wahrheit postuliert wird, über die nicht diskutiert werden kann, oder ob sie als

rhetorisches Mittel eingesetzt wird, das eine moralische Überzeugung ausdrückt. Religiöse Rhetorik kann ferner sogar von nichtreligiösen Menschen zur Artikulation schwer formulierbarer Werte verwendet werden. Das ist zum Beispiel dann der Fall, wenn in der Abtreibungsdebatte das Argument „Der Mensch darf nicht Gott spielen!“ auftaucht.

Das Kriterium der allgemeinen Zugänglichkeit von Argumenten, die im öffentlichen Diskurs geäußert werden – so viel berechtigte Kritik diesem Kriterium auch entgegengebracht werden kann –, schließt also einen gleichberechtigten Austausch zwischen mehr oder weniger stark religiös geprägten Argumenten und solchen, die sich nicht auf eine religiöse Tradition berufen, keineswegs aus. Hier zeigt sich auch das Problem des Habermas'schen Übersetzungsvorbehaltes: Wenn ein in religiöse Termini gekleidetes Argument vom Gehalt her nachvollziehbar ist, ist es unnötig, dieses in säkulare Termini zu übersetzen. Dies würde die religiöse Motivation des Menschen, der dieses Argument in religiösen Termini vertritt, entwerten, ohne jedoch an dem Gehalt des Arguments das Geringste zu verändern.

Die postulierte Dichotomie zwischen „religiös“ und „säkular“ äußert sich nicht nur in der Auffassung einer vermeintlichen Nicht-Kommunizierbarkeit zwischen unterschiedlichen Argumentationsformen. Sie impliziert gleichzeitig, dass diese Argumentationsformen von zwei unterschiedlichen Typen von Staatsbürgern genutzt werden. Es gibt demnach einen „religiösen Bürger“, der seine Argumente zu einem hohen Grad in religiöse Termini kleidet, sowie einen „säkularen Bürger“, der auf Basis säkularer Gründe argumentiert. Auch diese Dichotomie ist höchst problematisch. Zum einen lässt sie sich konzeptuell nicht durchhalten, wenn in den exklusiven normativen Theorien gefordert wird, der religiöse Bürger solle säkulare Argumente verwenden. Zum anderen wird sie der empirischen Realität nicht annähernd gerecht.

Wenn vom religiösen Bürger gefordert wird, er solle, sobald er den Raum des öffentlichen politischen Diskurses betritt, seine religiösen Überzeugungen hintanstellen und seine politischen Positionen auf Basis säkularer Gründe verteidigen, ist dieser Bürger nicht mehr ein rein religiöser Bürger. Wenn er dies in der unterstellten Form wäre, wäre diese Forderung unzulässig beziehungsweise würde den religiö-

sen Bürger per definitionem aus dem öffentlichen Diskurs ausschließen. Hier befinden wir uns also auf der Ebene der Partizipationsethik. Wenn man einmal genauer hinsieht, ist diese rhetorisch suggerierte Dichotomie in der exklusiven Position so auch gar nicht vorhanden: Für Robert Audi beispielsweise ist „Säkularität“ das einzige Kriterium für ein allgemein – also auch für den religiösen Bürger – zugängliches Argument. So problematisch (und falsch) diese Behauptung auch ist, so wird aus ihr keineswegs klar, warum in dieser Hinsicht trotzdem prinzipiell zwischen dem religiösen und dem säkularen Bürger in dieser Form unterschieden werden sollte. Wenn säkulare Argumente allgemein zugänglich sind, spielt es doch keine Rolle, ob der Bürger oder die Bürgerin, der/die sie vorträgt, auch religiöse Überzeugungen hat oder nicht. Eine Forderung nach Verwendung säkularer Argumente würde dann vollkommen ausreichen. Die Tatsache, dass auf die Unterscheidung „religiös“ und „säkular“ in diesem Kontext so stark eingegangen wird, weist darauf hin, dass es mit der vermeintlichen allgemeinen Zugänglichkeit säkularer Argumente doch nicht ganz so einfach ist wie angenommen. Säkularität ist eben nicht gleichbedeutend mit Neutralität. Die Dichotomie bleibt also problematisch: Sie weist zwar auf das Problem der allgemeinen Zugänglichkeit von Argumenten hin, kann die Unterscheidung der beiden einander gegenüber stehenden Pole „religiös“ und „säkular“ jedoch nicht durchhalten. Die Diskussion um eine allgemeine Zugänglichkeit von Argumenten kann unabhängig von der Frage nach dem religiösen und dem säkularen Bürger geführt werden – so wie das bei Rawls noch der Fall war.

Konzeptuell wird die Dichotomie zwischen religiösem und säkularem Bürger von der inklusiven Position wesentlich konsequenter durchgezogen: Zwar werden religiöse Bürger und Argumentationen explizit zum öffentlichen Diskurs zugelassen. Die Begründung dafür ist jedoch genau die, dass erst einmal davon ausgegangen werden muss, dass es religiösen Bürgern nicht prinzipiell möglich sei, ihre Meinungen auf Basis säkularer Gründe kundzutun. Habermas weicht zwar die konzeptuelle Dichotomie auf, indem er mit der Rede von „komplementären Lernprozessen“ eine Öffnung religiöser Bürger für säkulare Argumente und vice versa möglich erscheinen lässt. Die Rhetorik vom religiösen Bürger auf der einen und dem säkularen Bürger auf der anderen Seite behält er aber bei.

Empirisch lässt sich eine solche Dichotomisierung jedoch auch dann nicht halten, wenn sie konsequenter durchgeführt wird. Ohne an dieser Stelle detailliert darauf eingehen zu können, möchte ich kurz auf die empirischen Studien verweisen, die der Religionssoziologe Paul Lichterman in den letzten Jahren zu diesem Thema durchgeführt hat. Lichterman distanziert sich dabei von einem soziologischen Akteursmodell, das Individuen oder Gruppen einheitliche und konstante religiöse Identitäten zuschreibt, und schlägt stattdessen einen Performanzansatz vor, bei dem beobachtet wird, wie sich Angehörige religiöser Gemeinschaften in unterschiedlichen *settings* verhalten. Er stellt dabei fest, dass sich ein und dieselben Menschen in unterschiedlichen Kontexten völlig unterschiedlich verhalten und eine andere Rhetorik verwenden. Fragen nach dem Umgang mit Obdachlosigkeit, so zeigt er beispielsweise, werden unterschiedlich diskutiert, je nachdem, ob die Diskussionen in einer Organisation mit religiösem Träger stattfinden oder ob sie in einem nichtreligiösen Rahmen geführt werden.⁸ Zumindest für den religiösen Bürger gilt also, dass er in einer wesentlich größeren Vielfalt auftritt, als eine einfache Dichotomie zwischen *dem* religiösen und *dem* säkularen Bürger suggeriert, und dass sich seine Identität nicht im Religiös-Sein – was auch immer das konkret sein mag – erschöpfen muss. Auch wenn es den religiösen Bürger, der sich ausschließlich auf dogmatische Lehrsätze beruft und von diesen seine politischen Überzeugungen ableitet, mit Sicherheit gibt, ist er jedoch bei weitem nicht der einzige (vgl. Eberle 2002: 17). Ferner ist, wie oben ausgeführt, eine ausschließliche Berufung auf dogmatische Lehrsätze bei Vertretern säkularer Weltanschauungen genauso möglich.

Als Fazit ist also festzustellen, dass eine postulierte Dichotomie zwischen religiösen und säkularen Argumenten sowie zwischen religiösen und säkularen Bürgern als Prämisse für eine normative Theorie einer demokratischen Partizipationsethik sowie einer Idee staatsbürgerlicher Tugend wenig taugt. Die von dieser Debatte richtig erkannten Probleme für einen politischen Diskurs in pluralistischen Demokratien lassen sich anhand dieser beiden Pole nicht angemessen diskutieren. Mit Charles Taylor: Dort, wo es „tatsächlich um die (richtige) Antwort des demokratischen Staats auf Vielfalt geht [...], gibt [es] keinen Grund, der Religion eine von nichtreligiösen, ‚säkularen‘ oder

atheistischen Standpunkten abgehobene Sonderstellung zuzuweisen“ (Taylor 2010: 8).

ANMERKUNGEN

- 1 Ein transatlantischer Austausch über diese Frage in philosophischem Rahmen findet statt bei Schmidt/Parker 2008.
- 2 Interessanterweise wird gerade dieses Argument von Christopher Eberle angeführt, um die Inklusion religiöser Argumentationen zu befürworten. Da es sich bei politischen Entscheidungen um Gewissensentscheidungen handele, müsse jeder Bürger seine Positionen so ausdrücken und rechtfertigen dürfen, wie sein Gewissen es ihm eingibt (vgl. Eberle 2002).
- 3 Tatsächlich stellt sie laut Rawls auch Bedingungen an nichtreligiöse Menschen, die einer anderen umfassenden Lehre anhängen, diese sind aufgrund ihrer Säkularität in einer säkularen Gesellschaft aber oft nicht klar als solche zu erkennen beziehungsweise werden als „Standard“ verstanden, von dem religiöse Weltanschauungen abweichen (vgl. zu diesem Punkt Galeotti 2004: 70ff.).
- 4 Auf die Probleme, die Rawls' Neutralitätsvorstellung mit sich bringt, gehe ich hier nicht ein.
- 5 Tatsächlich gehen einige Denker so weit, religiöse Argumente und Rechtfertigungen auch in politischen Institutionen zulassen zu wollen. So lautet beispielsweise die Position von Wolterstorff (vgl. Wolterstorff 1997). Charles Taylor meint, das Neutralitätsgebot solle nur für die Amtssprache selber gelten, also für Gesetzesformulierungen, Gerichtsurteile etc. Die dazu führenden innerinstitutionellen Diskurse sollten religiöse Argumentationen nicht ausschließen (vgl. Taylor 2010: 21).
- 6 Letztere Behauptung würde auch Rawls vehement von sich weisen.
- 7 Dass dies problematisch ist, bedeutet nicht automatisch, dass solche kategorischen Argumente aus dem Diskurs prinzipiell ausgeschlossen werden sollten. Ich äußere mich in diesem Beitrag nicht zu normativen Fragen.

- 8 So bei einem Vortrag am Max-Weber-Kolleg, Erfurt, am 16. Juli 2009.

LITERATUR

- Ackerman, Bruce A. (1980): *Social Justice in the Liberal State*, New Haven/London.
- Audi, Robert (2000): *Religious Commitment and Secular Reasons*, Cambridge.
- Eberle, Christopher J. (2002): *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge.
- Forst, Rainer (2004): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main.
- Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung, Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main.
- Galeotti, Anna Elisabetta (2004): *Toleration as Recognition*, Cambridge.
- Greenawalt, Kent (1988): *Religious Convictions and Political Choice*, New York.
- Greenawalt, Kent (2008): *On Religion and Politics in Liberal Democracies*, in: Schmidt, Thomas M./Parker, Michael G. (Hg.): *Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit*, Würzburg, S. 51-66.
- Habermas, Jürgen (2005a): *Glaube und Vernunft*, in: Ders.: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1998-2001*, Frankfurt am Main, S. 249-262.
- Habermas, Jürgen (2005b): *Religion in der Öffentlichkeit*, in: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, S. 119-154.
- Habermas, Jürgen (2005c): *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: Ders./Ratzinger, Joseph: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Bonn, S. 15-37.
- Lichterman, Paul (1999): *Talking identity in the public sphere: Broad visions and small spaces in sexual identity politics*, in: *Theory and Society* 28, S. 101-141.
- Lichterman, Paul (2005): *Elusive Togetherness: Church Groups Trying to Bridge America's Divisions*, Princeton.

