

Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Den Säkularismus neu denken

Religion und Politik

in Zeiten der Globalisierung

- | | |
|-----------------------------|--|
| Charles Taylor | Für einen neuen Säkularismus |
| José Casanova | Säkularismus – Ideologie oder Staatskunst? |
| Jean Baubérot | Säkularismus und Laizität |
| David Martin | Religiöse Antworten |
| Craig Calhoun | Säkularismus: Eine Bestandsaufnahme |
| Tariq Modood | Religion und Identität |
| Rajeev Bhargava | Das indische Modell |
| Souleymane B. Diagne | Senegals Sonderweg |
| Faisal Devji | Liebe deinen Feind: Militanter Islamismus |
| Dipesh Chakrabarty | Säkularismus im Westn. Ein Blick von außen |
| Marika Asatiani | Georgien: Bilder vom Alltag. Photographien |

Transit wird herausgegeben am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien und erscheint im Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main

Herausgeber: Krzysztof Michalski (Wien/Boston)

Mitherausgeber dieses Heftes: Charles Taylor (Montréal/Wien)

Kuratorin des Bildteils: Maren Lübcke (Camera Austria, Graz)

Redaktion: Klaus Nellen (Wien)

Redaktionsassistentz: Anna Müller und Miriam Schmitthenner

Redaktionskomitee: Peter Demetz (New Haven), Timothy Garton Ash (Oxford), Jacqueline Hénard (Paris), Tony Judt (New York), Cornelia Klinger (Wien), Janos Matyas Kovacs (Budapest/Wien), Claus Leggewie (Gießen), Jacques Rupnik (Paris), Aleksander Smolar (Warschau/Paris)

Beirat: Elemer Hankiss (Budapest), Petr Pithart (Prag), Fritz Stern (New York)

Redaktionsanschrift: Transit, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Spittelauer Lände 3, A-1090 Wien, Telefon (+431) 31358-0, Fax (+431) 31358-30
www.iwm.at

Unverlangte Einsendungen können nicht in jedem Fall beantwortet werden.

Verlagsanschrift: Verlag Neue Kritik, Kettenhofweg 53, D-60325 Frankfurt/Main, Telefon (069) 72 75 76, Fax (069) 72 65 85, E-mail: verlag@neuekritik.de



© IWM 2023. This work is licensed under CC BY-NC-ND 4.0.

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0555-4

Transit ist Partner von *Eurozine – the netmagazine* (www.eurozine.com), einem Zusammenschluss europäischer Kulturzeitschriften im Internet, sowie von *La République des Idées* (www.repid.com). *Transit* is regularly listed in the *International Current Awareness Services*. Selected material is indexed in the International Bibliography of the Social Sciences.

© 2010 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen *Transit* / IWM.

Transit 39 (Sommer 2010)

Den Säkularismus neu denken
Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung

<i>Editorial</i>	3
Charles Taylor <i>Für einen neuen Säkularismus</i> Zur Einführung	5
José Casanova <i>Säkularismus – Ideologie oder Staatskunst?</i>	29
Jean Baubérot <i>Säkularismus und Laizität</i>	45
David Martin <i>Religiöse Antworten auf Formen des Säkularismus</i>	58
Craig Calhoun <i>Säkularismus: eine kritische Bestandsaufnahme</i>	77
Tariq Modood <i>Säkularismus, Religion als Identität und die Achtung der Religion</i>	93
Rajeev Bhargava <i>Säkularer Staat und multireligiöse Gesellschaft</i> Vom indischen Modell lernen	112
Souleymane Bachir Diagne <i>Das säkulare Zeitalter und die Welt des Islam</i> Senegals Sonderweg	128

Faisal Devji <i>Liebe deinen Feind</i> Militante Visionen des Westens	147
Dipesh Chakrabarty <i>Moderne und Säkularismus im Westen</i> Ein Blick von außen (über <i>Ein säkulares Zeitalter</i> von Charles Taylor)	167
<i>Zu den Autorinnen und Autoren</i>	181
Marika Asatiani <i>Georgien: Bilder vom Alltag</i> Photoessay	nach Seite 182

Editorial

Säkularisierung galt lange als unvermeidliche Begleiterscheinung der Modernisierung. Sie wurde als Fortschritt wahrgenommen, der die Religion nach und nach durch Vernunft ersetzt, und Europa verstand sich als Avantgarde dieses Prozesses. Inzwischen scheint es, als hätte der Alte Kontinent einen Sonderweg eingeschlagen, während ringsherum die Religion keineswegs abstirbt, sondern gedeiht, in hochindustrialisierten Gesellschaften ebenso wie in der Dritten Welt. Und daheim sehen sich die Europäer heute einer wachsenden Zahl von Menschen gegenüber, die aus Gesellschaften zugewandert sind, in denen der Religion eine hohe Bedeutung zukommt.

Diese Entwicklung hat sich unter den Bedingungen der Globalisierung beschleunigt und geht einher mit einem Wandel in der Wahrnehmung der Säkularisierung: Bilden, so fragen kritische Stimmen, ihre Prinzipien nicht ihrerseits eine Ideologie? Ist der Säkularismus nicht selbst zu einem quasi-religiösen Dogma geworden? Und hat das Christentum nicht unsere säkulare Moderne zutiefst geprägt? Tragen die eingessenen Religionen nicht längst schon zum Zusammenhalt unserer Gesellschaften bei? Und könnten die zugewanderten Religionen nicht helfen, die neue Vielfalt zu bewältigen? Würden wir also unser Gemeinwesen nicht irreparabel beschädigen, wenn wir ihm die Religion vollends austrieben? Es scheint an der Zeit, den Säkularismus neu zu denken – sowohl, um der wachsenden Komplexität unserer Gesellschaften gerecht zu werden, als auch, um unser Selbstverständnis als Europäer zu überprüfen. Die hier vorgestellten Autoren wollen dazu einen Beitrag leisten.

Zweifellos ist Säkularisierung als politisches Prinzip eine Errungenschaft, das Produkt bitterer Erfahrungen. Geschichte und Gegenwart zeigen, dass Religion die Gesellschaft spalten kann, oft mit verheerenden Folgen. Die Argumentationen in diesem Heft können gelesen werden als ein Plädoyer für einen reflektierten, offenen Säkularismus, der aus den Erfahrungen sowohl der eigenen Geschichte als auch der anderer Gesellschaften lernt, einen Säkularismus, der auf der Trennung von Staat und

Religion beharrt, nicht aber die Ausgrenzung der Religion betreibt. Begleitet werden diese Überlegungen von Versuchen zu einer kritischen Rekonstruktion des Begriffsfelds »Säkularisierung/Säkularismus« und zur Freilegung seiner historischen Wurzeln. Untersucht werden auch Säkularismusmodelle anderer politischer Kulturen, die ein neues Licht auf die westlichen Traditionen der Trennung von Religion und Staat werfen.

Der Wandel in der Entwicklung und im Verständnis der Säkularisierung hat sich in den letzten Jahren in kontroverse Debatten um eine Neubestimmung des Orts der Religion in der modernen Gesellschaft niedergeschlagen. Ausschnitte davon finden sich in einer Reihe von Aufsätzen, die in dieser Zeitschrift seit 1994 erschienen sind und auch in Buchform veröffentlicht wurden.¹ Die Beiträge in der vorliegenden Ausgabe von *Transit* sind aus dem 2008 am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) eingerichteten transdisziplinären Forschungsschwerpunkt *Religion und Säkularismus* hervorgegangen, der von dem kanadischen Philosophen Charles Taylor geleitet wird.² Er hat seine Thesen jüngst in dem vielbeachteten Werk *Ein säkulares Zeitalter* zur Diskussion gestellt.³ In seinem das Heft einleitenden Essay nimmt Taylor diese Thesen auf und entwickelt sie weiter.

Der photographische Essay zu dieser Ausgabe kommt von einer jungen Photographin aus Georgien, deren Beobachtungen des Alltags zwischen Tradition und brachialer Modernisierung eine irritierende Poesie zutage treten lassen.

Wien, im Mai 2010

Anmerkungen

- 1 Die in den letzten Jahren in *Transit* erschienen Aufsätze zu Religion und Politik erschienen in: Krzysztof Michalski (Hg.), *Conditions of European Solidarity*, Bd. 2: *Religion in the New Europe*, Budapest/New York (Central European University Press) 2006, und ders. (Hg.), *Wie christlich ist Europa?*, Wien (Passagen Verlag) 2007. Die Beiträge zu *Transit* 8, *Das Europa der Religionen* (1994), wurden unter demselben Titel und ergänzt um weitere Texte von Otto Kallscheuer bei S. Fischer, Frankfurt a.M. 1996, herausgegeben. Weitere Beiträge zum Thema finden sich fortlaufend in der elektronischen Schwesterzeitschrift *Tr@nsit_online* (www.iwm.at/transit_online) sowie in *Eurozine*, Themenschwerpunkt *Post-secular Europe* (www.eurozine.com/comp/focalpoints/postseceurope.html).
- 2 Mehr zu diesem Forschungsschwerpunkt unter www.iwm.at/secularism.
- 3 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2009; *A Secular Age*, Harvard University Press 2007.

Charles Taylor
 FÜR EINEN NEUEN SÄKULARISMUS*
 Zur Einführung

I.

Darüber, dass moderne Demokratien »säkular« zu sein haben, herrscht allgemeine Einigkeit. Zugleich ist der Begriff problematisch und ethnozentrisch geprägt. Nicht einmal im westlichen Kontext scheint er klar, ja, er kann irreführend sein. Was bedeutet »säkular« eigentlich? Meiner Meinung nach gibt es zumindest zwei Modelle für das, was sich als säkulare Ordnung bezeichnen lässt.

Beide Modelle schließen eine Form der Trennung von Kirche und Staat ein. Der Staat darf nicht offiziell mit einer bestimmten religiösen Glaubensrichtung verknüpft sein, höchstens in einer rudimentären und weitgehend symbolischen Form, wie das in England oder in Skandinavien der Fall ist. Aber Säkularismus erfordert mehr als dies. Der gesellschaftliche Pluralismus verlangt ein Modell »prinzipiengeleiteter Distanz«, um einen Ausdruck von Rajeev Bhargava zu verwenden.¹

Schauen wir uns den Begriff Säkularismus genauer an, so beinhaltet er eine komplexe Reihe von Anforderungen. Hier geht es um mehr als nur *einen* Wert. Wir können drei ausmachen, die sich der Parole der Französischen Revolution zuordnen lassen – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Freiheit: Niemand darf im Bereich der Religion oder des Glaubens einem Zwang unterworfen werden. Dies wird gemeinhin als Religionsfreiheit definiert, die natürlich auch die Freiheit zum Unglauben einschließt. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von »freier Religionsaus-

* Diesem Text liegt der Vortrag »Why We Need a Radical Redefinition of Secularism« zugrunde, den der Autor zu der Konferenz *Rethinking Secularism* beigetragen hat, die am 22. Oktober 2009 an der New York University stattfand (<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/12/04/rethinking-secularism-the-power-of-religion-in-the-public-sphere/>). Die Ergebnisse der Konferenz erscheinen in: Jonathan Van Antwerpen / Eduardo Mendieta (Hg.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia UP 2010

übung«, eine Formulierung, die sich beispielsweise im ersten Zusatzartikel der Verfassung der Vereinigten Staaten findet. Gleichheit: Zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens oder unterschiedlicher Weltanschauung muss Gleichberechtigung herrschen; keine religiöse Sichtweise oder (religiöse oder nichtreligiöse) Weltanschauung hat Anspruch auf eine Vorzugsstellung, geschweige denn darauf, zur Staatsdoktrin erhoben zu werden. Brüderlichkeit (im weiteren Sinne): Alle spirituellen Richtungen müssen Gehör finden und in den Prozess eingebunden werden, in dem darüber entschieden wird, worum es der betreffenden Gesellschaft geht (worin ihre politische Identität besteht) und wie sie ihre Vorgaben in die Tat umsetzt (wie genau ihr System aus Rechten und Vorrechten beschaffen ist).

Diese Ziele können natürlich in Konflikt miteinander stehen; manchmal müssen die Werte, um die es geht, ins Gleichgewicht gebracht werden. Außerdem ließe sich meines Erachtens eine vierte Zielsetzung hinzufügen: das Bemühen, für möglichst harmonische und einvernehmliche Beziehungen zwischen den Anhängern unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen zu sorgen (vielleicht wäre es dieses Vierte, das eigentlich unter die Rubrik »Brüderlichkeit« fiele; aber ich hänge an der obigen klaren Einteilung mit ihren drei herkömmlichen Wertvorstellungen).

Für die eine oder andere Definition von Säkularismus scheint in Anspruch genommen zu werden, sie biete die Gewähr für eine Verwirklichung jener Zielsetzungen nach zeitlos gültigen Prinzipien und dafür, dass es keiner weiteren Vermittlungs- oder Anpassungsleistung bedürfe, um sie für unsere heutige Gesellschaft tauglich zu machen. Die Grundlage für diese Prinzipien sei in der bloßen Vernunft beziehungsweise in einer von aller Religion freien, uneingeschränkt »laizistischen« Einstellung zu finden. Die Jakobiner dachten so oder auch Rawls in seiner frühen Zeit.

Das Problem dabei ist, dass es a) keine solchen zeitlosen Prinzipien gibt, die sich durch bloße Vernunft bestimmen ließen, jedenfalls nicht in der für ein empirisches politisches System nötigen Komplexität, und dass b) Situationen sehr stark voneinander abweichen und verschiedener Formen der Konkretisierung anerkannter allgemeiner Prinzipien bedürfen. Eine gewisse Anstrengung zur Anpassung ist also stets vonnöten. Daraus folgt, dass es c) gegen die Brüderlichkeit verstößt, wenn eine vorgeblich höhere Autorität Prinzipien verfügt, weil dadurch bestimmte spirituelle Richtungen daran gehindert werden, sich an dieser Anstrengung zu beteiligen. Und deshalb finden wir uns d) häufig mit schwierigen Konflikten

und Dilemmata zwischen unseren grundlegenden Zielsetzungen konfrontiert.

Ein gutes Beispiel für b) liefern uns Probleme mit dem Säkularismus, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten in verschiedenen westlichen Ländern aufgrund von Veränderungen in der konfessionellen Zusammensetzung ihrer Gesellschaften ergeben haben. Wenn sich die Palette der Religionen oder der philosophischen Grundeinstellungen erweitert, wie etwa heute in Europa oder Amerika durch den Zuzug starker muslimischer Gemeinschaften, dann entsteht zwangsläufig Anpassungsbedarf.

Den Punkt c) illustriert das jüngst in Frankreich gesetzlich verfügte Verbot, in Schulen das muslimische Kopftuch zu tragen. Normalerweise müsste so etwas auf dem Verhandlungsweg entschieden werden. Das Gastland sieht sich oft gezwungen, eine doppelte Botschaft zu senden, das heißt eine religiöse Gruppe *einerseits* wissen zu lassen, dass sie dieses oder jenes (Schriftsteller wegen Gotteslästerung umbringen, Zwangsverheiratung praktizieren) hier nicht tun darf, und sie *andererseits* einzuladen, sich am Konsensbildungsprozess zu beteiligen. Im Zweifelsfall laufen diese beiden Botschaften einander zuwider: Die erste behindert die zweite und mindert deren Glaubwürdigkeit. Umso wichtiger ist es, die einseitige Anwendung der ersten Botschaft soweit wie möglich zu vermeiden. Das ist natürlich manchmal schwierig, denn bestimmte grundlegende Gesetze stehen nicht zur Disposition. Aber Prinzip sollte sein, dass religiöse Gruppen so weit wie möglich als Gesprächspartner und so wenig wie möglich als Bedrohung angesehen werden.

Diese Gruppen durchlaufen auch eine Entwicklung, wenn sie in einem demokratischen, liberalen Zusammenhang einem derartigen Neubestimmungsprozess ausgesetzt sind. José Casanova hat darauf aufmerksam gemacht, wie sehr der Katholizismus in Amerika noch im 19. Jahrhundert als mit demokratischen Gepflogenheiten unvereinbar galt, ganz ähnlich dem Misstrauen, mit dem heutigentags die Menschen dem Islam begegnen. Die Geschichte hat gezeigt, wie sich der amerikanische Katholizismus in der Folge entwickelte und dabei in wichtigen Punkten den Katholizismus weltweit veränderte. Es gibt keinen Grund, weshalb sich nicht auch in den muslimischen Gemeinschaften eine ähnliche Entwicklung vollziehen könnte.² Wenn es nicht zu ihr kommt, dann aller Wahrscheinlichkeit nach nur deshalb, weil die Voreingenommenheit triumphiert und es an einer guten Politik fehlt.

Meiner Ansicht nach besteht eine wesentliche Schwierigkeit bei unserem Umgang mit diesen Fragen darin, dass wir ein falsches Modell zugrunde legen, das nach wie vor unser Denken beherrscht. Wir meinen, dass sich Säkularismus (oder *laïcité*) um das Verhältnis zwischen Staat und Religion drehe, während es dabei doch tatsächlich um die (richtige) Antwort des demokratischen Staats auf Vielfalt geht. Wenn wir uns die oben genannten drei Zielsetzungen anschauen, so sind sie übereinstimmend darauf gerichtet, 1) die Menschen in ihrer Einstellung zur Welt zu schützen, für die sie sich entschieden haben bzw. mit der sie aufgewachsen sind, gleich, wie diese Einstellung beschaffen sein mag, 2) den Menschen eine von ihrer Einstellung unabhängige Gleichbehandlung angedeihen zu lassen und 3) ihnen allen Gehör zu verschaffen. Es gibt keinen Grund, der Religion eine von nichtreligiösen, »säkularen« oder atheistischen Standpunkten abgehobene Sonderstellung zuzuweisen.

Tatsächlich liegt der Sinn staatlicher Neutralität genau darin, jegliche Bevorzugung oder Benachteiligung nicht nur religiöser Bekenntnisse, sondern überhaupt jeder Weltanschauung, sei sie religiöser oder nichtreligiöser Natur, zu vermeiden. Wir dürfen die christliche Religion nicht gegenüber dem Islam begünstigen, ebenso wenig wie den religiösen Glauben gegenüber dem Unglauben oder umgekehrt.

Die Überlegenheit des die genannten drei Prinzipien umfassenden Modells gegenüber einem auf die Religion fixierten erhellt unter anderem daraus, dass es das von Atatürk begründete Regime niemals als authentisch säkular missverstehen würde, da es sich über diese Prinzipien und sogar über die Trennung staatlicher und religiöser Einrichtungen hinwegsetzt.

Hier wird auch der Wert der vom späten Rawls formulierten Bedingungen für einen säkularen Staat deutlich. Rawls legt dabei großes Gewicht auf bestimmte politische Prinzipien: Menschenrechte, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit, Demokratie. Diese Prinzipien bilden das tragende Fundament des Staats, der sie zu seiner Sache machen muss. Diese politische Ethik aber kann von Menschen mit ganz unterschiedlichen Einstellungen zur Welt (Rawls spricht von »umfassenden Vorstellungen des Guten«) vertreten werden. Ein Kantianer wird das Recht auf Leben und Freiheit mit dem Verweis auf die Würde vernünftigen Handelns begründen. Ein Utilitarist wird von der Notwendigkeit sprechen, Lebewesen, die Freude und Leid erfahren können, so zu behandeln, dass ihnen möglichst viel von ersterer und möglichst wenig von letzterem zuteil werde. Ein

Christ wird geltend machen, dass die Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen seien. Alle stimmen sie in den genannten ethischen Prinzipien überein, so verschieden die tieferen Beweggründe auch sein mögen, aus denen sie sich zu ihnen bekennen. Der Staat muss diese Ethik verteidigen, darf aber keinem der Beweggründe, aus denen sie sich speist, den Vorzug vor den anderen geben.

II.

Die Idee, dass der Säkularismus auf die Religion gemünzt sei, geht auf seine Entstehungsgeschichte in den westlichen Gesellschaften zurück (was übrigens auch für den Namen selbst gilt). Kurz gesagt, gibt es zwei wichtige Gründungskontexte – den amerikanischen und den französischen. Im Falle der USA handelte es sich bei der gesamten Palette umfassender Vorstellungen bzw. tieferer Beweggründe um Spielarten des (protestantischen) christlichen Glaubens, mit einigen zusätzlichen deistischen Einsprengeln. In der historischen Folge erweiterte sich dann die Palette der Weltansichten über die christliche Religion hinaus und schließlich auch über Religion als solche. Ursprünglich aber waren alle Positionen, zwischen denen der Staat Neutralität wahren musste, religiöser Natur. Daher der erste Zusatzartikel der Verfassung, durch den der Kongress sich verpflichtet, kein Gesetz zu erlassen, das eine Staatsreligion einführt oder die freie Religionsausübung verbietet.

Das Wort »Säkularismus« wurde in den ersten Jahrzehnten des öffentlichen Lebens in Amerika nicht verwendet. Das aber hieß nur, dass man sich mit dem Problem noch nicht konfrontiert sah. Weil der erste Zusatzartikel auf die Trennung von Kirche und Staat abhob, eröffnete er die Möglichkeit, der Religion eine Stellung einzuräumen, die ihr heute niemand mehr zugestehen würde. So konnte in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts ein Richter am Obersten Bundesgericht die Ansicht vertreten, der erste Zusatzartikel verbiete zwar der Bundesregierung, sich mit irgendeiner bestimmten Glaubensrichtung zu identifizieren, aber da alle Glaubensrichtungen christliche seien (genauer gesagt, protestantische), dürfe man die Grundsätze der christlichen Religion bei der Auslegung von Gesetzen heranziehen.

Für den Bundesrichter Joseph Story bestand die Intention des ersten Zusatzartikels darin, »alle Rivalität zwischen den christlichen Religionsgemeinschaften auszuschließen«. Dessen ungeachtet habe »das

Christentum Anspruch auf Förderung von staatlicher Seite«.³ Es sei lebenswichtig für den Staat, weil der Glaube an »künftige Belohnungen und Strafen (...) für die Rechtsausübung unentbehrlich« sei. Darüber hinaus könnten »diejenigen, die an die Wahrheit des Christentums als göttlicher Offenbarung glauben, unmöglich daran zweifeln, dass es die erklärte Pflicht der Regierung ist, ihr unter den Bürgern des Staates Geltung zu verschaffen und Förderung angedeihen zu lassen«.

Dieser Vorrang der christlichen Religion blieb bis ins späte 19. Jahrhundert erhalten. Noch 1890 erkannten 37 der damals 42 Bundesstaaten in den Präambeln ihrer Verfassungen Gott als Autorität an. Ein einstimmiges Urteil des Obersten Bundesgerichts von 1892 stellte fest, dass »wir im amerikanischen Leben, wie es sich in seinen Gesetzen, seiner Wirtschaft, seinen Sitten und seiner Gesellschaft bekundet, ein und dieselbe Wahrheit anerkannt finden (...) dass dies eine christliche Nation ist«.⁴

Im zweiten Teil des Jahrhunderts begann sich Widerstand gegen diese Ansicht zu formieren. Dennoch wurde im Jahr 1863 eine National Reform Association gegründet, die sich Folgendes auf die Fahnen schrieb:

Ziel dieser Gesellschaft ist die Bewahrung vorhandener christlicher Prägungen des amerikanischen Staatswesens (...), um eine Ausgestaltung der Verfassung der Vereinigten Staaten zu erreichen, die sicherstellt, dass die Nation in der Nachfolge Jesu Christi steht und sich die moralischen Gebote der christlichen Religion zu eigen macht, und um auf solche Weise zu bekunden, dass dies eine christliche Nation ist, und alle christlichen Gebote, Einrichtungen und Gebräuche unseres Staats im Grundgesetz unseres Landes unanfechtbar zu verankern.⁵

Nach 1870 sahen sich die Anhänger dieser engen Sichtweise mit Verfechtern einer echten Öffnung gegenüber allen anderen Religionen wie auch gegenüber den Nichtreligiösen konfrontiert. Dazu zählten nicht nur Juden, sondern auch Katholiken, die (zu Recht) meinten, das »Christentum« der National Reform Association schließe sie aus. Im Rahmen dieser Auseinandersetzung tauchte erstmals das Wort »säkular« als ein Schlüsselbegriff in der amerikanischen Öffentlichkeit auf, wobei es häufig in der polemischen Bedeutung von »nichtreligiös« oder »antireligiös« gebraucht wurde.⁶

Im Fall Frankreichs entwickelte sich die *laïcité* aus dem Kampf gegen eine machtvolle Kirche. Für den Staat selbst lag darin die große Versuchung, sich auf eine von der Religion unabhängige moralische Basis zu stellen. Marcel Gauchet zeigt, wie Renouvier den Radikalen der Dritten

Republik die Grundlage für ihren Kampf gegen die Kirche lieferte. Der Staat müsse »moralisch und belehrend« sein. Er habe »geradeso wie die gesamte Kirche oder Gemeinschaft eine seelsorgerische Aufgabe, nur mit universellerem Recht«. Moralität ist das entscheidende Kriterium. Um nicht der Kirche unterworfen zu sein, müsse der Staat über eine »von jeglicher Religion unabhängige Moral« verfügen und eine »moralische Überlegenheit« gegenüber sämtlichen Religionen geltend machen können. Grundlage dieser Moral sei die Freiheit. Um sich gegenüber der Religion behaupten zu können, müsse sich die dem Staat zugrunde liegende Moral auf mehr als nur Nützlichkeit oder Gefühle stützen; sie brauche eine wirkliche »Vernunfttheologie« wie die Immanuel Kants.⁷ Die Klugheit eines Jules Ferry und später eines Aristide Briand und eines Jean Jaurès bewahrte Frankreich in der Zeit der Trennung von Kirche und Staat (1905) vor einem derart einseitigen Regime, aber die Vorstellung, dass es bei der *laïcité* einzig und allein darum gehe, die Religion in Schranken zu halten und unter Kuratel zu stellen, setzte sich in den Köpfen fest.

Wenn wir indes diese Gründungszusammenhänge hinter uns lassen und uns Gesellschaften von der Art anschauen, wie sie heute im Westen unser Lebensmilieu bilden, dann ist das Erste, was uns in die Augen sticht, die breite Vielfalt nicht nur der religiösen Anschauungen, sondern auch jener Weltansichten, bei denen die Religion keine Rolle spielt, ganz zu schweigen von denjenigen, die sich weder der einen noch der anderen Rubrik zuordnen lassen. Die oben genannten drei Zielsetzungen verlangen von uns eine Gleichbehandlung all dieser Sichtweisen.

III.

Die Fixierung auf die Religion ist ein komplexes Phänomen, welches verknüpft ist mit zwei anderen Eigentümlichkeiten, die wir in den Säkularismusdebatten häufig antreffen: Da ist zum einen die Tendenz, den Säkularismus oder die *laïcité* als institutionelles Arrangement zu bestimmen, statt von den oben vorgeschlagenen Zielsetzungen auszugehen. Und so kommt es, dass häufig gebetsmühlenartig die »Trennung von Kirche und Staat« beschworen wird oder die Notwendigkeit, die Religion aus dem öffentlichen Raum zu verbannen (in der jüngsten Debatte in Frankreich ist von »les espaces de la République« die Rede). Die zweite Eigentümlich-

keit folgt aus der ersten. Wenn die ganze Problematik sich auf eine einzige institutionelle Formel bringen lässt, dann muss man nur noch bestimmen, welche Vorkehrungen dieser Formel am besten gerecht werden. Man gerät nicht in Dilemmata, wie dies leicht geschehen kann, wenn man mehr als ein Ziel verfolgt, weil man ja eine Zauberformel besitzt. Mit ihr lässt sich trefflich jedes Argument abschneiden. In den USA beruft man sich auf die »Trennwand« als allentscheidendes Kriterium, und in Frankreich ist für die Hyperrepublikaner die *laïcité* das letzte Wort.

Diese Praxis läuft auf eine Fetischisierung der bestehenden Arrangements hinaus. Dagegen sollte man doch von den Zielsetzungen ausgehen und aus ihnen die konkreten institutionellen Lösungen ableiten. Damit will ich nicht abstreiten, dass ein gewisses Maß an Trennung von Kirche und Staat, eine gewisse wechselseitige Unabhängigkeit der staatlichen und religiösen Einrichtungen ein unabdingbares Merkmal jeder säkularistischen Ordnung ist. Das Gleiche gilt für die Neutralität der staatlichen Einrichtungen. Doch die praktische Umsetzung dieser Erfordernisse ist davon abhängig zu machen, wie sich unsere drei grundlegenden Ziele am besten verwirklichen lassen.

Nehmen wir zum Beispiel die Frage, ob muslimische Mädchen in öffentlichen Schulen ein Kopftuch tragen dürfen – ein heftig umstrittener Punkt in einer Reihe von westlichen Demokratien. Dass in Frankreich den Schülerinnen an staatlichen Schulen das Tragen des Kopftuchs als »demonstrative religiöse Geste« durch die *loi Stasi* von 2004 verboten wurde, erregte allgemein große Aufmerksamkeit. In einigen deutschen Bundesländern dürfen Schülerinnen das Kopftuch tragen, nicht aber Lehrerinnen. In Großbritannien und anderen Ländern gibt es kein generelles Verbot; die Entscheidung bleibt den einzelnen Schulen überlassen.

Was sind die Gründe für diese unterschiedlichen Regelungen? Unschwer erkennbar ging es in all diesen Fällen dem Gesetzgeber bzw. den Behörden darum, zwei Zielsetzungen miteinander in Einklang zu bringen. Das erste Ziel ist die Aufrechterhaltung der Neutralität staatlicher Einrichtungen, die (zu Recht) als wesentliche Implikation von Prinzip 2) gilt: der Gleichheit aller Glaubensrichtungen. Beim zweiten Ziel handelt es sich um Prinzip 1), die Gewährleistung eines Maximums an Religionsfreiheit bzw., allgemeiner gefasst, Gewissensfreiheit. Das erste Ziel scheint für eine uneingeschränkte Zulassung des Kopftuchs zu sprechen. Aber im Falle Frankreichs und Deutschlands wurden verschiedene Einwände

dagegen geltend gemacht, die nach Ansicht der Beteiligten schwerer wogen. Die deutschen Behörden stießen sich daran, dass sich Personen mit staatlich sanktionierter Macht in einer öffentlichen Einrichtung als religiös zu erkennen geben. Im Falle Frankreichs wurde die Behauptung in Zweifel gezogen, dass es sich beim Tragen des Kopftuchs um eine freie persönliche Entscheidung handele. Es wurde suggeriert, die Mädchen würden von ihren Familien oder von ihren männlichen Altersgenossen zu diesem *dress code* gezwungen. Dieses Argument wurde immer wieder vorgebracht, so zweifelhaft es auch angesichts der unter den Schülerinnen selbst durchgeführten und von der *Stasi*-Kommission weitgehend unbeachtet gelassenen soziologischen Erhebungen anmuten mag. Einer anderen Überlegung zufolge handelt es sich beim Tragen des Kopftuchs in der Schule weniger um ein Bekenntnis zur Religion als um einen Ausdruck von Feindseligkeit gegenüber der Republik und ihrem Prinzip der *laïcité*. Das ist es, was hinter der Rede von einer »demonstrativen Geste« steckt, denn ein kleineres, unauffälligeres Zeichen wäre kein Problem gewesen, erklärte die *Stasi*-Kommission, aber diese Aufmerksamkeit erregende Kleidung sei als eine ausdrückliche Kampfansage gedacht. Vergebens beteuerten die muslimischen Frauen, das Seidentuch sei kein Fanal.

Einerseits können wir also sehen, dass diese unterschiedlichen Antworten der beiden Nationen auf das gleiche Problem Ausdruck der jeweiligen Art und Weise sind, in der versucht wird, die beiden Hauptziele einer säkularen Staatsordnung miteinander in Einklang zu bringen. Andererseits aber bleiben das Dilemma und seine Lösungen kaschiert hinter der Illusion, dass es hier nur ein einziges Prinzip gebe, nämlich die *laïcité* und die von ihr untrennbare Neutralität der staatlichen Einrichtungen bzw. des öffentlichen Raums. Es geht hier also nur darum, ein Grundprinzip der republikanischen Ordnung zur Geltung zu bringen; sich zwischen Optionen zu entscheiden oder Zielsetzungen gegeneinander abzuwägen, ist weder erforderlich noch am Platze.

Das Gefährlichste an dieser Fetischisierung ist vielleicht, dass sie uns den Blick auf die wirklichen Dilemmata verstellt, auf die wir in diesem Bereich treffen und die ins Auge springen, sobald wir die Vielfalt der Prinzipien anerkennen, die hier im Spiel sind.

IV.

Die Fetischisierung überkommener säkularer Ordnungen spiegelt einen Grundzug des Lebens unter den Bedingungen moderner Demokratien wider. Um dies besser zu verstehen, müssen wir auf das Prinzip der Selbstregierung zurückgehen, auf die Legitimation des Staats kraft Volkssouveränität. Damit nämlich das Volk souverän sein kann, muss es eine Entität bilden und über eine Persönlichkeit verfügen.

Die Revolutionen, die der Volkssouveränität Bahn brachen, übertrugen die Herrschaft von einem König auf eine »Nation« oder ein »Volk« und schufen damit ein neues kollektives Subjekt. Diese Begriffe existierten bereits, aber die Bedeutung, die sie jetzt annahmen, war bis dahin unbekannt, jedenfalls im Kontext des neuzeitlichen Europa. So ließ sich etwa der Begriff »Volk« zwar auf die Gesamtheit der Untertanen des Königreichs oder auf die nicht zur Elite gehörenden Bevölkerungsgruppen anwenden, doch eine Entität, die gemeinsam entscheiden und handeln, der man einen *Willen* zuschreiben konnte, hatte er in der vorrevolutionären Zeit nicht bezeichnet.

Damit freilich Menschen gemeinsam handeln, mit anderen Worten, sich beraten können, um einen gemeinsamen Willen zu bilden, der ihnen als Grundlage für ihr Handeln dient, braucht es ein hohes Maß an Engagement, an Gemeinschaftssinn. Eine Gesellschaft dieser Art setzt Vertrauen voraus, das grundlegende Vertrauen, das ihre Mitglieder und konstituierenden Gruppen haben müssen, die Gewissheit, dass sie tatsächlich Mitwirkende sind, dass sie Gehör finden und dass ihre Ansichten von den jeweils anderen ernst genommen werden. Ohne diese wechselseitige Verpflichtung käme es zu einem fatalen Vertrauensschwund.

Und so verfügen wir also im modernen Zeitalter über eine neue Art von Kollektivsubjekt, mit dem sich die Mitglieder der Gesellschaft identifizieren, weil es der Verwirklichung und dem Schutz ihrer Freiheit und dem Ausdruck ihres jeweiligen nationalen bzw. kulturellen Selbst dient. Natürlich identifizierten sich auch in vormodernen Gesellschaften die Menschen oft mit ihrer Herrschaft, mit heiligen Königen oder hierarchischen Ordnungen. Sie waren oft willige Untertanen. Im demokratischen Zeitalter indes vollziehen wir diese Identifikation als freie Subjekte. Deshalb spielt die Idee vom Volkswillen eine entscheidende Rolle bei der Legitimationsfrage.⁸

Dies bedeutet, dass der moderne demokratische Staat gemeinsame Zielsetzungen oder Bezugspunkte gelten lässt, kraft deren er den Anspruch erheben kann, Bollwerk der Freiheit seiner Bürger und zugleich deren Ausdrucksorgan zu sein. Gleich, ob dieser Anspruch tatsächlich begründet ist, der Staat muss sich um seiner Legitimität willen seinen Bürgern auf diese Weise darbieten.

Für den modernen Staat kann sich demnach eine Fragestellung ergeben, für die sich in den meisten vormodernen Staatsformen nichts Vergleichbares findet: Wofür bzw. für wen ist dieser Staat da? Wessen Freiheit bewahrt er? Wem dient er als Ausdrucksmittel? Angewandt auf die Donaumonarchie oder das Osmanische Reich ergibt diese Frage offensichtlich keinen Sinn – es sei denn, man beantwortet das »Für wen?« mit dem Verweis auf die Herrscherhäuser der Habsburger oder der Osmanen, was freilich wenig mit den Legitimationsquellen jener Reiche zu tun hat.

In diesem Sinne verfügt der moderne Staat über eine, wie ich es nennen möchte, politische Identität, bestehend in der gesellschaftsweit akzeptierten Antwort auf die Frage nach dem Wofür bzw. Für wen. Diese Identität unterscheidet sich von der individuellen Identität der Mitglieder der Gesellschaft, sprich, von den ebenso vielfältigen wie zahlreichen Bezugspunkten, die für die Einzelnen bestimmen, worum sich ihr Leben dreht. Natürlich ist es wünschenswert, dass sich beide Bestimmungen überlappen, weil das die Voraussetzung dafür bildet, dass sich der Einzelne nachdrücklich mit seinem Staat identifiziert. Aber die besondere Identität der Einzelnen und der die Gesellschaft konstituierenden Gruppen ist reichhaltiger und vielschichtiger und weist oft auch große Unterschiede auf.⁹

Mit anderen Worten, ein moderner demokratischer Staat erfordert ein »Volk« mit starker kollektiver Identität. Die Demokratie verpflichtet uns zu viel mehr Solidarität und zu einem viel stärkeren wechselseitigen Engagement für das gemeinsame politische Unternehmen, als von den auf hierarchische Ordnung und Unterwerfung gegründeten Gesellschaften früherer Zeiten verlangt wurde. In den guten alten Zeiten Österreich-Ungarns konnten dem polnischen Bauern in Galizien der ungarische Gutsbesitzer, der Prager Bürger und der Arbeiter in Wien völlig gleichgültig sein, ohne dass die Stabilität des Staates im Mindesten darunter litt. Das Gegenteil war der Fall. Dieser Zustand wird erst in dem Augenblick unhaltbar, in dem Vorstellungen von einer Herrschaft des Volkes um sich greifen. Sobald dies geschieht, beginnen Gruppen, die keine engen Verbin-

dungen untereinander eingehen können oder wollen, einen eigenen Staat zu fordern. Das ist die Ära des Nationalismus und des Zusammenbruchs der Reiche.

Moderne demokratische Staaten sind also auf eine starke politische Identität angewiesen, die sich als Volk konstituiert. Für diese Identität gibt es offensichtlich eine Reihe weiterer Gründe. Denker, die in der republikanisch-humanistischen Tradition stehen, angefangen von Aristoteles bis hin zu Hannah Arendt, haben darauf hingewiesen, dass freie Gesellschaften ein höheres Maß an Engagement und Teilhabe erfordern als despotisch oder autoritär regierte. Hier müssen die Bürger für sich selbst leisten, was ihnen zuvor die Herrscher angedeihen ließen. Das aber geschieht nur, wenn die betreffenden Bürger sich mit ihrem politischen Gemeinwesen und also mit denen, die in diesem Punkte mit ihnen übereinstimmen, durch starke Bande verknüpft fühlen.

Freie Gesellschaften setzen auch deshalb ein hohes Maß an gegenseitigem Vertrauen voraus, weil eine Situation unerträglich wäre, in der die einen die Last des gemeinsamen Engagements und der Solidarität tragen, während den anderen nur die Früchte in den Schoß fallen. Solche Gesellschaften sind mit anderen Worten dadurch gefährdet, dass die einen den anderen misstrauen, weil sie sie im Verdacht haben, ihren Verpflichtungen nicht nachzukommen – also etwa ihre Steuern nicht zu zahlen, das Sozialamt zu hintergehen oder als Arbeitgeber von günstigen Arbeitsmarktbedingungen zu profitieren, ohne zu den sozialen Kosten beizutragen. Diese Art von Misstrauen kann große Spannungen erzeugen und den sozialen Moralkodex auflösen, mit dessen Funktionieren demokratische Gesellschaften stehen und fallen.

Das Verhältnis zwischen Nation und Staat wird häufig als eine einseitige Beziehung betrachtet, nämlich so, als wäre es stets die Nation, die sich einen Staat schafft. Es gibt indes auch den gegenteiligen Prozess. Um lebensfähig zu bleiben, müssen sich Staaten manchmal um die Erzeugung eines Zusammengehörigkeitsgefühls bemühen. In der Geschichte Kanadas etwa spielt das eine wichtige Rolle.

Was ich als politische Identität bezeichne, ist also für moderne demokratische Staaten außerordentlich wichtig. Und gewöhnlich wird diese Identität einesteils durch gewisse Grundprinzipien (Demokratie, Menschenrechte, Gleichheit) definiert und andernteils an den historischen, sprachlichen oder auch religiösen Traditionen der betreffenden Gesellschaft

festgemacht. Dass Bestandteile dieser Identität einen quasisakralen Charakter annehmen können, ist verständlich, weil ihre Veränderung oder Aushöhlung als gleichbedeutend mit einer Bedrohung jener Einheit betrachtet wird, ohne die ein demokratischer Staat seine Funktionsfähigkeit verliert.

Dies ist der Zusammenhang, in dem bestimmte institutionelle Arrangements als unantastbar erscheinen können. Sie können als wesentlicher Bestandteil der Grundprinzipien der gesellschaftlichen Ordnung gelten, aber gleichzeitig auch als Schlüsselemente ihrer historischen Identität. Das kann man an der von vielen französischen »Republikanern« beschworenen *laïcité* beobachten. Die Ironie besteht darin, dass dieses Prinzip als Wesensmerkmal französischer Identität geltend gemacht wird in einer Zeit, da eine Politik multikultureller Identität gefordert ist. Dieses Beispiel illustriert, dass sich die heutigen Demokratien in dem Maße, wie sie an Vielfalt gewinnen, einer ebenso schmerzhaften wie weitreichenden Neubestimmung ihrer historischen Identität unterziehen müssen.

V.

An dieser Stelle möchte ich gern einen interessanten Punkt aufgreifen, den Habermas uns ins Gedächtnis gerufen hat, dass nämlich ursprünglich politische Macht ihre Rechtfertigung im Kosmisch-Religiösen fand. Sie definierte sich im Rahmen einer »politischen Theologie«: »In dieser symbolischen Dimension entsteht jene legitimationswirksame Legierung aus Politik und Religion, auf die sich der Begriff des Politischen bezieht.«¹⁰ Habermas scheint freilich der Ansicht, moderne säkulare Staaten könnten auf eine ähnlich geartete Vorstellung völlig verzichten. Diese Auffassung kann ich nicht ganz teilen.

Die entscheidende Entwicklung, die wir seit dem 17. Jahrhundert im neuzeitlichen Westen beobachten können und die uns den kosmisch-religiösen Ordnungsvorstellungen entreißt, besteht in der Ausbildung einer neuen, von unten nach oben orientierten Sicht der Gesellschaft, der zufolge diese um des Schutzes und wechselseitigen Nutzens ihrer (gleichgestellten) Mitglieder existiert. Dieser Sicht haftet ein starkes normatives Moment an, weshalb ich von einer »modernen moralischen Ordnung« spreche.¹¹ Diese Ordnung beruht im Wesentlichen auf drei Prinzipien: 1) den Rechten und Freiheiten ihrer Mitglieder, 2) deren Gleichheit (die

natürlich unterschiedlich interpretiert worden ist und sich im Laufe der Zeit in Richtung radikalerer Vorstellungen gewandelt hat) und 3) einer auf Konsens basierenden Machtausübung (welches Prinzip ebenfalls in mehr oder minder radikaler Form vertreten worden ist).

Diese grundlegenden Normen sind in einer Vielzahl verschiedener philosophischer Anthropologien herausgearbeitet worden, nach Maßgabe sehr unterschiedlicher Vorstellungen von der Vergesellschaftungsfähigkeit des Menschen. Der Atomismus, der die Perspektive ihrer ersten Verfechter wie etwa Locke und Hume noch einengte, wurde bald überschritten. Aber die Normen selbst sind geblieben und mit den modernen liberalen Demokratien mehr oder minder untrennbar verknüpft.

Der Verzicht auf eine kosmisch-religiöse Verankerung der Gesellschaft wurde also durch eine neue Konzeption des »Politischen« herbeigeführt, durch eine neue Grundnorm, die Lefort zufolge eine eigene Repräsentation politischer Macht vorsah, allerdings eine, bei der das Zentrum paradoxerweise leer bleibt. Wird die Idee der Souveränität beibehalten, so gibt es keine einzelne Person oder Gruppe, die sich mit ihr gleichsetzen lässt.

Demokratische Gesellschaften kreisen nicht unbedingt um eine »Zivilreligion«, wie Rousseau behauptet, aber mit Sicherheit um eine ausgeprägte »Philosophie der Zivilität«, in der die drei Normen aufgehoben sind, die in heutigen Gesellschaften unter den Begriffen Menschenrechte, Gleichheit und Freiheit von Diskriminierung sowie Demokratie erscheinen.

In bestimmten Fällen aber kann es eine Zivilreligion geben im Sinne einer religiösen Sicht, die der Verkörperung und Rechtfertigung der Philosophie der Zivilität dient. So hält die junge amerikanische Republik in ihrer Präambel zur Unabhängigkeitserklärung fest: »Wir halten diese Wahrheiten für ausgemacht, dass alle Menschen gleich erschaffen wurden, dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt wurden, worunter Leben, Freiheit und das Streben nach Glückseligkeit sind.« Die Zivilreligion kann auch umgekehrt Teil einer nichtreligiösen oder gar religionsfeindlichen Ideologie sein, wie im Falle der Ersten Französischen Republik. Man könnte behaupten, umfassende Sichtweisen dieser Art erschienen vielen unserer Zeitgenossen als das »Natürlichere«, denn offensichtlich verlangen die Prinzipien unserer Philosophie der Zivilität nach einer tieferen Begründung. Wenn es von so großer Wichtigkeit ist, dass wir in diesen Prinzipien übereinstimmen, dann befördert es ohne Frage die Stabilität des Ganzen, wenn wir auch darin übereinkommen,

dass sie ein gemeinsames Fundament haben. Die jahrhundertealte Tradition des politischen Lebens scheint dies zu bezeugen.

Tatsächlich stellt ein überlappender Konsens zwischen unterschiedlichen Begründungen einer gemeinsamen Philosophie der Zivilität etwas Neues und vergleichsweise Unerprobtes in der Geschichte dar. Dementsprechend riskant ist er auch. Und außerdem hegen wir häufig den Verdacht, dass Menschen mit anderer weltanschaulicher Grundlage sich unsere Prinzipien nicht wirklich zu eigen machen können, wenigstens nicht so, wie wir das tun (weil, wie »man« weiß, »Atheisten prinzipienlos sind«, oder, wie »man« im anderen Lager weiß, »alle Religionen gegen Freiheit bzw. Gleichheit sind«).

Das Problem besteht darin, dass eine von Vielfalt geprägte Demokratie nicht mehr auf eine Zivilreligion oder auch Antireligion zurückgreifen kann, so beruhigend solch ein Rückgriff auch wäre, weil sie damit ihre eigenen Prinzipien verraten würde. Wir sind zu einem überlappenden Konsens verurteilt.

VI.

Wir haben gesehen, wie uns der starke Antrieb, unsere historisch tradierten Einrichtungen zu fetischisieren, daran hindern kann, unsere säkulare Ordnung konstruktiver wahrzunehmen, nämlich die Grundziele, die wir anstreben, in den Vordergrund zu rücken und die Dilemmata zu erkennen und zu reflektieren, mit denen wir konfrontiert sind. Hier gibt es einen Zusammenhang mit der bereits erwähnten anderen Hauptursache unserer Desorientierung, nämlich unserer Fixierung auf die Religion als Problem. Tatsächlich sind wir in vielen westlichen Ländern aus der anfänglichen Phase, in der Säkularismus eine schwer erkämpfte Errungenschaft zur Abwehr bestimmter Formen religiöser Vorherrschaft war, in eine Phase übergewechselt, in der verschiedene Grundüberzeugungen in einer weitgespannten Vielfalt nebeneinander bestehen, seien sie religiöser oder areligiöser Natur. Dieser Situation können wir aber nur gerecht werden, wenn wir uns auf die Notwendigkeit konzentrieren, Gewissensfreiheit und wechselseitige Anerkennung miteinander ins Gleichgewicht zu bringen. Andernfalls riskieren wir, unter Berufung auf unsere historisch tradierten Arrangements, die religiöse Freiheit zugewanderter Minderheiten unnötig zu beschränken und ihnen zu signalisieren, dass von einer

Gleichstellung mit der lang etablierten Mehrheit keine Rede sein könne.

Denken wir an die Begründung, mit der deutsche Bundesländer Lehrerinnen untersagen, das Kopftuch zu tragen. Lehrer sind Autoritätspersonen, keine Frage. Aber wollen wir damit sagen, dass nur Menschen ohne solche Kennzeichen Autoritätspersonen sein können? Dass, wer sich durch die Ausübung der eigenen Religion von den anderen abhebt, in dieser Gesellschaft keine amtlichen Positionen bekleiden darf? Vielleicht übermittelt man damit Kindern in einer zunehmend vielfältigen Gesellschaft eine falsche Botschaft.

Die Fixierung auf die Religion als Problem ist freilich kein bloßes historisches Relikt. Ein Gutteil unseres Denkens wie auch einige unserer führenden Denker bewegen sich nach wie vor in diesen ausgefahrenen Gleisen. Sie möchten aus der Religion etwas Besonderes machen, allerdings nicht immer aus Gründen, die ihr schmeicheln.

Was sollen wir von der Vorstellung halten (wie sie Rawls eine Zeitlang vertrat), dass man in einer durch religiöse und weltanschauliche Vielfalt geprägten Demokratie von allen Bürgern verlangen könne, sich ausschließlich in Vernunftbegriffen zu beraten und religiöse Überzeugungen an der Garderobe der öffentlichen Sphäre abzugeben? Man muss Rawls zugute halten, dass er den despotischen Charakter dieser Forderung rasch selber erkannte. Fragen aber müssen wir uns, wie es überhaupt zu solch einem Ansinnen kommen konnte. Mit seinem restriktiven Vorschlag wollte Rawls erreichen, dass alle eine Sprache verwendeten, von der sie mit Grund annehmen könnten, dass sie für ihre Mitbürger akzeptabel sei. Die säkulare Vernunft bietet nun, so scheint es, eine Sprache an, die jeder spricht und in der sich jeder verständlich machen bzw. überzeugen lassen kann. Religiöse Sprachen bewegen sich hingegen außerhalb dieses Diskurses, weil sie heteronome Voraussetzungen ins Spiel bringen, zu denen sich nur Gläubige bekennen können. Also sollten wir uns auf eine Sprache einigen, die alle teilen.

Dieser Überlegung liegt so etwas wie eine erkenntnistheoretische Unterscheidung zugrunde. Danach gibt es die säkulare Vernunft, von der jeder Gebrauch machen und die er für Aussagen nutzen kann, denen alle zustimmen können. Sodann gibt es Sondersprachen, die Annahmen ins Spiel bringen, welche sogar im Widerspruch zu denen der säkularen Vernunft stehen können. Diese Annahmen sind, erkenntnistheoretisch gesehen, sehr viel heikler, da sie nur überzeugen, wenn man sie bereits teilt.

Entweder also gelangt die religiöse Vernunft zu den gleichen Einsichten wie die säkulare Vernunft, aber dann ist sie überflüssig; oder sie gelangt zu gegenteiligen Einsichten, und dann ist sie gefährlich und trennend. Deshalb ist sie auszuschalten.

Was Habermas betrifft, so ist er stets von einem erkenntnistheoretischen Bruch zwischen säkularer Vernunft und religiösem Denken ausgegangen und gibt ersterer den Vorzug. Die säkulare Vernunft reiche aus, um die erforderlichen normativen Schlussfolgerungen zu ziehen, etwa, um die Legitimität des demokratischen Staatswesens zu begründen oder eine politische Ethik zu entwerfen. In letzter Zeit hat seine Haltung zum religiösen Diskurs eine beträchtliche Weiterentwicklung erfahren, bis hin zu der Feststellung, sein Potential mache »die religiöse Rede bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte«. An der grundlegenden erkenntnistheoretischen Unterscheidung aber hält er unverändert fest. »Im Parlament muss beispielsweise die Geschäftsordnung den Präsidenten ermächtigen, religiöse Stellungnahmen und Rechtfertigungen aus dem Protokoll zu streichen.«¹²

Beweisen die Positionen von Rawls und Habermas, dass beide noch nicht verstanden haben, was die normative Grundlage des heutigen säkularen Staates bildet? Meiner Ansicht nach sind ihre Überlegungen insoweit triftig, als es in einem säkularen Staat Bereiche gibt, in denen die Sprache Neutralität zu wahren hat. Aber zu diesen Bereichen zählt nicht die öffentliche Beratung der Bürger, wie Rawls anfangs meinte, und nicht einmal die parlamentarische Beratung, wie dem obigen Zitat zufolge Habermas zu meinen scheint. Vielmehr lässt sich jener Bereich als die amtliche Sprache des Staates bestimmen – als die Sprache, in der Gesetze, Verordnungen und Gerichtsurteile abgefasst sein müssen. Es versteht sich von selbst, dass ein vom Parlament verabschiedetes Gesetz oder ein Gerichtsurteil sich nicht auf die Heilige Schrift berufen kann. Das aber hat nichts mit der besonderen Beschaffenheit der religiösen Sprache zu tun. Denn ebenso wenig könnten sie sich auf Marx oder Kant stützen. In beiden Fällen verbietet dies die Neutralität des Staates.

Der Staat darf weder christlich noch muslimisch noch jüdisch sein; aber ebenso wenig darf er marxistisch, kantianisch oder utilitaristisch sein. Natürlich beschließt der demokratische Staat letztlich Gesetze, die (im Idealfall) die tatsächlichen Überzeugungen seiner Bürger widerspiegeln, Überzeugungen, die christlicher, muslimischer oder sonstiger, der ganzen

Palette von Weltsichten in einer modernen Gesellschaft entsprechenden Prägung sind. Die Beschlüsse dürfen aber nicht so beschaffen sein, dass sie der einen oder anderen dieser Weltsichten bevorzugt Rechnung tragen. Dies zu befolgen, ist keine leichte Aufgabe – die Grenzen zu ziehen ist schwierig, und sie müssen immer neu gezogen werden. Aber das liegt eben in der Natur des vom modernen säkularen Staat verkörperten Vorhabens. Und welche Alternative gäbe es für Demokratien, die durch Vielfalt charakterisiert sind?¹³

Die Vorstellung, dass staatliche Neutralität im Wesentlichen eine Antwort auf Vielfalt ist, sorgt für Unruhe unter den auf Religion fixierten Anhängern des Säkularismus im Westen. Religion kommt ihnen befremdlich oder gar bedrohlich vor. Diese Haltung speist sich nicht nur aus all den vergangenen und gegenwärtigen Konflikten liberaler Staaten mit der Religion, sondern auch aus einer spezifisch erkenntnistheoretischen Unterscheidung, der zufolge religiös geprägtes Denken weniger rational ist als der rein »säkulare« Vernunftgebrauch. Die Haltung hat also sowohl einen politischen Grund (Religion als Bedrohung) als auch eine erkenntnistheoretische Begründung (Religion als mangelhafte Form der Vernunft).¹⁴

Wir können diese beiden Motive in einem viel gelesenen zeitgenössischen Buch, *The Stillborn God* von Mark Lilla, finden. Einerseits vertritt Lilla die These, dass es eine große Kluft zwischen einem Denken gibt, das von einer politischen Theologie geprägt ist, und »einem politischen Denken und Sprechen, das sich ausschließlich menschlicher Begriffe bedient«. ¹⁵ Die modernen Menschen hätten »die Befreiung, Isolierung und Klärung politischer Fragen erreicht, bar jeder Spekulation über einen Zusammenhang mit dem Göttlichen. Politik wurde, intellektuell gesehen, zu einem eigenständigen Bereich, der Anspruch darauf hat, dass man ihn als solchen untersucht, und der dem begrenzten Zweck dient, Frieden und Wohlstand zu sichern als notwendige Voraussetzung für Menschenwürde. Hier vollzog sich die Große Trennung.«¹⁶ Diese Sicht entspringt der Überzeugung, dass ein politisches Denken, in dessen Mittelpunkt der Mensch steht, zuverlässigere Antworten liefert als Theorien, die von politischer Theologie geprägt sind.

Gegen Ende seines Buches appelliert Lilla an uns, nicht zuzulassen, dass die Große Trennung rückgängig gemacht wird.¹⁷ Die Wiederkehr der Religion, wie er sie versteht, erscheint ihm als ein zutiefst bedrohliches Ereignis.

VII.

Was sind die Wurzeln dieses erkenntnistheoretisch begründeten Argwohns gegen die Religion? Sie scheinen mir in etwas zu liegen, das man als Mythos der Aufklärung bezeichnen könnte. Es gibt die verbreitete Vorstellung, der zufolge es sich bei der Aufklärung (*Lumières*, *Enlightenment*) um einen Übergang von der Finsternis zum Licht handelt, um einen absoluten, eindeutigen Weg aus einem von Irrtümern und Täuschungen erfüllten Bereich des Denkens in eine Sphäre, in der endlich die Wahrheit erfasst werden kann. Dem korrespondiert eine als »reaktionäres« Denken betrachtete gegenteilige Ansicht: Die Aufklärung wäre demnach ein Irrweg, eine Missachtung heilbringender und unverzichtbarer Wahrheiten über das menschlichen Dasein. In der Auseinandersetzung um das, was Modernität bedeutet, werden differenziertere Ansichten schnell an die Wand gedrückt, und was bleibt, erinnert an das Bild in Matthew Arnolds Gedicht »Dover Beach«, »wo sich Heere blind bekriegen in der Nacht«.

Ich will mich hier indes nicht damit aufhalten, diesen Umstand zu beklagen, sondern versuchen zu erklären, was dem Verständnis von der Aufklärung als einem absoluten, eindeutigen Schritt nach vorn zugrunde liegt. Das nämlich ist es, was ich als den »Mythos« der Aufklärung bezeichne. (Man verzeihe mir die kleine Spitze – schließlich gilt der »Mythos« ja gemeinhin als eben das, woraus uns die Aufklärung befreit hat.)

Es gibt also eine Lesart von Aufklärung, nach der diese uns aus einem Bereich, in dem die Offenbarung – oder allgemein die Religion – als Quelle von Einsichten über die menschlichen Verhältnisse galt, hat herausgetreten und in einen Bereich hat eintreten lassen, in dem diese Verhältnisse nun in rein innerweltlichen oder menschlichen Begriffen verstanden werden. Dass Menschen diesen Schritt getan haben, steht natürlich außer Frage. Fragwürdig aber ist die Vorstellung, dass er einen erkenntnistheoretischen Gewinn mit sich bringt, insofern er uns nämlich erlaubt, Überlegungen von zweifelhafter Wahrheit und Relevanz hinter uns zu lassen und uns auf Probleme zu konzentrieren, die wir lösen können und deren Relevanz auf der Hand liegt. Dies wird häufig als ein Wechsel von der Offenbarung zu dem beschrieben, was bei Kant »bloße Vernunft« heißt.

Diese Sicht finden wir auch bei zeitgenössischen politischen Denkern wie Rawls und Habermas. Allen Unterschieden ihres Denkens zum

Trotz, scheinen sie beide der nichtreligiös bestimmten Vernunft einen besonderen Rang einzuräumen, als wäre a) diese Vernunft imstande, gewisse moralisch-politische Fragen in einer Weise zu entscheiden, die jeden ehrlichen, klar denkenden Menschen mit Fug und Recht zufriedenstellen kann, und als müssten b) religiös fundierte Einsichten stets zweifelhaft bleiben und könnten letztlich nur Menschen überzeugen, die sich bereits die entsprechenden Dogmen zu eigen gemacht haben.

Das verbirgt sich hinter der oben erwähnten und von beiden Philosophen zeitweise vertretenen Ansicht, dass im Bereich des öffentlichen Vernunftgebrauchs der religiöse Sprachgebrauch eingeschränkt werden dürfe. Wir müssen noch einmal darauf hinweisen, dass beide diese Ansicht weitgehend wieder fallengelassen haben. Aber sie ergibt nur dann einen Sinn, wenn man die oben genannten Punkte a) und b) in Kombination gelten lässt. Rawls' Begründung der Einschränkung lief auf die These hinaus, der öffentliche Vernunftgebrauch müsse so abgefasst sein, dass sich im Prinzip alle Menschen auf ihn verständigen könnten. Diesem Erfordernis zu genügen vermag Rawls zufolge nur die bloße Vernunft, während die Sprache der Religion ihrer Natur nach dazu außerstande ist.

Mir scheint diese die rationale Glaubwürdigkeit betreffende Unterscheidung zwischen religiösem und nichtreligiösem Diskurs, wie sie sich in a) und b) formuliert findet, ganz und gar unbegründet. Es mag sich zu guter Letzt erweisen, dass die Religion auf einer Illusion beruht und folglich das, was aus ihr abgeleitet wird, weniger Glaubwürdigkeit besitzt. Aber bis dieser Nachweis tatsächlich erbracht ist, gibt es keinen Grund a priori, ihr mit größerem Misstrauen zu begegnen. Die Stichhaltigkeit der Unterscheidung steht und fällt mit der Überzeugung, dass eine ganz und gar »diesseitige« Argumentation ausreicht, um bestimmte moralisch-politische Schlussfolgerungen zu fundieren. Mit »ausreichen« meine ich dabei, dass, wie unter a) gefordert, solch eine Argumentation jeden ehrlichen, klar denkenden Menschen zu überzeugen vermag. Solche Argumentationen gibt es – sie reichen von der Aussage » $2 + 2 = 4$ « bis hin zu den Befunden der modernen Naturwissenschaften. Die Schlüsselüberzeugungen freilich, die wir zum Beispiel brauchen, um unsere politische Moral zu fundieren, zählen nicht dazu. Zwei der am meisten verbreiteten rein weltlichen Philosophien in unserer heutigen Welt, der Utilitarismus und der Kantianismus, weisen in ihren diversen Spielarten allesamt Punkte auf,

an denen es ihnen misslingt, ehrliche, klar denkende Menschen zu überzeugen. Wenn wir zentrale Elemente unserer heutigen politischen Moral betrachten wie zum Beispiel das Grundrecht auf Leben, so kann ich nicht erkennen, inwiefern dieses Recht durch die Tatsache, dass wir Wesen sind, die begehren, sich freuen oder leiden können, oder durch die Feststellung, dass wir vernunftbegabte Wesen sind, besser begründet werden könnte als durch den Umstand, dass wir nach dem Bilde Gottes geschaffen sind. Dass wir fähig zum Leiden sind, stellt zwar eine jener grundlegenden, unanfechtbaren Behauptungen dar, wie sie a) vorsieht, während das für die Behauptung, wir seien Geschöpfe Gottes, nicht gilt. Doch was daraus in normativer Hinsicht folgt, ist weniger klar.

Die Unterscheidung zwischen religiösem und nichtreligiösem Diskurs wäre plausibler, wenn es eine wasserdichte »säkulare« Begründung etwa für das Recht auf Leben gäbe. Und genau an diesem Punkte scheiden sich bei Habermas und mir die Geister. Er findet solch eine zuverlässige Begründung in der »Diskursethik«, die mich leider nicht überzeugen kann.

Die Unterscheidung zwischen a) und b), angewandt auf den moralisch-politischen Bereich, stellt eine der Früchte des Aufklärungsmythos dar, oder vielleicht sollte man besser sagen, sie bildet eine der Formen, in denen dieser Mythos erscheint. Es wäre interessant, der Entstehung dieser Illusion nachzuforschen, der Reihe von historischen Schritten, die teilweise gut begründet waren, teilweise ihrerseits Illusionen entsprangen. Auf zwei dieser Schritte möchte ich hier kurz eingehen.

Da ist als erstes der Grundlegungsanspruch, der seinen berühmtesten Vertreter in Descartes hat. Hier verbindet sich ein angeblich unbezweifelbarer Ausgangspunkt mit einer unfehlbaren Methode, was zu Einsichten führen soll, die dem Anspruch a) genügen. Damit aber hapert es, und zwar an zwei Stellen. Der unbezweifelbare Ausgangspunkt lässt sich durch einen entschiedenen Skeptizismus in Zweifel ziehen, wie von Hume vorgeführt; und die Methode stützt sich viel zu sehr auf apriorische Argumente und viel zu wenig auf empirische Gegebenheiten.

Obwohl aber sein Grundlegungsanspruch und seine apriorische Physik umstritten blieb, hinterließ uns Descartes zum einen den Glauben an die Wichtigkeit der richtigen Methode und zum zweiten ein dem Begriff der bloßen Vernunft Vorschub leistendes Verfahren. Er forderte die Ablösung von allen äußeren Einflüssen, gleich, ob diese der Gesellschaft oder der Überlieferung entstammen oder von Eltern oder Lehrern eingeschärft

werden, und formulierte den Anspruch, sich nur auf das zu verlassen, was die mit sich selbst zu Rate gehende Vernunft als gewiss zu erkennen vermag. Der angemessene Vernunftgebrauch wird scharf unterschieden von allem, was wir von Autoritäten empfangen. In der abendländischen Tradition umfasst dieses angeblich von außen Aufgedrängte schließlich auch die religiöse Offenbarung und findet darin sogar sein Paradigma. In seinem *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* erklärt der Marquis de Condorcet:

Endlich durfte das so lang gelehnte Recht laut verkündet werden, jedwede Meinung der Prüfung durch unsere eigene Vernunft zu unterwerfen, das heißt, des einzigen Werkzeugs zur Auffindung der Wahrheit sich zu bedienen, das uns zu ihrer Erkenntnis gegeben ist. Jedermann erfuhr mit einem gewissen Stolz, dass die Natur ihn nicht unter allen Umständen dazu bestimmt hatte, anderen aufs Wort zu glauben; und die abergläubische Verehrung des Altertums, die Erniedrigung der Vernunft vor dem Wahn eines übernatürlichen Glaubens verschwanden aus der Gesellschaft so gut wie aus der Philosophie.¹⁸

Unsere Vernunftfähigkeit wird hier als selbstbestimmt und unabhängig begriffen. Wahre Vernunft lässt nichts, aber auch nichts, »auf Treu und Glauben« gelten. Das können wir als das Prinzip der »eigenständigen Vernunft« bezeichnen. Die Geschichte ihres Aufstiegs und ihrer Emanzipation wird als eine Art Erwachsenwerden der Menschheit wahrgenommen. Wie Kant nicht lange nach Condorcet die Sache fasst, ist Aufklärung der »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«, und er fährt fort: »Sapere aude! Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.«¹⁹

Der erste entscheidende Schritt zum Aufklärungsmythos war also die Proklamierung einer eigenständigen Vernunft. Der zweite bestand darin, die Naturwissenschaft zum Modell für die Gesellschaftswissenschaft zu erheben, wie wir es etwa bei Hobbes sehen. Ich will das hier nicht weiter verfolgen, weil solche reduktionistischen Vorstellungen heute weniger Anklang finden als früher, obwohl sie leider immer noch wirksam sind.

Mit den vorliegenden Überlegungen plädiere ich für eine Revision und Öffnung des »Säkularismus«-Konzepts. Wenn die Demokratie den Herausforderungen unserer Zeit gewachsen sein soll, darf sie die säkularistische Ordnung nicht länger als Bollwerk gegen die Religion verstehen, sondern muss sie weiterentwickeln im Sinne der drei grundlegenden Zielsetzungen, die ich oben skizziert habe. Wir müssen uns von einigen

geheiligten Traditionen verabschieden und unsere institutionellen Arrangements neu gestalten, so dass sie zwischen den verschiedenen Weltanschauungen ein Höchstmaß an Freiheit und Gleichheit garantieren.

Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz

Anmerkungen

- 1 Rajeev Bhargava, »What is Secularism for?«, in R. Bhargava (Hg.), *Secularism and its Critics*, Oxford UP, Delhi 1998, S. 486-520 (siehe vor allem S. 493f. und S. 520), sowie »The Distinctiveness of Indian Secularism«, in T. N. Srinivasan (Hg.), *The Future of Secularism*, Oxford UP, Delhi 2007, S. 20-58 (besonders S. 39ff.).
- 2 Vgl. José Casanova, »Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective«, in: *Taiwan Journal of Democracy*, Bd. 1, Nr. 2 (2005), S. 89-108.
- 3 Zitiert nach Andrew Koppelman, »The Fluidity of Neutrality«, in: *Review of Politics*, Bd. 66, Nr. 4 (2004), S. 633-649, hier: S. 641 (vgl. Joseph Story, *Commentaries on the Constitution*, Boston / Cambridge 1833).
- 4 Church of the Holy Trinity vs. United States, 143 U.S. 457, Nr. 471.
- 5 Vgl. http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_amendment (Anm. d. Red.)
- 6 Christian Smith, *The Secular Revolution*, University of California Press 2003. Vgl. auch Tisa Wenger, »Rewriting the First Amendment: Competing American Secularisms, 1850-1900«, in: *Public Religion, Secularism, and Democracy*, hg. von Linell Cady und Elizabeth Shakman Hurd, London 2010.
- 7 Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris 1998, S. 47-50.
- 8 Rousseau, der die Logik dieser Idee schon sehr früh herausarbeitete, erkannte, dass ein demokratischer Souverän nicht einfach eine »Menge« sein könne, sondern sich als »geistiger Gesamtkörper« konstituieren muss, wodurch er »seine Einheit, sein gemeinsames Ich, sein Leben und seinen Willen erhält«. Dem letzteren Begriff kommt eine Schlüsselbedeutung zu, weil das, was dieser Körperschaft ihren personalen Charakter verleiht, die »volonté générale«, der Gemeinwille ist. (*Gesellschaftsvertrag*, Erstes Buch).
- 9 Diese Beziehung habe ich in »Les sources de l'identité moderne« erörtert, einem Beitrag zu Mikhaël Elbaz / Andrée Fortin / Guy Laforest (Hg.), *Les frontières de l'identité: modernité et postmodernisme au Québec*, Presses de l'Université Laval 1996, S. 347-64.
- 10 Jürgen Habermas / Eduardo Mendieta, »Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 58, Nr. 1 (2010), S. 3-16.
- 11 Vgl. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press 2004.
- 12 Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005, S. 137.
- 13 Ich bin nicht sicher, ob Habermas und ich in diesem Punkt unterschiedliche Positionen einnehmen bzw. ob der Unterschied in der Formulierung wirklich auch einen in der Praxis einschließt. Wir beide erkennen an, dass es Bereiche gibt, in denen die Sprache des Staats Neutralität wahren muss, und andere Bereiche, in

denen uneingeschränkte Meinungsfreiheit herrscht. Vielleicht unterscheiden wir uns eher in unseren Begründungen als in der Praxis, für die wir uns auf der jeweiligen Grundlage aussprechen. Habermas ist ein außergewöhnlicher Fall. Das ist er natürlich in vielerlei Hinsicht, aber worauf ich hier abziele, ist die Tatsache, dass er zwar ein Hauptvertreter der erkenntnistheoretischen Unterscheidung zwischen Religion und Vernunft ist (weswegen ich ihn weiter unten kritisiere), dass er aber gleichzeitig frei von dem politischen Misstrauen gegenüber der Religion ist, das häufig mit dieser Unterscheidung Hand in Hand geht.

- 14 Habermas schreibt: »Das Selbstverständnis des verfassungsmäßigen Staats hat sich im Rahmen einer vertragsrechtlichen Tradition entwickelt, die auf ›natürlicher Vernunft‹ aufbaut, mit anderen Worten ausschließlich auf öffentlichen Debatten, an denen jedermann soll teilhaben können.« (»Religion in der Öffentlichkeit«, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005, S. 119-154). Aber welchen Grund haben wir, anzunehmen, dass die »natürliche Vernunft« uns diese Art von ideologischem Esperanto liefert? Blieben Martin Luther Kings säkularen Mitbürgern seine Argumente unverständlich, als er seine Forderung nach Gleichberechtigung in biblische Worte fasste? Hätten ihn mehr Menschen verstanden, wenn er Kant zitiert hätte? Und im Übrigen: Wie unterscheidet man religiöse und säkulare Sprache voneinander? Ist die Goldene Regel eindeutig der einen oder der anderen zuzurechnen?
- 15 Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, New York 2007, S. 5.
- 16 Ebd., S. 162.
- 17 Ebd., S. 305 f.
- 18 Marquis de Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt a.M. 1976, S. 157.
- 19 Immanuel Kant, »Was ist Aufklärung?«, *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1964, S. 53.

José Casanova
 SÄKULARISMUS – IDEOLOGIE ODER
 STAATSKUNST?*

In meinen folgenden Überlegungen werde ich mich als erstes um eine grundlegende analytische Unterscheidung zwischen dem Attribut »säkular« als zentraler moderner Erkenntniskategorie, dem Begriff »Säkularisierung« als einer analytischen Bezeichnung für weltgeschichtliche Entwicklungen unserer Zeit und dem Terminus »Säkularismus« als einer Weltanschauung bemühen. Im restlichen Teil des Beitrags möchte ich mich dann näher mit dem Unterschied zwischen Säkularismus als modernem staatspolitischem Prinzip und als ideologischem Konzept befassen.

Das Säkulare, Säkularisierung und Säkularismus

Alle drei Begriffe, »säkular«, »Säkularisierung«, »Säkularismus«, stehen zwar offensichtlich in Zusammenhang miteinander, werden aber je nach wissenschaftlichem, sozial-politischem oder kulturellem Kontext unterschiedlich verwendet. Ohne sie gleich zu essentialisieren, kann man in diesen drei Begriffen den Versuch sehen, in erklärender Absicht analytisch zwischen drei verschiedenen Phänomene zu unterscheiden.

»Säkular« hat sich zu einer zentralen modernen Kategorie – theologisch-philosophischer, juridisch-politischer und kulturell-anthropologischer Provenienz – entwickelt, um einen vom »Religiösen« unterschiedenen Bereich der Wirklichkeit zu konstruieren, zu kodifizieren, zu erfassen und der Erfahrung zu erschließen. Hier wäre an all die Auseinandersetzungen um die Legitimität und Autonomie dieser modernen Wirklichkeit zu erinnern, etwa an die Debatte zwischen Karl Löwith (1949) und Hans Blumenberg (1983) oder neuerdings zwischen Charles Taylor (2008), Talal Asad (2003) und John Milbank (1993). Es lassen sich phä-

* Der Beitrag erschien zuerst unter dem Titel »The Secular and Secularisms«, in: *Social Research*, Bd. 76, Nr. 4 (Winter 2009), S. 1049-1066. Wir danken Autor und Redaktion für die Erlaubnis zum Abdruck in deutscher Sprache.

nomenologisch die verschiedenen Arten von säkularen Erscheinungen (»secularities«) erforschen, wie sie sich in diesem oder jenem modernen Kontext kodifiziert, institutionalisiert und erfahrbar zeigen, parallel zu bzw. in Wechselwirkung mit transformierten Formen moderner Religiosität (»religiosities«) und Spiritualität (»spiritualities«).

Mit »Säkularisierung« dagegen werden in der Regel tatsächliche oder angebliche empirisch-historische Transformations- und Differenzierungsprozesse beim Übergang von den Gesellschaften der frühen Neuzeit zu den Gesellschaften unserer Tage bezeichnet, die sowohl die religiöse Sphäre (kirchliche Einrichtungen und Gemeinden) als auch die säkularen Institutionen (Staat, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Unterhaltung, Gesundheit, Sozialfürsorge usw.) betreffen. In den Sozialwissenschaften entwickelte man eine allgemeine Theorie der Säkularisierung, die diese zuerst für das neuzeitliche Europa typischen und später zunehmend an weltweiter Bedeutung gewinnenden historischen Veränderungen als integrierenden Bestandteil einer allgemeinen, ebenso teleologischen wie fortschrittlichen Entwicklung darstellte, durch die an die Stelle des »Sakralen« früherer Zeiten das »Säkulare« der Moderne trete. Dass die Religion in der heutigen Welt einen fortschreitenden Verfall erlebe, spielte in dieser Säkularisierungstheorie eine ebenso zentrale Rolle wie die These, dass sie immer mehr zur »Privatsache« werde. Beide Thesen sind in den letzten fünfzehn Jahren vielfach kritisiert und revidiert worden. Der Kern der Theorie indes – die Vorstellung von Säkularisierung als einem die verschiedenen institutionellen Bereiche oder Subsysteme der modernen Gesellschaften umgreifenden großen Differenzierungsvorgang, der als paradigmatisch für Modernisierungsprozesse und als ihr auszeichnendes Charakteristikum gelten könne – dieser Kern ist bis heute in den Sozialwissenschaften, vor allem in Europa, relativ unangetastet geblieben.

Für eine unvoreingenommene Debatte ist es wichtig, die eigentümliche christliche Prägung der historischen Entwicklungen in Westeuropa anzuerkennen, ebenso wie die vielfältigen und sehr unterschiedlichen Säkularisierungs- und Differenzierungsmuster in den europäischen und westlichen Gesellschaften, auch und besonders jenseits des Atlantiks. Das ist die Voraussetzung für eine weniger eurozentrische vergleichende Analyse von Trennungs- und Säkularisierungsmustern in anderen Zivilisationen und Weltreligionen. Noch wichtiger ist die dadurch ermöglichte Einsicht, dass aufgrund der durch die koloniale Expansion Europas in Gang ge-

setzten Globalisierung diese Prozesse allenthalben in einer dynamischen Wechselwirkung stehen und sich gegenseitig bedingen. Auf die Problematik der Säkularisierung bin ich andernorts ausführlicher eingegangen (Casanova 1994, 2003, 2006). Im Zentrum der folgenden Ausführungen steht vielmehr der Säkularismus.

Im weit gefassten Sinne bezieht sich der Terminus Säkularismus auf eine ganze Palette moderner säkularer Weltanschauungen und Ideologien. Sie können Gegenstand bewusster Reflexion sein und die Form geschichtsphilosophischer Theorien bzw. normativ-ideologischer Staatsprogramme annehmen oder sich als Projekte artikulieren, die auf Modernität und Kultur zielen. Sie können aber auch eine Erkenntnis- und Wissensform bilden, die unreflektiert Geltung behauptet und als selbstverständliche Struktur der zeitgenössischen Wirklichkeit vorausgesetzt wird, als eine moderne *doxa*, ein »Ungedachtes«. Hinzu kommt, dass der moderne Säkularismus in vielfachen Erscheinungsformen auftritt, das heißt, in Gestalt verschiedener normativer Modelle der rechtlich-verfassungsmäßigen Trennung von säkularem Staat und Religion oder in Gestalt verschiedener erkenntnistheoretischer Grenzziehungen zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie oder schließlich in Gestalt verschiedener Modelle der praktischen Differenzierung zwischen Recht, Moral, Religion usw.

Spielarten des Säkularismus

Zur Erforschung dieses breit gefächerten Feldes möchte ich hier einen Beitrag leisten und mich mit dem Unterschied zwischen dem Säkularismus als Ideologie und dem Säkularismus als staatspolitischem Prinzip näher befassen. Unter Säkularismus als staatspolitischem Prinzip verstehe ich die Trennung zwischen religiöser und politischer Macht, sei es zu dem Zweck, die Neutralität des Staates gegenüber Religionen jedweder Art zu wahren, sei es mit dem Ziel, die Gewissensfreiheit des Individuums zu schützen, sei es in der Absicht, allen Staatsbürgern, den gläubigen wie den nichtgläubigen, die gleichberechtigte Teilhabe am demokratischen Prozess zu erleichtern. Solch eine staatspolitische Doktrin hat eine inhaltlich – gleich, ob positiv oder negativ – bestimmte »Theorie der Religion« weder zur Voraussetzung noch zieht sie dergleichen notwendig nach sich. Vielmehr findet in dem Augenblick, in dem der Staat eine bestimmte Vorstellung von »Religion« hegt, der Wechsel in den Bereich des Ideologischen statt. Sobald der

Säkularismus eine Theorie darüber hegt, was »Religion« ist oder tut, wird er zur Ideologie. Genau diese Annahme, dass es sich bei der »Religion« als solcher um etwas handelt, das wesentliche Eigenschaften besitzt und das bestimmte eigentümliche und voraussagbare Wirkungen zeitigt, ist das entscheidende Charakteristikum des modernen Säkularismus (Asad 1993).

Es lassen sich zwei Grundtypen säkularistischer Ideologien unterscheiden. Den ersten Typ bilden säkularistische Theorien auf der Grundlage von Fortschrittstheorien, die Geschichte als eine Abfolge von Entwicklungsstufen betrachten, unter denen die Religion ein überholtes Stadium darstellt. Den zweiten Typ bilden säkularistische politische Theorien, denen zufolge die Religion eine irrationale Macht bzw. eine nichtrationale Diskursform ist und deshalb im einen wie im anderen Fall aus der Sphäre der demokratischen Öffentlichkeit ausgeschlossen werden muss. Den einen Typ können wir als »philosophisch-historischen«, den anderen als »politischen« Säkularismus bezeichnen. Ich bin an dieser Stelle nicht daran interessiert, die Entstehung beider Formen von Säkularismus ideengeschichtlich in die frühe Neuzeit zurückzuverfolgen und nachzuzeichnen, wie die Religionskritik der Aufklärung sie miteinander verknüpft und wie sie in den verschiedenen Denkrichtungen des Positivismus, des materialistischen Atheismus, des atheistischen Humanismus, des antiklerikalen Republikanismus, des Liberalismus etc. wieder getrennt erscheinen. Es geht mir hier auch nicht darum, die säkularistischen »philosophisch-historischen« Annahmen herauszuarbeiten, die den meisten Theorien über die säkulare Moderne zugrunde liegen, wie etwa der Habermasschen Theorie einer »Rationalisierung der Lebenswelt« oder einer »Versprachlichung des Sakralen« (1984, 1987), ebenso wenig wie ich mich mit den säkularistischen »politischen« Annahmen beschäftigen möchte, die für herausragende demokratietheoretische Positionen wie die von John Rawls (1971), Bruce Ackerman (1980) oder wiederum Jürgen Habermas (1989) prägende Bedeutung haben.

1. Phänomenologischer Säkularismus

Als Soziologe bin ich weniger an den hochintellektuellen Spielarten beider Säkularismusformen interessiert als daran herauszufinden, in welchem Maße solch säkularistische Grundannahmen die für selbstverständlich genommenen Ansichten gewöhnlicher Menschen und dementsprechend

auch ihre phänomenologische Erfahrung durchdringen. Entscheidend ist der Moment, in dem diese Erfahrung, säkular zu sein, sich vom Kontext des Gegensatzpaares »religiös/säkular« löst und als in sich geschlossene Realität konstituiert. Säkular zu sein bedeutet dann eine selbstgenügsame und ausschließliche Weltlichkeit, bei der die Menschen nicht nur religiös »unmusikalisch«, sondern gegen jegliche Form von Transzendenz abgeschottet sind, die ihren rein immanenten Bezugsrahmen übersteigt.

In *A Secular Age* hat Charles Taylor (2007) den Prozess nachgezeichnet, durch den die phänomenologische Erfahrung des von ihm so genannten »Rahmens der Immanenz« (*immanent frame*) sich als Resultat einer festen Verschränkung der modernen ausdifferenzierten kosmischen, sozialen und moralischen Ordnungssysteme herausbildet. Alle drei Ordnungssysteme werden als rein innerweltliche Ordnungen verstanden, die jeglicher Transzendenz entbehren und demgemäß nach dem Prinzip *etsi Deus non daretur* (»als gäbe es Gott nicht«) funktionieren. Diese phänomenologische Erfahrung weist laut Taylor unser Zeitalter als paradigmatisch säkulares aus, gleichgültig, wie viele religiöse oder theistische Glaubensvorstellungen die in diesem Zeitalter lebenden Menschen noch hegen mögen. Tatsächlich wird in einem säkularen Zeitalter der Glaube an Gott zunehmend problematisch, so dass sogar diejenigen, die sich zu einem Glauben »bekennen«, dazu tendieren, ihren Glauben als einen Standpunkt unter vielen anderen zu betrachten, der einer expliziten Rechtfertigung bedarf. Das religionslos säkulare Bewusstsein hingegen tendiert immer stärker dazu, als Standardversion zu firmieren und somit als das Naturgemäße zu erscheinen, das keiner Rechtfertigung bedarf.

Dass sich in den heutigen Gesellschaften der »Unglaube« bzw. die »Nichtreligion« als normale menschliche Verfassung eingebürgert hat, entspricht den Annahmen der herrschenden Säkularisierungstheorien, die von einem im Zuge des Modernisierungsprozesses fortschreitenden Verfall religiöser Glaubensvorstellungen und Praktiken ausgehen, demzufolge eine Gesellschaft umso weniger »religiös« ist, je moderner sie wird. Der Umstand freilich, dass es etliche nichteuropäische Gesellschaften gibt, wie etwa die USA und Südkorea, die im gleichen innerweltlichen Rahmen funktionieren und vollständig säkular erscheinen, deren Bevölkerungen gleichzeitig aber auffallend religiös sind, oder auch der Umstand, dass der Modernisierungsprozess in vielen nichtwestlichen Gesellschaften mit religiösen Erneuerungsbewegungen einhergeht – dies beides muss Zweifel

an der Annahme wecken, dass der Verfall religiöser Glaubensvorstellungen und Praktiken eine quasi natürliche Folge der Modernisierung darstellt.

Wenn der Modernisierungsprozess nicht schon als solcher den fortschreitenden Verfall religiöser Überzeugungen und Praktiken notwendig mit sich bringt, brauchen wir eine bessere Erklärung für die ebenso tiefgreifende wie weit verbreitete säkulare Einstellung, die wir in der Bevölkerung der westeuropäischen Gesellschaften antreffen. Säkularisierung in dieser zweiten Bedeutung des Begriffs säkular, nämlich im Sinne von »ohne Religion«, stellt sich nicht automatisch als Resultat von Modernisierungsprozessen ein, sondern muss phänomenologisch durch eine andere und besondere historische Erfahrung vermittelt sein. Eine säkulare Einstellung, die sich selbst genügt, das heißt, ein Bewusstsein ohne Religion, hat bessere Aussichten, zur normalen, als selbstverständlich akzeptierten Haltung zu werden, wenn sie nicht als reflexionslos gegebener Zustand, als unmittelbares Faktum, sondern als das sinnvolle Resultat eines natürlichen Entwicklungsprozesses erfahren wird. Wie Taylor (2007, S. 269) deutlich macht, ist der Unglaube unserer Zeit nicht einfach eine durch Mangel an Glauben oder reine Indifferenz charakterisierte Haltung. Er ist eine historische Verfasstheit, die ein Perfekt impliziert – er ist das Resultat einer »erfolgreichen Überwindung« der Irrationalität des Glaubens. Wesentlicher Bestandteil dieser phänomenologischen Erfahrung ist eine von der Aufklärung übernommene moderne Vorstellung von historischen Entwicklungsstadien, die diese anthropozentrische Veränderung im Glaubensverhalten als Ergebnis eines Reife- und Wachstumsprozesses begreift, als Ausdruck des »Erwachsenwerdens« und der fortschreitenden Emanzipation. Die in der Vorstellung von Entwicklungsstadien gründende phänomenologische Erfahrung dient laut Taylor ihrerseits als Grundlage für die phänomenologische Erfahrung eines exklusiven Humanismus als selbstgenügsamer Affirmation menschlichen Gedeihens, die gleichzeitig alles, was dieses Gedeihen transzendiert, als Selbstverleugnung und Selbstvereitelung kritisiert und verwirft.

In dieser Hinsicht erfüllt das historische Selbstverständnis des Säkularismus die Aufgabe, die Überlegenheit unserer modernen säkularen Weltsicht im Vergleich zu anderen, angeblich früheren und deshalb primitiveren religiösen Vorstellungsweisen zu postulieren. Säkular ist hier gleichbedeutend mit modern und deshalb impliziert »religiös sein« einen Mangel an Modernität. Die bloße Idee einer Rückkehr zu einem über-

wundenen Zustand wird zu einer undenkbaren intellektuellen Regression. Die Funktion des Säkularismus als einer Geschichtsphilosophie und ergo einer Ideologie besteht darin, den für die Geschichte des christlichen Westens charakteristischen Säkularisierungsprozess in einen universalen teleologischen Prozess der Entwicklung der Menschheit vom Glauben zum Unglauben, von der primitiven irrationalen Religion zum modernen rationalen säkularen Bewusstsein zu überführen. Selbst dort, wo die besondere Rolle des Christentums im Rahmen des allgemeinen Säkularisierungsprozesses anerkannt wird, geschieht das nur, um die Einzigartigkeit des Christentums zu unterstreichen als, wie Marcel Gauchet (1997, S. 9) formuliert, der Religion mit dem höchsten Grad an Universalität, der Religion, die es ermöglicht, sich aus der Religion zu verabschieden.

Ich behaupte, dass diesem säkularistischen, auf der Idee des Fortschritts beruhenden Bewusstsein eine entscheidende Bedeutung für jene Säkularisierung zukommt, welche die Modernisierung der westeuropäischen Gesellschaften in weiten Teilen begleitet. Anders gesagt, die Europäer tendieren dazu, ihre Säkularisierung, das heißt, den in ihren Gesellschaften weit verbreiteten Verfall religiöser Glaubensvorstellungen und Praktiken, als natürliche Folge ihrer Modernisierung anzusehen. Säkular zu sein wird nicht als eine existentielle Entscheidung erfahren, die moderne Individuen bzw. Gesellschaften treffen, sondern als ein natürliches Resultat der Modernisierung. Die zugrunde liegende Säkularisierungstheorie funktioniert hier als sich selbst erfüllende Prophezeiung. Von dem Vorhandensein oder Fehlen eines in Stadien denkenden Bewusstseins hängt wohl ab, ob und wo Modernisierung von radikaler Säkularisierung begleitet wird. In Weltregionen, wo ein solches Bewusstsein fehlt, wie in den USA oder in den meisten nichtwestlichen postkolonialen Gesellschaften, gehen Modernisierungsprozesse kaum mit religiösem Verfall einher. Sie können im Gegenteil von religiöser Erneuerung begleitet sein.

Die unterschiedlichen Ergebnisse bei Meinungsumfragen in Europa und in den USA, mit denen versucht wird, den jeweiligen Grad von Religiosität zu messen und herauszufinden, wie stark die Befragten an Gott glauben, wie oft sie zur Kirche gehen, wie religiös sie sind usw., können als anschaulicher Beleg meiner These dienen. Wir wissen mit Sicherheit, dass sowohl die Amerikaner als auch die Europäer gegenüber den Interviewern lügen. Aber mit ihren Lügen tendieren sie in die jeweils entgegengesetzte Richtung. Amerikaner geben sich religiöser, als sie sind, und

erklären, häufiger zur Kirche zu gehen und zu beten, als es tatsächlich der Fall ist. Wir wissen das, denn in der Absicht nachzuweisen, dass auch in den USA die moderne Säkularisierung am Werk ist, haben Religionssoziologen herausgefunden, dass Amerikaner weniger religiös sind, als sie behaupten, und dass ihrem eigenen Bekenntnis zur Religiosität nicht zu trauen ist. (Hadaway 1993) Soziologisch interessant wird dieser Befund aber erst, wenn man in Rechnung stellt, dass die meisten der Befragten sich wohl für moderne Amerikaner halten und dieses Selbstverständnis Religiosität offensichtlich mit umfasst.

Wenn Europäer hingegen die Interviewer belügen, tun sie das im Zweifelsfall mit gegenteiliger Tendenz, das heißt, sie neigen dazu, die Religiosität, die sie sich bewahrt haben, herunterzuspielen. Ich kann das nicht für Gesamteuropa belegen, aber im Falle Spaniens ist diese Tendenz eindeutig nachweisbar. Der *Religionsmonitor* der Bertelsmann Stiftung liefert überzeugende Belege für die durchgreifende Säkularisierung der spanischen Gesellschaft im Laufe der letzten vierzig Jahre. In allen Bereichen des Glaubenslebens, beim Kirchenbesuch, beim privaten Beten und bei der Bedeutung der Religion fürs eigene Leben, findet man einen durchgängigen und anhaltenden Niedergang der Religiosität. (Casanova 2009) Sehr interessant finde ich hier, dass bei der Selbsteinschätzung der Befragten hinsichtlich ihrer Religiosität die Zahlen sogar noch niedriger liegen. Der Anteil der Spanier, die sich für »ziemlich religiös« (21%) halten, ist viel geringer als der Anteil derer, die sich zu einem »starken« Glauben an Gott bekennen (51%), markant geringer als der Anteil derer, die mindestens einmal pro Monat einen Gottesdienst besuchen (34%), und viel geringer als der Anteil derer, die behaupten, mindestens einmal in der Woche zu beten (44%). Diese Diskrepanz scheint mir ein Indiz dafür, dass die Spanier dazu neigen, sich für weniger religiös zu halten, als sie tatsächlich sind, und dass sie in einer vorherrschend säkularen Kultur Religiosität nicht als positive Eigenschaft ansehen.

Die natürliche Reaktion von Europäern auf die Frage, ob sie »religiös« seien, dürfte wohl lauten: »Natürlich bin ich nicht religiös. Wo denken Sie hin? Ich bin ein moderner, liberaler, säkularer, aufgeklärter Europäer.« Diese Selbstverständlichkeit, mit der »modern sein« mit »säkular sein« gleichgesetzt wird, unterscheidet den Großteil Westeuropas von den USA. Säkular zu sein bedeutet dabei, die Religion hinter sich zu lassen, sich von der Religion zu emanzipieren, die nichtrationalen Formen des

Daseins, Denkens und Fühlens, die mit Religion einhergehen, zu überwinden. Es bedeutet auch, erwachsen, reif und autonom zu werden, selbständig zu denken und zu handeln. Die grundlegende Voraussetzung der säkularistischen Ideologie besteht genau in dieser Überzeugung, dass säkulare Menschen selbständig denken und handeln und dass sie rationale, selbstbestimmte, freie Subjekte sind, wohingegen religiöse Menschen als mehr oder minder unfreie, fremdbestimmte, nichtrationale Subjekte gelten. Integrierender Bestandteil der Ideologie sind dabei sowohl die Vorstellung von Entwicklungsstadien als auch das, was Taylor als Subtraktions-Theorien bezeichnet. Das sind jene Darstellungen der säkularen Moderne, die das Säkulare als natürlichen Grundbestand betrachten, der übrig bleibt und sichtbar wird, wenn das anthropologisch überflüssige und übergestülpte Ding namens »Religion« entfernt wird. Die mit Entwicklungsstadien operierenden Theorien liefern die genealogischen oder funktionalistischen Erklärungen dafür, wie und warum es zu diesem aufgesetzten Ding namens Religion überhaupt hat kommen können, dessen Entstehung normalerweise in die Frühzeit der Menschheit fällt und das mittlerweile für moderne Individuen und Gesellschaften entbehrlich geworden ist.

2. Politischer Säkularismus

Der politische Säkularismus hegt nicht unbedingt negative Vorstellungen von der Religion und muss ebenso wenig von der Idee eines historischen Fortschritts ausgehen, der zufolge die Religion wachsender Bedeutungslosigkeit verfällt. Tatsächlich ist er vereinbar mit einem positiven Bild von der Religion als einem moralischen Gut, als von Gemeinsinn erfülltem Hort menschlicher Solidarität und republikanischer Tugend. Allerdings möchte der politische Säkularismus die Religion auf ihre eigene, besondere Sphäre beschränkt und einen säkularen, demokratischen, öffentlichen Raum von der Religion freigehalten sehen. Grundlegend für jeden Säkularismus, der in Gestalt einer staatspolitischen Doktrin auftritt, ist die Forderung nach der Trennung zwischen »Kirche« und »Staat«, zwischen »religiöser« und »politischer« Macht oder zwischen dem »Religiösen« und dem »Politischen«. Entscheidend aber ist die Frage, wie die Trennlinien gezogen werden und durch wen. Der politische Säkularismus lässt sich der säkularistischen Ideologie subsumieren, wenn das Politische ei-

nen absoluten, souveränen, quasisakralen, quasitranszendenten Charakter für sich in Anspruch nimmt oder wenn das Säkulare sich mit der Aura der Rationalität und Universalität umhüllt und »die Religion« für wesentlich nichtrational, partikularistisch und intolerant bzw. illiberal erklärt und in ihr, soweit sie in die Sphäre der Öffentlichkeit eindringt, eine Gefahr für demokratische Politik erkennt. Das grundlegende Problem des Säkularismus als Ideologie scheint mir in einer Essentialisierung »des Religiösen«, oder auch »des Säkularen« oder »des Politischen« zu liegen, die sich auf problematische Annahmen über das stützt, was Religion sei oder tue.

a) Politischer Säkularismus als Ideologie

Im Zentrum meiner Überlegungen steht nicht die zeitgenössische politische Theorie, weshalb ich mich hier auch nicht mit den »säkularistischen« Vorurteilen beschäftigen will, die integrierender Bestandteil einiger der heute vorherrschenden demokratiepolitischen Theorien sind, wie etwa derjenigen von Rawls und Habermas. Und ich bin auch nicht daran interessiert nachzuzeichnen, wie sich die Betreffenden in späteren Fassungen ihrer Theorien bemüht haben, ihren Säkularismus zu revidieren, ja in Frage zu stellen. Interessant ist allerdings, mit Alfred Stepan (2001) zu registrieren, dass in so herausragende, empirisch fundierte, komparative politische Theorien der »real existierenden« Demokratien wie die von Robert Dahl, Juan Linz oder Arendt Lijphart weder der Säkularismus noch die Trennung von Kirche und Staat, sei es als Bedingung, sei es als konstitutives Element, Eingang finden. Mein Interesse gilt der Untersuchung der säkularistischen Vorurteile in der alltäglichen öffentlichen Meinung der stärker säkularisierten Gesellschaften Westeuropas.