- Rawls, John (1998): *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main.
- Rawls, John (2002): *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*, in: Ders.: *Das Recht der Völker*, Berlin, S. 165-218.
- Schmidt, Thomas M./Parker, Michael G. (Hg.) (2008): *Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit*, Würzburg.
- Schmidt, Thomas M. (2009): *Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Politik unter den Bedingungen diskursiver Vernunft*, in: Wenzel, Knut/Schmidt, Thomas M. (Hg.): *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg i.Br.
- Taylor, Charles (2010): *Für einen neuen Säkularismus. Zur Einführung*, in: *Transit* 39, S. 5-28.
- Trigg, Roger (2007): *Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?*, Oxford.
- Verba, Sydney/Schlozman, Kay Lehman/Brady, Henry (1995): *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, Cambridge.
- Waldron, Jeremy (1993): *Religious Contributions in Public Deliberations*, in: *San Diego Law Review*, H. 30, S. 817-838.
- Weithman, Paul J. (2002): *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge.
- Wolterstorff, Nicholas (1996): *The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues*, in: Audi, Robert/Ders.: *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham.
- Wolterstorff, Nicholas (1997): *Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons*, in: Weithman, Paul J. (Hg.): *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame, IN, S. 162-181.

Bildung der Öffentlichkeit

Nachdenken mit Schleiermacher über Staat,
Gesellschaft, Religion und Erziehung

BURKHARD BIELLA

Mitten in der Endlichkeit Eins
werden mit dem Unendlichen und
ewig sein in einem Augenblick, das
ist die Unsterblichkeit der Religion

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER,
ÜBER DIE RELIGION

Ich sehe gar keinen Grund, daß man
durch Förderung viel erreichen kann,
dadurch, daß man länger diskutiert,
das Argumentieren beibringt, an
Bildung gewissermaßen gewöhnt.

HANS-ÜLRICH WEHLER

Vordergründig scheint der öffentliche Diskurs zu funktionieren. Ein Mißstand diskursiver Praxis läßt sich jedoch allenthalben in politischen und sozialen Kontexten feststellen, sei es im Austausch zwischen gesellschaftlich etablierten Gruppen und Minderheiten, sei es im Gelingen parlamentarisch gestalteter Demokratie. Öffentlichkeit ergeht sich heute in *Events*, je *mega...*, desto besser (s. Love-Parade) oder Fernseh-Talkshows, während sich die Politik den Lobbyisten ausliefert. Was Heidegger in seiner Diagnose der Alltagswelt das Gerede nannte, übertönt ernstzunehmende Diskurse, die auf den zwang-

losen Zwang des besseren Arguments setzen. Der Politik ist die Bürgernähe abhanden gekommen über kostensprengende Projekte, für die die Steuerzahler mit Millionen aufzukommen haben. Mandatsträger entscheiden autokratisch oder erliegen dem Geld derer, die an der Öffentlichkeit vorbei ihre Interessen durchsetzen wollen. Peter Sloterdijk spricht gar von „Bürgerausschaltung“: „In der repräsentativen Demokratie werden Bürger in erster Linie als Lieferanten von Legitimität für Regierungen gebraucht. Deswegen werden sie in weitmaschigen Abständen zur Ausübung ihres Wahlrechts eingeladen. In der Zwischenzeit können sie sich vor allem durch Passivität nützlich machen. Ihre vornehmste Aufgabe besteht darin, durch Schweigen Systemvertrauen auszudrücken.“ (Sloterdijk 2010: 140) Allerdings – der „Zorn“ (Sloterdijk) der Bürger beginnt sich zu rühren; gefordert wird eine direktere und partizipatorische Demokratie. Zu fordern wäre aber auch – und vordringlich – mehr Öffentlichkeit auf den Wegen politischer Entscheidungsfindung.

Wahrhaftigkeit spielt in politischen Diskursen nur noch eine untergeordnete Rolle. Als im Zuge der Sarrazin-Debatte über die Integration von Zuwanderern in Deutschland diskutiert wurde, konnte man den Eindruck gewinnen, daß Politiker verschiedener Couleur geradezu dankbar die biologistischen Thesen angriffen, in die sich der Autor verrannt hatte; daß die Integration zumal in bildungsfernen und islamisch geprägten Schichten mißlungen war, wurde zwar zugegeben, gerne aber der politischen Gegenseite angelastet. Viel lieber hätte man ein *mea culpa* der Politik gehört, die jahrzehntelang für die Eingliederung ausländischer Mitbürger in unsere Gesellschaft kein Ohr und mithin auch kein Geld hatte. Die Probleme mußten Kindergärtner(innen), Lehrer(innen) und Sozialarbeiter(innen) bewältigen. Die Politiker hingegen wurden offensichtlich erst durch Sarrazin auf ihre fehlerhafte Bildungs-, Sozial- und Integrationspolitik aufmerksam.

Allerdings trifft dessen Diagnose der Bildungsferne nicht allein die Gruppe der Immigranten, sondern auch Schichten unserer Gesellschaft, die – in der Regel durch Arbeitslosigkeit bedingt – nur über geringe oder gar keine Einkommen verfügen und auf die Unterstützung durch den Staat angewiesen sind und an Bildung wenig Interesse zeigen. Nicht nur in dieser Hinsicht versagt denn hier oftmals die elterliche Erziehung, was jedoch nicht weiter verwundern muß, wenn Kul-

turindustrie und Werbung spektakulär die Sinne bedienen, während das Denken, das schon immer angestrengt hat, auf der Strecke bleibt. Andererseits zeigen Bürgerproteste, daß die medial verabreichte politische Lethargie nicht in allen Fällen greift. In beiden Fällen stehen sich indes Bürger und Staat gegenüber, hier im Streit, dort scheinbar apathisch. Was fehlt, ist ein gelingender öffentlicher Diskurs, dem sich weder Politiker noch Bürger entziehen. Diskurspraxis ist aber wesentlich auch Erziehungssache. Der öffentliche Diskurs muß wieder eingeübt werden, und zwar jenseits der Bildschirme in einem gleichfalls diskursiv begründeten Erziehungs- und Bildungsprozeß. Als theoretisches Fundament sei hierzu die Theorie der Erziehung Friedrich Schleiermachers aus dem Jahr 1826 empfohlen (vgl. Schleiermacher 1983), die nichts an ihrer Überzeugungskraft und Aktualität eingebüßt hat und mit Staat, Gesellschaft, Religion und Bildung thematische Schwerpunkte setzt, die auch in der Sarrazin-Debatte immer wieder zur Sprache kamen.

I. ORIENTIERUNG AN DER IDEE DES GUTEN

Schleiermachers Bildungsziel, liegt – auf den Punkt gebracht – in der Individualität und Sozialität vermittelnden Mündigkeit des Einzelnen. Den empirischen Ausgangspunkt jeder Erziehungstätigkeit bildet der beständige Wechsel von älterer und jüngerer Generation sowie die einwirkende Tätigkeit der älteren auf die jüngere (vgl. Schleiermacher 1983: 9); würde diese Einwirkung fehlen, müßte die jüngere Generation in allen Kenntnissen und Fertigkeiten von neuem beginnen, gäbe es letztlich keine gesellschaftliche Entwicklung. Schleiermacher begreift Erziehung als ein historisches Produkt des sozialen Lebens (vgl. Schuffenhauer 1956). Die Einwirkung der älteren auf die nachfolgende Generation versteht er als Teil der sittlichen Aufgabe: Daher hat sich die Erziehungstätigkeit ebenso wie die Politik an der Ethik zu orientieren, denn beide nehmen in seinem System die Positionen ethischer angewandter Wissenschaften ein (vgl. Schleiermacher 1983: 12).

Schleiermacher unterscheidet ein inneres, entelechial verstandenes Entwicklungsprinzip des Individuums von den äußeren Einwirkungen

der Erziehung bzw. der Sozialisation; überwiegen diese, was in zivilisatorischen Kontexten die Regel ist, die innere Entwicklung, bedarf es einer Theorie der Erziehung, muß über Erziehung nachgedacht werden (vgl. ebd.: 9f.). Die Erziehungstheorie wird also gerade nicht als eine reine Theorie konzipiert, sondern als eine durch die Praxis bedingte *techné*,¹ die berücksichtigt, was der Fall ist. Die Praxis geht der Theorie voraus; allerdings wird jene durch theoretische Reflexion eine bewußtere (vgl. ebd.: 11).²

Der ethische Prozeß der Erziehung, der das gesamte menschliche Denken und Handeln in sich begreift, orientiert sich an der Idee des Guten. Realistisch geht Schleiermacher davon aus, daß keine verallgemeinerbare Übereinkunft möglich sei darüber, was letztlich als gut anzusehen sei (vgl. Schurr 1975: 337); eine allgemeingültige ethische Theorie sei daher gleichfalls undenkbar. In seiner Ethik von 1816 notiert er: „Vom höchsten Gut als Einheit des Seins der Vernunft in der Natur haben wir kein besonderes Wissen [...]. Außerdem können wir es nur ausdrücken in einer allgemeinen Formel, die inhaltsleer ist und kein reales Wissen.“ (Schleiermacher 1913b: 569) Nur spekulativ kann die Idee des Guten bestimmt werden; sie setzt auf die Idee der Perfektibilität des Menschengeschlechts, deren Realisierung in der Einwirkung der älteren auf die jüngere Generation angestrebt wird. Jene Idee kann in praxi nur annäherungsweise erreicht werden; sehr wohl sieht Schleiermacher die Antinomie zwischen Tugend und höchstem Gut und sucht sie aufzuheben, indem er Tugend in Gesinnung und Fertigkeiten zusammengefaßt denkt (vgl. Schleiermacher 1913a: 35ff.). Die praktische Antinomie weist eine Zirkelstruktur auf, der zufolge die Verwirklichung des höchsten Guts bereits vollkommene Tugenden voraussetzt; andererseits hängen letztere ab von einem zuvor schon real gewordenen höchsten Gut. In der Praxis läßt sich dieser Zirkel nicht auflösen, in der ethischen Theorie kann er jedoch aufgehoben werden in der Zusammenfassung von Gesinnung und Fertigkeiten in einem Tugendbegriff. Gesinnung meint dabei das Gute, das als Resultat einer historischen Entwicklung, dessen Realisierung allerdings noch ausstehen kann, in seinem Gut-Sein allgemeine Anerkennung findet. Die Fertigkeiten sollen nun dieses noumenal (vgl. Schurr 1975: 439) aufzufassende Gute in sein Werden setzen. Tugend als Gesinnung bedeutet somit das Nicht-Erscheinende als „das

Prinzip des wirklichen Handelns“ (Schleiermacher 1913a: 42), während Tugend als Fertigkeit nichts anderes meint „als die im Leben erscheinende Gesinnung“ (ebd.: 43). Schurrs kantische Hilfskonstruktion, diese Bewegung mit den Begriffen Noumenon und Phainomenon zu fassen, macht deutlich, daß das Gute zumindest als zu realisierendes antizipiert werden kann, das jedoch seinem vollen, konsensbedürftigen Begriff nach nicht in Erscheinung treten wird.

II. GRUNDRECHTE ALS IDEAL DER IDEE DES GUTEN

Im Kontext von Staat, Gesellschaft, Religion und Bildung kann das Gut, um das es der Idee des Guten geht, inhaltlich – naturgemäß beschränkt auf unsere Nation – mit den Grundrechten besetzt werden. Sie sind das ideelle Fundament, das Leitbild unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung, auf deren Zustimmung die Verfassung sinnt; die Verfassungswirklichkeit indes muß von den Bürgern öffentlich wie privat kontinuierlich in der Realisierung menschlicher und freiheitlicher Lebensverhältnisse umgesetzt werden. Die Grundrechte gelten gemäß der Präambel des Grundgesetzes als vom Souverän, dem Deutschen Volk, gesetzt und schließen alle ein, die zu diesem Kreis gehören, wobei insbesondere die ersten fünf Grundgesetzartikel sich an alle richten („jeder hat das Recht ...“), wohingegen ab Artikel 8 in der Regel „alle Deutschen“ Adressaten der Grundrechte sind. Diese Grundrechte gelten für die demokratisch gewählten Volksvertreter gleichermaßen wie für die Mitglieder politischer Parteien, der christlichen Konfessionen oder anderer Religionen oder Religionsgemeinschaften.

Der freiheitliche, säkularisierte Staat legitimiert sich nicht mehr religiös. Seine Voraussetzungen sind unter anderem in der Aufklärung und in den Idealen der Französischen Revolution zu suchen; diese Voraussetzungen scheinen auch im Grundgesetz durch. Das Religiöse dagegen ist zur Privatangelegenheit der Bürger – gleichwohl unter dem Schutz der Verfassung – geworden, die Religion zu einem kulturellen Teilsystem neben Politik, Wirtschaft, Recht oder Wissenschaft. Die Verfassung garantiert zwar gemäß Artikel 4 GG Religionsfreiheit,

aber die jüngsten Diskussionen haben gezeigt, daß es zwischen Staat und zumal islamischer Religion an einer gebildeten Öffentlichkeit fehlt, d.h. am Diskurs wie an Kenntnissen. Andererseits hindert die Religionsfreiheit Religionen oder Religionsgemeinschaften nicht daran, die Freiheitsrechte des Individuums zu mißachten oder zu beschneiden.

In Deutschland bestehen freilich zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche sowie dem Staat besondere staatskirchenrechtliche Beziehungen, die aufgrund der Weimarer Reichsverfassung (1919), auf katholischer Seite des Reichskonkordats von 1933 sowie der mit den einzelnen Bundesländern geschlossenen Konkordaten, auf evangelischer Seite aufgrund von Kirchenverträgen zwar die Trennung von Staat und Kirche sanktionieren, beiden Konfessionen jedoch weitgehende Unabhängigkeit von staatlichen Einflüssen garantieren (relative Steuerhoheit, theologische Fakultäten, Religionsunterricht, caritative Tätigkeiten). Nicht nur diese Rechtsbeziehung ist ein Indiz dafür, daß christliche Werte durchaus den säkularisierten Staat und seine Gesellschaft noch prägen und auch im Grundgesetz ihren Niederschlag gefunden haben. So heißt es in der Präambel des Grundgesetzes: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...] hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben.“ Auch der Einfluß der Zehn Gebote des Alten Testaments auf bestimmte Grundrechte (etwa den Schutz der Familie in Artikel 6 oder des Eigentums in Artikel 14 GG) läßt sich nicht verleugnen. Daß allerdings in den jüngsten Debatten von einer durch christlich-jüdische Werte beeinflussten Kultur in Deutschland die Rede war, befremdet angesichts des jahrhundertelangen Antijudaismus, der im Holocaust seinen barbarischen Höhepunkt fand, doch ein wenig.

III. DISKURSIVE GRUNDLAGEN DER ERZIEHUNGSTHEORIE SCHLEIERMACHERS

Wenn nun die Frage, wie der Mensch erzogen werden soll, nur spekulativ aus der unbestimmt bleibenden Idee des Guten beantwortet wird, die Spekulation aber nicht ohne die Erfahrung auskommen kann, da

sonst gefolgert werden könnte, die menschliche Natur sei immer und überall dieselbe, so daß, kantisch gesprochen, unabhängig von Raum und Zeit universal geltende Erziehungsregeln nicht aufzustellen sein werden, dann läßt sich eine Allgemeingültigkeit solcher Art für die gesamte pädagogische Theorie nicht erreichen (vgl. Schleiermacher 1983: 20ff.). An dieser Stelle sei ein Blick auf Schleiermachers Dialektik und Hermeneutik gestattet, um den Begriff der Allgemeingültigkeit exakter zu bestimmen.³ Allgemeingültigkeit bedeutet zunächst, daß Sätze einer Wissenschaft von jedem Denkenden zeitunabhängig verstanden werden müssen. Da nun aber ein Kreis von Denkenden, der zudem, soll er überhaupt faßbar sein, ein bestimmter sein müßte, in aller Regel nicht sofort zu einem Konsens findet, wird nach Schleiermacher eine Dialektik notwendig, die im Überprüfen gegensätzlicher Positionen keinen gradlinigen Weg des Wissens beschreitet, sondern, Für und Wider abwägend, diskursiv die fehlende Einigung zu ermitteln versucht. Allgemeingültigkeit und Dialektik schließen sich somit aus, da sie einander letztlich aufheben. Schleiermacher sieht andererseits in jedem Streit ein einigendes Moment am Werke, das durch eine gemeinsame Sprachzugehörigkeit der Denkenden gegeben ist. Im Gegensatz zu Kant differenziert er nicht strikt zwischen Denken und Erfahrung, da diese immer schon gedachte Erfahrung ist. Wenn aber Denken jeweils an Sprache gebunden bleibt, bedarf die Konsensermittlung einer Hermeneutik, die Rechenschaft gibt über Art und Weise des Auslegens und Verstehens (vgl. Schurr 1975: 129ff.). Die Vermittlung – schwierig genug zumal auch wegen der Verschiedenheiten der Sprachen – soll geleistet werden durch Dialektik, als Auflösung des Denkens in Sprache, und Hermeneutik, als Auflösung der Sprache in Denken; Dialektik ist notwendig, da Denken sich in Sprache objektivieren muß, um lebendig und verständlich gemacht zu werden, Hermeneutik, da sich Sprache gegenüber dem Denken irrational verhält aufgrund der dem je Einzelnen gesetzten Sprachschranken. Andererseits präsentiert sich Sprache als eine potentielle Einheit, in der die irrationale Abgrenzung der Einzelnen aufgelöst werden kann, da – vermöge der Dialektik – nur gleiche Denkstrukturen eine sprachliche Identität der Sprecher erzielen können; eine annähernde Einheitlichkeit solcher Denkstrukturen sei insofern zunächst nur in-

nerhalb unserer von der griechischen Philosophie ihren Ausgang nehmenden Rationalitätsverfassung angenommen.

Ohne Sprache gibt es kein Denken, ohne Denken keine Sprache; beide müssen, um einen Terminus Heideggers zu applizieren, gleich ursprünglich in wechselseitiger Bezogenheit verstanden werden. Da die Vernunft des Menschen, der als *zoon politikon* erst durch den Anderen seine Anerkennung erfährt,⁴ durch Sprache auf Gegenseitigkeit hin angelegt ist, wird die Sprache selber, als Medium der Verständigung, über Schemata, die ohne linguale Entäußerung wortlose Zeichen innerhalb des einsamen Denkens bleiben müßten, zur Grundbedingung menschlichen Seins.⁵ Problematisch bleibt hinwiederum, daß Sprache die Schemata zwar nach außen hin bezeichnet, nicht jedoch darstellt und somit exakt wiedergeben kann; genau an dieser Stelle liegen die Bedingungen der Möglichkeit für Mißverständnisse und, daraus resultierend, für den Streit der Meinungen. Gleichwohl muß überhaupt erst miteinander geredet werden, auch wenn sich das Mißverstehen nach Schleiermacher im ernsthaften Prozeß des Verstehen-Wollens ganz von selbst ergibt (vgl. Schleiermacher 1977: 92). Das Verstehen individueller Gedankenverknüpfungen macht mithin den Gegenstand der Hermeneutik aus.⁶ Wegen seiner sprachlichen Verfasstheit kann kein theoretisches Gebilde einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben; sie endet in der Unhintergebarkeit des eigenen Anspruchs auf Wahrhaftigkeit vor dem Hintergrund einer kontrafaktischen, transzendentalen Argumentationsgemeinschaft, die die Begründung einer Aussage fordert.⁷ Schleiermacher spricht in seiner Dialektik von einer „Denkgemeinschaft“, die eine bestimmte, einem Sprachkreis zugehörige Gruppe von Sprechern umfaßt und innerhalb der die einem möglichen Konsens zuträglichen oder auch abträglichen Argumente zu rechtfertigen sind.⁸

IV. BILDUNG UND ERZIEHUNG IN STAAT UND GESELLSCHAFT

Erziehung ist eine der fundamentalen Tätigkeiten intersubjektiven Austausches innerhalb des Wechsels der Generationen. Sie nämlich soll – als Einwirken der älteren auf die jüngere Generation – die Her-

anwachsenden befähigen zu einem verantwortlichen und glückenden Leben innerhalb der Gesellschaft, in der sie leben bzw. in der zu leben sie sich entscheiden. Zunächst und zumeist ist man freilich gezwungen, in der Gesellschaft zu leben, in die man hineingeboren wurde. Schleiermacher differenziert in seinen Vorlesungen von 1826 die Gesellschaft in die vier Teilbereiche Kirche, Staat, allgemeiner freier geselliger Verkehr und Wissenschaft (Philosophie) (vgl. Schleiermacher 1983: 28). Zwischen diesen Bereichen – Schleiermacher nennt sie „Lebensgemeinschaften“ – treten in der Regel Widersprüche auf, wenn gegenseitiges Mißtrauen die Verhältnisse bestimmt, wenn folglich die existierenden Zustände unvollkommen sind, d.h. nicht ihrer Idee – und damit letztlich der Idee des Guten – entsprechen (vgl. ebd.: 29). Unvollkommenheit ist demnach die Realität. Mit „Lebensgemeinschaften“ sind gesellschaftliche, öffentliche Bereiche gemeint, in denen Individuelles und Allgemeines vermittelt werden müssen. Diese Vermittlung verläuft indes nicht nur erfolgreich.