Es ist tatsächlich verblüffend, welche europaweite Verbreitung die Ansicht genießt, dass »die Religion« intolerant sei und Konflikte schüre. Nach der Meinungsumfrage des ISSP aus dem Jahre 1998 hegt die überwältigende Mehrheit der Europäer, d.h. mehr als zwei Drittel der Bevölkerung der westeuropäischen Länder, die Ansicht, die Religion sei »intolerant« (Greeley 2003, S 78). Diese Ansicht war also bereits vor dem 11. September weit verbreitet. Da Menschen sich in der Regel mit solchen Bekundungen nicht selbst der Intoleranz zeihen, kann man davon ausgehen, dass die Europäer dabei eher an die Religion anderer denken oder aber eine selektive Erinnerung an die Religion äußern, die früher ihre eigene war und der sie nach ihrer Überzeugung glücklicherweise

entwachsen sind. Noch aussagekräftiger ist, dass in der Bevölkerung jeden westeuropäischen Landes, bezeichnenderweise mit Ausnahme von Schweden und Norwegen, eine Mehrheit in der Ansicht übereinstimmt, dass die Religion Konflikte schüre.

Eine solch weit verbreitete negative Vorstellung von »der Religion« als intolerant und konfliktträchtig kann ihren empirischen Grund schwerlich in der gemeinsamen historischen Erfahrung haben, die die europäischen Gesellschaften im 20. Jahrhundert gemacht haben, oder in der persönlichen Erfahrung des Einzelnen im heutigen Europa. Wir kommen gleich darauf zurück. Plausibel erklären lässt sich diese Vorstellung indes als eine säkulare Konstruktion, die den Zweck erfüllt, die modernen, säkularen Europäer von den »religiösen Anderen« zu unterscheiden, sei es von den religiösen Europäern vor der Moderne, sei es von nichteuropäischen religiösen Menschen unserer Zeit, vor allem den Muslimen. Wenn sie die Religion für intolerant halten, denken die Europäer offensichtlich nicht an sich, selbst wenn einige von ihnen immer noch religiös sein mögen. Soweit sie Religion mit Intoleranz gleichsetzen, scheint das die stillschweigende Überzeugung einzuschließen, dass sie ihre eigene Intoleranz in dem Maße glücklich losgeworden sind, wie sie ihre religiösen Bindungen abgelegt haben. Das Eintreten für Toleranz wird auf diese Weise zu einer Rechtfertigung des Säkularen als Quelle von Toleranz.

Jedenfalls lässt sich die Vorstellung, »die Religion« sei per se eine Quelle gewaltsamer Konflikte, kaum mit den tatsächlichen historischen Erfahrungen vereinbaren, die die meisten europäischen Gesellschaften im letzten Jahrhundert gemacht haben. »Das kurze 20. Jahrhundert«, wie Eric Hobsbawm (1996) die Zeit von 1914 bis 1989 treffend charakterisiert hat, war in der Tat eines der gewalttätigsten und blutigsten Jahrhunderte in der Geschichte der Menschheit. Aber keines der entsetzlichen Massaker – weder die sinnlose Abschachtung von Millionen junger Europäer in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs, noch die Millionen von Opfern während des bolschewistischen und kommunistischen Terrors der Revolutionszeit, des Bürgerkriegs, der Kollektivierungskampagnen, der großen Hungersnot in der Ukraine, der zyklisch wiederkehrenden stalinistischen Verfolgungen und des Gulag, noch der abgründigste Schrecken von allen, der nationalsozialistische Massenmord an den Juden, noch schließlich der in der Bombardierung von Hiroshima und Nagasaki gipfelnde Weltbrand des Zweiten Weltkriegs –, keiner dieser Konflikte lässt

sich auf religiösen Fanatismus und Intoleranz zurückführen. Sie alle sind vielmehr das Produkt moderner säkularer Ideologien.

Dennoch ziehen es die Europäer heute offenbar vor, die unangenehme Erinnerung an diese säkularen Konflikte zu verdrängen und stattdessen die lang vergessenen Religionskriege der europäischen Neuzeit zu beschwören – als Interpretationsmodell für die religiösen Konflikte, die sie überall in der Welt aufflammen sehen und von denen sie sich zunehmend bedroht fühlen. Statt die strukturellen Zusammenhänge ins Auge zu fassen – resultierend aus der modernen Staatenbildung, zwischenstaatlichen geopolitischen Konflikten, dem modernen Nationalismus und der politischen Mobilisierung ethnokultureller und religiöser Zugehörigkeiten –, Zusammenhänge also, die zentral sind für die durch den Kolonialismus globalisierte moderne europäische Geschichte, schreiben die Europäer diese Konflikte offenbar lieber »der Religion« zu, will heißen, dem religiösen Fundamentalismus bzw. dem Fanatismus und der Intoleranz, die ihnen als natürlicher Bestandteil der »vormodernen« Religion gelten, als ein atavistisches Überbleibsel, das der moderne, säkulare, aufgeklärte Europäer glücklicherweise hinter sich gelassen hat (Casanova 2008, 2009b). Es lässt sich vermuten, dass solch ein selektives historisches Gedächtnis dem Zweck dient, sich die Vorstellung von den fortschrittlichen Errungenschaften der westlichen säkularen Moderne zu erhalten, die eine als Selbstbestätigung funktionierende Rechtfertigung der säkularen Trennung von Religion und Politik liefert und diese zur Grundbedingung für demokratische Politik, weltweiten Frieden und den Schutz der privatisierten Religionsfreiheit des Einzelnen erklärt.

In Wahrheit sind die real existierenden europäischen Demokratien nicht so säkular, wie die säkularistischen Theorien sie darzustellen suchen. Die europäischen Gesellschaften mögen hochgradig säkular sein, die europäischen Staatswesen aber sind weit entfernt davon, als säkular oder neutral gelten zu können. Es genügt der Hinweis darauf, dass die christlichen Konfessionen, mit Ausnahme der katholischen Kirche, in den europäischen Demokratien einen privilegierten Status genießen, der keineswegs nur symbolische Bedeutung hat: die Anglikanische Kirche in England, die Presbyterianische Kirche in Schottland, die Lutherische Kirche in allen skandinavischen Ländern (Dänemark, Norwegen, Island, Finnland) außer Schweden, und die Orthodoxe Kirche in Griechenland. Sogar in Frankreich mit seiner strikten Tren-

nung zwischen Kirche und Staat werden die katholischen Schulen zu 80 Prozent aus Staatsmitteln finanziert. Zwischen den extremen Positionen der französischen *laïcité* und dem skandinavisch-lutherischen Establishment gibt es quer durch Europa eine vielfältige Palette von Beziehungen zwischen Kirche und Staat auf allen möglichen Gebieten, wie etwa im Bildungswesen, im Bereich der Medien und im Gesundheitswesen, die für sehr »unsäkulare« Verquickungen sorgen. Beispiele dafür sind die Konkordanzdemokratie in den Niederlanden oder die Anerkennung der protestantischen und der katholischen Kirche (in einigen Bundesländern auch der jüdischen Gemeinde) als staatliche Körperschaften in Deutschland.

b) Säkularismus als staatspolitische Doktrin

Man sollte sich weniger auf den Säkularismus als angeblich verbindliche demokratische Norm oder als funktionalistisches Erfordernis moderner, differenzierter Gesellschaften konzentrieren und mehr auf die kritisch-vergleichende historische Analyse der unterschiedlichen Formen von Säkularismus, die sich im Verlauf der Entstehung moderner Staatswesen herausgebildet haben. Als staatspolitische Doktrin schließt jede Form von Säkularismus zwei Prinzipien ein, die der erste Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten mit dem Grundsatz der Trennung von Staat und Religion (»establishment clause«) sowie der Garantie der freien Religionsausübung (»free exercise«) gut auf den Begriff bringt. Die Beziehung zwischen den beiden Prinzipien entscheidet über die spezifische Form des Säkularismus und sein Verhältnis zur Demokratie.

Was das Prinzip der Trennung betrifft, so gibt es alle möglichen Abstufungen zwischen den Polen »feindselig« und »freundschaftlich«. An Orten, wo es keine kirchliche Einrichtung mit Monopolanspruch nach Art der katholischen Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab und auch keine verbindlichen konfessionellen Landeskirchen wie jene, die unter dem Motto *cuius regio eius religio* für das europäische Staatensystem nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges typisch wurden, bedarf es eigentlich keiner Scheidung zwischen Kirche und Staat bzw. besteht die Möglichkeit zu einer gütlichen Trennung, wie das in den USA der Fall war.

Ahmet Kuru (2009) hat gezeigt, dass die institutionelle Trennung zwischen Kirche und Staat, zu der es in der Entstehungszeit des modernen

Staates kommt, stark durch die Beschaffenheit der Beziehungen zwischen religiöser und politischer Macht während des Ancien Régime determiniert ist. Postkoloniale Staaten weisen dabei im Zweifelsfall ihre eigene spezifische Dynamik auf. In Amerika der Kolonialzeit zum Beispiel gab es keine für die dreizehn Kolonien verbindliche Landeskirche, von der sich der neue Zentralstaat hätte ablösen müssen. Aber wie Noah Feldman (2006) hervorhebt, ging die Trennung nicht nur deshalb gütlich vor sich, weil es keine etablierte Kirche gab, die eine von Feindseligkeit geprägte Auseinandersetzung nötig gemacht hätte, sondern auch und vor allem deshalb, weil die Trennung in der Absicht erfolgte, die freie Religionsausübung zu gewährleisten, anders gesagt, die Bedingungen für religiösen Pluralismus in der Gesellschaft zu schaffen.

Letztlich geht es um die Frage, ob der Säkularismus ein Selbstzweck ist, ein Wert an sich, oder vielmehr ein Mittel, das einem anderen Zweck dient – sei es der Demokratie und staatsbürgerlichen Gleichheit, sei es dem religiösen (das heißt normativen) Pluralismus. Wenn das säkularistische Prinzip der Trennung von Kirche und Staat kein Selbstzweck ist, dann muss es in der Tat so beschaffen sein, dass es für alle Staatsbürger ein höchstmögliches Maß an demokratischer Mitwirkung und an freier Religionsausübung sicherstellt. Auf Basis dieser beiden Bestimmungen lässt sich eine allgemeine Typologie der von feindselig bis freundschaftlich reichenden Formen einer Trennung zwischen Kirche und Staat sowie der von liberal bis autoritär reichenden Modelle einer staatlichen Kontrolle der Religion in der Gesellschaft entwerfen.

Man kann die These vertreten, dass als notwendige Bedingung für Demokratie das Prinzip der freien Religionsausübung Vorrang vor dem der Trennung hat. Ohne Religionsfreiheit gibt es keine Demokratie. Tatsächlich bildet die »freie Religionsausübung« als solche ein normatives demokratisches Prinzip. Da es andererseits viele historische Beispiele für nicht-demokratische säkulare Staaten gibt, unter denen die Regime sowjetischen Musters, die Kemalistische Türkei oder das nachrevolutionäre Mexiko besonders hervorstechen, liegt der Schluss nahe, dass die strikte Trennung von Kirche und Staat weder eine zureichende noch eine notwendige Bedingung für Demokratie darstellt. Die »establishment clause« scheint primär als Mittel zur Garantie freier Religionsausübung und Gleichberechtigung am Platze und vonnöten. Die »Entstaatlichung« der Religion wird immer dann zu einer notwendigen Bedingung für Demokratie, wenn

eine etablierte Religion das Monopol auf ein Staatsgebiet beansprucht, die freie Religionsausübung behindert und die Gleichberechtigung aller Bürger bzw. ihre Chancengleichheit untergräbt.

Noah Feldman (2009) hat darauf hingewiesen, dass es bei der Debatte um die Grundmuster der Säkularisierung im Grunde darum geht, wie wir von Augustinus zur heutigen Situation gelangt sind. Aber wir sollten uns davor hüten, diesen eigentümlichen und an Zufällen reichen Prozess zu einem allgemeinen, universalgeschichtlichen Modell zu erheben. Man darf nicht vergessen, dass das »Säkulare« sich anfangs als eine bestimmte theologische Kategorie des westlichen Christentums entwickelte, die nicht nur die spezifische Gesellschaftsform der westlichen Christenheit prägte, sondern später auch großen Einfluss auf die Dynamik der Transformation jener Gesellschaftsform bzw. der Befreiung von ihr hatte. Am Ende dieses historischen Säkularisierungsprozesses freilich hat sich »das Säkulare« als die entscheidende Kategorie durchgesetzt, die dazu dient, Wesen und Grenzen der Religion in rechtlicher, philosophischer, wissenschaftlicher und politischer Hinsicht zu bestimmen und abzustecken.

Diese partikuläre Säkularisierungsdynamik erfuhr dann durch die koloniale Expansion des Westens eine weltweite Verbreitung und geriet in ein Spannungsverhältnis zu den vielen unterschiedlichen Weisen, wie andere Kulturen »sakral« und »profan«, »transzendent« und »immanent«, »religiös« und »säkular« gegeneinander abgrenzen. Wir dürfen diese oppositionellen Begriffspaare nicht als synonym betrachten. In den Kulturen vor der von Jaspers als Achsenzeit bezeichneten Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends ist das Sakrale im Allgemeinen etwas Immanentes. In etlichen Kulturen der Achsenzeit ist das Transzendente nicht unbedingt religiös. Und in unserem säkularen Zeitalter ist das Säkulare keineswegs etwas Profanes. Man braucht nur an so geheiligte säkulare Phänomene wie die Nation, die Staatsbürgerschaft oder die Menschenrechte zu denken. Ein umfassenderes Verständnis des Säkularen und der Säkularismen setzte in der Tat eine viel offenere Analyse nichtwestlicher Zivilisationsprozesse und eine kritischere Auseinandersetzung mit unseren eigenen westlich-christlichen Vorstellungen voraus.

Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz

Literatur

- Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, Yale UP, New Haven 1980.
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion*, The Johns Hopkins University Press 1993.
- *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford UP 2003.
- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, 1994.
- »Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective«, in: *Predicting Religion*, hg. von G. Davie, P. Helas und L. Woodhead, Aldershot 2002.
- »Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective«, in: *The Hedgehog Review* 8, 1-2 (Spring & Summer 2006), S. 7-22.
- »The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy«, hg. von Gabriel Motzkin und Yochi Fischer, London 2008.
- »Religiosität in Spanien: Eine interpretative Lektüre der Resultate des Religionsmonitors«, in: *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009.
- *Europas Angst vor der Religion*, Berlin University Press, Berlin 2009b.
- Feldman, Noah, *Divided by God: America's Church-State Problem and What We Should Do About It*, New York 2006.
- »Religion and the Earthly City«, in: *Social Research*, Bd. 76, Nr. 4 (Winter 2009), S. 989-1000.
- Gauchet, Marcel, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton UP, Princeton 1997.
- Greeley, Andrew M., *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*, New Brunswick, NJ 1997.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1981.
- *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, München 1962.
- Hadaway, Kirk et. al., »What the Polls Don't Show: A Closer Look at US Church Attendance«, *American Sociological Review* Nr. 58 (1993), S. 741-52.
- Hobsbawm, Eric, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*, New York 1996 (deutsch: *Das Zeitalter der Extreme: Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München 1995).
- Kuru, Ahmet T., *Secularism and State Policies Toward Religion*, Cambridge UP 2009.
- Löwith, Karl, *Meaning in History*: University of Chicago Press, Chicago 1949.
- Milbank, John, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1993.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1971 (deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 1997).
- Stepan, Alfred, »The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the Twin Tolerations«, in: Ders., *Arguing Comparative Politics*, Oxford UP 2001.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Harvard UP 2007 (deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009).

Jean Baubérot
SÄKULARISMUS UND LAIZITÄT

Die folgenden Überlegungen gelten vier wichtigen, aber verzwickten Fragen. Erstens: Was heißt Säkularismus? Zweitens: Was heißt Laizität? Drittens: Welche Beziehung besteht zwischen Säkularismus und Laizität? Und schließlich viertens: Welche Beziehung besteht zwischen Säkularismus und Säkularisierung?

Diese vier Fragen sind eng miteinander verbunden. Meine Überlegungen dazu entsprechen allerdings nicht den gegenwärtig in der Religionssoziologie vorherrschenden Auffassungen. Ich halte es für möglich, Säkularismus und Laizität als äquivalente Begriffe zu betrachten. Gleichzeitig bin ich der Ansicht, dass sowohl der Säkularismus als auch die Laizität von einer allumfassenden Theorie der Säkularisierung getrennt werden müssen.

Ich bin nicht der Einzige, der Säkularismus bzw. Laizität einerseits und Säkularisierung andererseits analytisch unterscheidet. Die kanadische Soziologin Micheline Milot zum Beispiel teilt diese Ansicht. Im Folgenden will ich skizzieren, was in einem Buch, an dem Milot und ich gerade schreiben, ausführlicher entwickelt werden wird.

Was heißt Säkularismus?

In den 1960er Jahren haben Religionssoziologen in der Nachfolge der Soziologien Émile Durkheims und Max Webers die Theorie der Säkularisierung von ihren ideologischen Ursprüngen in der Zeit der Aufklärung getrennt. Zur selben Zeit benutzte der Politologe Donald Smith das Konzept des säkularen Staates, um die Beziehung zu untersuchen, die in einer demokratischen Tradition »zwischen Staat und Religion besteht oder bestehen sollte«. Für Smith ist dieses Konzept nicht nur mit dem Westen verbunden, sondern bezieht sich auch auf Länder wie Indien, das sein Spezialgebiet war. Der Titel seines 1963 veröffentlichten Buches lautete bezeichnenderweise *Indien als säkularer Staat*.¹ Seine Auffassungen wurden rasch von Rechtsgelehrten wie Marc Galanter übernommen, der

zwei Jahre später seine Untersuchung »Säkularismus in Ost und West« schrieb.²

Das idealtypische Konzept des säkularen Staates lässt sich als Dreieck visualisieren, dessen drei Ecken die Religion, der Staat und das Individuum bilden. Die Seiten des Dreiecks stehen für drei Reihen sozialer und politischer Beziehungen:

1. Religion und Individuum (Gewissensfreiheit)
2. Staat und Individuum (Staatsbürgerschaft)
3. Staat und Religion (Trennung von Staat und Religion)

Für Smith bedeutet Religionsfreiheit, »dass es dem Individuum frei steht, die jeweiligen Behauptungen und Ansprüche verschiedener Religionen zu erwägen und mit anderen zu diskutieren, um ohne Einmischung des Staates schließlich zu einer Entscheidung zu gelangen. Es steht ihm ebenso frei, alle zurückzuweisen.« (S.4) Aufgrund des letzten Satzes ist es besser, diese Freiheit als Gewissensfreiheit zu bezeichnen. Gewissensfreiheit schließt Religionsfreiheit mit ein, insbesondere das Recht der Individuen, »sich zu religiösen Zwecken zusammenzuschließen und dauerhafte Organisationen zu bilden«. (S. 5)

Von Smiths Standpunkt aus ist der Staat von der Beziehung zwischen der Religion und dem Individuum »idealerweise ausgeschlossen«. Ich bin da anderer Meinung, und Smith selbst erkennt zwei Vorrechte des säkularen Staates an: Zum einen muss der säkulare Staat die Gewissensfreiheit garantieren (sowie insbesondere die freie Ausübung der verschiedenen Religionen). Zum anderen kann der säkulare Staat einige Erscheinungsformen von Religion »im Interesse der öffentlichen Gesundheit, Sicherheit oder Moral« (S. 5) einschränken. Der säkulare Staat ist von der Beziehung zwischen der Religion und dem Individuum also keineswegs ausgeschlossen. Ihm obliegt eine zweifache schiedsrichterliche Pflicht: Er muss zum einen die Freiheit der verschiedenen Religionen und Überzeugungen gewährleisten; zum anderen aber auch die verschiedenen Freiheiten und Rechte in einer demokratischen öffentlichen Ordnung.

Die zweite Seite des besagten Dreiecks stellt eine nicht-religiöse Staatsbürgerschaft dar. In einem säkularen Staat »wird die Religion für die Definition der Bedingungen der Staatsbürgerschaft völlig irrelevant; deren Rechte und Pflichten werden von den Glaubensüberzeugungen der Individuen nicht berührt.« (S. 5) Folglich ist die Religion von der Bezie-

hung zwischen Staat und Individuum ausgeschlossen. Dieser Punkt ist eine logische Konsequenz des Pluralismus der Religionen und Glaubensüberzeugungen in einer modernen demokratischen Gesellschaft. Andernfalls würden bestimmte Bewohner eines Landes als »Staatsbürger zweiter Klasse« gelten und könnten so diskriminiert werden.

Die beiden bisher genannten Seiten des Dreiecks führen zur dritten: der Trennung von säkularem Staat und Religion in zwei unterschiedliche Sphären, die jeweils über eigene Ziele und Methoden verfügen. Smith schreibt: »Es ist nicht Aufgabe des Staates, religiöse Belange zu fördern, zu regulieren, zu lenken oder in anderer Weise in sie einzugreifen.« (S. 6) In gleicher Weise gilt: »Der demokratische Staat schöpft seine Autorität aus einer säkularen Quelle (der ›Zustimmung der Regierten‹) und ist keiner kirchlichen Macht untergeordnet.« (S. 6) Als Idealdefinition führt er Cavour's Formulierung »eine freie Kirche in einem freien Staat« an.

Ich stimme dem zu, doch muss man meiner Meinung nach auch deutlich sagen, dass es im Verhältnis zwischen Staat und Religion keine volle Reziprozität gibt. Der säkulare Staat ist nämlich eine politische Institution, die nicht nur über Autorität verfügt, sondern auch über Zwangsmittel, »das *Monopol legitimen* physischen Zwangs«, wie Max Weber sagt.³

Zwei abschließende Bemerkungen noch zu diesen drei Merkmalen (Gewissensfreiheit, nicht-religiöse Staatsbürgerschaft, Trennung von Staat und Religion).

Erstens: Sie betreffen den Staat im weiten Sinne des Wortes. Auch die richterliche Gewalt ist unmittelbar betroffen, sowie die Institutionen, denen der moderne Staat soziale Verpflichtungen auferlegt. So herrscht zum Beispiel in vielen Ländern Schulpflicht bis zum Alter von 12, 14 oder 16 Jahren. Auch Impfungen und medizinische Untersuchungen können verpflichtend sein. Daher ist das Wort »Säkularismus« besser als der Begriff des »säkularen Staates«.

Zweitens: Der obenstehend definierte Säkularismus ist ein idealtypisches Konzept, das uns dabei hilft, die säkularen und die nicht-säkularen Elemente einer politischen Gesellschaft zu ermessen und zu bewerten. Ein völlig säkulares Land gibt es nicht, jedoch müssen in demokratischen Gesellschaften bestimmte säkulare Elemente stets vorhanden sein, selbst wenn einige Merkmale des Systems der Staatsreligion bestehen bleiben. So hat zum Beispiel Norwegen eine Staatsreligion, 1983 aber beschloss das Oberste Gericht, dass staatliche Gesetze religiösen Moralstandards

nicht zu entsprechen brauchen, weil der Staat der Staat aller und für alle Bürger ist.⁴

Was heißt Laizität?

Viele meinen, Laizität sei ein typisch französisches Konzept. Gemäß Artikel 1 der Verfassung der Französischen Republik ist Frankreich eine »laizistische Republik«, die »jeden Glauben achtet«.⁵ Laizität ist jedoch keine »französische Ausnahme«⁶, ihre Besonderheit liegt eher in ihrer gesellschaftlichen und historischen Ausgestaltung begründet. Die französische Laizität war das Ergebnis dreier langwieriger Konflikte.⁷

Erstens: Im 16. Jahrhundert tobten vierzig Jahre lang Religionskriege. Mit dem Edikt von Nantes (1598) setzte Heinrich IV. schließlich eine Politik der zivilen Toleranz durch. Der absolutistische Monarch Ludwig XIV. hob dieses Edikt jedoch wieder auf (1685). Die gegen die Protestanten gerichtete Repression setzte sich bis ins 18. Jahrhundert hinein fort. Wenn Voltaire die Religion des Fanatismus bezichtigte, dann deshalb, weil in Frankreich wirklich aus religiösem Fanatismus heraus gehandelt wurde. Ein als »Gallikanismus«⁸ bezeichnetes politisch-religiöses System war dafür verantwortlich.

Zweitens: Die Französische Revolution hat die Privilegien des Klerus beschnitten und den Kirchenbesitz konfisziert. Sie proklamierte die Gewissensfreiheit und war bestrebt, die politische und die bürgerliche Gesellschaft der Dominanz der katholischen Kirche zu entziehen. Rasch trat jedoch eine absolutistische Republik an die Stelle der absolutistischen Monarchie. Die Kulte der Revolution (die Ewige Vernunft, die Heilige Freiheit oder die – etwas versöhnlichere – Verehrung des Höchsten Wesens) bekämpften sämtliche Offenbarungsreligionen. Diese Kulte waren ritualisierte Versammlungen lokaler Gemeinschaften um gemeinsame Werte, die als heilig galten.

Drittens: Napoleon Bonaparte erbte chaotische Verhältnisse. Und er fand einen Kompromiss. Ein Konkordat mit dem Papst proklamierte die katholische Kirche zur »Religion der überwiegenden Mehrheit des französischen Volkes«, ohne ihr jedoch den Status einer Staatsreligion zu verleihen. Es etablierte sich ein plurales »System anerkannter Religionen«. Als solche galten die katholische, die lutherische und die presbyterianische Kirche sowie das Judentum. Sie wurden in das Bildungssystem

integriert, um als Grundlage der Sozialmoral zu dienen. Der Code Civil aber enthielt keinerlei Bezug auf irgendeine Religion. Das war der erste Schritt der Laizisierung.

Nach 1815 kam es jedoch zu einem Konflikt zwischen dem Klerikalismus, das heißt der politischen Dominanz kirchlicher Institutionen über die Gesellschaft, und dem Antiklerikalismus, der diese Dominanz aktiv bekämpfte. In seiner radikalen Form hielt der Antiklerikalismus Religion im Kontext der modernen Demokratie für irrelevant. So wurde zum Beispiel 1904 ein Gesetz verabschiedet, das den Angehörigen religiöser Orden verbot, Unterricht zu erteilen. Mag die Laizität auch auf dem politischen Sieg der antiklerikalen Bewegung gründen, so war sie doch ihrem Wesen nach eine fortschrittliche und friedliche Form sozialer Koexistenz unter pluralistischen Verhältnissen.

Die erste formale Definition der Laizität hat im Jahre 1881 der Philosoph und Politiker Ferdinand Buisson entwickelt. Ihm zufolge ist Laizität das Ergebnis eines Prozesses der Laizisierung, in dessen Verlauf sich die öffentliche Sphäre von der Macht der Religion befreit hat. Dies resultiert im »laizistischen Staat, der gegenüber allen Religionen neutral und gegenüber allen Priestern frei ist«, um so »die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz« zu verwirklichen, mit »Rechten ohne religiöse Bedingungen und Freiheit aller Religionen«.⁹

In ihrer Darstellung wirkt die französische Laizität oftmals stärker als in der empirischen Realität. So schreibt zum Beispiel David Saunders: »Das Gesetz vom 28. März 1882 (loi Ferry) schuf eine Schule, die frei, säkular und verpflichtend war.«¹⁰ Das stimmt jedoch nicht. Mit Ferrys Gesetz wurde zwar die Schulpflicht bis zum Alter von 14 Jahren eingeführt, und staatliche Schulen waren »frei und säkular«. Die Freiheit der Lehre war garantiert. Daher waren konfessionelle Schulen zugelassen. Jules Ferry sagte im Senat, für staatliche Schulen sei es »notwendig«, mit nicht-staatlichen Schulen zu konkurrieren, um jegliche Gefahr einer »säkularen Staatsreligion« zu vermeiden.¹¹

Im Jahre 1905 folgte dann ein Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat. Der (radikalere) Gegenvorschlag von Ministerpräsident Combes wurde abgelehnt. Ein liberales Modell hatte sich durchgesetzt, gewährleistete die Gewissensfreiheit, garantierte die Freiheit der Religionsausübung und respektierte die Selbstorganisation jeder Religion (Artikel 1 und 4), wenngleich keine Religion »anerkannt« oder »subventioniert« wurde (Artikel 2).¹²

Der Liberalismus des französischen Gesetzes zur Trennung von Kirche und Staat greift eher auf John Locke zurück als auf die französische Aufklärung. Und zwar aus mehreren Gründen. Erstens war es Locke, der die philosophischen Grundlagen für die »begrenzte Regierung« gelegt hatte, und entsprechend hob das besagte Gesetz die auf die Religion gerichteten staatlichen Maßnahmen auf und ersetzte sie durch Vorkehrungen nachträglicher Kontrolle. Zweitens hatte Lockes *Brief über Toleranz*¹³ eine viel klarere Trennung zwischen ziviler und religiöser Autorität eingeführt als die Denker der französischen Aufklärung, die eher zur gallikanischen Auffassung einer Unterordnung der Religion unter den Staat tendierten. Schließlich hat Locke, anders als Rousseau, zwischen theologischer und ziviler Intoleranz unterschieden.¹⁴

Ein Jahrhundert später, im Jahre 2005, wollte eine Umfrage von den Franzosen wissen, worin für sie das Hauptmerkmal der Laizität bestehe. Die Ergebnisse waren ziemlich deutlich: Die Hauptidee sei, »alle Religionen auf dieselbe Stufe zu stellen« (32%), zweitens »die Gewissensfreiheit zu garantieren« (28 %) und drittens »Religion und Politik zu trennen« (28%). Eine kontroversere Konzeption von Laizität (»den Einfluss der Religion in der Gesellschaft zu begrenzen«) wurde nur von 9% der Bevölkerung unterstützt.¹⁵ Für die öffentliche Meinung Frankreichs stellt die Laizität ein Dreieck mit folgenden Eckpunkten dar: Gleichheit zwischen den verschiedenen Religionen (das wichtigste Problem gegenwärtig); Achtung der Gewissensfreiheit; Trennung von Religion(en) und Politik. Dieses Dreieck weist im Übrigen große Ähnlichkeiten auf mit Smiths Dreieck des Säkularismus.

Eine ähnliche Definition bot im selben Jahr (2005) die »Allgemeine Erklärung zur Laizität im 21. Jahrhundert«¹⁶ an, die von 250 Gelehrten aus dreißig Ländern unterzeichnet wurde. Für sie besteht Laizität in der »Harmonisierung« folgender drei Prinzipien:

- Achtung des Grundrechts auf Gewissens- und Religionsfreiheit, sowohl individuell als auch in einer Gruppe;
- Trennung des Staates und der Institutionen von religiösen und philosophischen Überzeugungen;
- Nichtdiskriminierung (ob direkt oder indirekt) von Menschen.

Die Situation in Frankreich ist jedoch komplizierter als es scheint, vor allem deshalb, weil 2004 ein französisches Gesetz verabschiedet wurde, welches das Verbot enthielt, in öffentlichen Grund- und Sekundarschulen

»auffällige Zeichen« zu tragen,¹⁷ was in vielen Ländern auf Kritik stieß.¹⁸ Es ist daher wichtig, die Beziehung zwischen Säkularismus und Laizität näher zu untersuchen.

Welche Beziehung besteht zwischen Säkularismus und Laizität?

Indem er das Konzept des säkularen Staates entwickelte, beschrieb Donald Smith »die Beziehung«, die in einer demokratischen Tradition »zwischen Staat und Religion besteht oder bestehen sollte«. (S. 3) Der Ausdruck »bestehen sollte« verweist auf ein säkularistisches Ideal im Durkheimschen Sinne des Begriffs einer »idealen Gesellschaft«. Durkheim sagt: »Die ideale Gesellschaft steht nicht außerhalb der wirklichen Gesellschaft; sie ist ein Teil von ihr. (...) Denn eine Gesellschaft besteht nicht einfach aus der Masse von Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt (... [oder]) aus den Bewegungen, die sie ausführen, sondern vor allem aus der Idee, die sie sich von sich selbst macht.«¹⁹ Für den Soziologen ist die ideale Gesellschaft ein Teil der realen, denn wenn Konflikte ausbrechen, »dann finden sie nicht zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit statt, sondern zwischen zwei Idealen«.

So gibt es also zwei Arten von Realität: eine empirische und eine ideale. Und es gibt zwei Arten von Laizität und Säkularismus: eine Laizität bzw. einen Säkularismus, wie sie nach demokratischen Prinzipien bestehen sollten; und eine Laizität bzw. einen Säkularismus, wie sie zu bestimmten Zeiten und in bestimmten geographischen Räumen in der empirischen Realität bestehen. Die letztgenannten Laizitäten und Säkularismen sind das Ergebnis vieler verschiedener Entwicklungen und Elemente.

In den letzten Jahrzehnten wurden zahlreiche Untersuchungen zum Säkularismus veröffentlicht. Eine kürzlich erschienene Arbeit von Elizabeth Shakman Hurd ist aus meiner Sicht besonders interessant. Sie spricht von zwei empirischen Säkularismen: »Laizismus und jüdisch-christlicher Säkularismus. Der erste bezieht sich auf ein separatistisches Narrativ, in dem die Religion aus der Politik verbannt wird; der zweite bezieht sich auf ein eher ausgleichendes Narrativ, in dem die jüdisch-christliche Tradition die einzige Basis einer säkularen Demokratie darstellt.«²⁰

Ich denke, dass diese beiden »autoritativen Formen von Säkularismus« auf das Konzept der Zivilreligion bezogen werden können, wie es von

Jean-Jacques Rousseau entwickelt²¹ und von Robert Bellah in soziologischer Hinsicht neu formuliert wurde. Für Bellah ist die Zivilreligion eng mit der republikanischen Ideologie verbunden: »Eine Republik muss danach streben, [...] bei ihren Bürgern eine ethische Verpflichtung hervorzurufen. Aus diesem Grund ist es unvermeidlich, dass sie darauf tendiert, eine letzte Ordnung der Existenz, welche republikanischen Werten und Tugenden einen Sinn gibt, in Symbole zu fassen.« Bellah skizziert zwei Typen von Zivilreligion: »Diese Versinnbildlichung kann lediglich in der Vereinbarung der Republik selbst als des höchsten Gutes bestehen« oder »in der Verehrung einer höheren Wirklichkeit, welche die Normen aufrechterhält, die die Republik zu verkörpern versucht.«²² Shakman Hurds Begriff »Laizismus« entspricht Bellahs erstem Typ der Zivilreligion, der Begriff »jüdisch-christlicher Säkularismus« dem zweiten.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als sei der Laizismus die Zivilreligion der französischen Laizität (zumindest für die Zeit der Revolution oder des staatlichen Antiklerikalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts), und der jüdisch-christliche Säkularismus die Zivilreligion der Vereinigten Staaten, einer »Nation unter Gott«. In Wirklichkeit ist es jedoch komplizierter. Hurd findet beide Säkularismen in der jüngsten amerikanischen Politik wieder. So schreibt sie: »Der Laizismus war das vorherrschende säkularistische Narrativ im amerikanischen Diskurs über den Iran seit der Revolution von 1978-1979.« (S. 9)

Während in Frankreich unter Jacques Chirac der Laizismus vorherrschte, bevorzugt der neue Präsident eine »positive Laizität«, die dem zweiten Typus des Säkularismus näher steht. Er betont die »wesentlich christlichen Wurzeln« Frankreichs. Dazu kommt dann noch »ein transzendenter Gott, der im Geist und im Herzen eines jeden Menschen wohnt«. Diese Konzeption ist noch inklusiver als die stärksten Versionen des jüdisch-christlichen Säkularismus,²³ bedient sich jedoch zu politischen Zwecken eines zivilreligiös entkonfessionalisierten Gottes. In diesem Fall ist das vom Glauben an eine Transzendenz gelieferte ergänzende seelische Element für den sozialen Zusammenhalt notwendig. Agnostiker und Atheisten sind daher symbolisch gesehen weniger gute Staatsbürger als Gläubige. Das gilt auch für die meisten Versionen einer Zivilreligion amerikanischen Stils.

So schließe ich diesen dritten Punkt meiner Darlegungen mit der Feststellung, dass zwischen Säkularismus und Laizismus kein struktureller

Unterschied besteht. Beide können jedoch mit diversen Arten von Zivilreligion koexistieren, oder auch ohne sie auskommen.

Welche Beziehung besteht zwischen Säkularismus und Säkularisierung?

Seit mehreren Jahrzehnten schon diskutieren Religionssoziologen über Säkularisierung. Die einen betrachten sie als paradigmatische Theorie, andere kritisieren ihren nicht-operationalen multidimensionalen Gebrauch, und wieder andere halten sie für einen modernen Mythos. Vielleicht müssen wir eine Alternative entwickeln zu der Ansicht, dass Säkularisierung entweder eine allumfassende Theorie ist oder gar nichts, und sollten Säkularisierung nur als eines von mehreren Konzepten verwenden.

José Casanova ruft uns zwei etymologische Bedeutungen von »Säkularisierung« in Erinnerung.²⁴ Zum einen bezieht sich der Ausdruck »auf den kanonischen Vorgang, bei dem ein Mitglied eines religiösen Ordens (a ›religious‹ person) das Kloster verließ, um in die ›Welt‹ zurückzukehren und so eine ›weltliche‹, eine ›säkulare‹ Person zu werden.« Heute wird »Säkularisierung« oft in Analogie zur kanonischen Wortbedeutung verwendet, als strukturelle Beseitigung religiöser Standards im gesellschaftlichen wie im individuellen Leben. Ein gutes Beispiel dafür ist das Buch von Steve Bruce: *God is Dead. Secularization in the West*.²⁵ Zum anderen aber bezeichnet der Ausdruck Säkularisierung »die massive Enteignung von Klöstern, Ländereien und Besitztümern der Kirche und ihre Aneignung, meistens durch den Staat, nach (...) den Religionskriegen.« Viele der gängigen Studien zum Säkularismus bedienen sich der zweiten Bedeutung des Ausdrucks, geben ihm dabei aber einen analogen und breiteren Sinn.

Für Charles Taylor liegt »der Ausgangspunkt des abendländischen Säkularismus der Neuzeit (...) in den Religionskriegen – oder vielmehr in dem durch Kriegsmüdigkeit und Entsetzen ausgelösten Bestreben, einen Ausweg aus diesen Kämpfen zu finden.«²⁶ Das wichtigste Ereignis war in dieser Hinsicht der Westfälische Frieden von 1648. Von diesen Verträgen an bestand das Leitprinzip der Außenpolitik in der Formel »*Et si Deus non daretur*« von Hugo Grotius.²⁷ Nach und nach wurde dieses Prinzip auch für die Innenpolitik und die Bestimmung der Staatsinteressen mehr oder weniger leitend, um eine friedliche und später dann demokratische Koexistenz der unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen der Staatsbür-

ger zu gewährleisten.

Ergebnis dieser historischen Bewegung sind die drei Prinzipien, das heißt das Dreieck der Laizität beziehungsweise des säkularen Staates/Säkularismus im Rahmen eines politischen und juristischen Prozesses. Diesen können wir mit Karel Dobbelaere als einen »Prozess der Laizierung« bezeichnen.²⁸ Laizierung ist für ihn aber bloß eine Unterkategorie der allumfassenden Säkularisierung. Sie ist eine »explizite Säkularisierung«, die aus intentionalen gesellschaftlich-politischen Interaktionen resultiert. Die »implizite Säkularisierung« dagegen ist das Produkt »unerwünschter Effekte« gesellschaftlicher Veränderungen wie dem zunehmenden Handels- und Finanzkapitalismus oder der Entwicklung einer wissenschaftlichen Weltanschauung.

Vielleicht wäre es besser, eine klare Unterscheidung zwischen Laizierung und Säkularisierung vorzunehmen und von da aus weiterzugehen. Der Gegensatz von explizit und implizit ist hier nicht immer relevant. Denn Säkularisierung war auch ein explizites Projekt vieler Denker vor allem des 18. und des 19. Jahrhunderts. So könnte eine angemessenere Charakterisierung erreicht werden, indem man zwischen einem weiten politischen Bereich der Laizierung und einem zivilgesellschaftlichen Bereich der Säkularisierung unterscheidet. In der Geschichte des Abendlandes hat es zwischen diesen beiden Bereichen empirische Verbindungen, bisweilen aber auch Trennungen gegeben.

So hat Micheline Milot in der Geschichte Quebecs »eine Laizierung ohne Säkularisierung« analysiert. Durch die Unterscheidung dieser beiden Konzepte lässt sich vermeiden, dass man die *faktische* Trennung von Kirche und Staat nach der britischen Eroberung einerseits und den gesellschaftlichen und kulturellen Einfluss des Klerus andererseits durcheinanderbringt.²⁹ Die ersten Kanadier waren französische Siedler, doch wurde ihr Land im Jahre 1759 eine britische Kolonie. Die Frankokanadier waren immer noch Katholiken, ihr König aber war nun Protestant, und er war gleichzeitig Oberhaupt der Kirche. Er hätte die *Church of England* als Staatskirche durchsetzen können, wie im katholischen Irland geschehen, verzichtete aber darauf. So gewährten die Briten Gewissensfreiheit, und die katholische Kirche wurde zum Symbol der frankokanadischen Identität, der Identität einer Nation ohne Staat. Ein Beispiel für die Laizierung war die Ehescheidung, die in Kanada zwanzig Jahre früher legalisiert wurde als in Frankreich.

Zum Abschluss möchte ich festhalten, dass die Unterscheidung zwischen Laizisierung und Säkularisierung im neuen Kontext der Globalisierung und multikultureller Gesellschaften sehr wichtig zu sein scheint.³⁰ Der Laizismus ist eine Zivilreligion, die versucht, unter dem Deckmantel von Laizität/Säkularismus eine autoritäre Säkularisierung zu erzwingen. Das war im Falle der französischen Laizität aber nicht immer so. So hat zum Beispiel das Abtreibungsgesetz von 1975 die Legalität deutlich von religiösen Normen getrennt. Gleichzeitig erkannte es an, dass ein Teil der Franzosen Abtreibung als eine Art »Mord« betrachtet. Daher wird etwa Angehörigen medizinischer Berufe die Möglichkeit einer Verweigerung aus Gewissensgründen eingeräumt.

Der jüdisch-christliche Säkularismus als Zivilreligion könnte dem Islam gegenüber diesem Modell folgen, im Hinblick auf Agnostiker und Atheisten könnte er jedoch auch ein Laizisierungs-Defizit produzieren. Laizität/Säkularismus muss heute immer mehr in einer politischen Regulierung (um einen Durkheimschen Begriff aufzugreifen) multikultureller Bevölkerungen bestehen, in denen die Haltungen bezüglich der Säkularisierung differieren.

Aus dem Englischen von Markus Sedlaczek

Anmerkungen

- 1 Donald E. Smith, *India as a Secular State*, Princeton UP 1963.
- 2 Marc Galanter, »Secularism East and West«, in: *Comparative Studies in Society and History*, Bd. 7, Nr. 2, Januar 1965; wiederabgedruckt in: Rajeev Bhargava, *Secularism and Its Critics*, Oxford UP 1998, S. 234-267.
- 3 Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2005, S. 39 (A.d.Ü.).
- 4 Vgl. I. Thorson Plesner, *Freedom of religion and belief – a quest for state neutrality*, Dissertationsprojekt, betreut von E. Smith (Institute of Public Law, Universität Oslo) und Jean Baubérot (Forschungsgruppe Gesellschaften, Religionen, Laizitäten, École Pratique des Hautes Études, Paris).
- 5 Zitiert nach »Verfassung der französischen Republik« vom 28. 9. 1958, übersetzt von Ion Contiades, in: *Die Verfassungen der nicht-kommunistischen Staaten Europas*, hg. von Peter Cornelius Mayer-Tasch in Verbindung mit Ion Contiades, München 1975, S. 190 (A.d.Ü.).
- 6 Vgl. Jean Baubérot, *Les laïcités dans le monde*, Paris 2009.
- 7 Vgl. Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Paris 2007.
- 8 Kirchenrechtliches System, das in Frankreich vom 15. Jahrhundert bis zur Revolution wirksam war und u.a. eine gewisse Eigenständigkeit der französischen katho-

- lischen Kirche gegenüber Rom beanspruchte (A.d.Ü.).
- 9 Vgl. Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris 2004, insbesondere S. 13-19.
 - 10 David Saunders, »France on the knife-edge of religion«, in: Geoffrey Brahm Levey und Tariq Modood, *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge UP 2009, S. 61.
 - 11 Vgl. Jules Ferry, *La République des citoyens*, Bd. I, Paris, Imprimerie Nationale 1996, S. 456-463.
 - 12 Vgl. M. Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair. The Separation Issue in France*, London 1974; sowie Jean Baubérot, »Laïcité and its permutations at the fin(s) de siècle(s)«, in: Kay Chadwick / Timothy Unwin (Hg.), *New Perspectives on the Fin de Siècle in Nineteenth- and Twentieth-Century France*, Lewiston 2000, S. 21-42.
 - 13 John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 1685/86 (deutsch: *Ein Brief über Toleranz*, hg. und übersetzt von Julius Ebbinghaus, Hamburg 1996).
 - 14 Jean Baubérot, »Cultural Transfer and National Identity in French Laicity«, in: *Diogenè*, Nr. 218, Bd. 55/2, 2008, S. 17-26.
 - 15 Vgl. Jean Baubérot, »Current issues in France«, in: Alec G. Hargreaves (Hg.), *Politics and Religion in France and the United States*, Lanham 2007, S. 157-169.
 - 16 Vgl. Jean Baubérot / Roberto Blancarte / Micheline Milot, »Universal declaration on laicity in the 21st century«, unter: www.china-europe-forum.net (engl./frz./chines.) (A.d.Ü.).
 - 17 Was jedoch weder für private Schulen, die vom Staat bezuschusst werden, noch für die Universitäten gilt.
 - 18 Vgl. J. R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*, Princeton UP 2007.
 - 19 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1968 (deutsch: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übersetzt von Ludwig Schmidts, Frankfurt a.M. 1981, S. 566).
 - 20 Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton UP 2008.
 - 21 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, 4. Buch, 8. Kap. (»Von der bürgerlichen Religion«), hg. und übersetzt von Hans Brockard (in Zusammenarbeit mit Eva Pitzcker), Stuttgart 1977, S. 140-153 (A.d.Ü.).
 - 22 Robert N. Bellah, »Religion and the Legitimation of the American Republic«, in: ders. / Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco 1980, S. 13 (deutsch: »Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik«, übersetzt von Hans Fässler und Heinz Kleger in: Heinz Kleger / Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986, S. 42-63, hier S. 52).
 - 23 Vgl. Jean Baubérot, »Laïcité and the Challenge of »Republicanism««, in: *Modern and Contemporary France*, Bd. 17, Nr. 2, Mai 2009, S. 189-198. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass die freie Religionsausübung in Frankreich strikt garantiert wird: Jedes Wochenende besuchen Millionen von Bewohnern Frankreichs in aller Freiheit und Ruhe ihre jeweiligen Gottesdienste.
 - 24 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago

- Press 1994, S. 12-19. (Vgl. deutsch: ders., »Der Ort des Religiösen im säkularen Europa«, in: *Transit*, Nr. 27, 2004, S. 86-106, sowie »Die religiöse Lage in Europa«, in: Hans Joas / Claus Wiegand (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a.M. 2007, S. 322-357 (A.d.Ü.)).
- 25 Steve Bruce, *God ist Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002.
- 26 Charles Taylor, »Modes of Secularism«, in: R. Bhargava, *Secularism and Its Critics*, Oxford UP 1998, S. 32 (deutsch: »Drei Formen des Säkularismus«, übersetzt von Ludwig Schulte, in: Otto Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt a.M. 1996, S. 217-246, hier S. 219).
- 27 Hugo Grotius (1583-1645), holländischer Jurist und Staatsmann. Die Übersetzung der erwähnten Formel lautet: »Als ob / Auch wenn es keinen Gott gäbe« (A.d.Ü.).
- 28 Karel Dobbelaere, »De la sécularisation«, in: *Revue théologique de Louvain*, Nr. 39, 2008, S. 177-196; »La laïcisation, forme manifeste de la sécularisation«, in: François Furet (Hg.), *Politique et religion en France et en Belgique*, Bruxelles 2009, S. 31-46.
- 29 Vgl. Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout 2002; sowie dies., *La laïcité*, Montréal 2008.
- 30 Vgl. zum Beispiel Charles Taylor, »What is secularism?«, in: Levey / Modood, *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, a.a.O., S. XI-XXII.