Ist aber nun einmal der gesellschaftliche Status quo als unvollkommen diagnostiziert worden, dann kann es vernünftigerweise nicht Aufgabe von Bildung und Erziehung sein, die Jugend für die Gesellschaft, wie sie real existiert, zu erziehen (vgl. ebd.: 30ff.). Schleiermacher errichtet die Erziehungstheorie auf der Folie seiner Ethik. Die Ethik ihrerseits wird bestimmt als ein Handeln der Vernunft an der Natur (vgl. Schurr 1975: 35ff.). Kritisch wendet Schleiermacher gegen Kant und Fichte ein, daß die Vernunft nicht allein gesetzgebend im Geltungsbereich des Sittengesetzes sein könne, da der Mensch als Naturwesen selber Teil der Natur sei. Er bringt somit ontologische Dispositionen mit, die die Vernunft im praktischen Gebrauch ihrer selbst nicht ausklammern darf. Gleichwohl wird der Vernunft die dominante Rolle zugewiesen, da sie dem Menschen letztlich die Möglichkeit einräumt, mehr aus sich zu machen, als er von Natur aus ist. Da aber, wie Schleiermacher in der Dialektik ausdrücklich betont, menschliches Wissen kaum jemals universalisierbar sein wird,⁹ kann auch die Ethik keine präskriptiv allgemeinen und notwendigen Sätze, sondern nur die Bedingungen der Möglichkeit praktischer Entscheidungen formulieren. Wenn wie in unserem Kontext als Idee des Guten die Grundrechte gesetzt werden und damit die bei Schleiermacher eigentlich unbestimmt bleibende Idee inhaltlich doch bestimmt wird,

ist darüber hinaus zu berücksichtigen, daß Rechte, die ja der Staat zu garantieren hat, stets auch mit Pflichten der Bürger korrelieren.

Die Erziehung soll die Jugend zunächst dazu befähigen, für das, was sie an bestehenden Zuständen in den gesellschaftlichen Teilbereichen vorfindet, einzustehen; zugleich aber soll Erziehung in der Lage sein, die gemäß der Idee des Guten jeweils notwendige Veränderung zu vermitteln und zu bewältigen (vgl. Schleiermacher 1983: 31). Der fortgesetzten Unvollkommenheit der lebensweltlichen Realität wird Schleiermacher gerecht, wenn er ihr keinen expliziten Begriff des Vollkommenen gegenüberstellt. Auch im Fall unserer Bestimmung der Idee des Guten durch die Grundrechte belegt die Rechtsprechung, daß die Verfassungsmäßigkeit speziellen Rechts oft genug zu überprüfen ist und von einem Zustand auch nur annähernder Vollkommenheit keine Rede sein kann. Noch diese relative Unbestimmtheit einer inhaltlichen Ausprägung der Idee des Guten verhindert deren exakte begriffliche Fixierung; wenn eine solche Idee des Guten das fundamentale Prinzip der Ethik bzw. der Erziehungstheorie darstellt, dann müssen sich auch mögliche antizipierbare Projektionen eines vollkommenen Zustands menschlichen Zusammenlebens an eben jenem Prinzip orientieren und gleichfalls unbestimmt bleiben. Da es nach Schleiermacher kein lineares Fortschrittskontinuum der Geschichte gibt, hat es somit wenig Sinn, eine Perfektibilität des Menschen und seiner Gesellschaften zu postulieren.

Nach Schleiermacher kann der Staat weder aufgefaßt werden als der Inbegriff aller menschlichen Tätigkeiten, noch als idealtypisches Konstrukt, wie es Platon in der *Politeia* vorstellt (vgl. ebd.: 32f.). Erkenntnisleitend ist auch hier die Idee des Guten, nach der sich die Idee des Staates richten soll. Dennoch wäre sowohl beim platonischen Idealstaat als auch bei real unvollkommenen Staatsgebilden die Erziehung die Hauptsache für deren Bestand: hier, um bestehende Mängel zu beseitigen, dort, um die Harmonie zu erhalten; gleichwohl wendet Schleiermacher ein, sei kein real existierender Staat derart isoliert wie im Gedankenexperiment Platons.¹⁰ Die Idee des Guten jedoch scheint Schleiermacher als formales Entscheidungskriterium tauglich zu sein, für alle möglichen Staatsgebilde Geltung beanspruchen zu können. Der Staat stellt nach Schleiermacher eine geistige Konstruktion dar, der die Nationalität als Physis zugrunde liegt, die jedem Menschen als

Staatsbürger angeboren ist und der Erziehung Schranken setzt (vgl. ebd.: 33ff.). Jeder Einzelne aber verfügt über eine ihm eigene Individualität, mit deren Ausbildung zur Mündigkeit der Erziehungsprozeß abschließt (vgl. ebd.: 34f.). Je ausgeprägter die persönliche Eigentümlichkeit der Einzelnen im Staat ist, desto besser ist dieser nach Schleiermacher entwickelt. Dieses Bildungsziel Individualität gebietet jedoch nicht Nonkonformismus und Egoismus, wenn es eingebunden bleibt in die Idee des Guten, sondern befördert die Sozialität des Individuums entsprechend der Gegenseitigkeitsstruktur der Sprache und vermittelt auf diese Weise Individuelles und Allgemeines im Staat: „Die Erziehung soll den Einzelnen ausbilden in der Ähnlichkeit mit dem größeren moralischen Ganzen, dem er angehört.“ (Ebd.: 34) Wenn Schleiermacher an dieser Stelle von Ähnlichkeit spricht, dann ist dies zu lesen als Kautele gegen eine idealistische Interpretation des Verhältnisses von Individuum und Staat im Sinne einer Identifikation. Schleiermacher scheint deutlich bewußt gewesen zu sein, daß realiter sich dieses Verhältnis nie zur Deckung bringen lassen würde; wohl daher rührt auch die vorsichtige Formulierung, daß der Einzelne über eine „Neigung zum Leben im Staate“ (ebd.: 34) verfüge.

Von den vier gesellschaftlichen Teilbereichen Kirche, Gesellschaft (freier geselliger Verkehr), Staat und Wissenschaft sind im vorliegenden Kontext insbesondere die drei erstgenannten und ihr Verhältnis zu Bildung und Erziehung von Interesse. Kirche und freier geselliger Verkehr stellen die Teilbereiche dar, in denen es vornehmlich um die Ausbildung der Gesinnung zu tun ist: Hier liegt die Erziehungstätigkeit denn auch mehr auf seiten der Familie. Die Einübung von Kenntnissen und Fertigkeiten dagegen unterliegt hauptsächlich den Teilbereichen Staat und Wissenschaft: In ihnen geht die Erziehung von der Familie in die Hände des Staates über.

V. VERHÄLTNIS VON ERZIEHUNG UND RELIGION

Die religiöse Erziehung liegt bei Schleiermacher in den Händen der Kirche (oder – wie zu ergänzen wäre – anderer religiöser Institutionen in Abhängigkeit von der jeweiligen Religion). Die Gesinnung wird – zwanglos – durch die Internalisierung von Werten und Normen gebil-

det. Den Wert religiöser Erziehung auch in einer – anders als zu Zeiten Schleiermachers – religiös indifferenten Gesellschaft wie der unsrigen belegen neuere demoskopische Umfrageergebnisse. 47 Prozent der sich als religiös bezeichnenden Befragten unter dreißig Jahren ist es wichtig, Verantwortung für andere zu übernehmen (bei den Nichtreligiösen dieser Altersgruppe sind es dagegen nur 26 Prozent), wie sich jene Gruppe ohnehin durch überdurchschnittliches soziales Verantwortungsgefühl oder Bildungsorientierung auszeichnet (vgl. Köcher 2010: 8). Insofern spricht dies zunächst dafür, daß insbesondere altruistisch ausgerichtete Religionen für das soziale Gefüge einer Gesellschaft einen Gewinn darstellen.

In seiner Glaubenslehre von 1821/22 bestimmt Schleiermacher Religion als ein „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ (vgl. Schleiermacher 1980: 31ff.) vom Unendlichen; dieses Gefühl muß als solches rationaler Vermittlung unzugänglich bleiben. In den Reden über die Religion von 1799 heißt es: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen. So ist sie beiden in allem entgegengesetzt was ihr Wesen ausmacht, und in allem was ihre Wirkungen charakterisiert. Jene sehen im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Bedingung alles Seins und Ursach' alles Werdens; sie will im Menschen nicht weniger als in allen andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung.“ (Schleiermacher 1969: 35) Fernab von aller Dogmatik binden die „Reden“ Religion an das Universum bzw. an das Unendliche (Gott): „Das Streiten, welche Begebenheit eigentlich ein Wunder sei und worin der Charakter desselben eigentlich bestehe, wieviel Offenbarung es wohl gebe und wiefern und warum man eigentlich daran glauben dürfe, und das offenbare Bestreben, soviel sich mit Anstand und Rücksicht tun läßt, davon abzuleugnen und auf die Seite zu schaffen, in der törichten Meinung, der Philosophie und der Vernunft einen Dienst damit zu leisten, das ist eine von den kindischen Operationen der Metaphysiker und Moralisten in der Religion; sie werfen alle Gesichtspunkte untereinander und bringen die Religion in das Geschrei, der Totalität wissenschaftlicher

und physischer Urteile zu nahe zu treten.“ (Ebd.: 78) Schleiermacher bezieht dogmatische Begriffe wie Wunder oder Offenbarung ganz undogmatisch auf das Unendliche: „Und so besagen alle jene Ausdrücke nichts als die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung aufs Unendliche, aufs Universum.“ (Ebd.: 79) Offenbarung ist „jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums“ (ebd.), und zwar eine individuelle Anschauung. Es bedarf nach diesem Begriff von Religion, da das religiöse Gefühl rein individueller Natur ist, strenggenommen keiner Glaubensgemeinschaft wie der Kirche – eine Auffassung, an der Schleiermacher in seinen späteren theologischen Schriften in dieser Form nicht mehr festhält. Aber in den „Reden“ heißt es noch: „Alle religiösen Gefühle sind übernatürlich, denn sie sind nur insofern religiös, als sie durchs Universum unmittelbar gewirkt sind, und ob sie religiös sind in Jemand, das muß er doch am besten beurteilen. Alle diese Begriffe sind, wenn die Religion einmal Begriffe haben soll, die ersten und wesentlichsten; sie bezeichnen auf die eigentümlichste Art das Bewußtsein eines Menschen von seiner Religion; sie sind um so wichtiger deswegen, weil sie nicht nur etwas bezeichnen, was allgemein sein darf in der Religion, sondern gerade dasjenige was allgemein sein muß in ihr.“ (Ebd.: 80) Weil religiöse Gefühle individuellen Ursprungs sind, verbietet sich jeglicher Zwang zur Religion: „Glauben, was man gemeinhin so nennt, annehmen, was ein anderer getan hat, nachdenken und nachfühlen wollen, was ein Anderer gedacht und gefühlt hat, ist ein harter und unwürdiger Dienst, und statt das Höchste in der Religion zu sein, wie man wähnt, muß er grade abgelegt werden, von Jedem, der in ihr Heiligtum dringen will. Ihn haben und behalten wollen beweiset, daß man der Religion unfähig ist; ihn von andern fordern zeigt, daß man sie nicht versteht. [...] Sie ist kein Sklavendienst und keine Gefangenschaft; auch hier sollt Ihr Euch selbst angehören, ja dies ist sogar die einzige Bedingung, unter welcher Ihr ihrer teilhaftig werden könnt.“ (Ebd.: 81) Nur als sich seiner selbst bewußtes, freies Individuum kann der Einzelne religiös sein, d.h. empfinden, daß er nicht selbstmächtig zum Sein gekommen ist (Heidegger wird dafür den Ausdruck der „Geworfenheit“ prägen; vgl. Heidegger 1979: 136). Eine derart als Gefühl der Abhängigkeit vom Unendlichen verstandene Religion, als Gefühl dafür, daß der Grund für das Sein von Mensch und Natur nicht im Menschen zu finden ist,

kommt ohne dogmatische Lehrsätze aus (die ja ihrerseits Aufklärung und Diskurs ausschließen), braucht sich nicht zur Orthodoxie auszurufen und kann auch nicht in der ideologischen Verwerfung des Fundamentalismus münden. Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit ist eben keine Religion schlechthinniger Überlegenheit, als die sie die institutionalisierten Formen des Christentums und des Islams darzustellen versuch(t)en.

Nun hat Schleiermacher, wie bereits angedeutet, als protestantischer Theologe naturgemäß diese institutionell ungebundene Religiosität mit dem christlichen Glauben zusammengeschlossen, so daß auch der Begriff der Kirche ins Spiel kommt. Hier ist zunächst zu differenzieren zwischen Religion und Theologie. Theologie ist die Reflexion über Religion und das Geglaubte, d.h. sie stehen zueinander im Verhältnis von Theorie und Praxis, wobei die christliche Theologie in ihrem Selbstverständnis als Wissenschaft durchaus rationale, der Kritik zugängliche Reflexion zu sein beanspruchte (vgl. Schnädelbach 2010: 15).

Kirche bildet in der Erziehungstheorie Schleiermachers einen der vier bildungstheoretisch relevanten Teilbereiche der Gesellschaft; ihr obliegt die religiöse Erziehung. Begreifen wir „Kirche“ eher in ethischer denn in theologischer Bedeutung als ein sittliches, sein sollendes Gut, das der Religion einen gesellschaftlichen Raum gibt, dann kann der Begriff auch als Platzhalter für das Religiöse schlechthin stehen in dem Sinne, daß die Freiheit der Religionsausübung als ein schützenswertes Gut innerhalb einer Gesellschaft integriert sein soll, wobei es zunächst dahingestellt bleiben mag, um welche Religion es sich letztlich handelt. Als letztes rationales Beurteilungskriterium gilt jedoch auch in diesem Bereich die konsensabhängige Idee des Guten.

Da in Schleiermachers Konzeption der Kirche im Wesentlichen die Gesinnungsbildung zukommt, muß sie sich bei der Vermittlung religiöser Werte fundamental auf die Familien verlassen und stützen können. Komplementär – zur Unterstützung der Familien – setzt die Kirche den Religionsunterricht ein, um die Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie die Geschichte des Christentums verständlich zu machen. Zu Recht bemerkt Schurr, daß der Religionsunterricht in Schleiermachers Entwurf eigentlich einen Widerspruch in sich darstellt, da Religion, als Gefühl bestimmt, nicht gelehrt, sondern allen-

falls geweckt werden kann (vgl. Schurr 1975: 450). Unter Berücksichtigung der Unmöglichkeit, Religion zu lehren im Hinblick auf die Kategorien „wahr“ und „falsch“, wären die Vorstellungen, die Schleiermacher vom Religionsunterricht und von den kirchlichen Bildungsanstalten entfaltet, – mutatis mutandis – auch auf andere Religionen zu übertragen. Fassen wir Religion bekenntnisneutral als Ideologie, kann allerdings wissenschaftlich über Religionen und ihre Theologien als ideologische Systeme vergleichend gehandelt werden. Ihre säkulare praktische Beurteilung kann sich dann – gemäß Schleiermachers Ethik – nach der Idee des Guten richten, mithin nach ihrem Beitrag im Sinne dieses Guten für Staat und Gesellschaft. Fundamentalistische Religionen, die nicht den Dialog mit anderen Religionen und mit der ihre Praxis ermöglichenden Gesellschaft suchen, werden hier schwerlich punkten können. Andererseits: Die Alternative zwischen dem Zwang zur Konversion (zu einer gesellschaftlich dominanten Religion) oder dem Verzicht auf die eigene Religionsausübung, wenn anders soziale und wirtschaftliche Nachteile zu erwarten wären, bleibt letztlich mit der Idee des Guten, an der sich alle Praxis orientieren soll, ebenso unvereinbar.

Zwar ist der von Schleiermacher in den „Reden“ entfaltete Religionsbegriff nicht ohne weiteres kompatibel mit jüdisch-christlichen oder gar islamischen (orthodoxen) Theologien. Aber das Wesen der Religion, das er dort den „Gebildeten unter ihren Verächtern“ zu erläutern sucht, kann jeder Religion als Folie dienen, und zwar auch dann, wenn die individuelle Religiosität in Glaubensgemeinschaften und Institutionen aufgegangen ist. Eine Religionsauffassung, wie Schleiermacher sie vorträgt, befürwortet in ihrer Ablehnung jeglichen Zwangs die – heute bei uns grundrechtlich geschützte – Freiheit des Einzelnen. Diese Freiheit zu respektieren, ist von jeder – gleichfalls ja verfassungsrechtlich geschützten – Religions- und Glaubensgemeinschaft zu fordern, ebenso wie der Respekt vor der Verfassung. Religiöse außerhalb der Familie stattfindende Unterweisungen müssen daher stets öffentlich zugänglich sein. Jeder Einzelne ist im Staat zunächst Bürger (Citoyen) und erst dann Christ, Jude oder Moslem (vgl. Kelek 2010).

Mit den Grundrechten nicht zu vereinbaren sind ohne Zweifel gewisse Erscheinungen im Islam. Sicherlich leben in Deutschland etli-

che assimilierte Muslime, die sich von ihrer Religion weit entfernt und der mitteleuropäischen Zivilisation angepaßt haben. Gleichwohl ist eine vollständige Assimilation von Zuwanderern gar nicht einmal zwingend geboten, denn ihre Identität wird auch getragen von ihrer Religion. Der Islam gehört wie Judentum und Christentum zu den abrahamitischen Religionen. Mit der von Gott verhinderten Opferung Issaks (Genesis 22) setzen sie sich von der archaischen Kultur des Menschenopfers ab und stellen sich auf die Seite des Opfers. Das hinderte insbesondere Christentum und Islam jedoch nicht, ihre Autorität mit Gewalt gegen das Individuum durchzusetzen und ihrerseits Opfer zu fordern (man denke in der Geschichte des Christentums etwa an den Missionsauftrag der Kirche und seine Folgen in Mittel- und Südamerika oder an die Inquisition). Mit der Säkularisierung freilich wurde die furchtbare Macht des Christentums in ihre Schranken gewiesen. Durch die Trennung von Staat und Kirche fand diese – von der politischen Macht abgekoppelt – ihren Ort in der Gesellschaft. Diese Entwicklung fehlt dem Islam. In seiner fundamentalistischen Ausprägung hält er auch heute noch an seiner gewalttätigen Rechtsordnung (Scharia) fest. Nicht hinnehmbar sind hier insofern totalitäre Tendenzen, die sich zumal gegen das Individuum richten und es der Kontrolle der religiösen Führung unterstellen. Ein möglicher Wille zur Assimilation wird damit von vornherein unterbunden. Eine solche Religion steht nicht nur diametral der von Schleiermacher in den „Reden“ vorgetragenen Form der freien individuellen Religiosität entgegen, sondern widerspricht auch dem Grundgesetz, das gerade die Grundrechte des Einzelnen garantiert.

VI. VERHÄLTNIS VON ERZIEHUNG UND STAAT

Um das Verhältnis des Staates zur Erziehung zu bestimmen, fragt Schleiermacher zunächst, ob es Bedingungen gebe, unter denen der Staat die Erziehungstätigkeit ganz den Familien überlassen könne, und wie andererseits die Voraussetzungen auszusehen hätten, unter denen er sie selbst in die Hand nehmen werde (vgl. Schleiermacher 1983: 119ff.). Schleiermacher unterscheidet zwei extreme Zustände: Zum einen liegt die Erziehung vollkommen bei den Familien – wobei von

einer hohen Qualität politischer Gesinnung der Bürger ausgegangen werden kann –, zum anderen kümmert sich eine – in aller Regel dann aristokratische – Regierung dergestalt um die Erziehungsgeschäfte, daß nur wenigen, nämlich den Angehörigen des höchsten Standes, von Staats wegen politische Gesinnung vermittelt wird. Ihre Kinder werden schließlich ebenfalls der Regierungskaste angehören, während die Masse dazu verurteilt bleibt, mechanisch, ohne politisches Selbstbewußtsein, der staatlichen Führung zu folgen. Einer solchen absoluten gesellschaftlichen Ungleichheit zieht Schleiermacher eine demokratische Gesellschaftsform vor, in der es zwar keine vollkommene Gleichheit geben wird, in der aber immerhin jeder Einzelne nach seinen Möglichkeiten sich entwickeln kann, „daß jeder für den Staat das werde, was er seiner Beschaffenheit nach werden kann“ (ebd.: 120). Schleiermacher intendiert letztlich die allmähliche Aufhebung bestehender Ungleichheiten. Der Idealzustand, der die bestmögliche Form menschlichen Zusammenlebens beschreibe, wäre die Gesellschaft der Gleichen. Die Realität steht ihr schon entgegen allein aufgrund der unterschiedlichen Sozialisationsbedingungen und der Anlagen, die jedes Individuum mit sich bringt, die es aber auch einzigartig und unverwechselbar machen. Könnte man noch das Politische als Raum der Gleichheit im Sinne der Gleichberechtigung unterschiedlicher politischer Ansichten begreifen, als das, was – unabhängig von jeder Regierung – ontologisch gesehen Politik ermöglicht (vgl. Marchart 2010: 178ff.), ist es im Bildungskontext naheliegender, Gleichheit durch Chancengleichheit zu ersetzen. Als materiale ist ihre Verwirklichung von den ökonomischen Verhältnissen abhängig, so daß in einer liberalen bzw. kapitalistischen Gesellschaft jedenfalls von materialer Chancenungleichheit auszugehen ist. Eine formale Chancengleichheit ist hingegen realisierbar; sie war ja in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts auch schon einmal Programm sozialliberaler Bildungspolitik. Formale Chancengleichheit meint, daß alle die gleichen Bildungsangebote vorfinden und das Bildungssystem möglichst weit ausdifferenziert ist, um entsprechend weitgefächerte Ausbildungsmöglichkeiten anbieten zu können. Den (Partikular-)Willen zur Bildung kann freilich auch ein solches System nicht ersetzen, und in Zeiten wirtschaftlicher Krisen und kommunaler Sparzwänge sowie der Ökonomisierung aller die Daseinsvorsorge betreffender Dienstleistungsbe-

reiche, die auch den Bildungssektor nicht ausnimmt, ist es etwa nach der Einführung von Studiengebühren auch um die formale Chancengleichheit nicht zum besten bestellt.