David Martin
 RELIGIÖSE ANTWORTEN AUF FORMEN
 DES SÄKULARISMUS

Wenn ich mir hier über die Problematik religiöser Antworten auf den Säkularismus in seinen verschiedenen Formen Gedanken mache, dann geht es mir um eben dieses Moment des *Antwortens* (oder *Reagierens*). Als solche ist die Rede von religiösen Antworten zunächst unverfänglich und liefert einfach nur einen nützlichen Ausgangspunkt. Eine Kritik ihrer unausgesprochenen Voraussetzungen gestattet mir indes eine klärende Auseinandersetzung mit Fragen, mit denen ich mich bereits vor mehr als vierzig Jahren in *The Religious and the Secular*¹ beschäftigt habe. Ich hoffe, im Folgenden zeigen zu können, warum der Begriff »religiöse Antworten« manchmal alles andere als unschuldig ist.² Es geht mir darum herauszuarbeiten, warum es »natürlich« erscheint, von »religiösen Antworten auf Formen des Säkularismus« zu reden, nicht aber umgekehrt von säkularen oder säkularistischen Antworten auf die Religion. Im Laufe meiner Erörterungen werde ich einige dieser säkularistischen Formen umreißen und ihre weit zurückreichende Entstehungsgeschichte nachzeichnen.

Säkularismus und Säkularisierung

Meine Probleme beginnen bereits bei einigen der heute üblichen Verwendungsweisen für den Begriff »Säkularismus«. »Säkularismus« wurde früher in der soziologischen Literatur in einem allgemein anerkannten und klar umgrenzten Sinne verwendet. Der Begriff stand für eine antireligiöse Ideologie mit einem Programm, das minimal die Beschränkung der Religion auf die Privatsphäre und maximal die vollständige Beseitigung der Religion zum Ziel hatte. Mag sein, dass ich die Verbindlichkeit dieser Verwendungsweise in Soziologenkreisen überschätze, aber der derzeitige Gebrauch des Wortes Säkularismus verwischt wesentliche Unterscheidungsmerkmale. Im engeren Sinne verstanden, ist Säkularismus ganz und gar nicht gleichbedeutend mit Säkularisierung. Säkularisierung wird von Soziologen und anderen als der maßgebende Begriff für eine Reihe von

gesellschaftlichen Prozessen gebraucht, in denen die programmatische Ideologie des Säkularismus eine Rolle spielt oder auch nicht, für die aber im Normalfall andere wesentliche Bestimmungen wie Privatisierung und Rationalisierung prägend sind. Leider haben es die Soziologen nicht vermocht, ihren Gebrauch des Terminus vor der Unterwanderung durch eine journalistische Verwendung des Begriffs »Säkularismus« zu bewahren. Heute bezeichnet »Säkularismus« im umgangssprachlichen Gebrauch ein Amalgam, in dem sich soziale Bewegungen und Ideologien, die bewusst darauf abzielen, den Einfluss der Religion einzudämmen, mit säkularen Veränderungen und Vorgängen vermengen, die im Endeffekt zu eben dieser Eindämmung der Religion führen. Mit solch einem instabilen Begriffsgemenge lässt sich nicht wissenschaftlich arbeiten.

Als eine antireligiöse Ideologie beziehungsweise Bewegung verstanden, ist der Säkularismus unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen in seinen weltgeschichtlich auffälligsten Formen als *Antwort* auf jene eigentümliche Art von religiöser Formation entstanden, wie sie im vorrevolutionären katholischen Frankreich und im vorrevolutionären orthodoxen Russland herrschte. In abgewandelter Form wurde er dann auf nichtchristliche Verhältnisse übertragen, zum Beispiel auf die Kemalistische Ideologie, die prägend für die türkische Revolution von 1922 war, und auf die maoistische Ideologie, von der die chinesische Revolution der späten vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts beseelt war. Säkularisierung im Sinne eines historischen Prozesses hatte natürlich in vielfacher Form bereits lange vorher stattgefunden, zum Beispiel, als es in der frühen Neuzeit zur »Verstaatlichung« der Kirche durch weltliche Herrscher kam. Das Beispiel verdeutlicht, wie komplex das Phänomen der Säkularisierung ist, insofern sie nämlich in diesem Falle eine teilweise Übertragung der Aura des Sakralen von der Kirche auf die Monarchie und später auf die Nation als Ganzes einschließt. Hier haben wir einen Hinweis darauf, dass die Geschichte des Sakralen sich von der Geschichte des Christentums unterscheidet und sogar im Gegensatz zu letzterer steht – schließlich ist es eine Tatsache, dass das Christentum als Bewegung in seinen Anfängen und immer wieder im Laufe seiner Geschichte darauf abzielte, Territorien, Städten, Königen und Kaisern die Aura des Sakralen zu entreißen.³

Der heutige Säkularismus, der vermutlich zum derzeitigen journalistischen Gebrauch des Begriffs angeregt und verstärkend auf ihn eingewirkt hat, entstammt einer Vielzahl von Quellen. Eine dieser Quellen bil-

det die polemische Wiederaufnahme einer in der viktorianischen Epoche geführten Debatte über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft. Die streitbaren Geister von heute scheinen häufig bewusst oder unbewusst unter dem Einfluss der restriktiven Vorschriften eines Positivismus zu stehen, der sich über A.J. Ayer zum Wiener Kreis zurückverfolgen lässt.⁴

Eine weitere Quelle findet sich in der Einstellung der Führungsspitzen in der Europäischen Union. Vielleicht am augenfälligsten ist diese Einstellung innerhalb der französisch-belgischen Achse, aber sie ist auch in Intellektuellenkreisen und Medienzirkeln des postprotestantischen Nordeuropas weit verbreitet. Diese Eliten legen normalerweise großen Wert auf einen gewissen ideologischen Konformismus, vor allem auf die Vorstellung, dass Religion eine Privatangelegenheit sei, die im öffentlichen Raum nichts zu suchen habe, wobei es sich allerdings eher um eine Sollbestimmung als um eine die Gegenwart oder Vergangenheit treffende Tatsachenbeschreibung handelt. Das wird besonders deutlich, wenn man berücksichtigt, welch entscheidenden Beitrag die Religion, insbesondere die katholische Kirche, zur Bildung der späteren Europäischen Union geleistet hat, und wie lange schon die christdemokratischen Parteien eine Vorrangstellung innerhalb der Union behaupten. Natürlich lässt sich sehr wohl geltend machen, dass diese Parteien einen Prozess interner Säkularisierung durchlaufen und sich einer profanen konsumgesellschaftlichen Dynamik gefügt haben, aber in die Geschichte des Säkularismus als Ideologie gehört diese Entwicklung nicht. Interne Säkularisierungen trifft man selbstverständlich in der Geschichte immer wieder an (man denke an die Einführung des Christentums als Staatsreligion im 4. Jahrhundert, an die päpstliche Herrschaft im 16. Jahrhundert oder an die Zivilreligion der Vereinigten Staaten), weil die Bestimmungsgründe für diese internen Säkularisierungen sich von der urchristlichen Kategorie der »Welt« und des »Weltlichen« herschreiben, die ich in meinen Schlussbemerkungen erörtern werde.

Es ist wichtig, zwischen den Fällen zu unterscheiden, in denen die offiziellen kirchlichen Normen, zum Beispiel in Fragen der Sexualmoral, der Empfängnisverhütung und der Familienplanung, an Einfluss auf die säkulare Rechtsprechung verlieren, und den Situationen, in denen religiöse Körperschaften ihren Beitrag zu einer öffentlichen Diskussion leisten, bei der es zum Beispiel um Armut, Obdachlosigkeit, Minderheiten oder Migranten geht. Die Anerkennung der Ehescheidung Mitte der siebziger

Jahre in Italien oder in jüngerer Zeit die veränderte Haltung, die man in Deutschland und in den USA gegenüber der Stammzellenforschung einnimmt, lassen sich als Belege für eine in bestimmten Bereichen der öffentlichen Gesetzgebung fortschreitende Säkularisierung ansehen. Zugleich sind viele Christen der Ansicht, dass die kirchliche Reglementierung der Sexualität nur einen beschränkten Anspruch darauf hat, von Staats wegen durchgesetzt zu werden, wofür die Geburtsraten unter den europäischen Katholiken den eindeutigen Beweis liefern. Die Haltung der Christen und die Einstellung kirchlicher Institutionen sind von einer bruchlosen Übereinstimmung weit entfernt. Man muss kein Anhänger des Säkularismus sein, um die Unterwerfung der bürgerlichen Öffentlichkeit unter kirchliche Gebote abzulehnen. In den USA sorgt die Trennmauer zwischen Kirche und Staat dafür, dass die meisten Amerikaner in dieser Ablehnung übereinkommen.

Die spezifische Rolle des *Säkularismus* bei solchen Veränderungsprozessen lässt sich auf den radikalen Antiklerikalismus des neunzehnten Jahrhunderts zurückverfolgen und weiter zurück auf den Säkularismus der Radikalliberalen und Republikaner, wobei er in gewisser Weise eine Reaktion auf Ansprüche darstellt, wie sie der 1864 von Papst Pius IX. verkündete Syllabus Errorum und das Prinzip »Die Wahrheit hat alle Rechte, der Irrtum hat kein Recht.« zum Ausdruck bringen. Antworten dieser Art stehen auf die eine oder andere Weise in der Tradition der Französischen Revolution und der französischen Aufklärung. In einer Umkehrung der Positionen gipfelte im zwanzigsten Jahrhundert dann der Kampf gegen religiöse Irrlehren in dem Prinzip, dass der Religion keinerlei Rechte zukomme, einem Prinzip, das militant kommunistische Säkularisten weltweit, von Äthiopien bis Nordkorea, in die Tat umsetzten und das auch in der heutigen säkularistischen Polemik durchaus noch lebendig ist.

Säkularistische Ideen und Bewegungen haben also eine lange Vorgeschichte, die bis in die Aufklärung zurückreicht. Sowohl die positivistische (oder szientistische) Stoßrichtung als auch die ideologischen Kampfpositionen, die von einflussreichen Gruppen der Intelligenz und der Medien eingenommen werden, berufen sich auf diese Tradition, und die Verfechter des Säkularismus wie auch seine Gegner erkennen die Bedeutung des »Enlightenment Project« an, wie jene Tradition in plakativer Vereinfachung genannt wird. Mag sein, dass die regelmäßige Beschwörung der Aufklärung als *einem* großen Vorhaben dem Einfluss von Jürgen

Habermas und Alisdair MacIntyre geschuldet ist, aber um dies zu beurteilen, fehlt mir das nötige Rüstzeug.⁵ Historisch gesehen hat es natürlich zahlreiche Aufklärungen gegeben, die ein Spektrum bilden, das von einer häufig heftigen Feindseligkeit gegenüber der Religion bis zu unterschiedlichen Überschneidungen mit der Religion reicht, wie im Falle amerikanischer, englischer, schottischer, holländischer, schweizerischer und deutscher aufklärerischer Anstrengungen.⁶ Das ist ein wichtiger Punkt, angesichts des gewaltigen Einflusses, den heute die Erben der amerikanischen Aufklärung rund um die Welt ausüben, und des geschwundenen Einflusses der Erben der französischen Aufklärung, so groß das Ansehen auch sein mag, das sie nach wie vor in der akademischen Welt genießen.⁷

Nicht nur schätzen die für die Meinungsbildung maßgebenden Kreise den Einfluss der kirchlichen Organe auf das öffentliche Bewusstsein falsch ein, indem sie annehmen, dass kirchliche Vorschriften und gesellschaftliche Realität miteinander korrespondieren, sie verkennen auch den tatsächlichen Zustand, in dem sich religiöser Glaube und religiöse Praxis befinden. Es gibt große Gebiete in Westeuropa, wo die kirchlichen Gemeinden schrumpfen, der Einfluss der Religion auf die Politik schwindet und wo diese Tendenzen bereits seit geraumer Zeit im Wählerverhalten und im Niedergang der christdemokratischen Parteien ihren Ausdruck finden. Dieser Niedergang der Religion steht in einem komplexen Zusammenhang mit dem Zusammenbruch des säkularistisch ausgerichteten westlichen Kommunismus, dem Verfall einiger älterer Formen von militantem Säkularismus sowie, wenn auch eher marginal, mit der Auflösung langfristiger Bindungen.⁸

Rückkehr der Religion

Deshalb ist es in der Tat bemerkenswert, dass sich in Intellektuellenkreisen mittlerweile ein Umschwung vollzogen hat, was die vermeintliche Bedeutungslosigkeit der Religion betrifft. Plötzlich wird die Religion wieder als erschreckend aktuell angesehen. Den einen scheint die Beschränkung der Religion auf die Privatsphäre in Frage gestellt, die anderen heißen ihre Beiträge zum öffentlichen Leben willkommen. Da die Religion sogar dort, wo die Wortführer der öffentlichen Meinung das Sagen haben, nie aufgehört hat, solche Beiträge zu leisten, bedarf jener Umschwung einer Erklärung. Zu verweisen wäre hier auf das dank der Erweiterung der Eu-

ropäischen Union wachsende Gewicht Osteuropas und auf den Einfluss der muslimischen Minderheiten in Westeuropa und des weltweiten Islamismus. Was Osteuropa angeht, so ist die tragende Rolle, die die Religion in der öffentlichen Diskussion übernimmt, weniger Beweis für ihr Wiedererstarken als Folge der Beendigung ihrer säkularistischen Verfolgung und Unterdrückung, vor allem seit 1989. Die wachsende öffentliche Präsenz muslimischer Minderheiten freilich hat viel mit dem Wiederaufleben der Religion zu tun, auch wenn sie ebenso sehr durch das Migrationsniveau und die höheren Geburtenraten bedingt ist. Die in der Russischen Föderation und der Ukraine zu beobachtende Erneuerung der Religion und die Wiederherstellung ihres öffentlichen Ansehens fällt außerhalb des Bereichs der Europäischen Union und spielt in der europäischen Diskussion nur eine nebensächliche Rolle. Der Umschwung in der öffentlichen Meinung ist meiner Ansicht nach zum größten Teil dem Einfluss des Islam zuzuschreiben, ungeachtet weiterer, globaler Einflüsse.

Griechenland bietet ein interessantes Beispiel dafür, welche Probleme aus einem Verhalten resultieren können, das sich als religiöse Antwort auf den Säkularismus beschreiben lässt. Das Land ist gleichermaßen durch die byzantinische Tradition eines Einklangs zwischen Kirche und Staat und durch ein ethnisch-religiöses Bewusstsein geprägt, das sich aus dem Ressentiment gegen einen fremden, muslimischen Imperialismus speist. Sehr viele Griechen, mögen sie religiös sein oder nicht, sind einerseits froh über ihre Zugehörigkeit zur Europäischen Union, während sie andererseits aus vollem Herzen eine Politik aus Brüssel ablehnen, die nach ihrer Ansicht versucht, ihnen weltliche, säkulare Normen aufzuzwingen. Die griechisch-orthodoxe Kirche hat die Öffentlichkeit gegen Maßnahmen mobilisiert, die weithin als wesensfremde Eingriffe in die griechische Kultur betrachtet werden. In diesem speziellen Sinne gleichen die südeuropäischen Griechen den Amerikanern der Südstaaten, die sich gegen Eingriffe in ihre lokale Kultur durch Entscheidungen des Obersten Bundesgerichts der USA verwahren. Die Griechen reagierten auf Entscheidungen, die sich gegen die Vorstellung richteten, die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe und die griechische Staatsbürgerschaft könnten rechtlich mit einer bestimmten religiösen Tradition identifiziert werden. Die von der Europäischen Union geforderte Veränderung der gesetzlichen Bestimmungen hat nichts mit einer weiterreichenden Säkularisierung zu tun, und die orthodoxe Kirche bleibt tief in der griechischen Kultur verwur-

zelt. Was den griechischen Säkularismus betrifft, so stellt er zum Teil eine Antwort auf den politischen Einfluss der orthodoxen Kirche dar. Darüber hinaus pflegt Griechenland seit jeher ein säkulares und hellenisches sowie ein byzantinisches Erbe, und beide sind integrierender Bestandteil des griechischen Nationalismus.

Bislang habe ich deutlich zu machen versucht, dass wir es nicht einfach nur mit religiösen Antworten auf den Säkularismus, sondern auch, in einer Art historischer Wechselwirkungsspirale, mit säkularistischen oder säkularen Antworten auf die Religion zu tun haben. Die Religion ist eine potentiell interagierende und nicht unbedingt eine abhängige (oder bloß begleitende) Variable. Was sind nun aber die oben erwähnten anderen globalen Faktoren, von denen die Debatte beeinflusst wird, und um was für eine Debatte handelt es sich überhaupt? Die globalen Einflüsse sind vielfältig und reichen über die Wiederbelebung des Islam hinaus. Sie schließen ethnisch-religiöse Bewegungen ein, wie man sie etwa in Indien im Falle der BJP (Indische Volkspartei) und ihrem Hindutva (Hindutum) antrifft. Das Aufkommen solcher Bewegungen steht im Zusammenhang mit der Mobilisierung von Massen in der »Zwei-Drittel-Welt«, mit der Rolle, die die neue, gebildete Mittelschicht bei dieser Mobilisierung spielt, mit antikolonialistischen Echos und mit dem Ende jener Ära, in der viele der gerade erst unabhängig gewordenen Länder noch von Führungsschichten beherrscht wurden, die eine westliche Ausbildung genossen hatten und unter westlichem Einfluss standen. Diese Veränderungen lassen sich unter dem einen oder anderen griffigen Schlagwort zusammenfassen, man denke etwa an *The Revenge of God*, den Titel eines 1993 erschienenen Buches von Gilles Kepel, oder an *God Is Back*, den Titel eines Buches von Micklethwait und Woolridge, das 2009 erschien.⁹ Diese Bücher übten auf die führenden Schichten einen stärker meinungsbildenden Einfluss aus als jahrzehntelange Untersuchungen der Rolle der Religion im öffentlichen Raum, wie sie etwa der 1994 von Casanova veröffentlichte Forschungsbericht *Public Religions in the Modern World* darstellt.¹⁰

Auf die Situation in den USA bin ich bis jetzt noch nicht näher eingegangen, aber abgesehen vom Islam liefern die USA das am häufigsten angeführte Beispiel für die so genannte »Rückkehr der Religion« in den »öffentlichen Raum«. Die Mobilisierung der religiös konservativen Wählerschichten in den USA ist mittlerweile bereits Jahrzehnte alt und hat ähnlich an Einfluss verloren, wie das bei der Religion in Europa zu beob-

achten ist. In diesem Fall kann man mit Fug und Recht von einer Antwort auf den Säkularismus sprechen, da die demokratische Mobilisierung religiöser Konservativer durch Entscheidungen des Obersten Bundesgerichts und durch die Umwälzungen im Bereich der Kultur und Moral in Gang gesetzt wurde, zu denen es in den 60er und 70er Jahren gekommen war. Die Entwicklungen in den 60er Jahren stellten freilich ihrerseits Antworten auf den erdrückenden religiösen Konformismus der Nachkriegszeit dar. Einmal mehr haben wir es hier mit fortlaufenden und komplexen Wechselwirkungen zu tun, mit Prozessen, die keineswegs hinlänglich erfasst sind, wenn man sie einfach als ein Hin und Her zwischen Religion und Säkularismus definiert. Man sollte nicht vergessen, dass die Religiosität der unmittelbaren Nachkriegszeit als intern säkularisiert beschrieben wurde, während die Bürgerrechtsbewegung der sechziger Jahre eine beispiellose Mobilisierung religiösen Bekenntnisses darstellte.

Die Mobilisierung der religiösen Rechten dürfte also kaum den Umschwung in der Wahrnehmung der Religion erklären, sei es in Gestalt der Besorgnis um ein Wiedererstarken ihres Einflusses oder der Hoffnung auf eine angemessenere Rolle der Religion in der Öffentlichkeit.¹¹ Ohnehin haben die Amerikaner selten das Recht unabhängiger religiöser Vereinigungen auf Teilnahme an der öffentlichen Diskussion in Frage gestellt. Das unabhängige Verbandsleben ist ein unangefochtener Bestandteil der amerikanischen Demokratie und wird gerne mit den Verhältnissen in Teilen Europas kontrastiert. Die katholische Kirche in den USA zum Beispiel hat über Jahrzehnte hinweg die Debatte über wirtschaftliche und militärische Fragen durch bedeutende und vieldiskutierte Stellungnahmen mitgestaltet. Ihre religiösen Anliegen beschränken sich nicht auf den Kampf gegen Abtreibung und Euthanasie.

Vielleicht hat der Eindruck, dass in den USA der Einfluss der Religion im öffentlichen Bereich zugenommen hat, weniger mit der konservativen Bewegung seit den siebziger Jahren als mit der medialen Aufmerksamkeit zu tun, die den religiösen Ansichten von George W. Bush zuteil wurde, wobei dieses Interesse noch dadurch eine Verstärkung erfuhr, dass man zwischen der moralischen Haltung der USA und der des militanten Islam eine Äquivalenz konstatieren wollte, wie man sie einst zwischen den USA und der früheren Sowjetunion angeprangert hatte. Diese behauptete moralische Äquivalenz stellte das Gegenbild zu der gewaltigen moralischen Kluft dar, die der amerikanischen politischen Rechten zufolge in der

Reagan-Ära zwischen den USA und dem sowjetischen »Reich des Bösen« bestand und dann in der Ära Bush zwischen den USA und der »Achse des Bösen«, zu der auch der »fundamentalistische« Iran gezählt wurde. Nicht wenige Amerikaner sahen in dieser Haltung der Republikaner eine unzulässige Politisierung der Religion, und die in letzter Zeit zu beobachtende Zunahme von Amerikanern ohne konfessionelle Zugehörigkeit zeugt von dieser Missbilligung, ist aber nicht unbedingt Indiz für eine Veränderung in der Glaubenshaltung. Ich habe den Verdacht, wir treiben hier im Kielwasser amerikanischer Kulturkämpfe, die sich unter den Regierungen Reagan und Bush entschieden verschärft haben, dank der Bemühungen der streitenden Parteien, sich als moralischer Sieger zu etablieren. Wie bei allen kriegerischen Auseinandersetzungen bleibt auch bei Kulturkämpfen die Wahrheit als erstes auf der Strecke und wird politische Rechthaberei und der Triumph über den Gegner zum obersten Gebot.

Das Gleiche gilt hinsichtlich der Rolle, die der Begriff »Fundamentalismus« in den amerikanischen und, von dort ausgehend, auch in den europäischen Kulturkämpfen spielt. Fundamentalismus wird als ein moralisches Schreckgespenst eingesetzt, das illiberale und illiberal-christliche Bewegungen zu einer gemeinsamen Kategorie zusammenfasst, so dass die christlich-konservativen Gruppen Amerikas dem islamischen Fundamentalismus gleichgestellt werden und auf diese Weise die Religion als solche als Hauptquelle reaktionärer Politik, politischer Konflikte und sozialer Unterdrückung erscheint. Wer diese Ansicht vertritt, entdeckt eine Grundursache allen Übels in der »dualistischen« Trennung zwischen Gut und Böse, die als typisch für die Religion gilt, obwohl so der religiöse Dualismus bloß durch einen Dualismus aus gutem Säkularismus und schlechter Religion ersetzt wird. Die Auseinandersetzung um konkrete Streitpunkte verschränkt sich so auf komplizierte Weise mit einem Streit darum, wer das moralisch höhere Recht (und/oder den zivilisierteren Standpunkt) beanspruchen kann. Bemühungen, die darauf zielen, das zur Geltung zu bringen, was Gillian Rose die »gebrochene Mitte« nennt, bleiben auf der Strecke.¹²

Die Dinge werden noch komplizierter, wenn es um religiöse Fragen in den Entwicklungsländern geht, und das nicht nur da, wo religiösen Kulturen echte Modernität abgesprochen wird, sondern auch wo das Schlagwort »Orientalismus« ins Spiel kommt und Diskurse als »kolonialistisch« abgestempelt werden. Der Begriff Orientalismus kann gegen Kritik am

Islam eingesetzt werden, und »Kolonialismus« wird gebraucht, um Kritik an den Kulturen und der politischen Korruption von Ländern abzuwehren, die, wie vor allem in Afrika der Fall, vormals unter imperialistischer Herrschaft standen. Im Einzugsbereich von Erweckungsbewegungen, die hauptsächlich eine Erscheinung der »Zwei-Drittel-Welt« sind, wird von den dort herrschenden Eliten und von manchen Ethnologen ein antikolonialistischer Diskurs gepflegt, der die Integrität der Kultur gegen Veränderungen, zumal religiöser Natur, von außerhalb verteidigt. Die weite Verbreitung der Erweckungsbewegungen gilt demzufolge als ein imperialistischer Export Amerikas. Dass dies historisch unhaltbar ist, spielt dabei kaum eine Rolle, weil der Vorwurf mit der Überzeugung zusammenstimmt, dass vor allem die christliche Religion ein integrierender Bestandteil der imperialistischen Expansion des Westens war.

Tatsächlich ging die Erweckungsbewegung aus einer Verschmelzung weißer und afroamerikanischer religiöser Elemente hervor und war von daher für die Kulturen in der »Zweidrittel«-Welt gut vorbereitet. Getragen wird die Bewegung von einer Vielfalt ethnischer Gruppen und beweist ein außerordentliches Vermögen, am jeweiligen Ort heimisch zu werden. Auf was stellt sie eine Antwort dar? Zu den sozialen Faktoren in ihrer Entstehungsgeschichte zählt die Armut, manchmal auch das Bestreben nach Freiraum im Angesicht anderer übermächtiger Religionen. Ein Bewusstsein säkularistischer Bedrohung spielt indes selten, wenn überhaupt, eine Rolle.¹³ Es stimmt zwar, dass die Erweckungsbewegung in Brasilien sich mit feindseligen säkularistischen Abwehrreaktionen von Seiten der Arbeiterpartei konfrontiert gesehen hat, aber ihre massive Ausbreitung stellt keine Antwort auf diese Angriffe dar. Die Kirchen der Erweckungsbewegung und die Arbeiterpartei haben aufeinander reagieren müssen und sich schließlich arrangiert, wie es sich etwa in der beträchtlichen Unterstützung zeigt, die Lula in den letzten Wahlkämpfen von evangelikaler Seite erfahren hat.

Die Fronten der öffentlichen Meinung sind in ständiger Bewegung, was es schwierig macht, die richtige Rhetorik zu finden, besonders wenn man mehr als eine Gruppe ansprechen will. Zum Beispiel ist das liberale Lager in Sachen Islam gespalten, weil der Liberalismus Respekt vor anderen Kulturen fordert, während er gleichzeitig in seiner imperialistischen Spielart (wörtlich) »Kreuzzüge« gegen Regime führt, die ihm nicht genehm sind. Gerne werfen liberale Säkularisten dem Christentum seinen Mangel an

Achtung für andere Kulturen vor, spielen es aber, wenn opportun, gegen den Islam aus, der rückständig sei, weil nicht durch die säkulare, liberale Modernität geläutert und gezähmt wie das Christentum. Eine andere säkularistische Strategie besteht darin, den Islam als das derzeit vermutlich hervorstechendste Beispiel für falsche Glaubensvorstellungen und inhumane Praktiken zu geißeln, und gleichzeitig die Leser daran zu erinnern, dass, wie alle Religionen, so auch die christliche Religion der Vergangenheit genau diese verwerflichen Eigenschaften aufgewiesen habe. Parallel dazu kann es auch zu einem Schulterchluss zwischen liberalen Christen und Muslimen kommen, zwecks Verteidigung eines religiösen Lebensstils (und/oder von Minderheitenkulturen in Europa) gegen militante und »kulturell unsensible« säkularistische Kritik. Tariq Modood zum Beispiel macht sich als Verfechter muslimischer Kultur unter Rückgriff auf Michael Oakshott interessanterweise für die Kirche von England stark, der er bei der Verteidigung muslimischer Kulturwerte eine nützliche Funktion beimisst. Oder es können auch christliche Konservative und radikale Säkularisten im Westen in der Überzeugung übereinstimmen, dass eine pauschale Achtung für Kulturen und für »den Anderen« zur Folge haben kann, dass man vor Tyrannei und politischer Korruption die Augen verschließt und Dinge rechtfertigt, die nicht zu rechtfertigen sind. Eine solche Übereinstimmung wird rasch hergestellt, wenn es etwa um die ethnologische »Integrität« von Kulturen geht, in denen Frauen eine rechtlich und kulturell benachteiligte Stellung zugewiesen wird. Säkularistischer Feminismus und Missionswesen bilden hier zumindest zeitweise eine gemeinsame Front.¹⁴

Gelegentlich lässt sich eine ausgefallenerere Ansicht vernehmen, wie etwa die von Austin Dacey in *The Secular Conscience* vorgetragene These, die Religion gehöre ins öffentliche Leben, zum Teil deshalb, weil sich dann ihre schwachen Argumente leichter vom säkularen Bewusstsein entkräften ließen.¹⁵ Roger Trigg, Philosoph und Katholik, vertritt die Ansicht, die Religion solle in der öffentlichen Diskussion Berücksichtigung finden, weil sie rational sei und deshalb liberalen Kriterien genüge.¹⁶ Sowohl Dacey als auch Trigg erwecken den Eindruck, sich gegen Einschränkungen der Meinungsfreiheit zu verwahren, versäumen aber, herauszustellen, dass diese Debatte in mehrfacher Hinsicht rein akademisch ist, weil jedermann als Mitmensch und Staatsbürger ja seine Ansichten öffentlich kundtun kann und das auch tut und tun soll.

Argumente in der Debatte um Säkularismus und Religion werden zu-
meist nicht allein nach ihren eigenen Maßstäben beurteilt, sondern auch
mit Rücksicht auf die Positionen und Fronten, denen diejenigen, die sie
vortragen, zugerechnet werden. Das vergiftet die Diskussion. Hinzu
kommt, dass die Stellungen, die bei diesen Auseinandersetzungen be-
zogen werden, von der sozialen Zugehörigkeit und Erfahrung, beson-
ders der historischen Erfahrung der jeweiligen Gruppe, beeinflusst sind.
Israelis zum Beispiel, deren historische Erfahrungen aus Mitteleuropa
und Russland stammen, gewahren die Religion im Zweifelsfall aus einer
Perspektive, die durch die Zwangssituation des religiösen Ghettos und die
Verfolgungen von Seiten der Nachbarn geprägt ist. Die Rolle, die religiöse
Parteien und die Schas-Partei in der israelischen Politik spielen, erfüllt
viele mit Unbehagen.¹⁷ Der säkulare Zionismus ist auch ein Resultat der
in Mitteleuropa gemachten Erfahrungen und des historischen Kontextes,
den der säkulare europäische Nationalismus mit seinen ethno-religiösen
Säuberungen bildete. Die Perspektive von Israelis mit amerikanischem
Hintergrund kann dagegen ganz anders aussehen. Amerikanische Juden
wechseln oft von einer linksorientiert-säkularistischen Haltung, die der
Erfahrung in Europa entstammt, zu einer religionsfreundlicheren Einstel-
lung, die ihren Erfahrungen in den USA entspringt und die durch das
Unbehagen befördert wird, mit dem sie die Feindseligkeit der Linken ge-
genüber Israel erfüllt.

Ganz allgemein betrachten Intellektuelle Fragen des Säkularismus und
der Religion gerne durch die Brille ihrer jeweiligen nationalen Erfahrung.
Zum historischen Hintergrund französischer Intellektueller gehört ein
radikaler Säkularismus, während deutsche Intellektuelle eher kulturpro-
testantische Positionen vertreten mögen und bei polnischen Intellektuel-
len vielleicht die Erinnerung an die kommunistischen Verfolgungen eine
größere Rolle spielt als die von der katholischen Kirche beanspruchte
Vorherrschaft. Hinter diesen verschiedenen Haltungen stecken vielfäl-
tige historische Erfahrungen mit unterschiedlichen Arten von religiösen
Strukturen; sie lassen sich deshalb nicht in eine einzige Schublade mit dem
Etikett »religiöse Antworten« auf den Säkularismus stecken. Sie sind Teil
der Spirale religiös-säkularer Wechselwirkungen.

Religion und Moderne

Ich habe weiter oben die Vorstellung von der Religion als einem reaktiven statt aktiven Phänomen erwähnt, eine Vorstellung, die sich zum Teil darauf zurückführen lässt, dass die Religion als bloße Begleiterscheinung und als gesellschaftlich reaktionär gilt. Dazu gehört dann die Überzeugung, dass die Religion dem Fortschritt hin zu einer vollständig säkularen Moderne im Wege steht, wobei Moderne normativ bestimmt ist und nicht nach Maßgabe sozialwissenschaftlicher Kriterien. Wird so aber die Religion per definitionem und kraft Sozialontologie aus jeglicher Moderne ausgeschlossen, dann lässt sie sich nur noch schwer als aktiver Bestandteil des Übergangs zur Moderne analysieren. Statt als konstitutiver Aspekt des »Modernen« in seinen vielfältigen Ausprägungen wahrnehmbar zu werden, erscheint sie bestenfalls als ein Übergangsphänomen auf dem Weg zur Moderne. Sobald wir von der Annahme ausgehen, dass es sich bei der Religion nur um ein Durchgangsstadium handelt, rekurrieren wir auf jene eingeleisige und universalistische Art von Säkularisierungstheorie, die den besonderen Bedingungen in Europa entsprang. Genau diese Annahme aber gilt es durch breiter angelegte theoretische Bemühungen auf der Basis einer vergleichenden Empirie zu überprüfen. Eine Vorstellung von universaler Säkularisierung, die durch einen ontologischen Machtspruch die Religion aus jeder ordnungsgemäß zustande gekommenen Moderne ausschließt, darf nicht unser Ausgangspunkt sein.¹⁸ Der Methodismus hat an der Modernisierung der anglo-amerikanischen Kultur *aktiv* mitgewirkt, und dies gilt als wichtiger Grund dafür, dass es in dieser Kultur nicht zu jener Art von revolutionärem Säkularismus gekommen ist, durch den sich Teile Europas auszeichnen.

Wie das Beispiel der Entwicklung des Methodismus von, sagen wir, 1740-1940 deutlich macht, verändert sich natürlich auch die Religion im Laufe eben der Modernisierung, auf die sie selber Einfluss nimmt.¹⁹ Sie reagiert ebenso auf ihr Umfeld und die Umstände, wie das die wechselnden Formen von Säkularismus tun. Wie diese Reaktion auf die Umstände aussehen kann, zeigen beispielsweise die derzeitigen Veränderungen im kommunistischen China und die darin einbegriffene Neufassung der Haltung gegenüber einer wieder erstarkenden Religion. Möglich, dass die Religion, wenn die gegenwärtigen Debatten sich in Richtung Toleranz weiterentwickeln, bald schon offiziell nicht mehr als Opium betrachtet wird,

das den Blick auf die Wirklichkeit trübt, sondern als heilsames Mittel zur Förderung der Gesundheit des Gemeinwesens. Solche möglichen Veränderungen in China ließen sich ohne Weiteres unter dem Motto »säkularistische Antworten auf die Religion« diskutieren – nur habe ich kein Interesse daran, irreführende Annahmen durch ihr Gegenteil zu ersetzen. Ich möchte nur ein Wechselwirkungsmodell zur Geltung bringen, anstelle eines einseitigen Interpretationsmodells, das unverkennbar einer Ontologie geschuldet ist, die in der Religion eine bloße Begleiterscheinung und Reaktionsbildung sieht.

Schließlich sieht sogar der einigermaßen aggressive positivistische Atheismus unserer Zeit in den Ereignissen vom 11. September 2001 einen gewichtigen Auslöser, und insofern stellt auch er eine Reaktionsbildung dar. Natürlich wird in diesem Fall der Religion nur das negative Vermögen zugebilligt, Unheil zu stiften, wohingegen die gerade im Gange befindliche Neubestimmung der Religion als eines Heilmittels ihr ein positives Vermögen zugesteht. Auch das ist wichtig, weil hier ein offensichtlicher Widerspruch besteht zwischen der Neigung, der Religion jegliche Wirkmacht abzusprechen, und der Bereitschaft, sich lauthals und öffentlich über ihre Zerstörungskraft zu ereifern. Einer weiteren einflussreichen Ansicht zufolge ist die »fundamentalistische« Religion von Natur aus eine Reaktionsbildung, und das speziell in Antwort auf den Säkularismus, wobei manchmal noch hinzugefügt wird, diese harte Form der Religion sei die maßgebende und einflussreiche, im Unterschied zu ihrer sanften und kraftlosen Spielart.

Aus sozialwissenschaftlicher Sicht ist Zurückhaltung und Vorsicht geboten, wenn es um die Beschreibung dessen geht, was die Religion, allgemein gefasst, im Ensemble der unsere Gegenwart bestimmenden Einflüsse bewirkt und was nicht. Sämtliche Formen von Solidarität in der entwickelten Gesellschaft, gleich, ob es sich um religiöse oder um politisch-ideologische Erscheinungen (um Kommunismus, Sozialismus, liberalen Imperialismus, Nationalismus usw.) handelt, können unter bestimmten Umständen und unter wechselnden Faktoren (ökonomischen, demographischen, geopolitischen usw.) zu Gewalt und Konflikten führen. Daraus folgt, dass jeder Versuch, die Religion heute als den zentralen negativen Faktor von Gewalt auszumachen, ebenso unwissenschaftlich wie oberflächlich ist. Ich behaupte deshalb nicht nur, dass Religiöses und Säkulares in Wechselwirkung miteinander stehen, sondern dass auch jede empirische

Verknüpfung von Ereignissen eine Vielzahl von Ebenen und elementaren Verschränkungen aufweist, die manchmal hinter Klischees wie dem in den Medien üblichen Begriff »Sektierertum« zum Verschwinden gebracht werden. Einen bestimmten Faktor als die Quelle allen menschlichen Übels zu identifizieren, ist zwangsläufig hohle Rhetorik. Die Überzeugung, dass es sich bei religiösen Antworten auf den Säkularismus um letzte verzweifelte Versuche handele, die Befreiung der Menschheit von *dem* entscheidenden Hemmnis auf dem Weg zu einer weniger gewalttätigen Weltordnung zu verhindern, ist weit verbreitet und keineswegs nur der aktiv säkularistischen Polemik zu eigen. Um Shakespeare zu variieren: Tilg' Religion und höre dann den Einklang!²⁰ Diese Überzeugung ist ernstzunehmender Bestandteil staatlich organisierten Massenmords.

Zurück zu den Ursprüngen des Gegensatzpaares religiös / säkular

Betrachten wir am Ende die Ursprünge des Gegensatzes zwischen religiös und säkular, die unseren Diskurs über diese Problematik bis heute prägen. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass sich die Vorstellung von einer internen Säkularisierung aus christlichen Bestimmungen speist, aber das stellt nur einen Aspekt meiner Überlegungen dar. Wie Tal Asad festgestellt hat, hat das Säkulare seiner Entstehungsgeschichte nach spezifische Wurzeln im Christentum selbst.²¹ In ihrer Frühzeit befinden sich sowohl das Christentum als auch der Buddhismus in einem Spannungsverhältnis zu dem, was als »Welt« firmiert. Sie sind deshalb die herausragenden Erscheinungsformen von Religion, wie sie typisch für die »Achsenzeit« ist, einen Zeitraum, der grob gesagt die erste Hälfte der letzten drei Jahrtausende umfasst und sich durch eine distanzierte Haltung gegenüber der Welt und dem Weltlichen auszeichnet. Der Islam und der Konfuzianismus dagegen neigen viel weniger dazu, mit der Weltordnung zu hadern, und sind vielmehr darauf aus, entweder, wie der Islam, sie dem Gesetz zu unterwerfen, oder, wie der Konfuzianismus, für eine Harmonie in den Beziehungen zur Welt zu sorgen. Als Ursprung sowohl des Christentums als auch des Islam teilte sich das Judentum in zwei Richtungen: Die eine ist auf die Akzeptanz der Welt gerichtet, unter der Voraussetzung, dass sie sich der moralischen Norm und dem Gebot der Gerechtigkeit unterwirft; die andere sieht die Welt im Widerspruch zu Gottes vollkommenem Willen, lehnt sie daher ab und wartet auf ihre Verwandlung. Das Chri-

stentum greift in der Hauptsache die zweite Haltung auf, zusammen mit einigen universalistischen Hoffnungen, die der späten prophetischen Tradition des Judentums entstammen, wobei allerdings in dem Maße, wie der christliche Glaube von der römischen Welt übernommen wird und sich »verweltlicht«, seine Hoffnungen und Erwartungen sich in Richtung Gesetzesglaube und innerweltliche Anpassung an Reichtum und Macht verändern. Dies sind natürlich grobe Beschreibungen, die einzig und allein dem Ziel dienen zu erklären, warum in zwei der großen Weltreligionen der Gegensatz zwischen »säkular« und »religiös« größere Bedeutung hat als in den anderen, und die besondere Stellung des Christentums als einer Religion hervorzuheben, die Anspruch auf das Säkulare erhebt, weil sie dessen Verwandlung in das Reich Gottes erwartet, in dem der Gegensatz säkular / religiös nicht mehr existiert, »auf dass Gott sei alles in allem«. ²²

Das ist das eschatologische Spannungsmoment im Christentum, das sich je nach den Umständen und insbesondere krisenabhängig abschwächt oder verstärkt. Wichtig ist hier die Einsicht, dass die christliche Religion bereits in ihrer Grundcharta eine starke Spannung zwischen Glauben und säkularem Handeln, zwischen christlichem und weltlichem Weg enthält, eine Spannung, die bis zum heutigen Tag den vom christlichen Repertoire geprägten Kulturen eingeschrieben ist. Ich rede von »Repertoire«, weil die Elemente, die es umfasst, je nach den historischen Umständen und der Beschaffenheit der Gesellschaft, in der sie zum Tragen kommen, je nachdem also, ob die betreffende Gesellschaft römisch, feudal, merkantil, kapitalistisch oder sonst wie geartet ist, Geltung und besondere Bedeutung erlangen oder umgekehrt mehr oder minder in Vergessenheit geraten. Im frühen Christentum verfällt die gewalttätige Welt mit ihrer Gier und ihren Götzen dem Urteil und soll irgendwann einer anderen Ordnung weichen. Diese Spannung zwischen »religiös« und »säkular« wie auch die damit zusammenhängende, aber nicht deckungsgleiche Spannung zwischen Glaube und Welt finden bis zum heutigen Tage, und von Zeit zu Zeit in verstärkter Form, auf vielfältige Weise ihren Ausdruck – in sektiererischen Unterströmungen, in Klosterbewegungen und Ordensgründungen und im Radikalismus der Reformation, des Puritanismus, des Evangelismus und der Erweckungsbewegungen. Dazu gehören verwandte Spannungen und Thematiken, die in der heutigen Kultur sehr präsent sind, wie etwa das Bedürfnis nach Lebensreform, der Vorzug, der der selbstbestimmten Entscheidung vor dem geburtsrechtlichen Anspruch gegeben wird, Reue und

die Bitte um Vergebung, der Primat von Innerlichkeit, Wahrhaftigkeit und Vertrauen im Sinne von Glauben statt bloßer Äußerlichkeit, die grundlegende Brüderlichkeit und Gleichheit der Menschen (wie die christliche Liturgie sie vor allem im Abendmahl zum Ausdruck bringt), die erlösende Rolle des Opfers, die überragende Bedeutung der Hingabe in Barmherzigkeit und Liebe, die Heiligkeit der Schöpfung und so weiter.

Der Gegensatz säkular / religiös, um den unser Diskurs heute kreist, stellt also ein Spezifikum christlicher Kulturen dar und verleiht der Säkularisierung im Bereich des Christentums ihren unverwechselbaren Charakter und Sinn, auch wenn das nicht bedeutet, dass Säkularisierung auf christliche Kulturen beschränkt oder als ausschließlich christliches Phänomen definiert ist. Der Gegensatz zwischen »religiös« und »säkular« ist nur eines der vielen Elemente, welche ihre ursprüngliche Bedeutung eingebüßt haben, aber nach wie vor unserem Denken ihren Stempel aufdrücken. Es geht mir freilich nicht nur darum, Herkunftsforschung zu treiben und den gewöhnlich vielfältigen Wurzeln nachzuforschen, vielmehr möchte ich herausfinden, was mit unseren Darstellungsmustern, unserem herkömmlichen Denken in Zeitaltern und historischen Stadien passiert, wenn wir uns auf die Grundpositionen und die erhöhte Spannung zwischen dem Glauben und dem Säkularen zurückbesinnen, die maßgebend für die Entwicklungen in der Achsenzeit waren. Mich interessiert, inwieweit die Rückbesinnung auf diese Ausgangslage uns erlaubt, die grundlegenden Parameter des Gegensatzes säkular / religiös in Bewegung zu versetzen und damit historische Muster zu erzeugen, die sich signifikant von denjenigen der herrschenden Säkularisierungstheorien unterscheiden, die in Vorstellungen von einem historischen Fortschritt gründen, kraft dessen die Menschheit aus Finsternis, Unterdrückung und Unwissenheit in einen Zustand des Erkennens, der Freiheit und der Aufklärung übergeht.

Aufklärung ist eine dem Säkularen und dem Religiösen gemeinsame Metapher.²³ Daraus folgt, dass der gerade beschriebene Übergang ein Muster darstellt, das vom christlichen Übergang aus heidnischer Unwissenheit und Finsternis in die Freiheit und lichte Klarheit Christi zehrt. Es handelt sich dabei indes nur um eine von mehreren Formen des Übergangs, die vom Ausgangspunkt »Welt« her denkbar sind. Zu diesen Mustern zählt etwa die Vorstellung von einer internen Säkularisierung, kraft derer weltliche Motive innerhalb der religiösen Einrichtungen zum Tragen kommen und dann draußen, außerhalb des Geltungsbereichs der

offiziellen christlichen Religion, Reaktionen hervorrufen. Oder die Vorstellung, dass das Christentum immer wieder einmal ins Säkulare vordringt und dann seinerseits eine interne Säkularisierung erfährt, wie es zum Beispiel unter Konstantin der Fall war. Zu denken wäre auch an die Ausübung von Macht und Gewalt, die erst durch Machiavelli auf ihren säkularen Begriff gebracht wurde; oder auch an Gewalt in der Natur, die erst Darwin als säkulare herausgearbeitet hat. Hinzuzählen können wir auch die Vorstellung, dass die Naturordnung zwecks empirischer Erforschung säkularisiert und dann wieder zwecks kultischer Verehrung verklärt wird, wobei jede neuerliche Verklärung anders ausfällt. Hier ist freilich nicht der Ort zu zeigen, wie sich grundlegende Gegensätze variieren und auf diese Weise wechselnde historische Muster erzeugen lassen. Meine Absicht war nur, auf ihre Bedeutung hinzuweisen.

Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz

Anmerkungen

- 1 David Martin, *The Religious and the Secular*, London 1969.
- 2 Martin Marty und Robert Scott Appleby (Hg.), *Fundamentalisms Observed*, University of Chicago Press 1991-95.
- 3 David Martin, *Does Christianity Cause War?*, Oxford UP 1997.
- 4 Eine weitere Form des Säkularismus wird von einem Positivismus propagiert, der auf Comte zurückgeht und besonders in Frankreich und Brasilien eine Rolle spielt.
- 5 Vgl. Alisdair MacIntyre, *After Virtue*. University of Notre Dame Press 1981; Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005.
- 6 David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton UP 2008.
- 7 Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*, New York 2004.
- 8 Grace Davie, *The Sociology of Religion*, London 2007.
- 9 Gillels Kepel, *The Revenge of God. Resurgence of Islam, Christianity und Judaism in the Modern World*. University of California Press 1993; John Micklethwait and Adrian Wooldridge, *God Is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*, New York 2009.
- 10 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press 1994.
- 11 Steve Bruce, *Politics and Religion*, Cambridge 2003.
- 12 Gillian Rose, *The Broken Middle. Out of Our Ancient Society*, Oxford 1992.
- 13 David Martin, *Tongues of Fire and Pentecostalism* und *The World Their Parish*, Oxford 1990 und 2002.

- 14 Webb Keane, *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press 2007.
- 15 Austin Dacey, *The Secular Conscience. Why Religion Belongs in Public Life*, New York 2008.
- 16 Roger Trigg, *Religion and Public Life. Must Faith be Privatized?*, Oxford UP 2007.
- 17 David Lehmann und Batia Siebzehner, *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*, Oxford UP 2007.
- 18 Kristina Stöckl, *Community and Totalitarianism. The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity*, Frankfurt a.M. 2009.
- 19 David Hempton, *The Religion of the People. Methodism and Popular Religion 1750-1950*, London / New York 1996.
- 20 »Tilg Rangordnung, verstimme diese Saite, / Und höre dann den Mißklang!« *Troilus und Cressida*, I. Akt, 3. Szene.
- 21 Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, and Modernity*, Stanford UP 2003.
- 22 1. Korinther, Kap. 15, V. 28.
- 23 Donald Davie, *Dissentient Voice*, Notre Dame UP 1982, Kap. 2.

Craig Calhoun
 SÄKULARISMUS: EINE KRITISCHE
 BESTANDSAUFNAHME

Säkularismus wird oft negativ bestimmt: als eine Art Residuum – das, was übrig bleibt, wenn die Religion aus der öffentlichen Sphäre ausgeschlossen wird oder schwindet. Das ist irreführend. Wir müssen lernen, Säkularismus positiv zu bestimmen, als etwas, das verstanden und erklärt werden will und kann. Ob wir im Säkularismus eine Ideologie sehen oder eine Weltanschauung, eine Einstellung gegenüber der Religion, ein verfassungstheoretisches Konstrukt oder einen Aspekt eines philosophischen Systems – in jedem Fall ist Säkularismus mehr als einfach nur die Abwesenheit von Religion.

Des Weiteren ist Säkularismus nur einer aus einer ganzen Familie verwandter Begriffe. Man spricht von Säkularität, Säkularismus oder Säkularisierung und meint damit höchst verschiedenartige Dinge. Es gibt wohl keinen einfachen Weg zu einer Standardisierung und Vereindeutigung dieser Begriffe. Der Umstand, dass sie eine gemeinsame sprachliche Wurzel aufweisen, sollte nicht den Blick darauf verstellen, dass sie in verschiedenen begrifflichen Rahmen angesiedelt sind, von denen jeder seine eigene Geschichte hat. Wir sollten daher, auch wenn sie einander gelegentlich überlappen, versuchen, die diversen Bedeutungskreise sorgfältig auseinanderzuhalten: etwa die Bezugnahme auf weltliche Lebensauffassung, auf Verfassungen, welche die Trennung zwischen Religion und Politik vorsehen, oder auf den Niedergang des Religiösen.

Es wäre hilfreich, einige dieser Referenzbündel aufzuschnüren. Sie haben eine weiter zurückreichende und komplexere Geschichte, als das Narrativ der Säkularisierung, das im 17. Jahrhundert einsetzt, es impliziert. Zugleich steht Säkularismus in direktem Bezug zu den heutigen Debatten über den Ort des Religiösen im öffentlichen Leben.

Säkularismus und Säkularisierung

Frankreich hat den Säkularismus – unter dem Begriff »laïcité« – zu einem Element seiner nationalen Identität gemacht. Das ist einerseits eine

Antwort auf Islam und Einwanderung, andererseits aber auch das Ergebnis einer geschichtlichen Tradition des Antiklerikalismus und einer nationalistischen Ideologie, die über demselben Feuer geschmiedet wurde wie die Aufklärung und die Revolution. Die französische Laizität stand Pate, als Atatürk die moderne Türkei aus der Taufe hob. Säkularismus ist ein zentrales Element der konstitutionellen und politischen Antworten, die Indien auf das Problem der religiösen Vielfalt gibt. Der amerikanische Säkularismus wird von Teilen der religiösen Rechten attackiert. In jedem dieser Kontexte gewinnt der Begriff Säkularismus seine eigenen Bedeutungen, Werte und Konnotationen. Er ist demnach nicht einfach nur ein neutrales Gegenmittel zu Religionskonflikten.

Charles Taylor hat die Moderne als »säkulares Zeitalter« bezeichnet.¹ Es ist ein Zeitalter, in dem die Mehrzahl der Menschen, darunter auch religiöse, sich den Phänomenen im Rahmen eines voll und ganz diesseitigen kausalen Denkens nähern. Sie denken, um noch einmal Taylor zu zitieren, ausschließlich innerhalb des »immanenten Rahmens«. Sie empfinden ein nicht-metaphysisches, nicht-transzendentes Wissen als ausreichend für das Verstehen einer Welt, die ganz aus sich heraus funktioniert. Eines der Themen, die Taylor in *A Secular Age* behandelt, ist die Frage, wie die Menschen dazu gekommen sind, diesen »immanenten Rahmen« als die normale, naturgegebene, stillschweigend vorausgesetzte Bedingung für ihr Handeln zu sehen, und auf welche Weise dieser Umstand sowohl den religiösen Glauben als auch die religiöse Praxis in unserer Welt verändert.

Seit die säkulare Vorstellungswelt an Dominanz gewonnen hat, sind eine Vielzahl von Institutionen entstanden, die für den diesseitigen Umgang mit der Welt zuständig sind. In diesem Sinn könnte man sagen, dass die Säkularisierung eine Tatsache ist. Andererseits beschränken sich die Diskussionen über Säkularisierung nicht auf diesen Aspekt. Sie präsentieren die Moderne als etwas, das zwangsläufig ein fortschreitendes Verschwinden der Religion mit sich bringt. Tatsächlich ist die Religion keineswegs verschwunden, schon gar nicht außerhalb Europas, und nichts spricht dafür, dass sie verschwinden wird. Selbst in Europa ist die Entwicklung komplexer, wie José Casanova und andere aufgezeigt haben. Was wir allerdings konstatieren können, ist, dass explizit agnostische Haltungen zugenommen haben und dass sich im religiösen Lager eine Zerfransung vollzieht. Die Ausdifferenzierung von Wertesphären – re-

ligiösen, politischen, wirtschaftlichen –, die schon Max Weber als konstitutiv für die Moderne bezeichnet hat, ist in einigen Bereichen deutlicher sichtbar geworden. Aber Abgrenzung ist nicht dasselbe wie Abdankung. Sich zu einem Nichtgläubigen zu erklären, ist etwas anderes, als eine gesellschaftliche Ordnung zu akzeptieren, in der die Religion in manchen Dingen eine wichtige, in anderen keine Rolle spielt oder an manchen Wochentagen im Vordergrund und an anderen im Hintergrund steht.

Viele Darstellungen zum Thema Säkularisierung präsentieren sich als etwas, das Taylor »Subtraktionsgeschichten« nennt: Sie suggerieren, dass die Religion einmal sehr viel Raum eingenommen hat und aus einem Teil dieses Raumes nach und nach hinausgedrängt worden ist, ohne dass sich an dem Residuum etwas geändert hätte. Das ist eine weitere Variante der Sichtweise, die das Säkulare als Abwesenheit von Religion wahrnimmt. Die Bedeutung säkularer Institutionen ist aber in einem geschichtlichen Transformationsprozess gewachsen, nicht einfach in einem Prozess der Subtraktion.

Andere Darstellungen der Säkularisierung stellen die Religion dar als eine illusorische Lösung von Problemen, denen man in einer modernen Gesellschaft mit realistischeren Mitteln zu Leibe rücken kann. Aber ohne den Wahrheitsgehalt einer bestimmten Religion zu beurteilen, kann man doch anerkennen, dass religiöse Praktiken in vielen Spielarten auftreten, die sich der Unterscheidung in wahr oder falsch entziehen. Religion umfasst ein breites Spektrum an Aktivitäten und Institutionen, das in die Gesellschaft hineinreicht, man denke nur an den Beitrag der Kirchen zur sozialen Fürsorge. So gesehen, können Veränderungen innerhalb einer Religion, selbst wenn es sich um den Rückgang religiöser Überzeugung oder Partizipation handelt, keine bloße Subtraktion sein. Sie sind Teil komplexerer Transformationen.

Etymologie

Seiner ursprünglichen Bedeutung nach ist »säkular« nicht das Gegenteil von religiös, sondern von ewig. Das Wort leitet sich vom lateinischen *saeculum* ab, einem Zeitmaß, dem die Etrusker große Bedeutung zumaßen und das die Römer von ihnen übernahmen. Die Lebenszeit von Kindern, die im Gründungsjahr einer Stadt geboren waren, wurde als das erste *saeculum* dieser Stadt bezeichnet. Der Anbruch eines neuen *saeculum* wurde

mit einem Ritual gefeiert. Während einige antike Texte die feierliche Eröffnung eines neuen *saeculum* alle 30 Jahre für angebracht hielten, womit es in etwa der Spanne einer Generation entsprochen hätte, geht die Mehrzahl der Texte von 100 Jahren aus, was man als einen Bezug auf die größtmögliche Lebensdauer eines Menschen deuten könnte. Die letztere Anschauung setzte sich durch, als die Kalender standardisiert wurden: Das *saeculum* wurde zum Äquivalent eines Jahrhunderts.

Es ist nicht uninteressant, dass bereits im antiken Gebrauch des Begriffs Anklänge an die natürlichen Lebensbedingungen und die gesellschaftliche Institution des Rituals enthalten waren. Jede dieser Dimensionen, auch die kalendarische, schwang in den Texten mit, in denen die frühen christlichen Denker sich Gedanken über die Diskrepanz zwischen irdischem Dasein und ewigem Leben in Gott machten. Nach verbreiteter Überzeugung würde dieses ewige Leben nicht schlicht nach dem eigenen Tod anbrechen, sondern mit der Rückkehr Christi nach Ablauf von 1000 Jahren, also zehn *saecula*. Auch hier wurde eine alte Vorstellung herangezogen. Die Etrusker glaubten, die ihrer Stadt zugemessene Lebensspanne betrage zehn *saecula*. Die Römer feierten den tausendsten Jahrestag der Gründung Roms mit großem rituellen Pomp im Jahr 248. Das Datum markierte für sie den Beginn eines *Saeculum Novum*, wenngleich die Lage des Römischen Reichs sich nach Anbruch dieser neuen Ära bald schwierig gestaltete. Die Christen hatten für sich bekanntlich einen neuen Kalender eingeführt, in dem die Geburt Christi den neuen »Nullpunkt« für die Zählung der Jahre markierte. Sie investierten große metaphysische Hoffnungen (und Befürchtungen) in das *millennium*, das im Jahr 1000 kommen würde. Die Abfolge der *saecula* fungierte hier als Countdown für die Wiederkehr Christi und das Ende der Geschichte. Die Menschen (zumindest die Christen unter ihnen) wähten sich in einer begrenzten Übergangszeit, einer Wartezeit, in einer Zeit, die »säkular« in einem ganz anderen Sinne war.

Als der Heilige Augustinus seine berühmte und einflussreiche Unterscheidung zwischen der Stadt Gottes und der Stadt des Menschen formulierte, tat er das nicht in der Absicht, die Religion aus dem »säkularen« Bereich zu verbannen. Im Gegenteil: In seiner Vorstellung ist die Stadt Gottes die Kirche. Er sieht religiöse Menschen durchaus als Bewohner einer säkularen Wirklichkeit; ihnen gegenüber stellt er diejenigen, die in derselben Welt leben, aber ohne die Richtschnur des Christentums. Au-

gustinus schrieb nur wenige Jahre nach der Verwüstung Roms (»Sacco di Roma«) im Jahr 410 n. Chr., einem Ereignis, das (nicht unähnlich den Anschlägen vom 11. September) die Verwundbarkeit selbst eines starken Staates unterstrich. Augustinus erklärte, in einer instabilen säkularen Welt biete der christliche Glaube einen wichtigen Halt. Er beschwor seine Leser, den Blick nach innen zu richten, um Gott zu finden, und hob hervor, wie wichtig die Verbindung zu den ewigen Dingen für die Fähigkeit der Menschen sei, mit den Mühen und Lasten der Welt fertig zu werden. Sie müssten – und das gelte selbst für einen christlichen Kaiser – lernen, der Versuchung zu widerstehen, sich auf materiellen Gewinn oder weltliche Vergnügungen zu konzentrieren. Augustinus unterschied also zwischen einer geistlichen Lebensauffassung und einer Orientierung an weltlichen Dingen.

Die heidnischen Religionen kritisierte Augustinus dafür, dass sie glauben, die Götter ließen sich für die weltlichen Projekte ihrer sterblichen Anhänger einspannen. Demgegenüber suchten die Christen bei ihrem Gott die Verbindung zu einer Sphäre, die jenseits solcher »säkularer« Bestrebungen liegt. Gott gestalte die menschlichen Angelegenheiten gemäß einem Plan, in dem menschliches Leid ebenso vorgesehen sei wie Prüfungen, die den Glauben auf die Probe stellen und vertiefen, und die Bereitschaft, Opfer zu bringen. Das Wissen darum helfe den Christen, der Versuchung zu widerstehen, nach weltlichem anstatt nach geistlichem Fortkommen zu streben. Wir müssen, sagt Augustinus, diese unsere Welt in Bezug zu einer höheren Gottheit setzen.

Aus den Darlegungen des Augustinus und anderer Autoren der frühchristlichen Epoche spricht die Angst vor der Verwicklung in weltliche, sinnliche Bestrebungen. Das ist ein Leitmotiv, das mindestens bis auf Plato zurückgeht und das nicht nur widerspiegelt, was für eine wichtige Rolle asketische und hermetische Traditionen in der frühen Christenheit spielten, sondern das auch die Bedeutung des klösterlichen Lebens im Mittelalter vorwegnimmt. Von der materiellen Welt in Beschlag genommen, verlieren wir unsere Ideale aus den Augen und laufen Gefahr, korrumpiert zu werden. Die Angst hiervor wird künftig unsere Vorstellungen vom Säkularen prägen. Es ist nicht nur die Welt menschlicher Diesseitigkeit, in der wir alle bis zur Wiederkunft des Heilands leben müssen; es ist die Welt der Versuchung und der Illusion.

Der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Korruption auf der einen und Ideal und Reinheit auf der anderen Seite ist in die Dichotomie säku-

lar vs. ewig eingebettet. Ein Strang der einschlägigen Begriffsgeschichte assoziiert das Säkulare eher mit dem Gefallenen als mit dem Geschaffenen. Asketismus, der Rückzug aus weltlichen Bestrebungen und mönchische Disziplin, all das sind Versuche, die Anziehungskraft weltlicher Verlockungen zu minimieren und stattdessen die Konzentration auf letzte Ziele zu maximieren. In diesem Zusammenhang hat sich das Christentum lange Zeit mit der Sexualität und mit körperlicher Lust im Allgemeinen besonders schwergetan. Das begann mit den frühchristlichen Debatten über Heirat und Zölibat, die sich unter anderem in den Korintherbriefen des Paulus niedergeschlagen haben, setzte sich über die Tradition der priesterlichen Enthaltensamkeit fort und tauchte auch bei den utopischen Gemeinschaften des 19. Jahrhunderts wie den Shakern in den USA wieder auf. Das Thema ist bis heute brisant geblieben, wobei sich die Bruchstellen in politisch kontroversen Debatten über Religion und Säkularität erstaunlich oft dort auftun, wo es um sexuell und körperlich aufgeladene Fragen geht: Abtreibung, Homosexualität, Sexualunterricht oder Promiskuität – jedes dieser Phänomene wird immer wieder als symptomatisch für eine korrupte säkulare Gesellschaft angeführt, die dringend der religiösen Läuterung bedarf.

Der Gedanke, die säkulare Welt dem religiösen Handeln unterzuordnen, ist freilich etwas ganz anderes als der Grundsatz, beide auf Distanz zueinander zu halten. Beide Vorstellungen haben in der Geschichte der Kirche nebeneinander existiert. Sowohl die seelsorgerische Tätigkeit in der Kirchengemeinde als auch die klösterliche Disziplin hatten eine wichtige Funktion. Dabei konnten Mönche durchaus auch als Gemeindegeseelsorger wirken oder als Missionare in die Welt hinausziehen. Es waren aber die Priester draußen »in der Welt«, die einen bedeutsamen Anteil daran hatten, dass die Wertschätzung für kirchliches Engagement im säkularen Bereich wuchs.

Diese Entwicklung lief parallel zu dem, was Taylor eine neue Wertschätzung für das »gewöhnliche Glück« genannt hat, für weltliche Tugendhaftigkeit. So wurde zum Beispiel dem Familienleben ein neuer, hoher moralischer Stellenwert zugemessen.² Die Priester wurden aufgerufen, sich um die diesseitigen Angelegenheiten und die moralische Verfassung dieser Welt zu kümmern, nicht nur um die Verbindungen der Menschen zum Transzendentalen. Dieser keineswegs auf den Katholizismus begrenzte Trend lässt sich vom 17. Jahrhundert an verfolgen. Er manifestiert

sich beispielsweise darin, dass viele evangelische Großkirchen heute weitgehend als Dienstleistungs-Institutionen organisiert sind. Auch wenn sie sich voll und ganz zu einer bibeltreuen oder fundamentalistischen Theologie und religiösen Praxis bekennen, sind sie doch in hohem Maß darauf orientiert, säkulare Leistungen im Diesseits zu erbringen. In diesem Sinn sind diese Kirchen säkular-religiöse Zwitterwesen.

Die lange Geschichte des Humanismus überschneidet sich mit der eben skizzierten Entwicklung. Sie scheint auf in theologischen Debatten über den Stellenwert des Menschseins Christi, im Humanismus des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, in Fragen nach dem geistlichen Status der Ureinwohner der Neuen Welt. In der berühmten Valladolid-Kontroverse standen sich Las Casas und Sepúlveda gegenüber und zeigten, dass Antworten auf religiöse Fragen säkulare Konsequenzen haben. »Haben die Eingeborenen eine Seele?«, »Sollten wir annehmen, dass sie gerettet werden müssen?«, »Sind sie den Tieren ähnlich und sollten daher als bloße Arbeitskräfte behandelt werden?« – Debatten um solche Probleme verflochten sich von Anbeginn der kolonialen Ära mit der Missionstätigkeit der christlichen Kirchen Europas. Sie prägten auch die Vorstellung des Humanismus als eines Wertes und einer Tugend, die an den Fortschritt im Diesseits gekoppelt sind. Im 19. Jahrhundert galt als guter Humanist, wer der Menschheit als Ganzer half und den Fortschritt in der Gesellschaft beförderte. Dieses Programm war rein säkular, auch wenn es religiös motiviert gewesen sein mochte. Auch heute gelten humanitäre Aktionen der Nothilfe nach Naturkatastrophen oder in Kriegssituationen im Sinne einer an den weltlichen Bedürfnissen der Menschen orientierten Fürsorge.

Ähnliche Vorstellungen können auch ethischen Orientierungen zugrunde liegen, die nicht den Menschen privilegieren. Wer mit dem Umweltschutz eine Art Schutzmandat für die göttliche Schöpfung wahrzunehmen glaubt, praktiziert ein religiös organisiertes Engagement für die Welt (im wahrsten Sinne des Wortes).

Die Trennung der Religion von der Politik

Während des gesamten christlichen Zeitalters lautete eine Schlüsselfrage: Wie soll sich die Kirche – bzw. nach den Spaltungen der Reformationszeit die einzelnen Kirchen – zu Staat und Politik verhalten? Es ist eine Frage, die schon im ersten Jahrhundert gestellt wurde. Sie steht im Hin-

tergrund des Buches der Offenbarung, das unter dem Eindruck des Jüdischen Krieges geschrieben wurde. Sie kennzeichnete jahrhundertlang die Machtkämpfe zwischen Papsttum und Monarchie und fand schließlich mit Marsilius von Padua in dessen Lehre von den Zwei Schwertern ihre bündige Formulierung, die bekanntlich eher in der Theorie als in der Wirklichkeit befolgt wurde.

Die protestantische Reformation spitzte die Spannung zwischen Religion und Politik zu. Die neu entstandenen religiösen Minderheiten wurden von der staatlichen Gewalt verfolgt, oft grausam, wie in Frankreich beim Massaker in der Bartholomäusnacht des Jahres 1572. Eine weitere Folge waren die Religionskriege, die sich über 150 Jahre hinzogen und Europa zwischen Anfang des 16. und Mitte des 17. Jahrhunderts verwüsteten. Sie waren auch die Geburtswehen neuer Staaten und brachten eine Ausweitung der weltlichen Macht mit sich, ungeachtet der Tatsache, dass sie im Namen der Religion geführt wurden. Der Westfälische Friede von 1648, mit dem ein Schlussstrich unter diese Kriege gezogen wurde, ist oft als die Geburtsstunde eines säkularen Staatensystems in Europa bezeichnet worden. Er markiert, so liest man, den Beginn säkularer internationaler Beziehungen zwischen souveränen Staaten.

Diese Auffassung ist irreführend. Der Westfälische Friede brachte keineswegs eine Säkularisierung der europäischen Staaten mit sich. Er etablierte vielmehr den Grundsatz *cuius regio eius religio* – wessen Land, dessen Glaube. Was danach folgte, war eine Mischung aus Migration, Zwangskonversionen und rechtlichen Sanktionen gegen religiöse Minderheiten. Die europäischen Staaten nach dem Westfälischen Frieden waren in erster Linie konfessionelle Staaten mit je einer Staatskirche. Angehörige einiger religiöser Minderheiten übersiedelten in europäische Kolonien in Übersee – darunter englische Auswanderer, die sich der religiösen Verfolgung im Mutterland entzogen, nur um in den von ihnen beherrschten Kolonien schließlich ihre eigenen Staatskirchen zu errichten.

Die Geschichte der Beziehungen zwischen Religion und Staat hat viele weitere Aspekte, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Man denke nur an die diversen Ausformungen und Metamorphosen des Nationalismus. Er entfaltete sich als ein zunehmend säkulares, zuweilen auch eng mit religiösen Elementen verzahntes Narrativ, das die Nation unter Berufung auf ein vorgängiges Staatsvolk darstellte und damit eine säkulare Legitimation schuf. In dem Maß, wie die Monarchen sich schwerer taten,

sich auf ihr gottgegebenes Recht zu berufen, wurde es für sie wichtiger, sich als Sachwalter der Interessen des Volkes darzustellen. Dort, wo die Macht des absolutistischen Staates vor allem religiös begründet war (und mit der Herrschaft religiöser Institutionen im Alltag einherging), wie in Frankreich, hüllte sich die Revolution in das Gewand des Säkularismus.

Der europäische Weg vom Westfälischen Frieden zum Säkularismus verlief nicht in gerader Linie. Er war geprägt von Kämpfen gegen die erzwungene religiöse Konformität im Gefolge der Verträge von 1648. Die französische Doktrin der Laizität war das Resultat langer Kämpfe gegen die klerikale Autorität bis ins 20. Jahrhundert hinein. Sie verliehen dem Säkularismus ein militantes Gepräge und machten ihn zu einer Front im Kampf um Freiheit und soziale Gerechtigkeit. Sie richteten sich im Übrigen nicht gegen Staatskirchen des alten Typs, sondern gegen die neuen, im Kielwasser des Westfälischen Friedens von 1648 geschmiedeten Kirche-Staat-Bündnisse. Wie José Casanova aufgezeigt hat, ist dies der Kern der Entwicklung, die in ein so ausgeprägt säkulares Europa mündete.³ Diese Entwicklung kontrastiert mit der Situation in Regionen und Ländern, in denen es einen offeneren Markt für Religionen gibt. Das ist ein Grund für das scheinbar paradoxe Phänomen, dass die für die USA konstitutive Trennung von Kirche und Staat dort einer enormen Intensivierung des religiösen Lebens förderlich war.

Aus den Kämpfen um die Entkirchlichung ging eine militante Laizität hervor. Nachklänge davon erleben wir heute in den europäischen Phobien gegen den Islam, die oft gleichermaßen von Populisten und Intellektuellen genährt werden und einen vermeintlichen Gegensatz zwischen aufgeklärter Vernunft und irrationalem Glauben beschwören. Die europäische Geschichte der Laizität prägt auch die anderer Länder, in denen Furcht vor einer Vereinnahmung der Politik durch die Religion herrscht – wie etwa in der Türkei.

Wie bereits am Beispiel der USA bemerkt, kann Säkularismus durchaus einen Rahmen für religiösen Pluralismus bereitstellen. Bemerkenswerterweise geschieht dies vor allem auf dem Boden postkolonialer Gesellschaften. Ihr Säkularismus ist weit weniger eine Frucht europäischer Aufklärung, als oft angenommen wird. Die Vereinigten Staaten, Indien und etliche weitere postkoloniale Staaten entwickelten einen ausgeprägten religiösen Pluralismus, dessen Unterbau unterschiedlich gestaltete Modelle eines staatlichen Säkularismus lieferten. Während etwa in den USA

eine strikte Trennung von Staat und Kirche herrscht, subventioniert der indische Staat das religiöse Leben, versucht dabei aber keine Religionsgemeinschaft zu bevorzugen oder zu beachteiligen.⁴

Nicht-dominante Religionen können in scheinbar neutralen Staatsordnungen benachteiligt werden, wenn der Staat unterschwellig einen stillschweigenden Konsens über die legitime religiöse Identität im Lande begünstigt. Anders gesagt: Bei der Ausgestaltung der Säkularität hatte man womöglich eine ganz bestimmte Religion im Sinn und schuf Regeln, die diese Religion legitimieren, aber das Gebot der Neutralität gegenüber anderen Religionen oder Projekten nur unzulänglich erfüllen.

Dem Westfälischen Frieden entsprang der Gründungsmythos der modernen internationalen Beziehungen. Dazu gehört die Vorstellung, dass jeder Staat souverän ist, ohne auf eine übergeordnete Doktrin, wie etwa göttliches Recht, zurückgreifen zu müssen. Damit gingen sowohl die praktische Diplomatie als auch die Theorie der internationalen Beziehungen dazu über, den Staat als ein nach außen hin säkulares Gebilde zu sehen und damit die Religion aus den zwischenstaatlichen Beziehungen ganz zu verbannen. Der Westfälische Friede erzeugte eine Trennung der Außen- von der Innenpolitik, die sich an der zwischen öffentlicher und privater Sphäre orientierte, und bestärkte die Tendenz, Religion als innere Angelegenheit zu behandeln. Das führte dazu, dass religiöse Einflüsse auf internationale Angelegenheiten kaum mehr wahrgenommen wurden. Wir zitieren hierzu Robert Keohane: »Die Anschläge vom 11. September haben gezeigt, dass die herrschenden Theorien zur Weltpolitik durch und durch säkularistisch sind, was die Ebene der Motivation betrifft. Sie ignorieren den Einfluss der Religion, und das obwohl welterschütternde Bewegungen so oft von religiösem Eifer angetrieben worden sind.«⁵ In der Tat, wer wollte ernsthaft behaupten, die Religion hätte zwischen 1648 und 2001 keine Rolle in der internationalen Politik gespielt und sei dann, in der Ära von al-Qaida und anderen nichtstaatlichen Bewegungen, plötzlich von der innenpolitischen Sphäre auf die internationale Politik übersprungen? Es sind natürlich nicht nur Muslime, die religiöse Elemente in die internationale Politik hineintragen – als hätten sie den modernen Grundsatz der Trennung von Religion und Staat noch nicht ganz verstanden. Man denke nur an den *International Religious Freedom Act* von 1998, der den USA ein globales Mandat für den Schutz der Religionsfreiheit einräumt.⁶ Saba Mahmoud hat kritisiert, dass der formale Säkularismus

des Gesetzes den Umstand verschleiert, dass es stark von inneramerikanischen religiösen Interessen geprägt ist.⁷ Weitgehend dasselbe gilt für die Dämonisierung des Islam im Namen einer säkular verstandenen nationalen Sicherheit.

Religion und politische Identität

Langsam setzt sich die Erkenntnis durch, dass das Säkulare sich nicht negativ als bloße Abwesenheit von Religion bestimmen lässt, sondern dass sowohl seine Konstruktion als auch die staatlichen Arrangements zur Trennung von Politik und Religion sehr unterschiedlich ausfallen können, wie ein Blick auf die USA, Indien, Frankreich oder die Türkei deutlich macht. Darüber hinaus kann der Säkularismus auch in Wechselwirkung mit verschiedenen religiösen, politischen und kulturellen Milieus ganz unterschiedliche Ausformungen annehmen. Wir befassen uns hier vor allem mit der Entwicklung des europäischen Säkularismus in einer vom Christentum dominierten Geschichte, doch der Säkularismus im Judentum und in Israel, in Ländern, die vom Islam, Buddhismus oder Hinduismus geprägt sind oder von mehreren Religionen zugleich, hat seine jeweils eigenen Formen ausgebildet.

Die Idee des Säkularen betrifft nicht nur die Trennung von Religion und Politik, sondern auch das Verhältnis zwischen Religion und Kultur bzw. Ethnizität. Reform- und Erneuerungsbewegungen im Europa des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit versuchten, authentische christliche Praktiken von dem zu trennen, was in ihren Augen Restbestände aus vorchristlichen Naturreligionen waren, Magie und Aberglauben. Die neue Wachsamkeit, mit der man die Echtheit der Religion zu bewahren versuchte, führte zu einer schärferen Grenzziehung zum Säkularen, aber auch zu anderen Religionen und anderen spirituellen Praktiken.

Der Versuch, eine orthodoxe Lehre durchzusetzen, führt zwangsläufig zu der Frage nach der Einheitlichkeit der Religion: In welchem Maße prägen nationale (oder anders demarkierte) Kulturen verschiedene Spielarten der einen Religion aus? Haben alle Katholiken auf der Welt denselben Glauben? Die nordamerikanischen Katholiken mögen sich der Antwort auf diese Frage nicht ganz sicher sein. Die islamische Umma, ihrem Anspruch nach Garantin der Einheit des Glaubens, gliedert sich in der Praxis nicht nur in die Hauptströmungen der Schiiten und Sunniten, sondern

auch entlang nationaler Grenzen. Welche Glaubensformen herrschen in Indonesien, Pakistan oder im Jemen vor? Der Katholizismus und der Islam sind nur zwei Beispiele. Wir könnten die Turbulenzen in der anglikanischen Kirche ebenso anführen wie die Kontroversen darüber, wer wo als Jude anerkannt wird. Im Allgemeinen ist es durchaus nicht klar, wie scharf wir die Religion von Kultur, Ethnizität, nationaler Identität oder anderen säkular definierten Bereichen trennen können.

Umgekehrt empfinden viele Menschen Religion als eine quasi-ethnische säkulare Identität. Muslime, Christen, Hindus oder Juden, die womöglich ihre Religion nicht aktiv ausüben, ja sich ausdrücklich als ungläubig bezeichnen, nennen zuweilen ihre Religionszugehörigkeit in einem Atemzug mit anderen, säkularen Gruppenmerkmalen.

Doch hegen selbst jene, die es mit ihrer Religion ernst meinen, zuweilen unklare Vorstellungen darüber, inwieweit ihr Glaube ein religiöses Bekenntnis ist oder die Zugehörigkeit zu einer Bevölkerungsgruppe bezeichnet. Muslimische Einstellungen zum Verhältnis zwischen Religion und Politik sind zum Beispiel nicht nur von religiösen Ideologien geprägt, sondern auch von einer tiefen Abneigung gegen politische Bevormundung von außen. Diese Abneigung ist unter Muslimen weit verbreitet, und doch wäre es ein Irrtum, darin ein Attribut des Islam als solchem zu sehen.⁸ Es ist überhaupt erstaunlich, wie viel von dem, was in der islamischen Welt vor sich geht, von säkularen westlichen Beobachtern als dem Islam wesensmäßig innewohnend wahrgenommen wird. Es wäre gut und notwendig, den säkularen Institutionen der »islamischen« Welt mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

Immer wieder wird die Frage aufgeworfen, ob sich der Islam von der Politik trennen lässt. Die Debatten hierüber sind freilich stark geprägt durch die alte Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik in der christlichen Welt. Aspekte der europäischen Geschichte werden auf den Islam projiziert. Es geht dabei nicht nur um die Angst vor einer Theokratie oder einer klerikalen Herrschaft, sondern die Fragestellung selbst präjudiziert schon das Urteil darüber, was als modern gilt: Wo die Trennung von Religion und Politik, von Kirche und Staat, zu wünschen übrig lässt, ist die Moderne noch nicht angekommen.

Ironischerweise greift heute Zweifel um sich, ob wir diese Trennung nicht zu weit vorangetrieben haben. Er äußert sich in den Diskussionen über einen »Post-Säkularismus«. Der Begriff ist verwirrend, weil oft nicht

klar ist, ob diejenigen, die ihn im Mund führen, damit einen Einstellungswandel in der Bevölkerung meinen oder lediglich ein Abrücken von ihrem eigenen doktrinären Säkularismus. Die Fragen, um die es in dieser Diskussion geht, lauten, ob die demokratische Öffentlichkeit a) ihre integrative Fähigkeit schwächt, wenn sie religiöse Stimmen nicht mit einbindet, und ob sie b) sich von schöpferischen Ressourcen, Einsichten und ethischen Orientierungen abschneidet, wenn sie Ideen ausschließt, die in religiösem Boden wurzeln.

Sowohl John Rawls als auch Jürgen Habermas haben ihre früher vertretene Auffassung in Frage gestellt, wonach die öffentliche Sphäre im Interesse einer neutralen Zugänglichkeit für alle durch und durch säkular zu sein habe. Demokratie sollte ihrer Ansicht nach auf gerechten prozeduralen Regeln beruhen anstatt auf einer bestimmten inhaltlichen Definition des Guten.⁹ Rawls hatte ursprünglich religiöse Gründe ganz aus der öffentlichen Debatte verbannen wollen; in seinem späten Werk revidierte er diese Position und argumentierte, religiöse Gründe könnten in den Diskurs eingebracht werden, solange sie sich in säkulare Begriffe übersetzen ließen.¹⁰ Habermas ist einen Schritt weiter gegangen. Er äußerte Bedenken, ob die Forderung nach Übersetzbarkeit nicht eine einseitige Bürde auferlege. Darüber hinaus warnte er davor, religiöse Erkenntnisse, die ein emanzipatorisches Potential in sich bergen, über Bord zu werfen.¹¹ Er argumentiert für einen weniger eng gefassten Liberalismus, der der Religion mehr Platz im öffentlichen Diskurs anbietet, zugleich aber dem säkularen Staatsverständnis treu bleibt. Habermas geht so weit, vorzuschlagen, der liberale Staat und seine Befürworter sollten sich nicht nur zu religiöser Toleranz bekennen, sondern auch ein Bewusstsein dafür entwickeln, dass ein funktionales Interesse an der öffentlichen Äußerung religiöser Gemeinschaften bestehen könnte. Hier könnten wichtige Ressourcen für die Gewinnung von Sinn und Identität schlummern, und säkulare Staatsbürger könnten von religiösen Beiträgen zum öffentlichen Diskurs etwas lernen. Freilich insistiert Habermas darauf, dass eine direkte Berufung auf das Absolute, auf eine transzendente letzte Wahrheit, die Grenzen eines vernünftigen öffentlichen Diskurses überschreiten würde.

Habermas' Argument impliziert die Annahme, solche Absoluta oder Werte höherer Ordnung hätten in einem rationalen Diskurs keinen Platz und würden allenfalls durch religiöse Überzeugungen in ihn hineingetragen. Ich würde mich hier Taylors These anschließen, der zufolge alle

normativen Orientierungen, auch die, die von sich behaupten, durch und durch rational zu sein, sich auf Werte höherer Ordnung stützen.¹² Der Anspruch auf vollkommene Rationalität kann eben ein solcher Wert sein. Werte höherer Ordnung können durchaus diesseitig sein, wie sich zum Beispiel in Diskussionen über wirtschaftliche Fragen zeigt, in denen Nützlichkeits-Parameter oder der Anspruch auf menschliche Glückseligkeit den höheren Wert liefern, um den sich die Debatte organisiert. Es steht also keineswegs fest, dass der Bezug auf höhere Werte ein Kriterium ist, das den religiösen Diskurs eindeutig vom säkularen unterscheidet. Die Frage, wie »säkular« die öffentliche Sphäre sein kann und sein sollte, bleibt umstritten.

Schluss

Wir sollten freilich die Bedeutung einer Auffassung von Säkularismus anerkennen, die über die Bejahung der Tugenden einer demonstrativen Neutralität hinausgeht. Viele sehen in der Säkularisierung nicht nur ein probates Mittel für die Organisation des gesellschaftlichen Lebens, einen Rahmen, in dem verschiedene Religionen friedlich und harmonisch zusammenleben können, sondern auch so etwas wie einen Reifeprozess, eine Entwicklungsleistung. Sie meinen, sie seien bessere Menschen geworden, weil sie Aberglauben und Illusionen überwunden und den Entwicklungsstand des Säkularismus erreicht haben. Dieses ideologische Selbstverständnis kann erhebliche Kräfte entfalten und prägt sogar die Vorstellungen vom Weltbürgertum als einer Art Flucht aus Kultur, Nation und Religion in eine Sphäre, in der reine Vernunft, universale Rechte und globale Verbundenheit regieren. Wir könnten uns als Kontrast dazu einen Kosmopolitismus vorstellen, der aus der Verbundenheit der Menschen in ihren unterschiedlichen Traditionen, unterschiedlichen Gesellschaftsstrukturen, unterschiedlichen Ländern und unterschiedlichen Religionen hervorgeht. Es besteht ein grundlegender Unterschied zwischen einem eskapistischen und einem ökumenischen Kosmopolitismus.

Aus dem Englischen von Karl-Heinz Siber

Anmerkungen

- 1 Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard UP 2007 (deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009). Siehe auch Michael Warner, Jonathan van Antwerpen und Craig Calhoun (Hg.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard UP 2010.
- 2 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard UP 1989 (deutsch: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1996).
- 3 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press 1994. Siehe auch Talal Asad, *Formations of the Secular*, Stanford UP 2003.
- 4 Siehe Alfred Stepan, »The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the ›Twin Tolerations‹«, in: ders., *Arguing Comparative Politics*, Oxford UP 2001, S. 213-255.
- 5 Robert Keohane, »The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and ›The Liberalism of Fear‹«, in: C. Calhoun / P. Price / A. Timmer (Hg.), *Understanding September 11*, New York 2002, S. 77-92. Siehe auch Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton UP 2007.
- 6 Mit diesem Gesetz wurde auch das Office of International Religious Freedom eingerichtet, dessen ausdrückliche Mission es ist, Religionsfreiheit als ein Ziel der US-Außenpolitik zu fördern. (Anm. d. Red.)
- 7 Anm. d. Red.: Vgl. Saba Mahmood, »The Politics of Freedom: Geopolitics, Minority Rights, and Gender«, *The Sixth Annual Helen Pond McIntyre '48 Lecture*, Barnard College, 5. November 2009:

Consider, for example, the passage of the International Religious Freedom Act by the US Congress in 1998 under President Clinton, which mandates the US State Department to monitor incidents of religious persecution worldwide and authorizes the President of the United States to censure, through diplomatic or economic means, states that are found to be guilty. It also establishes an Office of Religious Freedom and a designated position of an ambassador to the office. As Elizabeth Castelli's work shows, the Christian evangelical movement was largely responsible for the passage of this act, and its subsequent implementation remains clearly biased towards protecting Christian minorities living in non-Christian – particularly Muslim-majority – societies. This policy continues to inform the priorities of the current State Department under President Obama.

(...) the emergence of the concept of religious freedom is intimately tied to the history of European domination of the non-Western world, wherein the concern for religious minorities has served as a crucial argument and pretext for the exercise of European power. My interest in tracing this history lies in showing how the right to religious freedom is not simply a moral good produced by the secular liberal state but complexly intertwined with geopolitical inequalities and the emergence of the secular, international political order in which the peculiarity of the nation state plays the crucial role. The passage of the International Religious Freedom Act and its implementation by the US State Department needs to be seen within this context.

<http://mrzine.monthlyreview.org/2009/mahmood231109.html>

- 8 Siehe Tariq Ramadan, »Manifesto for a New ›We‹: An Appeal to the Western Muslims, and their Fellow Citizens«, 7 July 2006, posted at <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article743>.
- 9 Vgl. Alastair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press 1989 und ders., *After Virtue*, University of Notre Dame Press 1984 (deutsch: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1995).
- 10 John Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, in: *The University of Chicago Law Review*, Bd. 64 (1997), Nr. 3, S. 765-807.
- 11 Siehe Jürgen Habermas, *Rationality and Religion: Essays on Reason, God, and Modernity* (Cambridge, MA 2002) und ders., »Religion in the Public Sphere«, in: *European Journal of Philosophy* 14 (2006), S. 1-25.
- 12 Vgl. die Diskussion um »Hypergüter« (hypergoods) in Taylors *Quellen des Selbst*, a.a.O.

Tariq Modood
 SÄKULARISMUS, RELIGION
 ALS IDENTITÄT UND DIE ACHTUNG
 DER RELIGION*

Eines der Ergebnisse des »cultural turn« in den Sozialwissenschaften und in der neuen Identitätspolitik ist die Einsicht, dass die klassische liberale Trennung zwischen Kultur und Politik ebenso verfehlt war wie die positivistisch-materialistische Unterscheidung zwischen sozialer Struktur und Kultur. Und doch wird die Religion, die ja von den Sozialwissenschaftlern gewöhnlich zur Kultur gerechnet wird, von manchen weiterhin als ein Aspekt des sozialen Lebens betrachtet, der zumindest vom Staat, vielleicht auch von der Politik im Allgemeinen getrennt gehalten werden muss, ja womöglich sogar vom öffentlichen Leben als Ganzem einschließlich des gesellschaftlichen Austauschs der Bürger untereinander. Im Folgenden werde ich diese separatistische Wahrnehmung von Religion und Politik, die nicht wissenschaftlich neutral, sondern eindeutig normativ ist und die sowohl als Theorie wie auch als Praxis sehr unterschiedliche Formen annehmen und mehr oder weniger restriktiv sein kann, Säkularismus nennen. So vielfältig seine Erscheinungsformen zweifellos sind, ist nach meiner Auffassung eine der wichtigsten Unterteilungen, die es hier zu treffen gilt, die zwischen gemäßigtem und radikalem Säkularismus. Eine solche Unterscheidung zu unterlassen wäre nicht bloß schlechte Theorie oder schlechte Sozialwissenschaft, sondern kann zu vorurteilsbeladener, intoleranter und ausgrenzender Politik führen. Ich werde mich im Folgenden besonders mit den Vorurteilen und der Ausgrenzung beschäftigen, mit denen neu eingewanderte Muslime in Großbritannien und anderen westeuropäischen Ländern konfrontiert sind, Meine Argumente haben aber einen Anspruch, der darüber hinaus geht.

Dieser Aufsatz besteht aus drei Teilen. Im ersten argumentiere ich auf einer abstrakten Ebene, dass es nicht notwendig ist, auf einer absoluten

* Dieser Artikel erschien zuerst auf Englisch in *Political Quarterly*, Bd. 81, März 2010. Wir danken der Zeitschrift und dem Verlag Wiley-Blackwell für die freundliche Genehmigung zur Veröffentlichung dieser deutschen Übersetzung.

Trennung von Religion und Politik zu beharren, auch wenn das natürlich eine der möglichen Interpretationen von Säkularismus ist. Im zweiten Teil versuche ich zu zeigen, dass eine solch radikale Trennung auch im Hinblick auf die geschichtliche Entwicklung und die zeitgenössischen Anpassungen des Säkularismus nicht stichhaltig ist. Angesichts der Tatsache, dass Säkularismus Verbindungen zwischen Staat und Religion nicht zwangsläufig ausschließt, erkunde ich im dritten Teil fünf mögliche Gründe für ein Interesse des Staates an der Religion, wobei ich an zweien dieser Gründe besonders interessiert sein werde.

Radikaler und gemäßigter Säkularismus

Wenn der Säkularismus eine Doktrin der Trennung ist, müssen wir zwischen verschiedenen Formen der Trennung unterscheiden. Zwei Arten von Tätigkeiten sind getrennt, wenn sie keine Verbindung zueinander aufweisen (absolute Trennung), aber Aktivitäten können auch dann voneinander geschieden sein, wenn es Überlappungen zwischen ihnen gibt (relative Trennung). Wer die absolute Trennung von Politik und Religion in Abrede stellt, kann immer noch von einer relativen Trennung ausgehen. Im zeitgenössischen Islam gibt es zum Beispiel ideologische Argumente zur absoluten Unterordnung der Politik unter eine religiöse Führung, wie sie etwa Ayatollah Khomeini in seinem Konzept der Herrschaft des obersten Rechtsgelehrten (*velayat-i-faqih*) vertrat, doch ist dies nicht die Hauptströmung des Islam. Historisch erhielt dieser in Staaten, wo Muslime regierten, einen gewissen offiziellen Status und eine Vorrangstellung (so wie das Christentum oder eine bestimmte christliche Konfession dort, wo Christen herrschten). In diesen Staaten bildete der Islam die Grundlage von Staatszeremonien und Hoheitszeichen, und öffentliche Feindseligkeit gegenüber dem muslimischen Glauben war ein strafwürdiges Vergehen (zuweilen ein Kapitalverbrechen). Der Islam war die Grundlage der Rechtsprechung und daher mittelbar, nicht direkt, im positiven Recht präsent. Die staatlichen Aufgaben – Gesetzgebung, Verordnungen, Strafverfolgung, Besteuerung, Militärmacht, Außenpolitik etc. – galten sämtlich als Vorrecht der Herrscher, der politischen Macht, der man ihre eigenen Imperative, Fähigkeiten etc. zubilligte und die selten in der Hand von Heiligen oder geistlichen Führern lagen. Außerdem hatten die Herrscher die Pflicht, Minderheiten zu beschützen. In gleicher Weise war die theokratische Herrschaft nicht die

Hauptströmung des Christentums, zumindest nicht seit etlichen Jahrhunderten, auch wenn es Christen gab, die an sie glaubten oder sie ausübten.

So wie man zwischen Theokratie und der Hauptströmung des Islam bzw. des modernen Christentums unterscheiden kann, so lässt sich auch eine Unterscheidung treffen zwischen einem radikalen oder ideologischen Säkularismus, der die absolute Trennung von Staat und Religion verfiht, und moderaten Formen des Säkularismus, die dort existieren, wo sich Säkularismus durchgesetzt hat, besonders in Westeuropa, mit der Ausnahme Frankreichs. In fast ganz Westeuropa gibt es symbolische, institutionelle und politische Berührungspunkte zwischen Staat und Christentum sowie fiskalische Verflechtungen. Säkularismus ist zunehmend mächtiger und umfassender geworden, aber das zentrale Definitionsmerkmal des westeuropäischen Säkularismus ist ein historisch gewachsener und sich fortentwickelnder Kompromiss mit der Religion, nicht die absolute Trennung von Religion und Politik. Säkularismus hat in Westeuropa heute in der Tat die Vorherrschaft errungen, aber es ist ein gemäßigter, kein radikaler, ein pragmatischer, kein ideologischer Säkularismus. Tatsächlich zeigt die folgende Tabelle, dass sich, so paradox es scheinen mag, die vorherrschenden Ansätze einer moderaten Verbindung von Religion und Staat und die Hauptströmung des Säkularismus philosophisch näherstehen als jede dieser Positionen ihren radikalen Spielarten.

Verhältnis von Staat und Religion aus der Perspektive von radikalem und gemäßigtem Islam bzw. Säkularismus

Verhältnis Religion Staat	radikaler Säkularismus	radikal öffentliche Religion	moderater Säkularismus	moderat öffentliche Religion
absolute Trennung	ja	nein	nein	nein
keine Trennung	nein	ja	nein	nein
relative Trennung	nein	nein	ja	ja

Gibt es eine Hauptströmung des westlichen Säkularismus?

Nachdem wir auf abstrakter Ebene festgestellt haben, dass wechselseitige Autonomie keine strikte Trennung voraussetzt, möchte ich den bereits angesprochenen Punkt vertiefen, dass die strikte Trennung von Religion und Staat/Politik zwar eine mögliche Interpretation des Säkularismus ist, jedoch mit Blick auf seine tatsächliche historische Entwicklung und

zeitgenössische Anpassungen nicht sinnvoll erscheint. Rajeev Bhargava argumentiert, dass »in einem säkularen Staat eine formale oder rechtliche Union oder Allianz zwischen Staat und Religion unzulässig« sei und dass die »Trennung von Staat und Religion für die Hauptströmung des westlichen Säkularismus wechselseitiger Ausschluss bedeutet«. ¹ Was meint er mit »Hauptströmung des westlichen Säkularismus«? Er argumentiert, dass der Säkularismus im Westen am besten in den Vereinigten Staaten und Frankreich entwickelt sei, wenngleich in unterschiedlicher Weise: Die Amerikaner gaben der religiösen Freiheit das Primat, die Franzosen der Gleichheit der Bürger, doch auf ihren unterschiedlichen Wegen hätten sie die beste theoretische Fundierung des Säkularismus geliefert, die der Westen zu bieten habe. »Dies sind die liberalen und republikanischen Konzepte des Säkularismus. Da sie die dominantesten und am leichtesten zu verteidigenden westlichen Spielarten des Säkularismus sind, werde ich sie zusammennehmen und sie von nun an als Hauptkonzeption des Säkularismus bezeichnen.« ² Bhargava kritisiert diese westliche Konzeption, da sie den Säkularismus in Begriffen der Trennung und des »wechselseitigen Ausschlusses« begreife. Darin sind wir uns beide einig, daher ist er nach meinem Verständnis ein »moderater«, kein »radikaler« Säkularist. Bhargava tritt für ein Konzept des Säkularismus ein, das von bestimmten Prinzipien geleitet wird, und glaubt, dass diese im indischen Staat heute besser zur Geltung kommen als in jedem westlichen Staat (worauf ich hier nicht weiter eingehen werde).