Der Einfluß der Regierung auf die Erziehung wird am geringsten sein, je mehr das Verhältnis von Regierung und Volk konsensual fundiert ist und je weniger sich der Bildungsstand der Regierenden von der durchschnittlichen Bildung der Bürger unterscheidet (vgl. Schleiermacher 1983: 124ff.). Zeigt sich in den genannten Relationen eine Differenz in der Bildung, so wird nach Schleiermacher die Regierung größeren Einfluß auf die Erziehung nehmen, jedoch im Sinne des Volkes, wie er betont. Verschlechtert sich zusätzlich noch die erste Relation, das Verhältnis zwischen Regierung und Volk, dann werden einschneidende Konsequenzen für die Erziehung unausweichlich sein, da eine direkte Opposition der Familien zum Staat einer öffentlichen Gegenseitigkeit im Wege steht. Der Staat gilt Schleiermacher als Garant und Bewahrer öffentlicher sozialer Verhältnisse, aber die Art, wie er sich um die Erziehung kümmert, ist ihm letztlich Indikator für den Zustand des Staates selber: „Es leuchtet also ein, daß man die Art, wie der Staat sich um die Erziehung bekümmert, und wie ihm das Erziehungswesen angehört, als ein zartes und feines Barometer ansehen kann für seinen eigenen Zustand, sowohl in Beziehung auf das Verhältnis der Regierung zum Volk, für die Festigkeit und Gleichheit im Gange der Regierung, als auch für die Stärke des Gemeingeistes. Je reiner das Verhältnis der Regierung zum Volke ist, je geringer die Differenz zwischen dem durchschnittlichen Gesamtzustande und der Bildungsstufe, auf der die Regierung sich selbst befindet, desto geringer wird der positive Einfluß der Regierung selbst auf das Erziehungswesen sein; je reiner das Verhältnis zwischen Regierung und Volk, aber je größer die Differenz der Bildung, desto größer wird der Einfluß der Regierung sein, ohne daß im Volke der Wunsch wäre, es möchte anders sein. Je mehr aber jenes Verhältnis getrübt ist, desto stärker wird die Opposition sein, desto größer der Widerspruch zwischen dem, was von der Familie, und dem, was vom Staate aus geschieht, desto getrübt die Erziehung. Je wandelbarer die Regierung selbst ist, desto mehr wird sich ihr Einfluß zeigen in Veränderungen, die mit der Erziehung vorgenommen werden.“ (Ebd.: 124)

Nach Schleiermacher wird sich der Staat zumindest dann im Erziehungswesen zurückhalten können, wenn es im Volk ein reges öffentliches Leben gibt, an dem sich die sittliche Gesinnung und ein hoher Bildungsstand ablesen lassen. Verhält sich die Masse jedoch mehrheitlich passiv, ist sie zudem in sich differenziert (etwa ideologisch, ökonomisch usw.), dann muß die Regierung in die Erziehung eingreifen, um die politische Gesinnung allgemein zu wecken; damit scheint die Initiation eines interessierten Sich-Öffnens des Einzelnen dem öffentlichen (Zusammen-)Leben gegenüber intendiert zu sein. Schleiermacher formuliert folgende Regel: „Je mehr im ganzen das System herrscht, daß die Regierung das Volk bevormundet, desto mehr wird sie in das Erziehungswesen eingreifen, je weniger Bevormundung, und je mehr dagegen der Staat nur immer im Notfall ergänzend auftritt, desto mehr wird er die Erziehung ihren Gang gehen lassen.“ (Ebd.: 122)

Unter gewissen Umständen, so Schleiermacher weiter, kann eine Regierung es jedoch nicht dabei bewenden lassen, sich allein hinsichtlich der Gesinnung in die Erziehungsfrage einzumischen, sondern sie wird dann auch bezüglich des Erwerbs von Kenntnissen und Fertigkeiten intervenieren, wenn etwa in den Familien die rechte Einsicht fehlte in Sinn und Zweck des zu vermittelnden Wissens, der gesamten Ausbildungsorganisation oder gar eines öffentlichen Lebens überhaupt. Je mehr allerdings die Regierung hier einwirkt, um so ungünstiger muß ihr Urteil über das Volk ausfallen (vgl. ebd.). Die Erziehung wird dann ganz in die Hände des Staates übergehen, wie es heute in der Regel der Fall ist, wenn etwa Ganztagschulen alleinerziehende Mütter und Väter bei der Erziehung und Bildung ihrer Kinder entlasten.

Ein wesentliches Erziehungsziel liegt somit in der Ausbildung einer politischen Gesinnung, die zu verstehen ist als eine Übereinstimmung des Einzelnen mit dem Staat, d.h. ganz allgemein die Affirmation eines auf öffentlich-demokratischen Strukturen beruhenden, Individualität und Sozialität vermittelnden gesellschaftlichen Zusammenlebens. Allerdings ist die Funktion des Staates in Schleiermachers Konzeption nicht ganz unproblematisch. Eine grundsätzliche Schwierigkeit liegt in der Intention, den Staat als Teilsystem neben Kirche, freiem geselligen Verkehr und Wissenschaft setzen zu wollen. Der

Staat als dieses Teilsystem soll aber zugleich politische Entscheidungsinstanz sein, der die anderen Teilbereiche nachgeordnet sind. Die Rolle, die der Staat in diesem Kontext von Schleiermacher zugewiesen bekommt, ist vergleichbar mit der Position der Vernunft in Kants Kritik der reinen Vernunft innerhalb des dort inszenierten ungleichen Gerichtsverfahrens: Die Vernunft, über die, neben Sinnlichkeit und Verstand, dort auch zu verhandeln ist, sitzt selbst auf dem Richterstuhl. Den Staat als gleichberechtigten Teilbereich neben Kirche, freiem geselligen Verkehr und Wissenschaft und damit allen vier Teilbereichen vorauszusetzen, wäre zumindest eine kontrafaktische ideale Kommunikationsgemeinschaft (wozu Schleiermacher seinerseits ja bereits erste Denkanstöße gab), vor der sich alle Teilbereiche bzw. deren Vertreter zu rechtfertigen hätten. Statt dessen herrscht in der politischen Realität das obskure Argument der Sachzwänge.

VII. VERHÄLTNIS VON ERZIEHUNG UND FREIEM GESELLIGEN VERKEHR

Die Einsicht Schleiermachers in die politische Wirklichkeit seiner Zeit gewinnt besondere Bedeutung hinsichtlich der näheren Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erziehung und freiem geselligen Verkehr. Dieser gesellschaftliche Teilbereich, für den Schleiermacher auch die Begriffe „Geselligkeit“, „geselliges Leben“ oder „Privatleben“ verwendet, kann abstrakt als soziales Kommunikations- und Interaktionssystem gelten, in das sich die genannten Bezeichnungen einordnen lassen.¹¹ Dieses System ist anders organisiert als das staatliche oder kirchliche, fehlt doch jeglicher institutionelle Charakter. In einer aktiven Kommunikation, in die die Regierung nicht hemmend eingreifen darf, repräsentiert der freie gesellige Verkehr den Kosmopolitismus (vgl. ebd.: 126ff.). Aktiv kann die Kommunikation innerhalb einer Gesellschaft dann genannt werden, wenn die Sprachen der in ihr lebenden Fremden eingeführt werden in den sozialen Austausch, in den Fächerkanon der Schulen und somit allgemein die Bereitschaft gefördert wird, diese Sprachen zu erlernen. Man bedenke, welche Auswirkungen auf ein in der Tat dann aktives Zusammenleben es gehabt hätte, wenn die bundesrepublikanische Gesellschaft zu Zeiten des

Wirtschaftswunders die Menschen, die damals mit dem Euphemismus „Gastarbeiter“ bezeichnet wurden (vgl. Berger/Mohr 1976), nicht nur als Arbeitskräfte importiert, sondern im Sinne Schleiermachers als Gäste aufgenommen und gar ihre Sprachen in Schulen und Volkshochschulen den eigenen Bürgern zu erlernen empfohlen hätte. Vielleicht wären die heutigen Probleme der Integration von Zuwanderern ein Stück weit geringer, auch wenn inzwischen die Ursachen der Immigration andere sind als vor fünfzig Jahren.

Die Erziehung selber kann jedoch prinzipiell solchen kosmopolitischen Entwicklungen nicht vorgreifen, weil sich zuerst, gemäß dem Grundsatz, daß die Praxis der Theorie vorausgehe, bestimmte reale Konstitutionen ergeben müssen, denen die Erziehung folgt, um sodann auf sie einzuwirken. Als Gradmesser des Kosmopolitismus innerhalb eines Staates macht Schleiermacher die Intensität des Gemeingeistes fest, d.h. „die Übereinstimmung der Einzelnen mit der bestimmten Form des Staates“ (Schleiermacher 1983: 126). Der Gemeingeist, als Konsens zwischen Bevölkerung und Regierung, müsse, so Schleiermacher, in einem isolierten Gemeinwesen besonders ausgeprägt sein, damit eine Abschottung gegen äußere Einflüsse – auch als Patriotismus bezeichnet – wirksam sein könne. Nehmen hingegen diese Einflüsse von außen zu, so daß das öffentliche Interesse sich anderen, noch fremden Nationen und Völkern zuwendet, wird der Patriotismus sukzessive in einen Kosmopolitismus übergehen; der freie gesellige Verkehr, dessen Einfluß die Regierung nicht hemmen soll (vgl. ebd.: 127), stellt den gesellschaftlichen Ort dar, der diese Entwicklung trägt. Das Internet kann heute als der Ort des globalen, freien, geselligen Verkehrs gelten.