Ich möchte mich hier mit seiner Charakterisierung des westlichen Säkularismus befassen. Ich glaube, Bhargava liegt falsch in der Annahme, dass der Säkularismus der USA und Frankreichs das Beste sei, was der Westen in dieser Hinsicht zu bieten habe; darüber hinaus repräsentieren beide Länder keineswegs herrschende Formen oder Hauptströmungen des westlichen Säkularismus. Seine Argumentation fußt auf einem ungenügenden Verständnis der britischen Erfahrung (die ich am besten kenne) und der westeuropäischen Verhältnisse im Allgemeinen. Ein Großteil des westlichen Säkularismus besonders Nordwesteuropas, wo Frankreich die Ausnahme und nicht die Regel ist, lässt sich besser mit Blick auf seine evolutionären und moderaten Züge verstehen als durch Bhargavas Charakterisierung. Der Säkularismus dieser Länder hat wichtige Merkmale gemeinsam, die mit einer eher pragmatischen Politik zu tun haben, mit Sinn für Geschichte, Tradition und Identität. Vor allem aber verfügt er

über einen anpassungsfähigen Charakter, ein wesentliches Merkmal einiger historischer und zeitgenössischer Formen des Säkularismus *in der Praxis*. Es stimmt, dass einige politische Denker und radikale Säkularisten einen starken Hang dazu haben, von diesem Merkmal zu abstrahieren, wenn sie über Säkularismusmodelle und -prinzipien sprechen. Wenn man sich indes von dieser Neigung befreien kann, erscheint die Praxis in Großbritannien und anderen europäischen Ländern nicht länger als eine minderwertige Nebenströmung des Säkularismus, sondern als Hautströmung, die politisch und normativ bedeutsam, wenn nicht sogar anderen Formen überlegen ist.

Der anpassungsfähige oder moderate Säkularismus lässt sich ebenso gut wie der liberale und republikanische Säkularismus in liberalen, egalitären, demokratischen Begriffen und mit Bezug auf eine Staatsbürgerschaftskonzeption rechtfertigen. Er hat zudem eine historische Praxis ausgebildet, in der organisierte Religion explizit oder implizit als ein *öffentliches Gut* behandelt wird. Dies kann nicht nur die Form eines Beitrags zu gesetzgebenden Foren wie etwa dem britischen Oberhaus, oder zu Fragen der öffentlichen Moral und sozialen Wohlfahrt annehmen, sondern auch durch soziale Partnerschaften mit dem Staat im Bildungs- und Ausbildungssektor, bei der medizinischen Versorgung, Pflegediensten und der Bildung sozialen Kapitals ausgedrückt werden. Religion als öffentliches Gut kann zum Beispiel auch bedeuten, dass Kirchen als »Gemeingut« betrachtet werden, das heißt, dass selbst Bürger, die nicht in die Kirche gehen oder auch nur ihre Lehren gutheißen, das Recht empfinden, sie für Hochzeiten und Beerdigungen zu nutzen. All dies gehört zum Verständnis des Säkularismus in den meisten westeuropäischen Ländern und geht in den Säkularismusmodellen einiger normativer Theoretiker und Intellektueller ganz offenkundig oft unter. Wir werden uns dessen heute klarer bewusst, weil sich unser Denken angesichts der Herausforderungen der multikulturellen Gleichheit und der Einbeziehung von Muslimen in unsere Gesellschaft weiterentwickelt hat. In dieser Entwicklung kommen die Beschränkungen des liberalen Gleichheitsdenkens zum Vorschein und wird der Unterschied zwischen moderatem bzw. einschließendem Säkularismus einerseits und radikalem bzw. ideologischem Säkularismus andererseits geschärft. Ich habe bereits an anderer Stelle ausdrücklich die Anpassungsfähigkeit und Kompromissbereitschaft des moderaten Säkularismus mit den zeitgenössischen Erfordernissen des Multikulturalismus

in Beziehung gesetzt.³ Tatsächlich sollten Multikulturalisten in ihrem Streben nach institutionellen Reformen besonders würdigen, welche vielfältige Möglichkeiten die Wertschätzung des historisch Gewachsenen und Ererbten eröffnet, nicht zuletzt in der Vermittlung von Zugehörigkeitsgefühl und nationaler Identität.

Angesichts zunehmender religiöser Vielfalt und dort, wo der politische Wille besteht, einst marginalisierte Glaubensgemeinschaften und Sekten einzugliedern und den privilegierten Status mancher Religionen infrage zu stellen, könnte eine kontextbewusste, auf Bewahrung zielende Antwort darin bestehen, die Verbindungen zwischen Staat und Religion zu pluralisieren, statt sie zu kappen. Tatsächlich geschieht genau dies heute in vielen westeuropäischen Ländern, der Kritik von links und rechts, von radikalen Säkularisten und islamophoben Populisten zum Trotz.⁴ Im Falle Großbritanniens lässt sich das an einer Reihe kleiner, oft experimentell und ad hoc vollzogener Schritte erkennen. So ließ vor einigen Jahren Prinz Charles, Thronerbe und somit künftiges Oberhaupt der anglikanischen Kirche, verlauten, dass er als Monarch statt des Titels »Defender of *the* Faith« (Verteidiger *des einen* Glaubens«) lieber allgemein »Defender of Faith« (Verteidiger des Glaubens) genannt zu werden wüsche.⁵ In jüngerer Zeit, 2004, nutzte die Königin ihre Weihnachtsansprache im Rundfunk – ein wichtiges nationales Ereignis besonders für die ältere Generation an einem der wichtigsten christlichen Feiertage des Jahres –, um die religiöse Diversität Großbritanniens zu bekräftigen. Religiöse Vielfalt, so bringt Grace Davie die Botschaft der Königin auf den Punkt,

ist etwas, das die Gesellschaft bereichert, und sollte als Stärke gesehen werden, nicht als Bedrohung. Während der Ausstrahlung wurden auch Fotos der Königin beim Besuch eines Sikh-Tempels und eines muslimischen Zentrums eingeblendet. Es ist wichtig, diese Bemerkungen im Kontext zu sehen. Die Betonung von Vielfalt als solcher ist in der britischen Gesellschaft keine neue Idee; das Neue daran ist die sich langsam durchsetzende Anerkennung, dass bei solchen Bekräftigungen religiöse Unterschiede in den Vordergrund gerückt werden sollten.⁶

Wer solche Beispiele als rein symbolisch ansieht, sollte beachten, wie viel Wert britische Regierungen auf die Schaffung multireligiöser Beratungsgremien gelegt haben. Die Konservativen schufen 1992 das Inner Cities Religious Council unter Vorsitz eines Staatsministers, das von New Labour 2006 durch ein Gremium mit einem viel weiter gefassten Auftrag abgelöst wurde, das Faith Communities Consultative Council. Außer-

dem besitzt das neue Ministerium für Gemeinden und Kommunalverwaltung mit Kabinettsrang, das Department of Communities and Local Government, eine Abteilung eigens für Religionsgemeinschaften. Noch beachtlicher ist die (allerdings bis heute nicht umgesetzte) Empfehlung einer hochrangigen Kommission aus dem Jahr 2000, The Royal Commission on the Reform of the House of Lords, die das Symbolische mit dem Praktischen auf Verfassungsebene verbinden will. Sie schlug vor, das Prinzip religiöser Repräsentation im britischen Oberhaus beizubehalten, es aber auf Nicht-Anglikaner und Nicht-Christen auszudehnen.⁷ Solche Vorschläge könnte man als eine Form der Reformierung oder der »pluralistischen Erweiterung« von Institutionen ohne deren Abschaffung betrachten. Anders gesagt könnten durchlässige Institutionen (»weak establishment«) den Weg zu multikultureller Gleichheit ebnen ohne die Verfassung auszuhöhlen (»constitutional disestablishment«).⁸ Ich behaupte nicht, dass (durchlässige oder pluralistisch erweiterte) Institutionen die einzige oder beste Möglichkeit sind, um in Großbritannien oder vergleichbaren Ländern religiösen Pluralismus herzustellen. Ich möchte vielmehr deutlich machen, dass reformierte Institutionen einen Weg anbieten können, um religiösen Pluralismus institutionell zu verankern. Unter bestimmten historischen und politischen Umständen kann dies in der Tat ein guter Weg sein, und wir sollten uns hüten, ihn mit Verweis auf »die dominanten und vertretbaren westlichen Spielarten des Säkularismus«⁹ von der Hand zu weisen. Mehr noch: Eine solche institutionelle Durchlässigkeit für minoritäre oder marginale Religionsgemeinschaften befindet sich in Einklang mit der Hauptströmung der historischen Praxis in Westeuropa.

Warum der Staat an der Religion interessiert sein könnte

Nachdem wir also festgestellt haben, dass die Trennung von Staat und Religion weder auf theoretischer Ebene noch im Hinblick auf die vorherrschende Praxis ein notwendiges Merkmal des Säkularismus ist, möchte ich nun auf einige der Gründe kommen, warum der Staat an der Religion interessiert sein könnte. Ich lasse die für den totalitären Säkularismus typische staatliche Bekämpfung der Religion etwa durch die Jakobiner, die Sowjetunion oder das kommunistische China beiseite und beschränke mich hier auf demokratische Beispiele und positive Gründe. Im Folgenden

biere ich fünf solcher politischen Gründe nach meiner eigenen Typologie an. Dabei geht es mir darum, auf welche Art von vernünftigem Grund ein bestimmter Vorschlag oder institutioneller Zweck zurückgreift, was ihn auszeichnet und welche Legitimität er beanspruchen kann. Ich behaupte nicht, dass diese Überlegungen direkt in politische Resultate münden – das würde ein weit höheres Maß an Kontextualisierung erfordern, als es hier möglich ist. Vorausgeschickt, dass es bei allen tatsächlichen Fällen selbstverständlich eine Mischung verschiedener Gründe geben kann, sieht meine Typologie wie folgt aus: Der Staat könnte Interesse an Religion haben 1.) als Wahrheitsquelle; 2.) aus Gründen der Gefahrenabwehr; 3.) aus Gründen der Nützlichkeit; 4.) als Medium der Identitätsstiftung und 5.) als achtenswertes Gut.

Ich werde die angeführten Gründe in dieser Reihenfolge erörtern, mein Hauptaugenmerk jedoch auf Religion als Medium der Identitätsstiftung und als achtenswertes Gut legen.

1. Religion als Wahrheitsquelle

Wenn wir unter »Politik« hier den Staat als Ganzes verstehen, so ist die Idee, dass Politik auf einer mutmaßlichen Wahrheit aufbaue, so wie sie von einer Religion verstanden wird, eindeutig nicht mit Demokratie und gewiss nicht mit einem demokratischen Multikulturalismus vereinbar. Das liegt nicht notwendigerweise daran, dass diese Wahrheit religiös wäre, sondern daran, dass es sich dabei um eine totalitäre Ideologie handelt – dasselbe würde für einen totalitären Säkularismus gelten. Wie im Falle von Platons Idealstaat, der auf der Wahrheit fußt, wie sie von einem philosophischen Wächter verstanden wird, wären solche totalitären Staaten auch unfähig, die Autonomie und Integrität der Politik und/oder der Religion zu respektieren.

Platon hat zu Recht bemerkt, dass die Demokratie auf Meinungen und nicht auf Wahrheit beruhe. Daraus folgt aber noch nicht, dass es in ihr keinen Raum für Wahrheit gäbe. Betrachten wir die berühmte amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776: »Folgende Wahrheiten erachten wir als selbstverständlich: dass alle Menschen gleich geschaffen sind; dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind; dass dazu Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören«. ¹⁰ Diese Wahrheiten wurden jedoch nicht in die Verfassung von 1787 selbst

aufgenommen und sind daher mindestens einen Schritt von konkreter Politik und Gesetzen entfernt, ähnlich wie der Islam in den meisten Staaten mit muslimischer Mehrheit, wo die Beziehung zwischen Religion und Staat, wie oben erwähnt, eher als grundlegend denn in Begriffen des positiven Rechts verstanden wurde und wird.

Wie verhält es sich nun mit bestimmten, vermeintlich auf religiösen Wahrheiten beruhenden politischen Regelungen, zum Beispiel im Hinblick auf Abtreibung oder Gentechnik? Prinzipiell sollten sie wohl akzeptabel sein, sofern sie einen demokratischen Prozess durchlaufen haben, in einem Rahmen individueller Rechte umgesetzt wurden und Ausnahmen aufgrund von Gewissensentscheidungen zulassen. Also sind spezifische politische Programme, die sich auf religiöse Wahrheiten berufen, vermutlich mit Demokratie und Multikulturalismus vereinbar; sicherlich sind einige der verbleibenden Formen des Verhältnisses von Religion und Politik mit diesen beiden Werten vereinbar. Bei jedem auf Punkt 1 basierenden Vorschlag sollten wir also fragen, ob er mit Blick auf die folgenden Punkte zu rechtfertigen wäre.

2. Religion als Gefahr

Es mag verwundern, dass ich diesen Punkt hier anführe, da ich ja erklärt habe, nur an »positiven« Gründen interessiert zu sein. Ich nehme ihn hier auf, weil dort, wo man glaubt, Religion im Allgemeinen (oder eine bestimmte Religion oder ein bestimmter Aspekt von ihr) sei gefährlich und müsse staatlich kontrolliert werden (da andernfalls zum Beispiel der soziale Friede oder die soziale Einheit ernsthaft gefährdet wären), ihre Kontrolle bedeuten könnte, bevorzugte religiöse Institutionen zu unterstützen. Wir erkennen dies etwa am Fall der Türkei, einem der intolerantesten (halb-)demokratischen säkularen Staaten, wo ein ganzes Ministerium damit befasst ist, eine bestimmte Version des Islam zu verbreiten, zu finanzieren und mit Personal zu besetzen. Der französische Staat macht etwas Ähnliches mit den christlichen Konfessionen und dem Judentum und versucht es auch mit dem Islam.¹¹ Die britische Regierung erwägt seit einigen Jahren ernsthaft, ob und wie sie an der Ausbildung von Imamen mitwirken soll, und musste mit Katholiken und Protestanten, Geistlichen ebenso wie Laien, zusammenarbeiten, um ein Problem von dramatischeren Ausmaßen zu lösen – die politische Gewalt in Nordirland.

Man muss also Religion nicht für gutartig halten, um sie zu unterstützen oder mit ihr zusammenzuarbeiten. Und Unterstützung und Zusammenarbeit bringen in jedem Fall Regulierung mit sich.

3. Religion als Nutzbringer

Religion mag etwas sehr Persönliches sein, aber sie kann soziale Wirkungen entfalten, von denen einige aus Sicht des Staates wünschenswert erscheinen mögen, andere nicht, sodass er im einen Fall fördernd, im anderen hemmend auf sie einwirken möchte. Nehmen wir zum Beispiel an, dass religiöse Menschen mit geringerer Wahrscheinlichkeit Verbrechen begehen oder in schwere Ehekrisen geraten, mit all den damit verbundenen Problemen, so könnte dies als Grund angesehen werden, die betreffende Glaubensgemeinschaft zu unterstützen, unabhängig davon, ob man selbst an ihre Lehren glaubt – einfach, weil man das Ausmaß bestimmter sozialer Probleme und die durch sie bedingten Kosten für die öffentlichen Kassen mindern möchte.

Noch konkreter könnte der Staat schätzen, dass religiöse Organisationen Bedürftigen helfen – Armen, Alten, Obdachlosen etc. –, ob innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaften oder darüber hinaus. Dies könnte ein wirtschaftlicher Weg sein, um bestimmte Dienstleistungen sicherzustellen, die der Markt nicht erbringen und die der Staat nur unwirtschaftlicher oder mit größeren politischen Schwierigkeiten bereitstellen könnte. Es könnte daher im Interesse des Staates sein, solche religiösen Organisationen zu finanzieren.

4. Religion als Medium der Identitätsstiftung

Religion kann auf verschiedenen Ebenen an der Identitätsstiftung beteiligt sein.

a.) *Individuelle Identität*. Ein Beispiel: Ich bin X (z.B. ein Steuerzahler) und wünsche mir daher Y (zum Beispiel eine bestimmte Art von Schule). Fühlen sich davon auch andere angesprochen, ist die Identität generalisierbar: Wir sind X und möchten daher Y.

b.) *Öffentliche oder staatsbürgerliche Identität*. Hier geht es um die Identität eines Gemeinwesens oder Landes: Wir sind ein christliches Land, daher sollte in der Schule die christliche Botschaft gelehrt oder

das Christentum in der Verfassung erwähnt werden etc. Dies muss nicht unbedingt ein konservatives Argument sein. Der gleichen Logik gehorcht die folgende Aussage: Wir sind kein christliches Land mehr und müssen unsere nationale Identität daher erneuern, um andere einzuschließen; oder: Wir brauchen multireligiöse Schulen oder eine Vielfalt von Schulen innerhalb des staatlichen Schulsystems und einen entsprechend ausgelegten nationalen Lehrplan.

c.) *Minderheitsidentitäten*. Der Staat kann darauf eingehen, dass bestimmte religiöse Gruppen und Identitäten stigmatisiert werden. Ein Beispiel dafür ist die jüngste Studie des Pew Research Center (2008), die ergab, dass ein Viertel der Briten und Amerikaner, beinahe vier von zehn Franzosen und die Hälfte der befragten Spanier, Deutschen und Polen feindselige Einstellungen gegenüber Muslimen hegten.¹² Wie im Falle anderer stigmatisierter, marginalisierter oder unterdrückter Minderheiten könnte man versuchen, solche negativen Identitäten in positive zu verwandeln. Dies wäre besonders wichtig, wenn die fraglichen Gruppen ihrer Minderheitsidentität einen hohen Wert bemessen und diesen Wert u. U. höher veranschlagen, als es in der Gesellschaft die Norm ist. Das ist zum Beispiel gerade in Großbritannien der Fall. Eine Studie des britischen Innenministeriums von 2001 zeigte: Unverhältnismäßig viele der Befragten, die sich als nicht-religiös bezeichneten, kamen aus begünstigten, einflussreichen Gesellschaftsgruppen, das heißt, sie waren eher weiß, männlich und Angehörige der Mittelschicht. 17 % der Weißen gaben an, dass Religion für ihre Identität wichtig sei, bei den schwarzen und südasiatischen Befragten waren es hingegen 44 bzw. 61 %.¹³ Religion ist in Großbritannien somit eindeutig ein ethnisches Merkmal, nicht nur in dem Sinn, dass die meisten Weißen Christen sind und die meisten Nicht-Weißen nicht, sondern auch, was den persönlichen, sozialen und politischen *besonderen Stellenwert* betrifft, welcher der Religion beigemessen wird.

Staatliches Handeln in diesem Kontext sollte Maßnahmen gegen die Diskriminierung religiöser Gruppen umfassen, aber auch für fairen Zugang zu Ressourcen sorgen. Denkbar wäre außerdem, dass besondere Regelungen für eine Minderheit als benachteiligte Gruppe getroffen werden. In Großbritannien wurden zum Beispiel bestimmte beratende Gremien für Muslime geschaffen, aber nicht für andere religiöse Gruppen, weil der Eindruck besteht, dass Muslime mit bestimmten Problemen belastet sind (z.B. »Radikalisierung«), die andere nicht haben. Dies ist vergleichbar mit der Tat-

sache, dass es bei uns ein Frauenministerium gibt, aber keines für Männer. Ein weiteres Beispiel ist die Aufhebung des Gesetzes gegen Blasphemie im März 2008, das sich nur auf das Christentum bezog, da sich allgemein, auch bei vielen Christen, die Auffassung durchgesetzt hat, dass es dieses Schutzes nicht bedürfe. Gleichzeitig wurde das Schüren religiösen Hasses zu einem Straftatbestand erhoben, um Minderheiten, die in dieser Hinsicht als verletzlich angesehen werden, zu schützen (wobei grundsätzlich natürlich auch Christen diesen Schutz genießen).

Es ist zu beachten, dass der Schutz oder die Anerkennung der Identität von Minderheiten nicht nur dort sinnvoll sein kann, wo die Mehrheit einer anderen Religion angehört, sondern auch dort, wo diese nicht-religiös ist. Manche scheinen zu glauben, dass es in Abwesenheit einer mitgliederstarken Religion keine Hegemonie oder Dominanz gebe, doch es kann genauso gut eine säkularistische oder sogar anti-religiöse Hegemonie bestehen, die eine Regelung zum Minderheitenschutz erforderlich erscheinen lässt.

Genau wie mit Geschlecht, Hautfarbe oder ethnischer Zugehörigkeit lässt sich auch mit religiöser Identität die Inklusivität einer Institution (zum Beispiel eines Arbeitgebers, einer Universität oder einer gesetzgebenden Körperschaft) auf die Probe stellen. So wie für einen öffentlichen Dienst, in dessen Leitung zu wenige Frauen arbeiten, eine ausgleichende Personalpolitik geboten erscheinen mag, so ließe sich auch an Maßnahmen denken, um mehr Vertreter der unterrepräsentierten Muslime in Führungspositionen zu bringen. Das Problem beschränkt sich nicht auf die numerische Präsenz, sondern erstreckt sich entscheidend auf die symbolische Erneuerung öffentlicher oder gemeinsamer oder nationaler Identitäten – des »wir«, auf das wir uns unter Punkt 4 b) bezogen haben. Es könnte erforderlich sein, die religiöse Identität von Minderheiten im britischen Selbstverständnis dessen, was das Land ist und in Zukunft sein soll, ausdrücklich anzuerkennen. Hier geht es um Minderheiten wie Muslimen als Mitbürger, die als solche Achtung verdienen, und nicht um die Unterstützung einer bestimmten Religion wie des Islam (das wäre der erste oben erwähnte Fall, eine Politik auf der Grundlage von Religion als Quelle der Wahrheit). Der gesamte Prozess der Anerkennung von Minderheitsidentitäten sollte sich dialogisch, genauer, »multilogisch« vollziehen, da es viele Parteien gibt und jede ein Recht hat, sich zu äußern. Das ist der Weg, um Identitäten zu klären, Kompromisse auszuhandeln, neue

Identitäten zu schaffen etc., aber auch, um Probleme zu identifizieren und Lösungen zu diskutieren und zu finden.

Es könnten aus einer Reihe von Gründen Einwände gegen die Identitäten von Minderheiten und ihre Anerkennung geäußert werden, und ich möchte einen davon ansprechen, nämlich dass sich Minderheitsidentitäten auflösen und privatisieren und daher gar nicht in der Form verfügbar sind, in der sie sich anerkennen und einbeziehen lassen. Tatsächlich mache ich mir diese soziologische Beobachtung zu eigen, glaube jedoch nicht, dass die Anerkennung von Minderheitsidentitäten dadurch verunmöglicht wird, wenn sie auch komplizierter wird.¹⁴

In seinem wegweisenden Essay über »neue Ethnizitäten« hat Stuart Hall die Auffassung vertreten, dass sich ein Wandel vollzogen hat, der weg von selbstverständlichen, monokulturellen, ethnischen und kollektiven Identitäten hin zu Identitäten geführt hat, die sich ihrer selbst bewusst sind – das »unschuldige schwarze Subjekt« gehöre (wenn es denn je existierte) der Vergangenheit an.¹⁵ Die Menschen arbeiteten selbst an ihrer Identität; tatsächlich würden Identitäten, die an Hautfarbe und Volkszugehörigkeit anknüpfen, nicht einfach zugewiesen, sondern seien eine Form von Handlungsmacht (*agency*) in allen Schattierungen des Wortes. Interessanterweise ergibt sich daraus der (von Hall selbst nicht gezogene) Schluss, dass der üblicherweise aufgestellte Kontrast zwischen Abstammung (*race*) als Zuschreibung und Religion als Wahl nicht aufrechtzuerhalten ist.

Nicht nur sind diese Identitäten unrein, hybrid, flüssig und verschiedenartig, sondern sie haben für manche auch eher eine *verbindende* als bloß oder in erster Linie eine *verhaltensbezogene* Bedeutung. In der vierten nationalen Studie über ethnische Minderheiten in Großbritannien, die von 1993 bis 1994 durchgeführt wurde,¹⁶ gab zum Beispiel praktisch jeder befragte Angehörige einer ethnischen Minderheit an, dass ihm oder ihr die ethnische Identität wichtig sei, und die große Mehrzahl der Befragten erklärte, dass ihnen ihre religiöse Identität am Herzen liege, doch wies das Verhalten einiger dieser Befragten nichts markant »Ethnisches« oder »Religiöses« auf.¹⁷ Dies kann politische Konsequenzen haben. So hielten zum Beispiel zwar etwa 50 % der Muslime muslimische Schulen im staatlichen Sektor für wünschenswert, jedoch gab nur die Hälfte von ihnen an, dass sie ihre eigenen Kinder auf eine solche schicken würden, falls es eine in der Nähe gäbe (1994). Hier geht es womöglich nicht nur

um abstrakte Fairness. Aus Sicht einiger Muslime ist ihre eigene Identität in mancher Hinsicht in der Öffentlichkeit mit einem Makel behaftet, das heißt, es erscheint etwas verkehrt an den Muslimen, nach dem Motto: »Du bist ok, aber die meisten Muslime sind ein Problem!« Damit ist auch der Weg der »Ok-Muslime« blockiert, denn sie könnten denken: Wenn du so über Muslime denkst oder ich mich dieser Meinung anschließen muss, wenn ich zu dir gehören will, dann kann ich nicht zu dir gehören.

Vielleicht sind die Identitäten der »neuen Ethnizitäten« gar nicht so radikal neu. So kann die Teilnahme an religiösen Aktivitäten aus einer ganzen Reihe von Gründen erfolgen, darunter solchen, die man nicht unbedingt als vollgültig religiös betrachten könnte. Es ist zum Beispiel interessant, dass Barack Obama nicht Jesus oder die Auferstehung erwähnt, wenn er beschreibt, wie er als Erwachsener zum christlichen Glauben fand, sondern die Hoffnung und Würde, die dieser den Afroamerikanern verlieh, um ihr persönliches und soziales Leid durchzustehen und »einen Weg aus der Ausweglosigkeit zu finden«. ¹⁸ Ebenso kann ein Synagogengang, die Teilnahme am Chanukkafest oder die Heiligung des Sabbat bei einem Juden eher aus familiären oder gemeinschaftlichen denn aus Glaubensgründen erfolgen – und so von jemandem, der kein eifriger Gläubiger ist, eher unter der Rubrik Freizeitgestaltung abgehandelt werden. In jedem Fall besitzen die verbindenden Identitäten der »neuen Ethnizität« bei manchen Minderheiten gegenwärtig ein besonderes politisches Moment.

Olivier Roy hat dazu die Einstellungen von Muslimen verschiedener Länder untersucht. Er kommt zu dem Ergebnis, dass besonders jüngere Muslime und jene im Westen weit weniger als ihre Eltern oder vorangehende Generationen geneigt sind, etwas zu glauben, nur weil es in ihrer Glaubensgemeinschaft so Sitte ist. ¹⁹ Die wenigsten folgen gehorsam der Tradition, vielmehr fragen sie, was es heißt, heute ein Muslim zu sein. Sie finden darauf ihre eigenen Antworten, die voneinander und vom hergebrachten Islam oder seiner maßgeblichen Lehre radikal abweichen können. Diese Beobachtung trifft wohl zu, aber diese Entwicklung »Individualisierung« zu nennen, wie Roy es tut, ist irreführend, weil dieser Begriff gemeinhin mit »Privatisierung« und »Säkularisierung« verbunden wird. Diese neuen Identitäten sind nicht »privat«. Gesteigerte Handlungsmacht auf individueller und Gruppenebene gehört zwar zu ihren konstitutiven Merkmalen, aber die Fragen, die in diesem Zusammenhang von den Einzelnen aufgeworfen werden – Was bedeutet es, Muslim zu sein?

Welche Art von Muslim bin ich? –, sind in der Regel offen für öffentliche Projektionen von Identität. Worum es in Wahrheit geht, sind öffentliche Identitäten, und so kann zeitgenössische muslimische Selbstbehauptung in Großbritannien und vergleichbaren Ländern zumindest teilweise als Identitätspolitik verstanden und in einen bürgerschaftlichen Multikulturalismus und bestehende institutionelle Formen säkularer Einbeziehung von Religion eingebunden werden.

5. Religion als achtenswertes Gut

Es gibt ein Bild der Religion als Ansammlung von Organisationen und Glaubensgemeinschaften, die konkurrierende Wahrheiten vertreten und sich wechselseitig nicht tolerieren, womöglich sogar abgrundtief hassen. Das trifft für manchen Zeiten und Orte sicherlich zu, aber das Gegenteil ist wichtiger. Ich möchte dies an einer Entscheidung meines verstorbenen Vaters illustrieren, eines streng gläubigen und frommen Muslim. Als ich ihm erklärte, dass ich mich, ebenso wie jüdische Kinder, von der alltäglichen nichtkonfessionellen Andacht in meinem Gymnasium befreien lassen könne, wenn er schriftlich darum ersuche, wollte er wissen, was die Schüler denn während dieser Zeiten jeden Morgen täten. Ich erwiderte, dass manche Comics läsen, andere die Gelegenheit nutzten, um schnell noch ihre Hausaufgaben nachzuholen und wieder andere sogar zu spät kämen. Daraufhin sagte er, dass ich teilnehmen solle, denn die Christen glaubten im Wesentlichen dasselbe wie wir, ich solle nur darauf achten, wann immer verkündet werde, Jesus sei der Sohn Gottes, zu mir selbst zu sprechen: »Nein, das ist er nicht.« Diese Haltung lässt sich vielleicht am besten so auf den Punkt bringen: Die Gegenwart der Religion ist ihrer Abwesenheit vorzuziehen, und also liegt der Wert des Glaubens nicht einfach im eigenen Glauben. Man soll das eigene religiöse Erbe schätzen und ehren, aber auch andere religiöse Traditionen; das Verschwinden irgendeiner von ihnen ist immer ein Verlust.

Man darf wohl behaupten, dass diese Ansicht historisch im Nahen Osten und Südasien vorherrschend war, tatsächlich überall dort, wo die Achtung vor dem Glauben der anderen so weit ging, an ihren religiösen Festen teilzunehmen, Anleihen bei ihnen zu machen, Glaubensinhalte synkretistisch zu mischen etc.²⁰ Die Achtung vor dem Glauben erfordert jedoch keinen Synkretismus und findet sich auch heute unter den Muslimen im Westen.

In ihrer Auswertung einer internationalen Gallup-Umfrage schreiben Dalia Mogahed und Zsolt Nyiri über Muslime in Paris und London, dass diese sich Respekt für den Islam und seine Symbole erwarteten, dass sich damit aber auch die »Erwartung der Achtung vor der Religion im Allgemeinen« verknüpfe. Kürzlich habe sich, wie sie hinzufügen, »Shahid Malik, ein muslimischer Abgeordneter im britischen Unterhaus, sogar über die ›politischen Beckmesser‹ beklagt, die am liebsten die öffentliche Sphäre von allen christlichen religiösen Symbolen gesäubert sehen würden«.²¹ Manche mögen diese inter-religiöse Verbrüderung seltsam finden. Jede Religion geht immerhin mit einem Wahrheitsanspruch einher, und warum sollte also Respekt für die Wahrheit einer rivalisierenden Religion eingefordert werden? Wenn Religion mit Wahrheit zu tun hat – was allerdings, wie wir gesehen haben, nur ein Aspekt ihrer Bedeutung ist – dann ist sie vielleicht mit einer Wissenschaftsgemeinde (*scientific community*) zu vergleichen. Wissenschaftler können höchst wettbewerbsorientiert sein und es darauf anlegen, sich wechselseitig zu beweisen, dass sie im Unrecht sind. Und doch können solche Wissenschaftler intellektuelle Wertschätzung und Bewunderung ihrer Rivalen ausdrücken; genauso wie sie wetteifern, können Wissenschaftler auch kooperieren.

Die Achtung vor der Religion geht ohne Zweifel über Toleranz, aber auch über Nützlichkeitsabwägungen hinaus, denn der Respekt vor dem Glauben der anderen (ohne ihn teilen zu müssen) gründet auf dem Gefühl, dass die Religion ein Wert an sich ist, ein fundamentales Gut und Teil unserer Menschlichkeit auf einer persönlichen, gesellschaftlichen und zivilisatorischen Ebene. Sie ist ein ethisches Gut und daher als Merkmal des menschlichen Wesens zu respektieren, so wie wir die Suche nach Wahrheit, die Kultivierung des Geistes oder der Vorstellungskraft oder die künstlerische Kreativität nicht allein aufgrund ihrer Nützlichkeit oder Wahrheit achten. Wir können Religion als ein Gut dieser Art verstehen, unabhängig davon, ob wir gläubig sind oder nicht, so wie wir Musik oder Wissenschaft als Gut ansehen können, ohne musikalisch begabt oder wissenschaftlich versiert zu sein. Ein Einzelner, eine Gesellschaft, eine Kultur, ein Land wären ohne Religion ärmer. Sie ist Teil des guten Lebens, und obwohl nicht alle sie pflegen können, ist es gut, dass es einige tun. Sie sollten von anderen dafür geehrt und unterstützt werden.

Diese Ansicht könnte unter den Punkt Religion als Quelle der Wahrheit

gezählt werden, aber sie hängt nicht davon oder von irgendeinem Theismus ab, da sie auch einer Form des ethischen Humanismus zugerechnet werden kann. Ich meine, sie lässt sich mit einer Philosophie der menschlichen Vielfalt und Multidimensionalität begründen, wie sie sich etwa in Robin Collingwoods *Speculum Mentis* (1924) oder in Michael Oakeshotts *Experience and Its Modes* (1933) findet.²²

Achtung vor dem Glauben ist jedoch eindeutig mehr als Respekt im Sinne von Anerkennung der Religion oder religiöser Minderheiten, und obwohl es mir hauptsächlich um Letzteres geht, bin ich offen für Ersteres, insbesondere, da ich der Meinung bin, dass die Achtung vor dem Glauben unter Gläubigen sehr verbreitet ist und mir eine intolerante säkularistische Hegemonie Sorgen macht. Es mag in Europa einst eine Zeit gegeben haben, da eine oder mehrere mächtige, autoritäre Kirchen abweichende Meinungen, Individualität, offene Debatten, Wissenschaft, Pluralismus etc. unterdrückten, aber das ist nicht die heutige Gefahr. Das kulturelle, geistige und politische Leben in Europa – die öffentliche Sphäre im denkbar umfassendsten Sinne – wird vom Säkularismus beherrscht, und säkulare Netzwerke und Organisationen haben nahezu alle Machtpositionen inne. Der moderate Charakter säkularer Arrangements, wie sie in weiten Teilen Europas verbreitet sind, wird dabei verworfen und, nicht zuletzt von der moderaten Linken, als archaisch abgetan. So wird die Achtung der Religion erschwert, ja erscheint absonderlich. Doch könnte diese Achtung als ein Gegengewicht zur säkularen Hegemonie und als Quelle eines genuineren Pluralismus notwendig sein. Folglich ist die Achtung vor dem Glauben nicht nur mit demokratischer politischer Kultur vereinbar, sie könnte sogar eine ihrer Voraussetzungen sein.

Mir ist bewusst, dass dies, mit Recht, als »Privilegierung« der Religion erscheinen kann. Mit der Idee, dass der Staat es als wünschenswert erachten könnte, Achtung vor der Religion zu beweisen, gehe ich nicht nur über bloße Tolerierung und Religionsfreiheit, sondern auch über staatsbürgerliche Anerkennung hinaus. Auch weise ich nicht einfach auf die Existenz von Überlappungen und Verbindungen zwischen Staat und Religion hin. Die »Privilegierung« mag jedoch in Wahrheit nicht so stark sein, wie es scheinen könnte. Schließlich bedeutet die Autonomie der Politik eine Privilegierung des Nichtreligiösen, daher geht es hier vielleicht eher um eine Einschränkung dieser säkularen Privilegierung. Außerdem handelt es sich bei weitem nicht um eine exklusive Privilegierung. Staaten »privilegieren«

regelmäßig die Nation, die ethnische Zugehörigkeit, die Wissenschaft, die Kunst, den Sport, die Wirtschaft etc., indem sie ihnen einen besonderen Stellenwert bei politischen Entscheidungsprozessen zuerkennen, durch die auf sie verwandten öffentlichen Ressourcen oder durch das in sie gesetzte Prestige. Wenn die Achtung vor dem Glauben also eine Privilegierung der Religion ist, so ist diese von »multiplexer« und »multilogischer« Art, und sie gründet auf der Anerkennung, dass das Säkulare in vielen heutigen Staaten bereits dominant ist.

In jedem Fall stelle ich meine Anmerkungen zur Achtung vor dem Glauben vorsichtiger vor als jene in Bezug auf die anderen vier Punkte meiner Typologie. Wir müssen klar diese fünf Positionen voneinander scheidern und zwischen ihren normativen Rechtfertigungen und politischen Implikationen differenzieren. Doch könnte es sein, dass wir uns auf mehr als eine davon gleichzeitig oder für verschiedene politische Maßnahmen berufen möchten. Vielleicht auch nur auf einige von ihnen, ohne die anderen zurückzuweisen.

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Anmerkungen

- 1 Rajeev Bhargava, »Political Secularism«, in: Geoffrey B. Levey / Tariq Modood (Hg.), *Secularism, Religion, and Multicultural Citizenship*, Cambridge 2009, S. 82-109, hier: S. 88, S. 103.
- 2 Ebd., S. 93.
- 3 Vgl. Tariq Modood, *Multiculturalism. A Civic Idea*, Cambridge 2007.
- 4 Vgl. Tariq Modood / Riva Kastoryano, »Secularism and the Accommodation of Muslims in Europe«, in: Tariq Modood / Anna Triandafyllidou / Ricard Zapata-Barrero (Hg.), *Multiculturalism, Muslims, and Citizenship. A European Approach*, London u.a. 2006.
- 5 Jonathan Dimbleby, *The Prince of Wales. A Biography*, London 1994, S. 528.
- 6 Grace Davie, »Pluralism, Tolerance, and Democracy. Theory and Practice in Europe«, in: Thomas Banchoff (Hg.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, New York 2007, S. 232f.
- 7 Vgl. The Royal Commission on the Reform of the House of Lords, *A House for the Future*, London 2000.
- 8 Vgl. Veit-Michael Bader, »Taking Religious Pluralism Seriously. Arguing for an Institutional Turn«, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, Bd. 6 (2003), S. 3-22; »Religions and States. A New Typology and a Plea for Non-constitutional Pluralism«, ebd., S. 55-91; *Secularism or Democracy. Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam 2007.
- 9 Bhargava, a.a.O., S. 93.

- 10 <http://usa.usembassy.de/etexts/gov/unabhaengigkeit.pdf>
- 11 Vgl. John R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*, Princeton 2007.
- 12 Vgl. Pew Global Attitudes Project, *Unfavourable Views of Jews and Muslims on the Increase in Europe*, unter: <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=262>
- 13 Vgl. Maria O'Beirne, *Religion in England and Wales. Findings from the 2001 Home Office Citizenship Survey*, Home Office Research Study 274, London 2004, S. 18, unter: <http://www.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs04/hors274.pdf>
- 14 Vgl. Modood, *Multiculturalism*, a.a.O.
- 15 Vgl. Stuart Hall, »New Ethnicities«, in: James Donald / Ali Rattansi (Hg.), »Race«, *Culture, and Difference*, London 1992.
- 16 Vgl. <http://www.data-archive.ac.uk/findingData/snDescription.asp?sn=3685>
- 17 Vgl. Tariq Modood et al., *Ethnic Minorities in Britain. Diversity and Disadvantage*, London 1997, S. 334-338.
- 18 Barack Obama, *Hoffnung wagen. Gedanken zur Rückbesinnung auf den American Dream*, München 2007, S. 267 (im Original: »make a way out of no way« nach dem afroamerikanischen Glaubensspruch »Our God can make a way out of no way«, A.d.Ü.).
- 19 Vgl. Olivier Roy, *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*, London 2004. (Vgl. hierzu auch ders., »Islam in Europa: Konflikt der Religionen oder Konvergenz der Religiositäten?«, in: *Transit* 27/2004, S. 118-132, Anm. d. Red.)
- 20 Vgl. hierzu z.B. Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts. Christians, Muslims and Jews, 1430-1950*, London 2004; Khaliq Ahmad Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*, 2. Aufl., Delhi 1974.
- 21 Dalia Mogahed / Zsolt Nyiri, »Reinventing Integration. Muslims in the West«, in: *Courting Africa*, Bd. 29 (2), Sommer 2007, S. 2, unter: <http://ipm.ge/article/Reinventing%20Integration%20ENG.pdf>
- 22 Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis, or The Map of Knowledge*, Oxford 1924; Michael Oakshott, *Experience and Its Modes*, Cambridge 1933.

Rajeev Bhargava
 SÄKULARER STAAT UND MULTIRELIGIÖSE
 GESELLSCHAFT
 Vom indischen Modell lernen

Säkulare Staaten und die ihnen zugrunde liegende Ideologie des politischen Säkularismus scheinen allenthalben unter Beschuss zu stehen: 1979 wurde im Iran die erste moderne Theokratie gegründet, und bis Ende der achtziger Jahre waren in Ägypten, Sudan, Algerien, Tunesien, Äthiopien, Nigeria, Tschad, Senegal, Türkei, Afghanistan, Pakistan und Bangladesch islamistische Bewegungen entstanden.

Indes sind politische Bewegungen, die säkulare Staaten herausfordern, durchaus nicht auf muslimische Gesellschaften beschränkt. In Kenia, Guatemala und auf den Philippinen geriet der Säkularismus durch protestantische Gemeinschaften unter Druck, in der amerikanischen Politik haben protestantische Fundamentalisten an Einfluss gewonnen. Singhalesische buddhistische Nationalisten in Sri Lanka, Hindu-Nationalisten in Indien, ultraorthodoxe Juden in Israel und Sikh-Nationalisten im indischen Punjab sowie in der kanadischen und britischen Diaspora, sie alle begannen, die Trennung von Staat und Religion in Frage zu stellen.

Selbst das weitgehend säkular-humanistische Ethos Westeuropas blieb von dieser Herausforderung nicht verschont. Die Einwanderung aus den ehemaligen Kolonien und die wachsende Globalisierung haben dazu geführt, dass im öffentlichen Raum westlicher Länder vorchristliche Religionen, Christentum und Islam aufeinandertreffen. Das Ergebnis ist eine beispiellose religiöse Vielfalt, die Schwächung des Monopols etablierter Religionen und die Entstehung von wechselseitigem Argwohn, von Feindseligkeit und Konflikten. Dies zeigt sich in Deutschland und Großbritannien und besonders dramatisch am Kopftuchstreit in Frankreich, an der Ermordung des Filmemachers Theo Van Gogh in den Niederlanden, am Karikaturenstreit in Dänemark und jüngst am Referendum über Minarette in der Schweiz.

*Die Hauptströmung des westlichen Säkularismus:
ein Teil des Problems*

Kann der westliche Säkularismus die neue, lebhaftere Präsenz einer Vielfalt von Religionen im öffentlichen Leben und die damit einhergehenden sozialen Spannungen bewältigen? Im Folgenden möchte ich zeigen, dass die herrschenden *Konzepte* des westlichen Säkularismus weder der Herausforderung der öffentlichen Präsenz noch der zunehmenden Vielfalt der Religionen gewachsen sein dürften. Um mit dieser Vielfalt umzugehen, muss der Westen seinen Ansatz modifizieren, entweder indem er auf seine eigene Geschichte zurückgreift und in der »vormodernen« Zeit nach Ressourcen sucht, oder indem er seine Aufmerksamkeit anderen Konzeptionen des Säkularismus, anderen Formen der Beziehung von Staat und Religion zuwendet, die sich außerhalb des Westens gebildet haben. Das Säkularismusmodell, das auf dem indischen Subkontinent, namentlich in Indien, in Reaktion auf eine »tiefe Vielfalt« (deep diversity) der Religionen entwickelt wurde, bietet eine solche Alternativkonzeption. Ohne den indischen Ansatz als Blaupause zu übernehmen, sollte der Westen ihn analysieren und gegebenenfalls daraus Lehren für sich selbst ableiten.

Seinem herrschenden Selbstverständnis nach ist der westliche Säkularismus eine *universale* Doktrin, die im Namen individualistisch verstandener ethischer Werte eine strikte Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion fordert. Dieses Selbstverständnis tritt in zwei Spielarten auf, wobei sich die eine am idealtypischen amerikanischen Modell der Trennung von Staat und Kirche orientiert, die andere am gleichermaßen idealtypischen französischen Modell.

Das amerikanische Selbstverständnis fasst die Trennung von Staat und Kirche als *wechselseitigen Ausschluss*. Weder Staat noch Religion sollen sich in die Domäne des jeweils anderen einmischen. Dieses Prinzip wird als notwendig erachtet, um Konflikte zwischen verschiedenen christlichen Bekenntnissen zu lösen und ein gewisses Maß an Gleichheit zwischen ihnen zu gewährleisten, zuallererst aber, um dem Einzelnen die Freiheit zu geben, seine eigene religiöse Gemeinschaft zu gründen und zu erhalten. Wechselseitiger Ausschluss von Staat und Religion ist die notwendige Voraussetzung für religiöse Freiheit und erst im Weiteren für die allgemeineren Freiheiten des Individuums. Diese strenge oder »vollkommene Trennung«, wie Madison sie nannte, muss auf jeder der drei folgenden

Ebenen vollzogen werden: a) auf der Ebene der Zwecke; b) auf der Ebene der Institutionen und der Amtsträger; c) auf der Ebene der Gesetze und öffentlichen Politik. Ebenen a) und b) verhindern, dass der Staat theokratisch wird und sorgen für die Trennung der Religion vom Staat. Ebene c) stellt sicher, dass der Staat weder eine positive Beziehung zur Religion hat – zum Beispiel sollte die Politik religiösen Institutionen keine staatlichen Mittel gewähren, auch nicht unter Vermeidung einer Ungleichbehandlung – noch eine negative: Es liegt nicht im Rahmen der Befugnisse staatlichen Handelns, sich in religiöse Dinge einzumischen, selbst wenn in der religiösen Domäne einige der vom Staat vertretenen Werte (wie Gleichheit) verletzt werden. Der Kongress soll nicht das Recht haben, über religiöse Angelegenheiten Gesetze zu erlassen. Diese Nichteinmischung gründet sich darauf, dass die Religion eine privilegierte, private (nichtstaatliche) Angelegenheit ist, und wenn es innerhalb dieser privaten Domäne einen Missstand gibt, so lässt sich dieser nur durch jene beheben, die dort das Recht dazu haben. Das ist es, was die Verfechter dieser Konzeption unter religiöser Freiheit verstehen. Folglich ist die Freiheit, die den gegenseitigen Ausschluss rechtfertigt, eine negative Freiheit und eng mit der Privatisierung der Religion verflochten. Nach meiner Auffassung fördert dieses Säkularismusmodell auf Seiten des Staates eine passive Respektierung der Religion und reagiert nur auf manche Aspekte inter- und intra-religiöser Dominanz.

Das idealtypische französische Verständnis interpretiert die Trennung von Kirche und Staat anders. Der Staat ist von der Religion auf den Ebenen a) und b) getrennt, behält sich aber auf der Ebene c) das Recht vor, sich in die Religion einzumischen, während der Religion jede Macht genommen ist, in die Angelegenheiten des Staates einzugreifen. Kurzum, Trennung von Staat und Kirche bedeutet hier den einseitigen Ausschluss der Kirche. Der Staat darf die Religion einschränken oder unterdrücken oder aber sie fördern, doch immer nur, um seine Kontrolle über sie sicherzustellen. Die Religion wird zum Gegenstand von Gesetzgebung und Politik, freilich allein zu den Bedingungen des Staates. Auch diese Konzeption verdankt ihre Entstehung dem Bemühen, das interne Problem des Christentums – die überstarke Dominanz der Kirche – zu lösen, und es ist offenkundig, dass diese Konzeption die Missachtung der Religion fördert und allein darauf zielt, die Unterjochung der säkularen durch die religiöse Ordnung zu verhindern. Inter- und intra-religiöser Dominanz gegenüber bleibt sie indifferent.

Es ist zu beachten, dass sich beide Versionen im Kontext einer mono-religiösen Gesellschaft entwickelten, um die Probleme einer einzelnen Religion, des Christentums, zu lösen. Beide verstehen die Trennung als Ausschluss und begründen sie mit individualistisch verstandenen Werten – Freiheit oder Gleichheit oder beidem.