VIII. VERHÄLTNIS VON ERZIEHUNG UND WISSENSCHAFT

Wissenschaft, d.h. die Philosophie, wird in Schleiermachers Erziehungstheorie zur verbindlichen Entscheidungsinstanz für alle gesonderten gesellschaftlichen Teilbereiche (vgl. ebd.: 128ff.). Wissenschaft als eine solche Erkenntnisinstanz wird möglich, indem sie als reine Idee des Wissens begriffen wird. Hier allein wird nach Schleiermacher

„der Zusammenhang aller Lebensverhältnisse in seinen Prinzipien“ (ebd.: 128) durchsichtig. Die Notwendigkeit einer solchen verbindlichen Entscheidungsinstanz ergibt sich dann, wenn Differenzen auftreten zwischen Staat, Kirche und freiem geselligen Verkehr. „Es gibt nichts, was den Streit besser schlichtet, als die Erkenntnis.“ (Ebd.: 129) Wie zuvor schon der Staat erscheint auch die Wissenschaft in einer Doppelfunktion; auch sie sitzt – obwohl selber neben Staat, Kirche und freiem geselligen Verkehr einer der vier gesellschaftlichen Teilbereiche – auf dem Richterstuhl. Für die Wissenschaft gilt daher wie für den Staat die kontrafaktische Argumentationsgemeinschaft als die Instanz, vor der Argumente und Entscheidungen zu rechtfertigen wären. Freilich macht Schleiermacher selbst auf das Dilemma dieser gedoppelten Funktionen aufmerksam (vgl. ebd.: 129). Der Staat (als Regierung) ist gehalten, für die individuelle und soziale Bildung seiner Bürger zu sorgen; während Schleiermacher – unter „günstigen Umständen“ (ebd.: 123), spricht bei demokratischer Gesinnung – die gesamte Schulbildung in kommunaler Selbstverwaltung beläßt,¹² sind es allein die Universitäten als höchste Bildungsanstalten, die der Administration des Staates unterstellt bleiben sollen. Wenn aber der Wissenschaft (Philosophie) die Funktion einer verbindlichen Erkenntnisinstanz zugeschrieben wird, dann muß strenggenommen auch der Staat selber sich ihren Prinzipien unterordnen. Der mögliche Interessenkonflikt ist leicht zu sehen: Der Staat soll initiieren und fördern, was unter Umständen seinen Bestand zu gefährden vermag, und zwar als Regime wie auch als System. Denken wir uns den Fall, der Regierung werde vorgeworfen, sie orientiere sich nicht länger an einer bestimmten, inhaltlich weitestgehend durch Konsens innerhalb des Gemeinwesens ermittelten Idee des Guten. Nach dem Modell Schleiermachers wäre sie verpflichtet, von sich aus ihr politisches Handeln in Frage zu stellen, mit ihren Kritikern in Diskurs zu treten und womöglich ihre Politik zu korrigieren. Politiker müßten dazu freilich – mindestens – in der Lage sein, von ihren persönlichen (Macht-)Interessen zu abstrahieren und sich auf das Gemeinwohl zu besinnen (auch darauf, daß es Steuergelder sind, die sie ausgeben, und deren Treuhänder sie eigentlich sein müßten).

Zu bedenken ist freilich auch, daß der Kreis der politischen Entscheidungsträger quantitativ der Menge aller Bürger deutlich unterle-

gen ist, d.h. eine Minderheit von Beteiligten trifft Entscheidungen für eine Mehrheit von Betroffenen. Schleiermacher hat in seinen Arbeiten zu Dialektik und Hermeneutik seine Einsicht in die geschichtliche Wandelbarkeit von wissenschaftlichen Theorien sowie staatlichen Institutionen und ihre somit notwendig zu überprüfenden Legitimations- und Geltungsansprüche formuliert. Um diese Überprüfung im politischen Alltag einzufordern, bedürfte es insbesondere einer diskursiven Sensibilisierung und Stärkung der Öffentlichkeit, und dies ist eine Frage der Bildung; denn diskursive Sensibilisierung meint vorranglich Reflexion, d.h. im Wortsinne Zurückbiegung von Argumenten auf die Idee des Guten, die wir in unserem Fall mit den Grundrechten und den damit korrelierenden Pflichten besetzt haben, die somit Staat und Bürger gleichermaßen fordern.

IX. BILDUNG DER ÖFFENTLICHKEIT

Die Funktion der Öffentlichkeit, deren Bildung einen wesentlichen Bestandteil der Erziehungstätigkeit selber ausmacht, als den praktischen Ort des Austausches zwischen Individuellem und Allgemeinem, konkretisiert sich im Dialog. Mit der Kennzeichnung der Sprache als individuelles Allgemeines in der Hermeneutik Schleiermachers ist formal behauptet, daß die Einzelnen – innerhalb eines wie auch immer organisierten gesellschaftlichen Zusammenlebens – prinzipiell immer schon durch Sprache in der Öffentlichkeit stehen und auf diese hin ausgerichtet sind. Die dialogische Gegenseitigkeitsstruktur der Sprache vermag denn auch eine wohlverstandene Bildung der Öffentlichkeit zu begründen, d.h. die Öffentlichkeit erzieht – als Einwirkung der älteren auf die jüngere Generation – unter Berücksichtigung des tradierten sowie je und je aktualisierten und erweiterten Wissens die ihr anvertrauten Heranwachsenden im Kindergarten, in der Schule, in der Ausbildung, in der Universität usw. Mit zunehmender praktischer wie reflektierender Partizipation am Erziehungsprozeß wird eine Reihe von ihnen – als Reaktion ihrer Konfrontation mit dem öffentlichen Wissen – ihrerseits sprachlich fixierte, der je eigenen Individualität sich verdankende Deutungen, Sinnstiftungen, Argumentationen in die Öffentlichkeit einspeisen. Eine Erziehung, wie Schleiermacher sie

entwickelt, initiiert somit eine Art Rückkopplungseffekt, dem zufolge sich die ältere Generation den potentiellen Umbildungsansprüchen der Jüngeren gegenüber offen, gleichwohl kritisch, verhält, in theoretischer wie poetisch-praktischer Einstellung. In der Tat kann dann von einer Bildung der Öffentlichkeit gesprochen werden, d.h. ein wesentliches Charakteristikum ihres Selbstverständnisses besteht im Lernen-Wollen der Einzelnen. Bildung betrifft alle Schichten, und die von Schleiermacher vorausgesetzte Denk- bzw. transzendente kontrafaktische Argumentationsgemeinschaft besteht aus realen, Emotionen unterliegenden Individuen, die nicht nur fortwährend argumentieren. Aber auch Stimmungen und Gefühle sind (sprachlich) vermittelt und verweisen auf andere und anderes. Die Gegenseitigkeitsstruktur von Sprache klingt an, wenn Schleiermacher nach Mollenhauer ein dialogisches Du-Suchen im Ich-Sagen annimmt (vgl. Mollenhauer 1986: 131). Eine Gesellschaft, deren Bildung den Grundrechten (als der Idee des Guten) folgt, ist – unabhängig von den Nationalitäten ihrer Mitglieder – pluralistisch und damit eine aus vielen bestehende Öffentlichkeit. Erziehung und Bildung, die aus dieser Öffentlichkeit im Sinne des Einwirkens der älteren auf die jüngere Generation hervorgehen, und Bildung der Öffentlichkeit im Sinne der steten Förderung der Rezeptionsbereitschaft aller, stehen in einem wechselseitigen Prozeß, in dem sich die Inhalte der Bildung modifizieren und verändern. Da Sozialität jedoch immer rückgebunden ist an die Individualität der Einzelnen, bleibt wegen der unüberbrückbaren Differenz zwischen Individuum und Allgemeinheit, die – um mit Schelling zu sprechen – Einzel- und Allgemeinwille nicht zur Deckung kommen läßt, eine Perfektibilität des Gemeinwesens utopischen Modellen (womöglich als Korrektiv realer Zustände) vorbehalten.

Vor mehr als zwanzig Jahren äußerte sich Hans Magnus Enzensberger in einem SPIEGEL-Gespräch auch zum Verhältnis von Staat und Bürger: „Im alten Europa hat man das Gemeinwesen immer nach dem Modell des menschlichen Körpers beschrieben. Die Regierung war das Oberhaupt, der Kopf. Diese Metapher ist endgültig passé. Ein Zentrum, das alles vorhersieht, steuert und entscheidet, ist nicht mehr vorhanden. Das Gehirn der Gesellschaft ist nicht mehr lokalisierbar. [...] Der Kern heutiger Politik ist die Fähigkeit zur Selbstorganisation. Es ist ja nicht so, daß der einzelne dem Staat gegenübersteht. Insofern

stimmt auch die These von der Privatisierung nicht. Jedes Interesse, auch das privateste, artikuliert sich politisch in organisierten Gruppen. Das beginnt bei den allernächsten Sachen: Schulfragen, Mieterproblemen, Verkehrsregelungen. [...] Heute stehen dem Staat alle möglichen Gruppen gegenüber, Minoritäten aller Art. ‚Bürgerinitiativen‘ in diesem Sinn sind nicht nur alte Organisationen wie die Gewerkschaften, die Kirche, die Medien. Auch die Sportler sind hochorganisiert, die Homosexuellen, die Waffenhändler, die Autofahrer, die Behinderten, die Eltern, die Steuerhinterzieher, die Geschiedenen, die Naturschützer, Terroristen und so weiter. Sie können 10 000 Machtinstanzen in unserer Gesellschaft ausmachen. Das Resultat ist eine undurchsichtige Gemengelage.“ (Enzensberger 1987: 69ff.) Ferner befand¹³ der Schriftsteller, „daß die politische Klasse die Gesellschaft für dumm und frech hält. Die Gesellschaft ist genau der umgekehrten Meinung.“ (Ebd.: 71) In einer Situation, wie Enzensberger sie beschreibt, würde Schleiermacher nicht nur dem Staat (als Regierung) zumuten, sich der Kommunikationsgemeinschaft zu unterstellen und seine Entscheidungen vor diesem Gremium überprüfen zu lassen, sondern auch den Bürgern bzw. Bürgerinitiativen. Der Staat trägt Sorge dafür, das Erziehungs- und Bildungssystem von einseitiger Einflußnahme seinerseits freizulassen, damit dieses System das Faktische und die Kritik daran an der Idee des Guten (Grundrechte) sich orientierend vermitteln kann. Die Förderung individueller wie öffentlicher Diskursbereitschaft, der Anerkennung einer transzendentalen Kommunikationsgemeinschaft sowie der Brechung diskursiver Gewalt werden stets Aufgabe bleiben, und zwar Aufgabe von Erziehung und Bildung. Von der Bewältigung dieser Aufgabe hängt es ab, ob der Pluralismus der Welten – jedes Individuum bringt seine Welt(-sicht) mit in eine Gesellschaft ein – im Rahmen der Idee des Guten diese Gesellschaft belebt oder ob sie ideologisch erstarrt.