Beide Formen des westlichen Säkularismus, die liberale und die republikanische, haben Probleme, wo es um den Umgang mit gemeinschaftsorientierten Religionen geht, wie zum Beispiel dem römischen Katholizismus, dem Islam und einigen Formen des Hinduismus und Sikhismus, die eine größere öffentliche Präsenz und sogar offizielle Anerkennung für sich verlangen – insbesondere, dort, wo sie heute Seite an Seite in derselben Gesellschaft zusammenzuleben beginnen. Darüber hinaus wurden diese Formen des Säkularismus nicht für Gesellschaften mit einer tiefen religiösen Vielfalt geschaffen. Dies gilt weniger für den amerikanischen Säkularismus, der über Ressourcen zur Bekämpfung inter-religiöser Vormachtstrebens verfügt, wenn auch nicht zum Kampf gegen Formen intra-religiöser Dominanz. Weil der Staat hier unfähig ist, Freiheit und Gleichheit innerhalb von Religionsgemeinschaften zu fördern, zwingt er Menschen eher, aus ihrer Glaubensgemeinschaft auszutreten, statt auf innerreligiöse Respektierung dieser Werte zu dringen. Der französische Säkularismus hingegen ist stark im Kampf gegen die Bedrohung innerreligiöser Dominanz, wenn also Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft ihre Mitgläubigen beherrschen. Er ist jedoch unfähig, der Herausforderung inter-religiöser Dominanz angemessen zu begegnen, etwa wenn Angehörige einer Religionsgemeinschaft die Mitglieder einer anderen diskriminieren, marginalisieren oder sogar unterdrücken.

Warum ist das so? Weil die Forderung nach Freiheit und Gleichheit in den europäischen Gesellschaften erst *nach* deren religiöser Homogenisierung aufkam. Die Geburt konfessioneller Staaten ging mit der massenweisen Vertreibung von Untertanen einher, deren Glaube sich von dem des Herrschers unterschied. Solche Staaten zeigten zwar Ansätze von Tolerierung Andersgläubiger, doch ging diese Duldung bekanntlich mit gravierender Ungleichheit, Erniedrigung und Marginalisierung einher. Die Entwicklung zur liberalen Demokratie und die Säkularisierung vieler europäischer Staaten verhalfen den Bürgern nichtchristlichen Glaubens zu formalen Rechten. Diese verbürgen freilich weder inter-religiöse Gleichheit noch schützen sie wirkungsvoll vor Diskriminierung und Ausgren-

zung. Tatsächlich maskieren sie ethnische bzw. religiöse Diskriminierung durch die Mehrheit. Dies wird an verschiedenen Schwierigkeiten offenbar, mit denen Muslime zu kämpfen haben. In Großbritannien zum Beispiel geht ein Drittel aller Grundschüler auf konfessionelle Schulen, dennoch werden Anträge von muslimischen Schulträgern auf staatliche Finanzierung häufig abgelehnt. Vier Jahre nach ihrer Zulassung gab es nur zwei muslimische Schulen – verglichen mit 2000 Schulen der katholischen Kirche und 4700 von der Church of England geführten. Ähnliche Probleme bestehen in anderen europäischen Ländern. Dies zeigt sich auch am Scheitern westeuropäischer Länder beim Umgang mit der Kopftuchfrage (Frankreich), mit dem Bau von Moscheen oder Minaretten (Deutschland, Italien, Schweiz) oder eigenen Friedhöfen (Dänemark) – kurz, mit der Forderung der Muslime, ihren Glauben angemessen praktizieren zu dürfen. Angesichts der wachsenden Islamophobie in vielen westlichen Gesellschaften (man denke an den Karikaturenstreit), steht zu befürchten, dass ihre muslimischen Bürger auch weiterhin allein aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit Nachteile zu befürchten haben.

Die Formen des westlichen, individualistischen und gegen Vielfalt resistenten Säkularismus befinden sich heute offenbar in einer Krise und sind zu einem Teil des Problems geworden. Liegt die Lösung also in religiös ausgerichteten Staaten, die mit der Religion verschmelzen, statt sich von ihr zu trennen? Wohl kaum, wenn wir die Werte von Freiheit und Gleichheit hochhalten und um die Gefahren religiösen Herrschaftsstrebens wissen. Historisch legten solche Staaten – zum Beispiel England, das die anglikanische, oder Italien, das die katholische Kirche zur Staatsreligion erhob – wenig Wert auf Freiheit und Gleichheit: Sie erkannten nur die von der jeweiligen Kirche vertretene Konfession als offizielle Religion an; sie nötigten den Einzelnen, dieser Kirche beizutreten; sie verhängten Strafen gegen jene, die sich nicht zu den entsprechenden religiösen Glaubenssätzen bekannten; sie erhoben Steuern zur Unterstützung dieser einen Kirche und machten in ihren Erziehungseinrichtungen die bevorzugte religiöse Lehre zur Pflicht. In solchen Fällen gab es nicht nur Ungleichheit zwischen verschiedenen Religionen, wie etwa dem Christentum und dem Judentum, sondern auch zwischen den Bekenntnissen ein und derselben Religion. Die Gesellschaften solcher Staaten wurden von inter-religiösen oder von Konfessionskriegen zerrüttet oder verfolgten religiöse Minderheiten.

Ein anderes Beispiel liefert Pakistan. Dort hat die De-facto-Erhebung des dominanten sunnitischen Glaubens zur Staatsreligion selbst für muslimische Minderheiten verheerende Folgen. So wurde die Sekte der Ahmedis als nicht-muslimische Religionsgemeinschaft eingestuft und mit Strafen belegt, wenn sie ihre Gebetsstätten »Moscheen« nannte und sich ihre Mitglieder als Muslime bezeichneten. Mir scheint, die Verankerung des vorherrschenden Glaubens als Staatsreligion, wie sie bis heute auch in einigen europäischen Staaten fortbesteht, ist wenig geeignet, die Beziehungen zwischen den Religionsgemeinschaften zu verbessern, zumal, wenn unter dem Druck der Rechten Andersgläubige weiterhin als »Problem« angesehen werden.

Das indische Modell des Säkularismus

Es gibt noch eine andere, nicht ausschließlich aus dem Westen stammende Spielart des Säkularismus, die den Erfordernissen ausgeprägt multireligiöser Gesellschaften und auch den Prinzipien von Freiheit und Gleichheit gerecht wird: das indische Modell. In Indien hat die Existenz einer tiefen religiösen Vielfalt nicht nur zu einer Antwort auf Probleme innerhalb von Religionsgemeinschaften geführt, sondern auch auf solche zwischen ihnen.

Wenngleich nicht als Doktrin oder Theorie ausformuliert, findet sich der indische Säkularismus, ein Gemeinschaftswerk von Hindus und Muslimen, verstreut in der inter-religiösen Praxis und in der Verfassung des Landes. Sieben Merkmale des indischen Modells sind bemerkenswert und für die breitere Diskussion relevant.

Erstens ist religiöse Vielfalt im indischen Säkularismusmodell nichts nachträglich Hinzugefügtes, sondern war von Anfang an Teil seines Fundaments.

Zweitens steht dieses Modell dem öffentlichen Charakter von Religionen nicht gänzlich ablehnend gegenüber. Obwohl der Staat nicht mit einer bestimmten Religion oder mit Religion im Allgemeinen identifiziert wird (es gibt keine Staatsreligion), wird Religionsgemeinschaften offizielle und damit öffentliche Anerkennung zuteil.

Drittens ist das Modell des indischen Säkularismus auf Wertpluralismus verpflichtet – auf ein Verständnis von Freiheit und Gleichheit, das nicht auf Individuen begrenzt ist, sondern die relative Autonomie von Re-

ligionsgemeinschaften und ihre Statusgleichheit in der Gesellschaft umfasst, sowie auf weitere, grundlegendere Werte wie Frieden und Toleranz zwischen den Gemeinschaften. Dieses Modell reagiert höchst sensibel auf das Potential von Religionen, Gewalt zu sanktionieren.

Viertens errichtet das indische Säkularismusmodell keine Mauer zwischen Staat und Religion. Natürlich gibt es Grenzen, aber sie sind durchlässig. Dies erlaubt es dem Staat, in Religionen einzugreifen, sie zu unterstützen oder sie zu zügeln, ohne den Impuls, sie zu kontrollieren oder zu zerstören. Dazu gehört, dass der Staat vielfältige Rollen übernimmt: er gewährt Mittel für die Erziehungseinrichtungen von Religionsgemeinschaften nach dem Gleichheitsgrundsatz, oder er greift in ihre sozialen Institutionen ein, wenn diese ihren Mitgliedern oder den Angehörigen anderer Religionen gleiche Würde und gleichen Status verweigern (man denke an das Verbot der Unberührbarkeit und die Verpflichtung, jedem, ungeachtet seiner Kaste, Zutritt zu Hindutempeln zu gewähren, oder das Ziel, Geschlechtergleichheit durchzusetzen). Diese vielfältigen Rollen übernimmt der Staat auf der Grundlage eines vernünftigen Verständnisses der gleichen Sorge und des gleichen Respekts für alle Individuen und Gemeinschaften. Kurz, das indische Säkularismusmodell interpretiert die Trennung von Staat und Religion nicht als strikten Ausschluss oder strikte Neutralität, sondern vielmehr als etwas, das ich »prinzipiengeleitete Distanz« nenne.

Fünftens zeigt dieses Modell, dass man gegenüber der Religion nicht zwischen aktiver Feindseligkeit und passiver Gleichgültigkeit oder zwischen Verachtung und Toleranz wählen muss. Der Staat darf eingreifen, um bestimmte Praktiken zu unterbinden, solange er andere Praktiken der jeweiligen Religionsgemeinschaft respektiert und dies unter Beweis stellt, indem er ihnen öffentlich Unterstützung zukommen lässt.

Indem sich Indiens konstitutioneller Säkularismus nicht von vornherein ausschließlich auf individuelle oder gemeinschaftliche Werte verpflichtet oder rigide Grenzen zwischen öffentlicher und privater Sphäre zieht, ermöglicht er es, *sechstens*, Entscheidungen über religiöse Angelegenheiten entweder im Rahmen der offenen Dynamik demokratischer Politik oder kontextbezogener Argumentation vor Gericht zu fällen.

Und *siebtens* bedeutet diese Verpflichtung auf Wertevielfalt und prinzipiengeleitete Distanz, dass der Staat bemüht ist, verschiedene zwar mehrdeutige, jedoch gleichermaßen wichtige Werte auszubalancieren. Dies

macht aus seinem säkularen Ideal eher ein kontextbezogenes, ethisch abwägendes, politisch ausgehandeltes Arrangement (was es tatsächlich ist) als eine wissenschaftliche Doktrin, die von Ideologen aus dem Hut gezaubert und von den politischen Akteuren lediglich umgesetzt wird.

Eine vielleicht etwas grobe, formelhafte Definition des indischen Säkularismus würde wie folgt lauten: Der Staat muss – um der gleichermaßen bedeutsamen, zuweilen widerstrebenden Werte von Frieden, diesseitigen Gütern, Würde, Freiheit und Gleichheit willen (in all ihren komplizierten individualistischen und nicht-individualistischen Ausprägungen) – eine prinzipiengeleitete Distanz zu allen öffentlichen oder privaten, auf Individuen oder Gemeinschaften ausgerichteten religiösen Institutionen halten. Der indische Säkularismus ist folglich eine ethisch abwägende, ausgehandelte Übereinkunft zwischen verschiedenen Gruppen und divergierenden Werten.

Zwei Merkmale des indischen Säkularismus

Prinzipiengeleitete Distanz

Der indische Säkularismus erlaubt eine recht strenge Trennung auf der Ebene der Zwecke – der Staat verfolgt keine religiösen Zwecke – sowie auf der Ebene der Amtsträger und Institutionen. Das ist ein Teil dessen, was mit Distanz gemeint ist. Auf der dritten Ebene jedoch – bei der Frage der Einbindung oder des Ausschlusses, des Eingreifens bzw. Abrückens, abhängig vom Kontext, vom Wesen oder dem gegenwärtigen Zustand der entsprechenden Religion – bedient der Staat sich einer flexiblen Herangehensweise. Staatliche Eingriffe müssen von Grundsätzen geleitet sein, die einen säkularen Staat stützen, das heißt von Prinzipien, die sich aus den oben erwähnten Werten speisen. Dies bedeutet, dass religiöse Einmischung in die Angelegenheiten des Staates dann statthaft sein kann, wenn sie Freiheit, Gleichheit oder einen anderen für den Säkularismus wesentlichen Wert befördert. Bürger können sich zum Beispiel für ein rein religiös begründetes Gesetz einsetzen, wenn es mit diesen Werten in Einklang steht. In gleicher Weise darf der Staat positiv oder negativ intervenieren, sich in die Religion einmischen oder sich aus ihr heraushalten, doch immer ausschließlich in Abhängigkeit davon, ob diese Werte gefördert oder unterminiert werden. Der Staat wahrt auf diese Weise zu allen

Religionen eine prinzipiengeleitete Distanz. Dieses Konzept unterscheidet sich von strikter Neutralität, die darin bestünde, dass der Staat alle Religionen im gleichen Ausmaß und in der gleichen Weise unterstützen oder beschränken darf: Intervenierte er also in die eine Religion, so muss er es auch bei den anderen tun. Vielmehr beruht dieses Konzept auf der Idee, dass die Behandlung der Individuen und Gruppen als Gleiche völlig mit einem differenzierenden Umgang vereinbar ist.

Wie hat man sich diesen Umgang vorzustellen? Erstens ist Religionsgemeinschaften oft daran gelegen, Ausnahmeregelungen von gesetzlichen Vorschriften für sich zu erreichen, die vom Staat neutral für die ganze Gesellschaft erlassen wurden. Solche Forderungen werden entweder damit begründet, dass das Gesetz von den Gläubigen etwas fordere, was ihnen die Religion nicht erlaubt, oder sie von Praktiken abhalte, deren Ausübung ihre Religion vorschreibt. Sikhs zum Beispiel fordern, von der in den Dienstbekleidungs Vorschriften der Polizei verankerten Helmpflicht ausgenommen zu werden, um den Turban tragen zu können, wie es ihre Religion verlangt. Andernorts begehren Juden Ausnahmen von militärischen Vorschriften, etwa der Luftwaffe, um während des Dienstes ihre Kippa tragen zu können. Muslimische Frauen und Mädchen fordern, dass der Staat ihnen nicht das von der Religion geforderte Kopftuch verbietet. Juden und Muslime erbitten Ausnahmen vom Schutz des Sonntags, da ihre Religion für diesen Tag keine Einschränkungen vorschreibt. Prinzipiengeleitete Distanz erlaubt in solchen Fällen, dass eine Praxis, die in der Mehrheitskultur verboten oder reguliert ist, einer Minderheitskultur aufgrund des unterschiedlichen Stellenwerts und der Bedeutung, die diese Praxis für ihre Mitglieder hat, erlaubt wird. Für republikanische und liberale Theorien ist dies ein Problem, denn sie gehen mit einer schlichten Moral einher, die dazu neigt, Werte zu verabsolutieren, sei es Gleichbehandlung oder Freiheit. Religiöse Gruppen dürfen verlangen, dass der Staat von Einmischung in ihre Praktiken absieht, aber sie dürfen gleichfalls fordern, dass der Staat sie in besonderer Weise unterstützt, um etwas zu erhalten, was anderen Gruppen aufgrund ihrer beherrschenden Stellung in der Gesellschaft automatisch zufällt. Der Staat kann religiösen Funktionsträgern erlauben, rechtlich bindende Ehen zu schließen, ihren eigenen Regeln bei Scheidungen zu folgen, ihre eigenen Gebote hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Geschiedenen einzuhalten, ihre eigene Form der Vermittlung bei zivilrechtlichen Streitigkeiten zu pflegen usw. Prinzipiengeleitete Distanz

ermöglicht eine solche Politik mit der Begründung, dass man Bürger nicht zwingen darf, ein für sie unbilliges Gesetz zu befolgen, da man sie sonst nicht gleichbehandelt.

Prinzipiengeleitete Distanz ist jedoch nicht nur ein Rezept für differenzierende Behandlung in Form von Ausnahmeregelungen. Sie kann es sogar mit Blick auf die historische und soziale Verfassung aller relevanten Religionen erforderlich machen, dass der Staat bei einigen stärker interveniert als bei anderen, um einem bestimmten, für den Säkularismus konstitutiven Wert Nachdruck zu verleihen. Ist zum Beispiel soziale Gleichheit der Wert, dem größere Geltung verschafft werden soll, so erfordert dies, die Hierarchie des Kastensystems abzubauen. Der Staat kann sich dann veranlasst sehen, weit stärker in den Hinduismus einzugreifen als etwa in den Islam oder das Christentum. Wenn der Staat jedoch im Namen möglichst großer Vielfalt die religiöse Freiheit als Wert fördern will, könnte er gezwungen sein, stärker in das Christentum und den Islam einzugreifen als in den Hinduismus. Prinzipiengeleitete Distanz bedeutet also, dass der Staat weder aus der Religion kommende Erwägungen strikt ausschließen noch eine strenge religiöse Neutralität üben kann. Dabei wird er sich nicht unbedingt gegenüber jeder Religion in gleicher Weise verhalten. Er muss lediglich sicherstellen, dass seine Beziehungen zu den Religionsgemeinschaften unparteiisch bleiben und er sich an bestimmten Werten und Prinzipien orientiert.

Wie verhält sich die prinzipiengeleitete Distanz zu der Idee des »doppelten Tolerierungszwangs« zwischen Staat und Religion, wie sie Alfred Stepan vorgeschlagen hat?¹ Ich meine, dass beide Konzepte vom gleichen Geist beseelt sind, dass es aber doch entscheidende Unterschiede gibt. Beide lehnen die strikte Trennung von Staat und Religion ab und sind Religionen gegenüber entgegenkommender als die am Anfang beschriebenen Modelle, doch die prinzipiengeleitete Distanz ist offiziellen Staatsreligionen gegenüber reservierter und erlaubt ein größeres Maß an staatlicher Intervention, um die Gleichheit innerhalb und zwischen Religionen voranzubringen.

Der doppelte Tolerierungszwang changiert zwischen zwei Interpretationsmöglichkeiten. Der ersten zufolge ist die doppelte Tolerierung eine weniger strenge Version der Nichteinmischung von Religion und Staat in die Domäne des jeweils anderen. Aber sie bleibt mit vielen Problemen behaftet, die dem idealtypischen amerikanischen Konzept innewohnen.

Der Tolerierungszwang hindert den Staat zum Beispiel an einer Intervention in religiöse Angelegenheiten selbst dort, wo sie möglich und geboten erscheint. Er ist indifferent gegenüber Fragen der Gleichheit und lässt Vorkehrungen zur Unterstützung religiöser Gruppen vermissen, die ohne staatliche Hilfe nicht überleben könnten. Darüber hinaus ist auch Stepan's Konzept auf vorherrschend monoreligiöse Gesellschaften zugeschnitten und weniger praktikabel in Gesellschaften, die von tiefer religiöser Vielfalt geprägt sind. Nach der zweiten, wohlwollenderen Interpretation muss sich die Tolerierung der Religion in Übereinstimmung befinden mit dem ganzen Spektrum demokratischer Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit, wie sie Individuen und Gruppen in der gegebenen Gesellschaft hegen. In dieser Version ist der doppelte Tolerierungszwang von prinzipiengeleiteter Distanz nicht mehr zu unterscheiden. Danach gelangen Stepan und ich auf unterschiedlichen Wegen zum gleichen Ergebnis.

Kontextbezogener Säkularismus

Kontextbezogen meint hier nicht nur, dass sich Form und Inhalt des Säkularismus je nach Bedingungen ändern, sondern bezeichnet auch ein bestimmtes Modell ethischen Denkens. Dies hängt mit dem Charakter des kontextbezogenen Säkularismus als werteppluralistischer Doktrin und seiner Verpflichtung auf prinzipiengeleitete Distanz zusammen. Sein Werteppluralismus impliziert, dass die konstitutiven Werte des kontextbezogenen Säkularismus nicht immer einträglich miteinander auskommen, sondern häufig in Konflikt miteinander stehen. Er birgt also immer ein gewisses Maß an innerer Uneinigkeit und somit an Instabilität. Aus diesem Grund verlangt er stets nach frischen Deutungen, kontextsensitiven Urteilen und dem Bemühen um Versöhnung und Kompromisse. Der kontextbezogene Säkularismus erkennt an, dass Konflikte zwischen individuellen Rechten und Gemeinschaftsrechten, zwischen Gleichheits- und Freiheitsansprüchen oder zwischen Freiheit und der Befriedigung von Grundbedürfnissen nicht immer im Rückgriff auf einige allgemeine und abstrakte Prinzipien entschieden werden können. Vielmehr können solche Spannungen immer nur von Fall zu Fall gelöst werden und das feine Ausbalancieren konkurrierender Ansprüche erforderlich machen. Selbst wenn die am Ende erzielte Übereinkunft für keine der Parteien gänzlich befriedigend ist, kann sie immer noch einen Gewinn für alle Beteiligten bedeuten.

Dieses Bestreben, Konzepte, Standpunkte und Werte simultan zum Tragen zu bringen, läuft nicht auf einen moralisch verwerflichen Kompromiss hinaus, denn hier wird nichts Wichtiges zugunsten von etwas weniger Wichtigem, etwas Wertlosem oder sogar etwas Negativem preisgegeben. Es wird vielmehr ein wechselseitig vereinbarter Mittelweg beschritten, der Elemente aus zwei oder mehr gleichermaßen wertvollen Positionen enthält. Die Wurzeln solcher Versuche zu Versöhnung und Übereinkunft liegen in einem Mangel an Dogmatismus, in einer Bereitschaft zu experimentieren, auf verschiedenen Ebenen und in getrennten Sphären zu denken und Entscheidungen auf einer provisorischen Basis zu treffen. Dieser Ansatz folgt einer Denkweise, die anerkennt, dass, wenn gleich wir gegenwärtig die widerstreitenden Werte nicht voll zur Geltung bringen können und deshalb gezwungen sind, uns auf eine abgeschwächte Version zu einigen, wir doch eine bleibende Verpflichtung eingehen müssen, über diesen zweitbesten Zustand nach Möglichkeit hinauszugelangen. Es wird häufig gegen den indischen Säkularismus vorgebracht, dass er widersprüchlich sei, weil er versuche, individuelle und Gruppenrechte zusammenzuführen. Es wird ferner eingewandt, dass jene Artikel der indischen Verfassung, die sich auf das säkulare Wesen des indischen Staates beziehen, zutiefst konfliktgeladen und bestenfalls zweideutig seien. Doch diese Kritik verkennt eine Tugend als Laster. Nach meiner Auffassung ist dieser Versuch, scheinbar inkompatible Werte zusammenzubringen, vielmehr eine große Stärke des indischen Säkularismus.

Theoretiker des westlichen Säkularismus mögen mittlerweile etwas Vertrautes in diesem Ideal erkennen. Der indische Säkularismus ist ja auch nicht fix und fertig vom Himmel gefallen, er ist keine Spezies für sich, sondern teilt mit dem westlichen eine gemeinsame Geschichte. Er hat teilweise aus diesem gelernt und auf ihm aufgebaut. Der indische Säkularismus kann als ein Weg verstanden werden, die reiche Geschichte des westlichen Säkularismus zurückzugewinnen – eine Geschichte, die durch die Formel der strikten Trennung von Staat und Religion zu wenig beachtet, häufig verdunkelt oder vergessen wurde. Wenn das zutrifft, können westliche Gesellschaften darin nicht nur den Widerschein ihrer eigenen Geschichte finden, sondern auch eine Vision ihrer Zukunft.

Hier könnten zwei Einwände erhoben werden. Erstens könnte gesagt werden: Schaut euch den Zustand des Subkontinents doch nur an! Wie tief gespalten Indien bis heute ist! Was ist mit der Gewalt gegen Muslime

in Gujarat und gegen Christen in Orissa? Wie kann die indische Form des Säkularismus für sich beanspruchen, erfolgreich zu sein? Dieser Einwand hat gewiss seine Triftigkeit. Das säkulare Ideal in Indien gerät periodisch in die Krise und ist heftig umstritten. Im Übrigen schafft es selbst zu seinen besten Zeiten ebenso viele neue Probleme, wie es alte löst.

Aber es sollte nicht vergessen werden, dass in Indien *trotz* des Massakers an und der Vertreibung von Millionen von Menschen aus ethnischen oder religiösen Gründen ein säkularer Staat gegründet wurde und in Zeiten überlebt hat, in denen ethnischer Nationalismus weltweit vorherrschend geblieben ist. Religiöse Gemeinschaften auf der ganzen Welt beanspruchen heute ihren Platz in der Gesellschaft, und es könnte eben das Modell des indischen Säkularismus sein, das den friedlichsten, freiheitlichsten und demokratischsten Weg in die Zukunft weist. Die hier angestellten Überlegungen sollten freilich keineswegs als Apologie des indischen Staates gelesen werden, sondern als ein Plädoyer für eine Konzeption, an deren Umsetzung der indische Staat häufig scheitert. Mir geht es um den heuristischen Wert dieser Konzeption und um ihr Zukunftspotential, und nicht darum, wie sie in Indien umgesetzt wurde. Warum sollte auch das Schicksal idealer Konzeptionen mit kulturübergreifendem Potential allein auf der Basis dessen entschieden werden, was mit ihnen an ihrem Ursprungsort geschehen ist?

Zweitens ließe sich einwenden, dass ich mich nicht auf die bewährte Praxis westlicher Staaten konzentriere und stattdessen die lautstärkeren Artikulationen westlicher Säkularismuskonzeptionen hervorhebe. Aber das ist gerade mein Punkt. Die herrschende Konzeption des westlichen Säkularismus leitet sich von einem idealtypischen Selbstverständnis zweier seiner Spielarten ab statt aus der besten Praxis der westlichen Staaten, darunter jene der USA und Frankreichs. Es ist meine Auffassung, dass diese doktrinaire Konzeption erstens ein Verständnis alternativer, lokal von ethisch sensiblen politischen Akteuren erarbeiteten Konzeptionen hemmt und zweitens häufig die Praxis vieler westlicher und nicht-westlicher Staaten verzerrt, indem sie Einfluss auf Politiker und Bürger gleichermaßen ausübt. Ferner verdeckt sie die mannigfaltigen Formen fortdauernder inter- und intra-religiöser Dominanz in vielen westlichen Gesellschaften. Und schließlich ist es diese Konzeption, die sich weltweit ausgebreitet hat und eine dauernde Quelle von Missverständnissen bildet. Mein Ziel ist es, dieses verzerrte Bild zurechtzurücken.

In meinen Überlegungen bin ich davon ausgegangen, dass es zwei Konzeptionen des Säkularismus gibt, die ich der Einfachheit halber als westliche Hauptströmung bezeichnet habe (die amerikanische und die französische), und habe ihnen eine dritte in Gestalt des indischen Modells als Alternative gegenübergestellt. Damit will ich nicht behaupten, dass sich dieses alternative Modell ausschließlich in Indien findet. Der indische Fall soll nur zeigen, dass eine solche Alternative existiert. Es war auch nicht meine Absicht, die Dichotomie zwischen West und Ost wiederzubeleben. Vielmehr glaube ich, dass diese alternative Version bereits in der bewährten Praxis vieler Staaten wirksam ist, unter ihnen auch jene westlichen Staaten, die sich der westlichen Hauptströmung des Säkularismus zurechnen. Zweck meiner Überlegungen ist es, die Aufmerksamkeit auf das normative Potential dieser Praktiken zu lenken, das von der Dominanz einer Variante, dem westlichen Modell des Säkularismus, verstellt wird. Die westlichen Staaten müssen zu einem besseren Verständnis ihrer eigenen säkularen Praxis gelangen, genauso wie der westliche Säkularismus ein besseres theoretisches Selbstverständnis braucht. Statt in Modellen aus einer bestimmten Zeit ihrer Geschichte steckenzubleiben, täten diese Staaten gut daran, ihre längst darüber hinausgehende Praxis zu schätzen bzw. von der indischen Spielart zu lernen.

Mutatis mutandis gilt dies auch für Indien selbst. Auch dort wird der Säkularismus oft dogmatisch missverstanden. Sowohl seine selbsternannten Verfechter als auch seine fehlgeleiteten Gegner könnten von einer vorurteilsfreien Beschäftigung mit dem indischen Säkularismus lernen und ihn annehmen, sobald sie sein Wesen und seinen Zweck besser verstehen, was nur gelingen kann, wenn wir die Fixierung auf *ein* Modell des Säkularismus brechen und die Existenz einer Vielfalt von Säkularismen anerkennen.

Einige mögliche Folgerungen

– Der Staat kommt nicht umhin, gegenüber Religionen oder religiösen Organisationen eine Politik zu haben oder zu verfechten. Die Religion spielt im Leben vieler Menschen eine wichtige Rolle, und religiöse Institutionen funktionieren auf dieser Welt wie andere, rein säkulare Einrichtungen. Die Trennung von Staat und Religion kann daher nicht den Ausschluss der Religion aus der Domäne des Staates bedeuten.

- Die Trennung von Religion und Staat sollte ebenso wenig als absolute Neutralität verstanden werden. Kein Staat kann alle Religionen in gleicher Weise oder im gleichen Ausmaß fördern oder reglementieren.
- Der Staat darf in eine Religion eingreifen oder von einer solchen Einmischung Abstand nehmen einzig und allein in Abhängigkeit davon, welche Religion die Werte von Freiheit und Gleichheit fördert oder inter- und intra-religiöse Dominanz mindert.
- Die Werte Freiheit und Gleichheit müssen sowohl als individuelle Rechte als auch, wo immer erforderlich, als Gemeinschaftsrechte verstanden werden. Gemeinschaftsrechte sind besonders wichtig, wenn religiöse Gruppen vulnerabel sind oder aufgrund ihrer geringeren Stärke relativ wenig Macht haben, Einfluss auf Entscheidungsprozesse zu nehmen.
- Der Säkularismus darf der Religion weder dienen noch ihr feindlich gegenüberstehen. Er darf ihr gegenüber weder eine Haltung blinder Ehrerbietung noch von Indifferenz an den Tag legen, sondern sollte sich von kritischer Achtung gegenüber allen Religionen leiten lassen.
- Ein Säkularismus, der sich zu einer an Prinzipien ausgerichteten Distanz bekennt und einer Pluralität von Werten offen gegenübersteht, kann es nicht vermeiden, kontextbezogene Entscheidungen zu fällen. Solche Entscheidungen ermöglichen Kompromisse und sorgen für eine ethisch austarierte Balance.
- Jene, die meinen, sich von der Religion emanzipiert zu haben oder glauben, dass ihre eigene Religion emanzipiert sei, die anderer Gläubiger hingegen nicht, sollten in Demut anerkennen, dass keine der eigenen Errungenschaften unumkehrbar ist. Sie sollten auch nicht die Geschichte der Unterdrückung innerhalb ihrer eigenen Religionen vergessen, ebenso wenig wie die repressive Politik vieler säkularer Staaten. Angesichts der Tatsache, dass immer mehr Gesellschaften multireligiös werden, wird ein Gefühl für die Verletzbarkeit der eigenen Religion, ja der eigenen Welt-sicht entscheidend sein für eine friedliche und gerechte Weltordnung.

Wenn der Säkularismus als eine kulturübergreifende normative Perspektive überleben soll, muss er entchristlicht, entwestlicht, entprivatisiert und entindividualisiert werden. Damit will ich nicht sagen, dass er seine Bande zum Christentum oder zum Westen kappen muss, doch muss er sie lockern. Säkularismus heute sollte in der Lage sein, sich gegenüber anderen Kulturen und in der Gemeinschaft verwurzelten Rechten zu öffnen. Nur

mit einem solchen Säkularismus und einem von ihm inspirierten Staat wird der Umgang mit tiefer religiöser Vielfalt gelingen.

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Anmerkung

- 1 Alfred C. Stepan, »Religion, Democracy, and the ›Twin Tolerations‹«, in: *Journal of Democracy*, Bd. 11, Nr. 4, Oktober 2000, S. 37-57. Der Begriff »twin tolerations« umschreibt »the minimal boundaries of freedom of action that must somehow be crafted for political institutions vis-à-vis religious authorities, and for religious individuals and groups vis-à-vis political institutions«. (Anm. d. Red.)

Souleymane Bachir Diagne
 DAS SÄKULARE ZEITALTER
 UND DIE WELT DES ISLAM
 Senegals Sonderweg

Der Islam hat auf das Narrativ der Säkularisierung auf zweierlei Art reagiert: intellektuell und praktisch. Als intellektuelle Antwort ist der philosophische und politische Diskurs muslimischer Eliten nach ihrer Begegnung mit der europäischen Moderne und dem Säkularismus des 19. Jahrhunderts zu verstehen, als sich ihr prüfender Blick auf die eigenen Gesellschaften richtete. Eine praktische Antwort ist der Prozess, der zur Entstehung von demokratischen und (auf jeweils eigene Weise) säkularen Staatswesen in der muslimischen Welt geführt hat. Ich möchte das Augenmerk hier auf den Senegal richten, da er als beispielhaft für die Konstruktion einer Form des Säkularismus gelten kann, die der Nachfolger von Léopold Senghor im Präsidentenamt, Abdou Diouf, als »wohlverstandenen und richtig praktizierten Laizismus« charakterisierte. Der Senegal ist nach Ansicht des vergleichenden Politologen Alfred Stepan eines der Beispiele, die empirische Demokratietheoretiker dazu bewegen sollten, »die Idee eines singulären Säkularismus aufzugeben und die Erforschung der ›vielfältigen Säkularismen moderner Demokratien‹ voranzutreiben«.¹ Das Narrativ der Säkularisierung lässt sich mit den Worten Charles Taylors als eine Geschichte des Wandels auf den Punkt bringen, »der von einer Gesellschaft, in der es praktisch unmöglich war, [nicht] an Gott zu glauben, zu einer Gesellschaft führt, in der dieser Glaube auch für besonders religiöse Menschen nur *eine* menschliche Möglichkeit neben anderen ist«.² Es stellt sich dann die Frage, welche intellektuellen und praktischen Antworten auf dieses Narrativ jene Gesellschaften gefunden haben, in denen es so gut wie unmöglich ist, »religiöse Wahrheiten von der politischen Tagesordnung zu nehmen« – um John Rawls' Diktum zu zitieren, das Alfred Stepan aus der Perspektive der empirischen Demokratietheorie in Zweifel zieht.³ Welches Verständnis von Säkularismus und welche Typen säkularer Projekte bringen diese Gesellschaften hervor?

I. INTELLEKTUELLE ANTWORTEN

Der Ruf nach einer neuen Kosmologie

Charles Taylor erkennt in der Hinwendung zu einer irreligiösen Einstellung, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Europa einsetzte, etwas Neues, das über die bloße Fortführung von Ansätzen des 18. Jahrhunderts hinausging. Die »theoretischen Formulierungen« von Comte, Mill, Renan oder Feuerbach seien, so Taylor, »qualitativ anders«, »tiefer« gewesen als das, was bei Bentham, Helvétius oder Holbach zu finden ist.⁴ Ich möchte als Beispiel eine Formulierung von Ernest Renan herausgreifen, die Taylor in seinem Buch mehrfach anführt: »Es wird der Tag kommen, an dem die Menschheit nicht mehr glaubt, sondern weiß – ein Tag, an dem sie die metaphysische und moralische Welt genauso erkannt haben wird wie heute die physikalische Welt.«⁵ Dieses Zitat entstammt ebener Zeit, als sich die westliche Moderne in die europäischen Kolonien ausbreitete, besonders in die muslimische Welt.

Ernest Renan hielt 1884 eine berühmte Vorlesung über den Islam und die Wissenschaft (»L'Islamisme et la science«). Darin entwickelte er die These, dass der Islam (den er »Islamismus« nannte) seinem Wesen nach unvereinbar mit dem Geist der Wissenschaft sei: Die Gesellschaften im Griff dieser Religion hätten nicht die gleiche Geschichte hervorbringen können, die sich in Europa entfaltete und in einer Moderne kulminierte, in der die Zukunft der Wissenschaft gehörte. Renan begann mit dem, was er als Tatsache ansah, nämlich »die natürliche Unterlegenheit der unter der Herrschaft des Islam stehenden Staaten«. Diese Unterlegenheit folgte für ihn aus der »unvermeidlichen Engstirnigkeit eines wahren Gläubigen, dieser Art von Eisenring, der ihre Köpfe umschließt und sie für die Wissenschaft vollkommen verriegelt und unfähig macht, zu lernen oder sich irgendeiner neuen Idee zu öffnen.«⁶ Er wies auch die Vorstellung von der Hand, es habe dereinst ein goldenes Zeitalter gegeben, in dem der Islam hervorragende Wissenschaftler und Denker hervorbrachte. Für einen konsequenten Positivisten wie ihn konnte der Gedanke, solche Geistesgrößen seien aus dem Islam als solchem hervorgegangen, nur ein Trugschluss sein; vielmehr hätten sie als Wissenschaftler und Denker notwendigerweise innerhalb eines unislamischen oder zumindest a-islamischen Rahmens gedacht.⁷ Die ersten abbasidischen Kalifen, die die muslimische Welt für die griechische

und indische Wissenschaft und Philosophie geöffnet hatten, seien, so behauptete er, »à peine musulmans« (kaum Muslime) gewesen, und er nannte Avicenna und Averroes »jene großen Ungläubigen, die fünf Jahrhunderte lang die Tradition des menschlichen Geistes repräsentiert haben«.⁸

Es lohnt sich, einen Blick auf die Umstände von Renans Vorlesung zu werfen: der Besuch von Dschamal ad-Din al-Afghani, einem muslimischen Intellektuellen und politischen Aktivisten, der einen Großteil seines Lebens unermüdlich den „Osten“ und den „Westen“ bereiste, um die Unabhängigkeit und Modernisierung der muslimischen Länder voranzutreiben (wobei ihm Modernisierung als einziger Weg zu ihrer Unabhängigkeit galt). Afghanis Erwiderung auf Renan entsprach nicht den Erwartungen seiner Anhänger. Tatsächlich nahm Afghani Renans Worte unwidersprochen hin und bat ihn lediglich, nicht allein den Islam herauszupicken, da doch in Wirklichkeit alle Religionen den Verheißungen der Wissenschaft im Weg stünden.

Aus dieser Zustimmung könnte man eine bestimmte Reaktion auf die Frage herauslesen, die das Narrativ der Säkularisierung den muslimischen Eliten stellte. Zwei Jahre zuvor hatte Afghani selbst in einem Vortrag in der Albert Hall in Kalkutta die »Ulema Indiens«, die traditionelle Elite, dafür gescholten, mit ihrer Unterscheidung zwischen »europäischer« und »islamischer Wissenschaft« den Geist der Wissenschaft preisgegeben zu haben. Sie sollten lieber, schlug er ihnen vor, den »Kosmos« verlassen und nicht länger in einer aristotelischen Welt leben, sondern sich stattdessen dem »Universum« zuwenden. Man könnte diesen Ruf nach einer neuen Kosmologie (die später in Muhammad Iqbals Philosophie eines beständig werdenden, dem menschlichen Handeln gegenüber offenen Universums Wiederhall finden sollte) als Eintreten für eine säkulare Weltansicht sehen: Die Welt muss nicht dem geozentrischen Bild entsprechen, das sich aus der Kosmologie des Korans herzuleiten scheint. Doch wie steht es mit den philosophisch-politischen Konsequenzen eines solchen Plädoyers?

Der Ruf nach einer neuen politischen Philosophie

Zur Beantwortung dieser Frage muss man sich dem Kalifat zuwenden und dem, was es repräsentierte. Hier ist der Rekurs auf ein Werk des ägyptischen Philosophen Ali Abd ar-Raziq (1888-1966) vonnöten, dessen Bedeutung für die Säkularismusdebatte im Islam nicht genug betont

werden kann: *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft*⁹. Nach der Proklamation der türkischen Republik im Oktober 1923 wurde das Osmanische Kalifat abgeschafft, das bis dahin nominell das Symbol der Einheit und Kontinuität der muslimischen Welt (Umma) gewesen war. Dies war das offizielle Ende der Geschichte einer von der Botschaft des Propheten geschaffenen islamischen Gemeinschaft, auch wenn eine Zentralregierung, die in der Lage gewesen wäre, über eine solche Gemeinschaft zu wachen, lange Zeit Fiktion geblieben war. So änderte die Abschaffung des Kalifats letztlich nicht viel an der Realität – trotzdem war das Ereignis ein Schock, eben weil das Kalifat als fester Bestandteil der Idee einer die nationalen Grenzen überschreitenden islamischen Gemeinschaft und der Kalif als »Hüter der Scharia« galt. Es sei hier nur an die indische Kalifatbewegung erinnert, die mit dem Ziel geschaffen wurde, die Institution des Kalifats nach dem Ersten Weltkrieg zu bewahren, in der Furcht, die Alliierten könnten es nach ihrem Sieg abschaffen. Ironischerweise sollte es wenige Jahre später nicht Großbritannien, sondern die nationalistische Bewegung Mustafa Kemal Atatürks sein, die das Kalifat aufhob.

Die Beseitigung des Kalifats schuf die Notwendigkeit, die politische Frage der Regierung zu überdenken. Tatsächlich gab die Große Türkische Nationalversammlung ein Manifest in Auftrag, in dem die Abschaffung des Kalifats gerechtfertigt und die muslimischen Völker eingeladen wurden, sich nach freiem Ermessen für ihre je besondere Situation eine Regierungsform zu wählen. Viele Ulema (Rechtsgelehrte) äußerten daraufhin die Auffassung, es gebe bereits ein islamisches Modell politischer Organisation auf der Grundlage einer »impliziten Verfassung«, die auf den Propheten selbst zurückgeht. Sie verlangten daher, dass die Muslime allzeit danach streben sollten, mit ihr in Einklang zu leben.

Die politische Frage musste also überdacht oder vielmehr, wie Abd ar-Raziq sagt, zum ersten Mal *bedacht* werden, da sie bis dahin auf die Frage des Kalifats »Wer soll regieren?« reduziert und damit okkupiert und vernebelt worden war. Deshalb war eine Politikwissenschaft, die nach dem Wesen des Staates und den Regierungstypen fragte, im islamischen Kulturkreis unterentwickelt geblieben. In seinem Buch, das 1925 (ein Jahr nach Abschaffung des Kalifats) veröffentlicht wurde, bemerkt Abd ar-Raziq denn auch, dass es das philosophische Denken in der islamischen Welt selbst in seiner Blütezeit unterlassen habe, sich diesen Themen ernsthaft zu widmen. Dahinter erkannte er ein politisches Motiv: Herrscher

wünschen nicht, das man die Frage nach den Grundlagen der Macht stellt, weil sie zu der offenbaren Tatsache führen könnte, dass sich diese letztlich nur auf Gewalt stützt und aus der bloß behaupteten Fortführung des Werks des Propheten keine Legitimität ziehen kann. Tatsächlich war nach Abd ar-Raziq gerade diese Vorstellung von Kontinuität in Frage zu stellen, denn war der Prophet, wie er bewusst provokativ fragt, am Ende »ein König« gewesen?

Ali Abd ar-Raziq wandte sich gegen jene, die angesichts der neuen Situation behaupteten, der Prophet selbst habe ein islamisches Regierungsmodell mit einer »impliziten Verfassung« hinterlassen. Er beweist – *more geometrico*, wie sein marokkanischer Kommentator Abdou Filali-Ansary die Argumentation charakterisiert¹⁰ –, dass es so etwas wie eine ideale Regierungsform als Norm, an der die muslimischen Völker die Schaffung ihrer politischen Institutionen auszurichten hätten, nie gegeben hat. Vielmehr sei es eine historische Tatsache, dass der Prophet des Islam nicht das Ziel verfolgt habe, ein politisches Staatswesen zu errichten. Natürlich sei der Prophet der Führer jenes radikal neuen Typus von Gemeinschaft gewesen, den seine Botschaft geschaffen hatte, doch sei ihm nicht darum zu tun gewesen, die Prinzipien eines Regierungssystems mit all seinen Regeln einzuführen. Wenn wir also keine Prozeduren kennen, die den Fortbestand des Systems gewährleisten sollten, so nicht aus einem Mangel an historischem Wissen, sondern weil die Dinge offengelassen wurden, um von der menschlichen Vernunft und Urteilskraft geregelt zu werden. Im Rückblick auf die Frühgeschichte des Islam erkennt Abd ar-Raziq nicht den Willen, ein Modell unauflöslicher Einheit zwischen Staat und Religion zu begründen, sondern die Absicht, eine Gesellschaft zu schaffen, in der nichts die Menschen daran hindert, sich Regierungssysteme auszudenken und zu errichten, die an die beständig vom Fluss des Lebens neu geschaffenen Bedingungen angepasst sind. Es war sicherlich der Druck der Moderne, der eine solche retrospektive Lesart des frühen Islam nahe-legte. Doch dies bedeutet nicht, dass es etwas »Unauthentisches« an einem Ansatz gäbe, der zeigt, dass die *fundamentalen* Glaubensaussagen des Islam den modernen Forderungen nach einer Trennung von Staat und Moschee und der Entwicklung einer autonomen Wissenschaft des Politischen in keiner Weise entgegenstehen.

Die Institution des Kalifats symbolisiert die ehemalige Weltmacht des Islam, betont Ali Allawi, nach dem Zweiten Irakkrieg Minister in wech-

selnden irakischen Regierungen, daher sei die »Sehnsucht nach seiner Wiedereinführung ein beständiges Thema radikaler Islamisten. (...) Die Idee des Kalifats übt weiterhin einen mächtigen Sog auf die Muslime aus, und seine Wiederherstellung ist von Islamisten aller Schattierungen geschickt als Kürzel für die Schaffung eines zur Beherrschung der Weltbühne fähigen muslimischen Superstaates benutzt worden.«¹¹ Realistisch betrachtet, meint Allawi, könne »das Kalifat, zumindest in seiner historischen Form, kaum wiederbelebt werden. Die gegenwärtige Aufteilung der muslimischen Welt in Nationalstaaten, Republiken und Monarchien, Demokratien und Autokratien ist viel zu fortgeschritten, um anzunehmen, dass sie sich je wieder zu einem einzelnen, religiös inspirierten Reich oder Superstaat verschmelzen ließen.«¹²

Folglich wird die Antwort auf das Narrativ der Säkularisierung in einer Pluralität praktischer Antworten auf der Ebene der Nationalstaaten bestehen (namentlich der Mitgliedsstaaten der Organisation der Islamischen Konferenz). Die Herausforderung besteht darin, säkular fundierte Demokratien zu schaffen, die verschiedene Formen annehmen können, aber den gleichen Kernprinzipien folgen müssen, nämlich moralische Gleichheit der Personen sowie Gewissens- und Religionsfreiheit.¹³ Was die fundamentale Frage aufwirft: Ist eine solche Gewissensfreiheit Teil der intellektuellen Antwort auf das Narrativ der Säkularisierung?

Die Notwendigkeit von Gewissensfreiheit

Der Jurist Abdullah Ahmed an-Na'im bringt das Erfordernis der Gewissensfreiheit am treffendsten zum Ausdruck, wenn er im Schlusskapitel seines jüngsten Buches schreibt:

Als Muslim brauche ich einen säkularen Staat, um aus meiner eigenen aufrichtigen Überzeugung und meinem freien Willen heraus in Übereinstimmung mit der Scharia zu leben, persönlich und in Gemeinschaft mit anderen Moslems, was die einzig gültige und legitime Art und Weise ist, ein Muslim zu sein. Der Glaube an den Islam oder jede andere Religion erfordert logisch die Möglichkeit des Unglaubens, weil der Glaube keinen Wert hat, wenn er erzwungen wird. Wenn ich nicht ungläubig sein darf, werde ich auch nicht glauben können. Die Aufrechterhaltung der institutionellen Trennung zwischen Islam und Staat bei gleichzeitiger Regulierung der dauerhaften Verbindung von Islam und Politik ist eine notwendige Bedingung dafür, der Scharia heute und in Zukunft eine positive Rolle zu verleihen.¹⁴

Tatsächlich gründet die Forderung nach einem säkularen Staat, der dem Pluralismus und der Toleranz verpflichtet ist, weil der eigene Glaube als Muslim nur in einem solchen Staat Bedeutung haben kann, auf dem in Sure 2,256 des Korans verkündeten Prinzip: »Es gibt keinen Zwang im Glauben. Der richtige Weg ist nun klar erkennbar geworden gegenüber dem unrichtigen.« An-Na im zieht hier also den einzig möglichen Schluss aus der Überzeugung, dass Zwang mit dem Glauben unvereinbar sei. Die richtige Antwort auf die Eingangsfrage seines Buches, ob seine Position durch »westlichen« Liberalismus und Moderne beeinflusst sei, würde folglich lauten: »Ja und nein; in jedem Fall spielt es keine Rolle.« Sicherlich gibt es solche Einflüsse, aber das macht seine Lesart des koranischen Lehrsatzes, auf die er sein Plädoyer stützt, nicht weniger »authentisch«.