Politischen wie religiösen Ideologien fehlt der Bezug auf das der menschlichen Sprache inhärente dialogische – und verallgemeinerbare – Phänomen der Gegenseitigkeit, das jede Rede als öffentliche und in einen Diskurspluralismus hineingestellte erscheinen läßt. Mit Schleiermacher können wir zu Recht von einer Erziehung und Bildung der Öffentlichkeit (anstelle von Gesellschaft) im doppelten Sinne sprechen, von einer Bildungspraxis, die, als fundamental sprachlich ver-

mittelte, sich ganz der Gegenseitigkeitsstruktur der Sprache verpflichtet weiß und nicht einer politischen, religiösen oder weltanschaulichen Ideologie; für eine Erziehung und Bildung, die zwar vorbereiten auf die bestehende Öffentlichkeit, daneben aber diskursiv eingehen auf neue, andere, fremde Standpunkte und darüber praktische Veränderungen des Bestehenden zu initiieren vermögen. Da wir ferner die Idee des Guten inhaltlich mit den Grundrechten besetzt haben, für deren Schutz der Staat verfassungsgemäß sich verbürgt, ist ferner die Erziehung zur Verantwortung des Individuums im Staat eine grundlegende pädagogische Aufgabe, denn verantwortungsvolles Handeln ist unabdingbar für eine Grundordnung, die auf Freiheit setzt. Freiheit ist nicht nur Freiheit von ..., sondern auch Freiheit zu ..., nämlich unter anderem, Verantwortung für sich und andere zu übernehmen und auch in Krisensituationen nicht gleich nach der helfenden Hand des Staates zu rufen. Zur Verantwortung gehört in der heutigen Zeit der globalen Verknappung von Rohstoffen, aber auch von Gütern wie Arbeit die Einübung des Verzichts in eins mit der Eindämmung persönlicher Gier. Hierzu wäre eine Besinnung auf die Philosophie Schopenhauers zu empfehlen, doch das ist ein anderes weites Feld (vgl. Safranski 2010).

ANMERKUNGEN

- 1 Den techné-Charakter der Erziehung erläutert ausführlich Schurr 1975: 50ff.
- 2 Schurr verdeutlicht die Dialektik von Theorie und Praxis bei Schleiermacher an wechselseitigen Bezügen des Dreiecks „typos“ (praktische Methode), „telos“ (Selbstaufforderung des Handelnden auf ein Ziel, einen Zweck hin) und „eidos“ (Antizipation dessen, was Ziel oder Zweck sein kann) (vgl. Schurr 1975: 55ff.); danach bestimmt die Praxis vornehmlich die eidetische Theorie, während die teleologische wiederum auf die Praxis einwirkt (vgl. Schurr 1975: 70).
- 3 Ich beziehe mich auf die Erläuterungen von Schurr 1975: 99ff. Zur Dialektik Schleiermachers verweise ich zudem auf Kaulbach 1968. Kaulbach vergleicht den dialektischen Ansatz Schleierma-

- chers mit den Theorien Platons und Aristoteles', Kants und Hegels. In Bezug auf die Hermeneutik vgl. Schleiermacher 1977, insbesondere hier die aufschlußreiche Einleitung des Herausgebers.
- 4 Bei Emmanuel Lévinas wird der Andere gar zum Konstituens der eigenen Existenz (vgl. etwa Lévinas 1983).
 - 5 Zur Gegenseitigkeitsstruktur der Sprache vgl. auch Löwith 1980.
 - 6 Zur Problematik des hermeneutischen Zirkels bei Schleiermacher vgl. Gadamer 1972: 176ff. und 275ff.
 - 7 Grundlegend dafür Habermas 1981. Hier werden frühere Überlegungen, etwa aus der Diskussion mit Niklas Luhmann, wieder aufgenommen. Ferner: Apel 1976.
 - 8 Vgl. in: Schleiermacher 1977: 417, den vom Herausgeber in den Anhang eingefügten Quellentext (Auszug) aus Schleiermachers Dialektik.
 - 9 Vgl. Schleiermacher, Dialektik, auszugsweise wiedergegeben in: Schleiermacher 1977: 466f.
 - 10 Zudem war sich auch Platon der idealtypischen Konstruktion seines Staatsentwurfs bewußt (vgl. Platon 1977: 592a, b), wobei er jedoch aufgrund seiner Ideenlehre postulierte, daß diese der Wahrheit näher sei als gegebene, insbesondere demokratische Staatsformen (vgl. Platon 1977: 597a-598d).
 - 11 Damit hat Schleiermacher nach Blaß den pädagogischen Bereich der Sozialisation entdeckt und in seiner Bedeutung für die politische Bildung erschlossen (vgl. Blaß 1978: 93).
 - 12 Die unteren Bildungsanstalten werden von den jeweiligen Kommunen verwaltet, höhere Schulen von verschiedenen Kommunen (etwa eines größeren Kreises) (vgl. Schleiermacher 1983: 123). Ursula Krautkrämer weist auf die geistige Verwandtschaft zwischen Schleiermacher und Condorcet hin; dessen Pläne aus der Französischen Revolution sahen eine gesellschaftliche Autonomie der Erziehung gegenüber dem Staat vor (vgl. Krautkrämer 1979: 304).

LITERATUR

Apel, Karl-Otto (1976): Transformation der Philosophie. 2 Bde., Frankfurt am Main.

- Berger, Jean/Mohr, Jean (1976): Arbeitsemigranten. Erfahrungen/Bilder/Analysen, Reinbek.
- Blaß, Josef Leonhard (1978): Modelle pädagogischer Theoriebildung, Bd. I, Stuttgart.
- Enzensberger, Hans Magnus (1987): „Die Gesellschaft ist keine Hammelherde“. Der Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger über die Wahl und den Überdruß an Bonn, in: Der Spiegel 4 (1987), S. 67-83.
- Gadamer, Hans Georg (1972): Wahrheit und Methode, Tübingen.
- Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde., Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1979): Sein und Zeit. 15. Aufl., Tübingen.
- Kaulbach, Friedrich (1968): Schleiermachers Idee der Dialektik, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 10 (1968), S. 225-260.
- Kelek, Necla (2010): Wulffs Republik der Gläubigen, in: FAZ vom 22. Oktober 2010.
- Köcher, Renate (2010): Offensiv auf Distanz, in: Denk ich an Deutschland 2010. Eine Konferenz der Alfred-Herrhausen-Gesellschaft und der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. Sonderbeilage der FAZ, Frankfurt am Main, S. 7f.
- Krautkrämer, Ursula (1979): Staat und Erziehung. Begründung öffentlicher Erziehung bei Humboldt, Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher, München.
- Lévinas, Emmanuel (1983): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg.
- Löwith, Karl (1980): Reden und Verstehen als kommunikatives Handeln, in: Apel, K.-O. u.a. (Hg.): Praktische Philosophie/Ethik. Reader zum Funk-Kolleg, Bd. 1, Frankfurt am Main, S. 80-89.
- Marchart, Oliver (2010): Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin.
- Mollenhauer, Klaus (1986): Umwege. Über Bildung, Kunst und Interaktion, Weinheim/München.
- Platon (1977): Politeia, in: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. von Walter F. Otto u.a. Bd. 3, Hamburg.

- Safranski, Rüdiger (2010): Die Zähmung des Menschen. Der Philosoph Arthur Schopenhauer ist hilfreich – auch 150 Jahre nach seinem Tod, in: *Der Spiegel* 38 (2010), S. 171-173.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (F.D.E.) (1913a): Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, in: Ders.: *Werke*. Auswahl in vier Bänden. Hrsg. von Otto Braun. Bd. II, Leipzig.
- Schleiermacher, F.D.E. (1913b): Ethik 1816, in: Ders.: *Werke*. Auswahl in vier Bänden. Hrsg. von Otto Braun. Bd. II, Leipzig.
- Schleiermacher, F.D.E. (1977): Hermeneutik und Kritik. Hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt am Main.
- Schleiermacher, F.D.E. (1980): Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22), Teilband 1, in: Ders.: *Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von Hans-Joachim Birkner u.a. Erste Abteilung, Bd. 7,1, Berlin/New York.
- Schleiermacher, F.D.E. (1969): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart.
- Schleiermacher, F.D.E. (1983f.): *Pädagogische Schriften*. 2 Bde. Hrsg. von Erich Weniger/Theodor Schulze, Frankfurt am Main/Berlin/Wien.
- Schnädelbach, Herbert (2010): Religion in der modernen Kultur, in: *Information Philosophie* 2 (2010), S. 7-20.
- Schuffenhauer, Heinz (1956): *Der fortschrittliche Gehalt der Pädagogik Schleiermachers*, Berlin (DDR).
- Schurr, Johannes (1975): *Schleiermachers Theorie der Erziehung*. Interpretationen zur Pädagogikvorlesung von 1826, Düsseldorf.
- Sloterdijk, Peter (2010): Der verletzte Stolz. Über die Ausschaltung der Bürger in Demokratien, in: *Der Spiegel* 45 (2010), S. 136-142.

Autorinnen und Autoren

Elke Ariëns, M.A., Geschäftsführerin der Initiative *Europäische Horizonte* und Hochschulbeauftragte der Stadt Aachen.

Burkhard Biella, Dr. phil., Philosoph, Redakteur in der freien Wirtschaft.

Helmut König, Dr. phil., Professor für Politische Wissenschaft an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen.

Gudrun Krämer, Dr. phil., Professorin für Islamwissenschaft an der Freien Universität Berlin.

Claus Leggewie, Dr. phil., Direktor des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen (KWI) und Professor für Politikwissenschaft an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

Wolfgang Günter Lerch, M.A., Redakteur der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*.

Detlef Pollack, Dr. phil., Professor für Religionssoziologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Rainer Prätorius, Dr. phil., Professor für Verwaltungswissenschaft an der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg.

Manfred Sicking, Dr. phil., Co-Dezernent der Stadt Aachen und Lehrbeauftragter am Institut für Politische Wissenschaft der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen.

Dietrich Thränhardt, Dr. rer. soc., em. Professor für Vergleichende Regierungslehre und Migrationsforschung an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Kirsten Wiese, Dr. jur., Referentin bei der Senatorin für Finanzen in Bremen.

Julien Winandy, M.A., Doktorand am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt.

Europäische Horizonte



BENJAMIN DRECHSEL,
FRIEDRICH JAEGER, HELMUT KÖNIG,
ANNE-KATRIN LANG, CLAUD LEGGEWIE (HG.)
Bilder von Europa

Innen- und Außenansichten von
der Antike bis zur Gegenwart

2010, 346 Seiten, kart., zahlr. Abb., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1458-9



HELMUT KÖNIG, EMANUEL RICHTER,
SABINE SCHIELKE (HG.)
Gerechtigkeit in Europa

Transnationale Dimensionen einer
normativen Grundfrage

2008, 136 Seiten, kart., 15,80 €,
ISBN 978-3-89942-768-4



HELMUT KÖNIG, JULIA SCHMIDT,
MANFRED SICKING (HG.)
Die Zukunft der Arbeit in Europa

Chancen und Risiken neuer
Beschäftigungsverhältnisse

2009, 186 Seiten, kart., 19,80 €,
ISBN 978-3-8376-1217-2

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Europäische Horizonte



HELMUT KÖNIG, JULIA SCHMIDT,
MANFRED SICKING (HG.)

Europas Gedächtnis

Das neue Europa zwischen nationalen
Erinnerungen und gemeinsamer
Identität

2008, 166 Seiten, kart., 18,80 €,
ISBN 978-3-89942-723-3



HELMUT KÖNIG,
MANFRED SICKING (HG.)

Gehört die Türkei zu Europa?

Wegweisungen für ein Europa
am Scheideweg

2005, 222 Seiten, kart., 22,80 €,
ISBN 978-3-89942-328-0



HELMUT KÖNIG,
MANFRED SICKING (HG.)

Der Irak-Krieg und die Zukunft Europas

2004, 194 Seiten, kart., 21,80 €,
ISBN 978-3-89942-209-2

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de