II. EINE PRAKTISCHE ANTWORT: SENEGALS KONSTRUKTION EINES »WOHLVERSTANDENEN SÄKULARISMUS«

Mit dem Senegal als Beispiel für eine praktische Antwort auf die Herausforderungen, die sich muslimischen Gesellschaften durch die Säkularisierung stellen, möchte ich das Augenmerk auf ein westafrikanisches Land aus einer Region lenken, die in der Orientalistik im Allgemeinen kaum als Teil der islamischen Welt wahrgenommen wird. Vielmehr rücken, wenn man an den Islam denkt, sehr oft allein die arabischen Länder, der Iran oder Südasien ins Blickfeld, während das subsaharische Afrika nur marginale Beachtung findet. So entgeht der Senegal, wo es um die Frage der Vereinbarkeit von Islam und Säkularismus als Eckstein der Demokratie geht, leicht der Aufmerksamkeit von Politikwissenschaftlern und empirischen Demokratietheoretikern, obwohl das Land trotz seiner extremen Armut ein recht demokratisches und freies politisches Gemeinwesen darstellt. Es gibt eine Reihe von Gründen, die den Senegal zu einem interessanten Fallbeispiel machen. Da ist, erstens, die Tatsache, dass der muslimische Glaube im Senegal zwar schon sehr früh präsent war, eine massive Islamisierung jedoch erst in jüngerer Zeit stattgefunden hat. Zweitens ist hier das Erbe des französischen Kolonialismus und der französischen *laïcité* zu nennen. Ein dritter Grund ist die entscheidende Rolle, die Léopold Senghor, der das Land in die Unabhängigkeit führte, bei der Schaffung der Institutionen und der Definition des staatlichen Laizismus spielte. Obwohl Mitglied der katholischen Minderheit in einem überwältigend mus-

limischen Land, machte sich Senghor an die praktische Umsetzung einer intellektuellen »muslimischen Antwort« auf die Herausforderung der Säkularisierung, indem er sein Projekt einer modernen Staatsgründung im Rückgriff auf muslimische Philosophen wie Al Afghani, Muhammad Abduh und Muhammad Iqbal sowie christliche Denker wie Teilhard de Chardin formulierte. In gewisser Weise verfolgte Senghor, wieder als Katholik, das Vorhaben, in Antwort auf das »säkulare Zeitalter« eine Form der Modernität und des Säkularismus zu formulieren, die von einer »Rekonstruktion des religiösen Denkens im Islam« inspiriert war (um den Titel einer Vorlesungsreihe Iqbal's zu borgen), in vieler Hinsicht ähnlich dem, was Habib Bourguiba für Tunesien anstrebte. Aber als Katholik hatte Senghor, anders als Bourguiba, eine größere Aufgabe zu bewältigen: nämlich die muslimische Mehrheit des Senegal zu jener Art von »selbständiger Auslegung der islamischen Rechtsquellen« (Idschtihad) zu rufen, die ihm vorschwebte.

Die Islamisierung des Senegal und die Herausforderung der französischen laïcité

Der Islam war bereits im Tal des Senegalflusses präsent, als zu Beginn des 11. Jahrhunderts im Königreich Tekrûr in Fuuta Tooro, dem nördlichen Teil des heutigen Senegal, König Wârjâbî zum Islam konvertierte. Er übernahm das islamische Recht, und bis zu seinem Tod 1040 war sein Königreich ein muslimisches Land geworden. Der Islam breitete sich nun beständig in die südlichen Regionen aus, wo florierende Zentren der Gelehrsamkeit entstanden, die Wissen und Praktiken der neuen Religion verbreiteten.

Mit Ende des 18. Jahrhunderts und während des 19. Jahrhunderts kam es zu einer beschleunigten Islamisierung, nachdem 1776 im Nordsenegal ein neues Regime unter Führung eines Almany (Herrschartitel in der Fulani-Sprache, abgeleitet vom arabischen »Imam«) die Macht errungen hatte, der aus einer neuen Klasse religiöser Familien (Torodo) gewählt wurde. Aus der Region Fuuta Tooro stammte auch der Shaykh Umar al Fûtî, der einen Religionskrieg zur Verbreitung des Islam in die Regionen östlich des Senegalflusses trug und auch gegen die französische Armee kämpfte. Er starb 1864 im Feld in Bandiagara, einer Region im heutigen Mali.

Die massive Islamisierung Westafrikas ereignete sich während der französischen Kolonialzeit. Die von der Kolonialverwaltung gebauten Stra-

ßen und Eisenbahnen ermöglichten muslimischen Händlern weite Reisen, auf denen sie der Bevölkerung den Islam predigten. Die Menschen, die den Zusammenbruch ihrer traditionellen Königreiche und der vertrauten sozialen Ordnung in ihren Heimatregionen miterlebt hatten, scharten sich bereitwillig hinter die neuen, Shaykhs oder Marabuts genannten geistlichen Führer, deren rasch wachsender Einfluss bald den Argwohn und Groll der Kolonialverwaltung weckte. In (mystischen) Sufi-Bruderschaften, die sich um einen Shaykh bildeten, wiesen die Marabuts in eigenen religiösen Zentren die Konvertiten in die Grundzüge des Islam ein. Aus dieser Geschichte erklärt sich der durch und durch mystische Charakter des Islam in Westafrika und die herausragende Stellung der Sufi-Orden.

Dies gilt besonders für den Senegal. Zu den im Land aktiven Sufi-Bruderschaften gehören die Qadiri (oder der Weg des Abd al-Qadir al-Dschilani, der im 11. Jahrhundert in Bagdad starb) und die Tidschani (der Weg des Sidi Ahmad at-Tidschani, der 1815 in Fèz, Marokko, starb). Ihre Führer, Shaykhs, Serin oder Ceerno genannt, haben viele Anhänger im Senegal. Zwei andere wichtige Bruderschaften, die Muriden und Laayeen, können, da im Senegal entstanden, als besonderer lokaler Beitrag zur beharrlichen Ausbreitung mystischer Orden in der gesamten islamischen Welt angesehen werden. Die Bruderschaft der Muriden, der Anzahl der Mitglieder nach die zweitwichtigste nach den Tidschani, wurde Ende des 19. Jahrhunderts von dem Senegalesen Shaykh Ahmadou Bamba (1853-1927) gegründet, während gleichzeitig die nach ihrem Gründer Seydinâ Limâ Laay (1843-1909) benannte, an die Wiederkehr eines *mahdi* (Messias) glaubende Laayeen- oder Layene-Bewegung ebenfalls rasch an Boden gewann und sich ihren Platz unter anderen Sufi-Wegen eroberte.

Nachdem der Senegal im Gefolge der Berliner Konferenz von 1884 offiziell französisches Territorium geworden war, sah sich die französische Kolonialverwaltung veranlasst, eine Verständigung mit der islamischen Religion, besonders den Sufi-Orden, zu suchen. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass ebenjenes Land, wo sich 1905 mit dem Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat eine Konzeption von Säkularismus artikulierte, die auf einer laizistischen Tradition des Antiklerikalismus und der stolzen Opposition gegen jedwede Manifestation von Religion in der öffentlichen Sphäre gründete, sich in seinen Kolonien, besonders im Senegal, als »muslimische Macht« verstehen und einen »Weg der Verständigung« mit dem Islam und den Sufi-Bruderschaften finden musste. So walteten die Fran-

zosen über die Gründung von Koranschulen¹⁵, organisierten die Hadsch, die Pilgerreise nach Mekka, schufen muslimische Gerichtshöfe, ernannten islamische Richter (Kadi) und garantierten den besonderen persönlichen Status der Muslime, trotz der 1840 getroffenen Entscheidung, in der Kolonie (damals die Stadt Saint-Louis) das französische Zivil- und Strafrecht anzuwenden, und ungeachtet des Erlasses von 1903, die Rechtsprechung für »Hauptstadtbewohner, Eingeborene und Assimilierte« zu vereinheitlichen. Das Recht der Bevölkerungen, ihre Sitten beizubehalten, »sofern sie der Humanität und Zivilisation nicht zuwiderlaufen«, wurde in einem faktisch pluralistischen Rechtssystem anerkannt. Kurz, das Unterscheidungsmerkmal von französischem und britischem Imperialismus – direkte Herrschaft hier, indirekte Herrschaft dort – stimmte zwar in der Theorie, war in der Praxis aber nahezu irrelevant, da »der Verwalter als der Mann vor Ort häufig pragmatisch sein musste, wenn er wollte, dass sich die französische Obrigkeit verwurzelte«. ¹⁶ Pragmatismus bedeutete für die französische Kolonialverwaltung, die Sufi-Marabuts in ihre Politik einzubinden.¹⁷

*Auf dem Weg zu einem säkularen Staat: Der spirituelle Sozialismus
von Léopold Senghor und Mamadou Dia*

Das Erbe dieser Situation traten jene Männer an, die den Senegal in die Unabhängigkeit führten und die Institutionen des neuen Staates begründeten: Léopold Sédar Senghor, sein erster Präsident, und Mamadou Dia, der Präsident des Ministerrates (das Amt entsprach dem eines Premierministers). Der Staat, den sie aus dem ehemaligen Kolonialgebiet formen mussten, sollte sich auf die philosophischen Grundlagen eines Sozialismus gründen, der sowohl afrikanisch als auch spirituell wäre – und es sollte ein säkularer Staat werden. Afrikanischer Sozialismus, Spiritualität, Säkularismus: Diese Konzepte sollten den Staat zu Modernität und Entwicklung leiten. Der praktizierende Katholik Senghor und Dia, der fromme Muslim, beide grundsätzlich von der Notwendigkeit eines ausdrücklich säkularen Staates überzeugt, glaubten ebenso fest daran, dass religiöse Inbrunst eine für das Gelingen der Modernisierung und Entwicklung unabdingbare Kraft war. Deshalb wiesen sie sich selbst, ihren Mitstreitern bei der Staatsgründung, den Institutionen, ihrer politischen Partei und dem politischen Diskurs insgesamt die Aufgabe zu, das Ideal einer Nation an-

zustreben, die sowohl vom Geist ihrer Religionen emporgetragen als auch ihrem eigenen, besonderen Säkularismus verpflichtet sein würde.

1960, als die meisten afrikanischen Länder ihre Unabhängigkeit erlangten, zu einer Zeit, als der politische Diskurs um Nationsbildung und Entwicklung kreiste, hielt es Léopold Senghor für dringlich, auf die Rolle der Religionen bei diesem Aufbau zu insistieren und veröffentlichte einen Artikel in mehreren Zeitungen, in dem er zu einer Zusammenarbeit zwischen Islam und Christentum aufrief.¹⁸ Wenn Senghor sich nur auf diese beiden abrahamitischen Religionen konzentrierte, so deshalb, weil nach seiner Überzeugung der »negroafrikanische Animismus« im Aussterben begriffen war.¹⁹ Es falle daher dem Islam und dem Christentum zu, ihren Geist, das heißt ihr Leben und ihr Herz, für die Schaffung eines sozialistischen Modernisierungsmodells anzubieten, da ja – und dieser Punkt ist entscheidend für die Definition von Senghors spirituellem Sozialismus – diese beiden Religionen damit nur ihrem Telos treu blieben, sobald dieses einmal richtig verstanden war: Islam und Christentum, schreibt Senghor, »erstreben das gleiche Ziel«, nämlich

den Willen Gottes zu verwirklichen. Um diesen Willen zu verwirklichen und den Himmel zu gewinnen, muss man auf Erden die Brüderlichkeit der Menschen verwirklichen, indem man allen Menschen Gerechtigkeit gibt. Und was ist Gerechtigkeit, wenn man nicht allen Menschen unabhängig von ihrer Rasse oder ihrem Stande die gleichen Chancen, die gleichen Startbedingungen gibt, wenn man nicht, wie die Arbeit, das Nationaleinkommen gleichmäßig unter die Bürger verteilt, das Welteinkommen unter die Völker, wenn man nicht schließlich das Wissen unter alle Menschen aller Nationen gleichmäßig verteilt?²⁰

Wir können in dieser Passage leicht einen wesentlichen Aspekt der Lehre erkennen, die dem Menschen, in koranischen Begriffen dem Statthalter Gottes (Kalif), die Aufgabe zuweist, die Welt zu verändern. Den Himmel zu gewinnen bedeutet nicht, der Erde den Rücken zu kehren, denn das hieße, sich der Verantwortung zu entziehen, die den Menschen definiert und ihm seine Rolle im Plan der Schöpfung verleiht. Der Koran spricht von einem Auftrag an den Menschen, dem nur er und kein anderes Wesen gerecht werden könne, wenngleich sich der Mensch seiner nur zu oft nicht würdig erweise. Den Himmel zu gewinnen bedeutet zuallererst, diesen Auftrag anzunehmen, zu dem unter anderem die Pflicht gehört, die Welt mit den Erfordernissen der Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Gerechtigkeit zu definieren bedeutet, die Pflichten aufzuzählen, die

dem Gläubigen zufallen: über individuelle Unterschiede hinaus auf Chancengleichheit hinarbeiten; die Gleichheit unter den Bürgern derselben Nation zu wahren; die Mission auf sich zu nehmen, durch Solidarität die Gleichheit unter den Nationen selbst zu fördern, in dem Verständnis, dass eine gerechte Verteilung nicht nur materiellen Wohlstand, sondern auch immateriellen Reichtum einschließt, zuallererst das Wissen. Jede Person, ob gläubig oder nicht, kann nach Senghor zur Umsetzung dieses Programms beitragen. Der Gläubige, ob Muslim oder Christ, der den Zweck seiner Religion begreift, erkennt in ihr, so ist Senghor überzeugt, den Ruf, sich selbst zu erfüllen, indem er den Willen Gottes erfüllt. Dieses Ziel zu verstehen heiÙe begreifen, dass Religion nicht sklavisches Nachahmung einer Tradition, sondern Weisung und Streben in eine Zukunft sei, in der die Gerechtigkeit auf der Erde nach und nach ihre Ordnung errichtet. Es ist diese dynamische Bewegung, die Senghor in dem Bibelwort findet »Trachtet aber zuerst nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, und dies alles wird euch hinzugefügt werden« sowie in dem Wort des Korans, wo es heiÙt: »Gewiss, Allah ändert die Lage eines Volkes nicht, ehe sie [die Leute] nicht selbst das ändern, was in ihren Herzen ist.«²¹

Es ist hilfreich, die Parallele zwischen Senghors Ansichten und den Reflexionen von Mamadou Dia über den Islam hervorzuheben, um aufzuzeigen, wie sehr sie in ihrem Glauben an einen spirituellen Sozialismus übereinstimmen, der nach ihrer Auffassung im Senegal und in Afrika zur treibenden Kraft der Entwicklung werden sollte. In den Schlusszeilen seines Buches *Islam, sociétés africaines et culture industrielle* schreibt Mamadou Dia:

Der Islam muss die muslimische Welt in diesem kritischen Moment, wo sie zu ihrem prometheischen Sprung ansetzt, an dies erinnern: *Wenn ihr Handeln gefordert ist, so darum, sich selbst zu erfüllen, ein noch reicheres Sein zu erlangen.* Damit die industrielle Entwicklung zu einem Segen und nicht zu einem Fluch der Menschheit werde, ist es entscheidend, dass sie eine menschliche Dimension behält, dass sie keine neue Art von Sklaverei unter dem Vorwand der Produktivitäts- und Effizienzsteigerung heraufbeschwört, dass sie keinen Fortschritt schafft, der in Wirklichkeit Perversion ist, dass sie den Wunsch nach Wohlfahrt und nicht nach Selbstüberhebung weckt, dass sie nicht eine Welt schafft, wo die Ethik der Macht und der Geist der Materie geopfert wird, eine Welt unlebender Dinge. Der Islam kann nicht einfach ein beliebiges Modell wirtschaftlicher Entwicklung akzeptieren, ohne sich selbst zu verleugnen. Er wird seinen Segen nur einem

solchen Entwicklungsprogramm erteilen, das eine Ordnung sozialer Gerechtigkeit und menschlicher Solidarität anstrebt und auf einem ethischen Kodex gründet.²²

In ihrer Vision einer dynamischen Welt, in der die Religionen sowohl spirituelle Kraft spenden als auch soziale Gerechtigkeit einfordern, stimmen Dias Bemerkungen völlig mit Senghors Auffassung überein. Und obwohl die Ereignisse sie trennten, bleiben die beiden vor der Geschichte jene Zweieinigkeit, welcher der moderne Senegal seine Geburt verdankt. Beide waren sowohl von modernen muslimischen Denkern als auch von Bergson, Teilhard de Chardin und der katholischen Soziallehre in ihrer Grundüberzeugung geprägt, dass wir uns selbst ändern müssen (ändern, was in unserem Herzen ist, wie es in dem von Senghor zitierten Koranvers heißt) und dass dies durch weltveränderndes Handeln erreicht wird. Die Welt ist nicht statisch, sie ist eine Welt des Lebens und Werdens, des Strebens nach jenem besseren Sein, jenem erfüllteren Leben, das, wie es am Ende des Zitats heißt, nicht mit dem bloßen Streben nach größerem Wohlstand, nach Sättigung verwechselt werden darf. Denn in einer Welt, die offen ist und sich entwickelt, gelangt der Mensch nicht durch Kontemplation, sondern durch Handeln zur Erfüllung. Das ist die Basis der gemeinsamen Vision, auf der nach dem Willen Senghors und Dias der Säkularismus des Senegal gründen sollte.

Am 7. Juni 1963, drei Jahre nach der offiziellen Unabhängigkeitserklärung des Senegal und sechs Monate nach der Staatskrise vom Dezember 1962, in der das Verhältnis zwischen Senghor und Dia vollständig in die Brüche ging – eine der schlimmsten Tragödien in der politischen Geschichte des Landes, das sie beide geschaffen hatten –, fuhr Léopold Senghor nach Touba, der geistlichen Hauptstadt der Muriden-Bruderschaft, um an der Einweihung der neuen Moschee teilzunehmen – mit ihren fünf Minaretten *das* Symbol der spirituellen Lehre von Shaykh Ahmadou Bamba. In Erwiderung der Willkommensgrüße des damaligen Kalifen Shaykh Falilou Mbacké (dem Nachfolger des Ordensgründers) hielt Senghor eine Rede über die Bedeutung des Säkularismus als Verfassungsprinzip und darüber hinaus als »Grundlage unserer nationalen Politik«, wie er sagte.²³ Um Säkularismus zu definieren, ging der Präsident zuerst darauf ein, was er nicht darunter verstand: Säkularismus sei weder Atheismus noch der Wunsch, Religionen und Denkströmungen in ihrer Vielfalt und ihrem wechselseitigen Verständnis aus der öffentlichen Sphäre

zu verbannen. Mit der Betonung dieses Punktes wollte Senghor natürlich zeigen, dass der Senegal sich in dieser Hinsicht nicht als Erbe Frankreichs verstand, wo der Säkularismus, geboren aus einer langen und gewalttätigen antiklerikalen Bewegung, eine permanente Feindseligkeit gegenüber jeglicher Manifestation von Religion hegte. Um zu demonstrieren, dass das Ziel der Verfassung im Gegenteil darin bestand, die Autonomie der Religionsgemeinschaften zu garantieren, schien es passender, sich auf den Säkularismus des pluralistischen angelsächsischen Modells zu beziehen. Nachdem er aufgezeigt hatte, was Säkularismus nicht ist, wandte sich der Präsident der Bedeutung der Religion und ihrer Rolle zu, die nicht nur mit dem angestrebten Säkularismus vereinbar sei, sondern von diesem sogar verlangt werde: Sie habe eine staatstragende Rolle, eine Rolle der *Kultur*, und damit fasste Senghor den Begriff frei nach Teilhard de Chardin sozusagen kosmogenetisch, als den »demiurgischen Sozialisierungs- und Totalisierungsprozess«, der in der »Zivilisation des Universalen« kulminieren würde. Das Verständnis von Säkularismus, das Senghor an jenem Junitag 1963 in einem mit spiritueller Bedeutung aufgeladenen Rahmen bei einer Zeremonie präsentierte, die auch eine Hommage an das Erbe Ahmadou Bambas war, ist ein einzigartiges philosophisches Konzept. Säkularismus wird hier definiert durch das, was er *bewirkt*, durch das, was er ermöglicht, was die Befreiung der Religionen von politischer Kontrolle bedeutet, aber auch und vielleicht besonders ihre Befreiung von ihrer eigenen Versteinerung, ihrer »Sklerose«, wie Senghor erklärte. Die Leistung dieses philosophischen Säkularismuskonzeptes wäre dann, dass die Religionen wieder in ihre kosmische Bewegung hin zu immer größerer Einheit eingesetzt werden, die schließlich die gesamte Erde erfassen und sie humanisieren wird, nachdem sie »hominisiert« wurde, wie Teilhard de Chardin gerne sagte. Für Senghor, den spirituellen Sozialisten, ist das, was »Befreiungstheologie« genannt wird, nicht eine politische Wahl, sondern das *Wesen* der Dinge selbst, eine Bereitschaft, die kosmogenetische Bewegung der Welt zu verstehen und zu fördern. Ein Beleg für diese Auffassung findet sich in folgendem Passus: »Die Kirche wäre nicht katholisch, wenn sie diesem Prozess des »panhumanen Zusammenströmens« Widerstand entgegengesetzte, statt ihn zu begünstigen. (...) die Kirche wäre weder katholisch noch apostolisch, wenn sie nur von außen her an der Totalisierung und Sozialisierung der Erde arbeitete.«²⁴ Und unmittelbar davor streicht Senghor mit den Worten Kardinal Lercaros das »enge Band« heraus, »das

zwischen der Gegenwart Christi in der Kirche und der Gegenwart Christi in den Armen« bestehe.²⁵ Man erkennt aufs Neue die Parallele zu Dia, der von einer *inneren* Verbindung spricht zwischen einem Islam, der seinem Geist der Bewegung treu bleibt, und einem politischen Programm, das ethisch auf Solidarität und soziale Gerechtigkeit ausgerichtet ist.

Fassen wir zusammen: Verpflichtung auf Veränderung der Welt, Akzeptanz der Moderne, ein Geist der Toleranz und des Pluralismus, dies sind die Merkmale, die das Projekt der Moderne von Dia und Senghor in den islamischen Bruderschaften und in der Kirche im Senegal zum Tragen bringen wollte. Ihre Philosophie eines spirituellen Sozialismus beruhte weitgehend auf diesen Prinzipien und sollte in eine Zusammenarbeit zwischen dem säkularen Staat und der christlichen und muslimischen Religion umgesetzt werden. Dabei sollten beide Religionen ihrem Geist treu bleiben und gemeinsam an der Förderung der *Bildung* mitwirken, in der Senghor letztlich die wahre Bedeutung von Entwicklung erkannte. Senghors Nachfolger im Präsidentenamt, Abdou Diouf, bezeichnete die Konzeption von Säkularismus, die er von den Gründervätern des Senegal erbte, als »*laïcité bien comprise*«:

Der Laizismus ist in sich selbst eine Manifestation von Respekt für andere. Er wirkt in dieser Weise, wenn es ein wohlverstandener und richtig praktizierter Laizismus ist. Ein solcher Laizismus kann nicht antireligiös sein, noch kann er, wenn es ein echter Laizismus ist, zu einer Staatsreligion werden. Ich würde ferner sagen, dass ein solcher laizistischer Staat religiöse Institutionen nicht ignorieren kann. (...) Respekt vor der Religion bedeutet nicht nur Toleranz, er bedeutet nicht nur, Religion zu erlauben oder zu ignorieren, sondern den Glauben und die Praktiken des anderen zu respektieren. Laizismus ist die Konsequenz dieser Achtung für den anderen und die Bedingung unseres harmonischen Zusammenlebens.²⁶

Schluss: Wohin weist Senegals Sonderweg?

Mit Bezug auf das von ihm so bezeichnete System des »sufistisch-säkularen wechselseitigen Respekts« präsentiert Alfred Stepan den Senegal als Beleg dafür, dass es entgegen Rawls manchmal ein Fehler sein kann, »Religion von der politischen Tagesordnung zu nehmen«.²⁷ Er und Ahmet Kuru führen als Beispiel die Tatsache an, dass »die beständige Bekundung von Respekt zwischen den Religionen und dem senegalesischen Staat die Zusammenarbeit bei Themen wie dem Kampf gegen AIDS und die weibliche

Genitalverstümmelung erleichtert hat. Sie hat eine Atmosphäre geschaffen, in der es sich religiöse Führer leisten konnten, auf den Islam gestützte Argumente gegen Praktiken und politische Anschauungen ins Feld zu führen, die Menschenrechte verletzen.«²⁸ Die Autoren hätten hinzufügen können, dass es auch Ansätze für einen religiös-säkularen Dialog über das senegalesische Familienrecht gibt, wenngleich die seit seiner Einführung 1972 fortdauernde Kontroverse (die Marabuts hatten es abgelehnt) auch ein Zeichen dafür ist, dass die Zusammenarbeit zwischen Islam, Christentum und säkularem Staat zur Verwirklichung einer senegalesischen Moderne, von der Senghor geträumt hatte, keine Selbstverständlichkeit ist, sondern eine allzeit neu in Angriff zu nehmende Aufgabe.

Manche Forscher argumentieren, dass der »wohlverstandene Säkularismus« des Senegal einen Sonderweg darstelle, der das im Vergleich zum afrikanischen Umfeld hohe Maß an Demokratie und Stabilität des Landes erkläre. Die Auffassung, dass es so etwas wie einen »senegalesischen Gesellschaftsvertrag«²⁹ gebe, in dessen Rahmen die Rolle der Sufi-Bruderschaften als soziale Moderatoren, ihre Funktion als Friedensstifter in der öffentlichen Arena als notwendig erachtet wird, entspricht sicherlich der Realität. So beschrieb ein bekannter Shaykh des Tidschani-Ordens, Abdou Aziz Sy jr., das Eingreifen religiöser Führer oder Marabuts auf öffentlichen Plätzen wie folgt:

Wir sind die Feuerwehr der politischen Arena (...). In der gegenwärtigen Situation im Senegal erfüllen wir weiterhin diese Rolle, und wer protestiert, dass sich religiöse Führer nicht zur politischen Situation äußern sollten, versteht nicht, was wir tun. Wir sprechen nicht von Politik. Ein Marabut, der sich in die Politik einmischt, ist jemand, der Privilegien oder Positionen der Mächtigen anstrebt. Der Marabut soll sich nicht in dieser Weise in die Politik einmischen. Seine Mission besteht darin, seine Verantwortung in Fragen der Religion wahrzunehmen. Aber wenn das politische Spiel zu negativen Konsequenzen für das Volk führt, ist es unsere Rolle, einzugreifen, um den Frieden zu bewahren.³⁰

Diese Aussage mag dem Ideal entsprechen, das den Gründern der Republik vorschwebte, doch wie steht es mit seiner Umsetzung? Wie lässt sich eine Linie ziehen zwischen »Einmischung in die Politik« und der »Übernahme religiöser Verantwortung«? Das von Senghor und Dia in Kontinuität mit der kolonialen Politik der Verständigung erdachte System setzt bei den religiösen und staatlichen Akteuren die Disziplin voraus, die nicht immer sichtbare Trennungslinie zu respektieren, die im senegalesischen

Säkularismus zwischen Religion und Politik fortbesteht. Dass nicht jeder diese Disziplin besitzt, ist heute, wo die bittere Lage der Armen allen Spielarten des Populismus Vorschub leistet, eine Realität. Besonderen Anlass zur Beunruhigung gibt der Umstand, dass einige Marabuts nun versucht sind, politische Parteien zu gründen, während der gegenwärtige Präsident, anders als seine Vorgänger, nicht davor zurückscheut, seine Zugehörigkeit zur Muriden-Bruderschaft zur Schau zu stellen und damit die Proteste von Säkularisten und Angehörigen anderer Muslim-Orden provoziert, die beklagen, dass eine bestimmte Religionsgemeinschaft des Landes bevorzugt werde. In seinem Buch *Les laïcités dans le monde* erinnert Jean Baubérot an den bemerkenswerten Umstand, dass Abdoulaye Wade nach seiner Amtseinführung als dritter Präsident absichtlich einen Verfassungsentwurf durchsickern ließ, in dem die ausdrückliche Erwähnung des Wortes »Laizismus« fehlte; angesichts feindseliger Reaktionen wurde das Wort zwei Tage später wieder in den Entwurf aufgenommen.³¹ Senegals »wohlverstandener Säkularismus« bleibt offensichtlich eine Aufgabe und verlangt von allen Akteuren der öffentlichen Sphäre stets von Neuem *verstanden* zu werden.

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Anmerkungen

- 1 Alfred Stepan, »Rituals of Respect. Sufis and Secularists in Senegal«, in: Thomas Blanchoff / Robert Wuthnow (Hg.), *Religion and the Global Politics of Human Rights*, Oxford / New York, im Druck (verfügbar unter: http://sipa.columbia.edu/cdtr/pdf/AlfredStepan_RitualsofRespect.pdf).
- 2 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009, S. 15.
- 3 Vgl. Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics*, Oxford / New York 2001, S. 227ff. (mit Bezug auf John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M. 2003, S. 240).
- 4 Taylor, a.a.O., S. 544.
- 5 Ebd., S. 958f.; S. 724.
- 6 Ernest Renan, *Oeuvres Complètes*, Bd. 1, Paris 1947, S. 946.
- 7 So wie die Europäer heute gern religiöse Gesellschaften, die Vereinigten Staaten und mehr noch Gesellschaften der islamischen Welt als feindselig gegenüber modernen Werten stigmatisieren, wie Taylor an einer Stelle schreibt.
- 8 Renan, a.a.O., S. 961.
- 9 Ali Abd ar-Raziq, *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft*, Frankfurt a.M. 2010.
- 10 Vgl. Abdou Filali-Ansary, *L'islam est-il hostile à la laïcité?*, Casablanca 1997.

- 11 Ali A. Allawi, *The Crisis of Islamic Civilization*, New Haven / London 2009, S. 163.
- 12 Ebd., S. 165.
- 13 Ich beziehe mich hier auf die Prinzipien, die Gérard Bouchard und Charles Taylor in einem Kommissionsbericht für die Regierung von Québec anführen. »Jedes säkulare System«, so die Autoren, »erreicht eine Form des Gleichgewichts zwischen den folgenden vier Prinzipien [wobei die beiden ersten Punkte die Ziele definieren, die letzten beiden die dazu erforderlichen institutionellen Strukturen; Anm. d. A.]: 1. moralische Gleichheit der Menschen; 2. Gewissens- und Religionsfreiheit; 3. Trennung von Staat und Kirche; 4. staatliche Neutralität im Hinblick auf Religionen und tief verwurzelte säkulare Überzeugungen.« (*Building the Future. A Time for Reconciliation*, Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences (Hg.), Montréal 2008, S. 20, <http://www.accommodements.qc.ca/index-en.html>) Bouchard und Taylor treten für einen »offenen Säkularismus« ein, der die wesentlichen Ziele des ersten und zweiten Prinzips über die Definition institutioneller Strukturen (drittes und viertes Prinzip) im Lichte dieser Ziele entwickelt. (Ebd.)
- 14 Abdullah An Na'im, *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge 2008, S. 268.
- 15 Zwischen 1880 und 1890 verdoppelte sich die Zahl der muslimischen Schulen in Saint-Louis, während die Nachfrage nach arabischen Büchern aus Beirut und Smyrna enorm zunahm. Vgl. Martin Klein, *Islam and Imperialism in Senegal. Sine Saloum 1847-1914*, Stanford 1968.
- 16 Ebd., S. 238. Klein fügt hinzu, dass die »Anpassung an afrikanische Realitäten« als »eine bizarre Fußnote der ›mission civilisatrice‹« betrachtet werden konnte. Daher die Frustration überzeugter Verfechter einer solchen Mission wie Le Chatelier, der Ende des 19. Jahrhunderts schrieb: »Jeden Tag wird es schwerer und schwerer, die Barriere einzureißen, die sich zwischen uns auftürmt. Sie sind sich ihrer Rolle als Teil der muslimischen Welt in Opposition zur christlichen Gesellschaft bewusst. Ohne sich bei reformistischen Parolen gegen uns aufzuhalten, freuen sich viele auf eine politische Revolution, die ihrer Partei schließlich die Hegemonie im Land verschafft.«
- 17 Eine Illustration der Zusammenarbeit zwischen französischer Kolonialverwaltung und muslimischen Führern ist der Brief an Gouverneur William Ponty von den drei Kadis (Richtern) der Gerichtshöfe in Dakar, Rufisque und Saint-Louis während des Ersten Weltkriegs, nachdem die Türkei, damals Sitz des islamischen Kalifats, ein Bündnis mit Deutschland eingegangen war. Der Zweck des Briefes bestand darin, die französischen Behörden zu versichern, dass die Allianz der Türkei mit Deutschland von der islamischen Führung im Senegal verurteilt wurde; die Unterzeichner erkannten an, dass »die französische Republik diesem [ihrem] muslimischen Land ihren Frieden und alle Arten guter Taten hat angedeihen lassen, indem sie Moscheen und islamische Schulen baute (...), Richter ernannte und sie bei ihrer Aufgabe, für Gerechtigkeit zu sorgen, unterstützte (...).« Der Brief mit Datum vom 1. Februar 1915 ist abgedruckt in Djibril Samb, *Comprendre la laïcité*, Dakar 2005, S. 237f. Samb gibt auch Briefe wieder, in denen Persönlichkeiten wie El Hadj Malick Sy, Shaykh Ahmadou Bamba und El Hadj Abdoulaye Niass ihr

- Einverständnis mit der französischen Herrschaft und dem französischen »Frieden« bekunden.
- 18 »Für eine Zusammenarbeit zwischen Islam und Christentum«, in: Léopold Senghor, *Négritude und Humanismus*, Düsseldorf 1967, S. 234-238.
- 19 Ebd., S. 237.
- 20 Ebd., S. 235f.
- 21 Matthäus 6,33; Koran 13,11.
- 22 Mamadou Dia, *Islam, sociétés africaines et culture industrielle*, Dakar 1975, S. 164, Hervorhebung von mir.
- 23 Die Rede findet sich unter dem Titel »*Laïcité*« nur in der französischen Ausgabe von Senghor, *Négritude et humanisme*, Paris 1964, S. 422-424.
- 24 Aus Senghors Nachwort zum Bericht eines Kolloquiums, abgedruckt mit dem Titel »Schwarze Priester stellen Fragen und machen Vorschläge« in Senghor, *Négritude und Humanismus*, S. 288-298, S. 297f.
- 25 Ebd.
- 26 Doudou Ndoye, *La Constitution sénégalaise du 7 janvier 2001 commentée. Et ses pactes internationaux annexés. Les perspectives politiques, juridiques et sociales*, Dakar 2001, S. 48f.
- 27 Vgl. Anm. 3.
- 28 Alfred Stepan / Ahmet Kuru, »*Laïcité* as an Ideal Type and a Continuum. Comparing Turkey, France, and Senegal«, Vortrag auf der internationalen Konferenz *Democracy, Islam, and Secularism. Turkey in Comparative Perspective*, 6.-7. März 2009, School of International and Public Affairs, Columbia University, im Druck.
- 29 Donald B. Cruise O'Brien, »Le contrat social sénégalais à l'épreuve«, in: *Politique africaine*, 45 (1992), S. 9-20.
- 30 *Échos de la Banque mondiale*, Nr. 9 (November 2007), hg. vom Regionalbüro Dakar der Weltbank, S. 14-17.
- 31 Jean Baubérot, *Les laïcités dans le monde*, Paris 2009, S. 93.

Faisal Devji

LIEBE DEINEN FEIND
 Militante Visionen des Westens

Während Wissenschaftler, Journalisten und Politiker in Europa und Amerika al-Qaida unisono als eine fremdartige, exotische und schwer begreifliche Bedrohung beschreiben, betrachten militante Islamisten, die sich mit al-Qaida identifizieren, ihre Feinde gewöhnlich mit der innigsten Vertrautheit. Ob sie den Westen nun tatsächlich verstehen oder nicht: Die Vertrautheitsbekundungen dieser Männer weisen auf ein komplexeres Verhältnis hin. Dieser Artikel versucht, exemplarisch an zwei Symbolfiguren des Terrorismus, Chalid Scheich Mohammed und Osama bin Laden, zu zeigen, in welcher Weise militante Muslime ihre Energien aus einer parasitären Beziehung zu ebenjenem Westen schöpfen, den sie angreifen, wobei sie nach ihrem Verständnis aus seinem Inneren sprechen.

Wie kann uns die Vertrautheit radikaler Muslime mit ihrem Feind heute helfen, das Wesen globalisierter Militanz zu verstehen? Zunächst einmal erweist es sich als sinnlos, nach der Quelle terroristischer Energien in einer Geheimgeschichte oder obskuren Schrift zu schürfen – das gehört in das Reservat der Islam- und Nahostexperten. Tatsächlich ist es angesichts der vielen Äußerungen der Militanten, wie vertraut sie mit ihren Feinden, ja wie zugetan sie ihnen seien, absurd, sie aus analytischen oder gar politischen Gründen mit dem Westen zu kontrastieren. Genauso wenig kann der Islam dieser Männer anderen, moderaten Formen dieser Religion gegenüber gestellt werden, da auch Militante ausgiebig Gebrauch von liberalen Kategorien und Idealen machen, wie wir unten noch sehen werden.

Wir stehen vor der Aufgabe, darauf zu verzichten, den muslimischen Terrorismus schlicht mit einer fremdartigen Vergangenheit oder Region zu identifizieren, denn weder das eine noch das andere kann das Auftauchen von »einheimischen«, in die Gesellschaften Europas und Amerikas integrierten Militanten erklären. Ebenso verzichten muss man auf die Expertise von Islamkennern, die zumeist nicht in der Lage sind, diese Formen des Terrorismus mit den globalisierten Gesellschaften in Verbin-

dung zu bringen, in denen sie auftreten. Die folgende Analyse versucht, die Bedeutung der militanten Rhetorik und Argumentation neu zu bewerten, indem sie sich auf die von den Terroristen bekundete Beziehung zum Westen konzentriert und dabei im Verlauf klarer bestimmt, was sie über Krieg und Gerechtigkeit zu sagen haben.

Wettstreit um das Gute

In Textstellen, die von liberalen Muslimen viel zitiert werden, scheint der Koran für religiöse und andere Formen des Pluralismus einzutreten, indem er verschiedene Gemeinschaften auffordert, nach ihrem eigenen Vermögen miteinander in einen Wettstreit um das Gute zu treten. Auch militante Muslime, oder zumindest jene, die sich unter dem Banner von al-Qaida scharen, scheinen sich diese Schriftpassagen zu Herzen genommen zu haben. Ein besonders schlagendes Beispiel dafür findet sich in der Aussage des Organisators der Anschläge vom 11. September, Chalid Scheich Mohammed. Einerseits ist der Wettstreit mit dem Feind um das Gute natürlich nur die Vorderseite des Wettkampfes mit ihm im Bösen, der in der militanten Rhetorik eine so große Rolle spielt. Doch andererseits geht der Wettstreit um das Gute über die bloße Spiegelung der Handlungen des anderen hinaus und birgt in sich, wie ich argumentieren werde, die Sorge um das Gutsein des Feindes als eine Eigenschaft, die Schutz erfordert. Tatsächlich kommt darin der Typus des Militanten, den ich beschreibe, der christlichen Tugend der Feindesliebe am nächsten.

Im redigierten und freigegebenen Protokoll seiner Anhörung in Guantánamo Bay vom 10. März 2007 bekannte sich Chalid Scheich Mohammed vor einem Tribunal, das er als unrechtmäßig betrachtete, schuldig und machte so seine Anhörung zu einer Anhörung des Tribunals, da seine eigene Schuld oder Unschuld damit nicht länger Gegenstand der Verhandlung war. Tatsächlich war Mohammeds Schuldeingeständnis so umfangreich, dass es die Anklage gegen ihn völlig in den Schatten stellte und das normale Verhältnis zwischen Gesetz und Verbrechen umkehrte, wo es der Angeklagte ist, der dazu neigt, seine Verantwortung zu bagatellisieren. Ein so exzessives Schuldeingeständnis beraubt dieses nicht nur seines Sinns, sondern verweist die Verantwortung in den Bereich der Gesetzesbefolgung, wo sie etwas Unpersönliches bleibt, zu dem der Angeklagte nur eine formale, aber keine existentielle Beziehung hat. Vielleicht war

das der Grund, warum es sich Chalid Scheich Mohammed leisten konnte, bei seiner Anhörung über die Verantwortung als theoretische Kategorie zu spekulieren. Er präsentierte eine lange Auflistung von Taten, die er für sich reklamierte, und schloss mit der folgenden Aussage über den gänzlich konventionellen Charakter von Schuld:

What I wrote here, is not I'm making myself hero, when I said I was responsible for this or that. But you are military man. You know very well there are language for any war. So, there are, we are when I admitting these things I'm not saying I'm not did it. I did it but this the language of any war. If America they want to invade Iraq they will not send for Saddam roses or kisses they send for a bombardment. This is the best way if I want. If I'm fighting for anybody admit to them I'm American enemies. For sure, I'm American enemies.¹

Einerseits deutet diese Passage auf die Schwierigkeit, Verantwortung in einer globalen Arena zu lokalisieren. Daher droht Mohammeds lange Liste von Vergehen außer Kontrolle zu geraten und den Begriff der Verantwortung ad absurdum zu führen, so dass er sich schließlich gezwungen sieht, sie zu erden, indem er die von ihm beanspruchten weltweit verübten Verbrechen auf bloße Illustrationen seiner Feindschaft zu Amerika reduziert. Aber auf andere Weise eröffnet dieses Schuldeingeständnis in einer fremden Sprache am Ende die Tür zu einer hochgradig pluralistischen Vision menschlicher Beziehungen, in der die Weigerung, die Legitimität eines anderen anzuerkennen, nicht ausschließt, eine Beziehung zu ihm aufzubauen. Das formelle Schuldeingeständnis funktioniert mit anderen Worten wie ein Geschenk, das selbst in Abwesenheit von Anerkennung eine Beziehung herstellt. Hier zum Beispiel die Worte, in denen Chalid Scheich Mohammed seine Weigerung erklärt, unter Eid auszusagen:

Take an oath is part of your Tribunal and I'll not accept it. To be or accept the Tribunal as to be, I'll accept it. That I'm accepting American constitution, American laws or whatever you are doing here. This is why religiously I cannot accept anything you do. Just to explain for this one, does not mean I'm not saying that I'm lying. When I not take oath does not mean I'm lying. You know very well peoples take oath and they will lie. You know the President he did this before he just makes his oath and he lied. So sometimes when I'm not making oath does not mean I'm lying. (S. 21)

Nachdem er mit seinen Häschern ein Arrangement ausgehandelt hatte, das darin bestand, ein Schuldeingeständnis anzubieten, ohne ihnen Legitimität zuzusprechen, fuhr Mohammed fort, den Inhalt dieses Arrangements zu erörtern, der in seinen Augen in dem Prinzip bestand, sich selbst

treu zu bleiben. Tatsächlich nutzte Chalid Scheich Mohammed seine gesamte Befragung, um seine amerikanischen Häscher dazu zu bringen, ihren eigenen Prinzipien treu zu bleiben, die für ihn in der Förderung und dem Schutz der Menschenrechte bestanden, während er ihre Beschuldigungen gleichzeitig so behandelte, als ginge es dabei um Fragen nach seiner eigenen Treue zu islamischen Grundsätzen. Hier also gab es ein Beispiel für die Prüfung des Guten, von der im Koran die Rede ist und auf deren pluralistischen Charakter die Militanten so viel Wert legen. Doch während es in der militanten Rhetorik im Allgemeinen die Bereitschaft ist, für die eigenen Prinzipien zu sterben, an der sich beweist, wie treu man sich ist, kommt in Mohammeds Aussage diese demonstrative Rolle dem Schuldeingeständnis zu, welches eine Beziehung der wechselseitigen Prüfung zwischen den erbittertsten Feinden erlaubt. Wie anders sollen wir die zahlreichen und häufig nörglerischen Einwände des Inhaftierten gegen die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen und das Prozedere des Tribunals in Guantánamo Bay angesichts seiner ebenso häufigen Schuldeingeständnisse erklären? Es war nicht seine Unschuld, die Chalid Scheich Mohammed in seiner Anhörung zu beweisen versuchte, sondern vielmehr die Kohärenz und innere Schlüssigkeit der gegen ihn vorgebrachten Vorwürfe, die er nur nach deren eigenen Maßstäben zu korrigieren trachtete. Die erste dieser Korrekturen erfolgte nach der Verlesung der gegen Mohammed erhobenen Beschuldigungen.²

Sie umfassen 21 Paragraphen und fußen trotz ihrer Länge auf einer sehr begrenzten Zahl von Beweisen: eine beschlagnahmte Computer-Festplatte und ein Interview mit Al-Jazeera. Als wäre er von der Dürftigkeit dieser Beweise gekränkt, besonders angesichts des Detailreichtums seines eigenen langen, wenngleich ebenfalls unbewiesenen Geständnisses, ging Chalid Scheich Mohammed nun dazu über, die Beschuldigungen gegen ihn aus sachlicher und verfahrenstechnischer Sicht zu kritisieren, ohne dabei freilich zu versuchen, seine Unschuld zu behaupten.

*Personal Representative*³: The Detainee responds to the unclassified summary of evidence with the following key points.

Personal Representative: »Some paragraphs under paragraph number 3, lead sentence are not related to the context or meaning of the aforementioned lead sentence. For example, paragraph 3-a is only information from news or a historical account of events on 11 September 2001, and note with no specific linkage being made in this paragraph to me or the definition of Enemy Combatant⁴. As another

example, sub-paragraph 3-n makes no linkage to me or to the definition of Enemy Combatant.«

Detainee: Are they following along?

Personal Representative: Ah, they have that in front of them for reference.

President: Yes.

Detainee: Okay.

Personal Representative: Point number 3. »There is an unfair ›stacking of evidence‹ in the way the Summary of Evidence is structured. In other words, there are several sub-paragraphs under parent-paragraph 3 which should be combined into one sub-paragraph to avoid creating the false perception that there are more allegations or statements against me specifically than there actually are. For example, sub-paragraphs 3-m through 3-o, which pertain to the bojinka plot should be combined into one paragraph, as should paragraphs 3-a through 3-h, which pertain to 9/11.« (S. 8f.)

Da er wusste, dass die meisten der gegen ihn vorgebrachten Beweise sich auf den Inhalt einer Festplatte und auf ein Al-Jazeera-Interview stützen, in dem er behauptet haben soll, Chef des Militärkomitees von al-Qaida zu sein, beantragte Chalid Scheich Mohammed, zwei Zeugen, die sich unter den Inhaftierten in Guantánamo Bay befanden, zu seinen Gunsten vor dem Tribunal anzuhören. Einer von ihnen war Ramzi Binalshibh, der beim Al-Jazeera-Interview anwesend gewesen war, der andere Mustafa al-Hawsawi, mit dem er zusammen festgenommen worden war und dem der Computer gehörte, aus dem die Beweise stammten. Es ging Mohammed darum, dass angesichts des Mangels an erhärtenden Beweisen die Aussagen dieser beiden Zeugen zu berücksichtigen seien, da einer von ihnen bestätigen könne, dass Chalid Scheich Mohammed tatsächlich nie behauptet hat, Chef des Militärkomitees von al-Qaida zu sein, und der andere, dass sich zwischen Mohammed und der auf der Festplatte sichergestellten Informationen keine Verbindung herstellen lässt, da der fragliche Computer nicht ihm gehört. Das Tribunal befand, dass keiner dieser Zeugen sachdienliche Aussagen dazu machen konnte, ob Chalid Scheich Mohammed der Status eines »enemy combatant« zuzuweisen sei, daher lehnte es seinen Antrag auf ihre Vorführung ab. Mohammeds Ziel bestand jedoch weniger darin, seine Schuld oder Unschuld zu beweisen, als vielmehr die Fehlerhaftigkeit der Anhörung selbst offenzulegen und so auf ihre Verbesserung zu drängen, so dass sich Amerika als globale Schutzmacht der Menschenrechte treu bleiben könnte. So weist er darauf hin, dass die ge-

gen ihn vorgebrachten Beweise häufig nicht einmal in die Kategorie des Anscheinsbeweises fielen, wie zum Beispiel die Sicherstellung eines Fotos vom Anführer der Flugzeugentführer vom 11. September, Mohammed Atta, auf einem Computer, der dem Beschuldigten nicht gehörte. Viele Hunderttausend Amerikaner, erklärte Mohammed, könnten ebenso gut ein solches Foto besitzen, was aus dieser speziellen »Tatsache« nicht mehr als eine allgemeine Information mache, die zu einer hohlen Beschuldigung aufgebaut werde:

Detainee: Most of these facts which be written are related to this hard drive. And more than eleven of these facts are related to this computer. Other things are which is very old even nobody can bring any witnesses for that as you written here if it will be ah a value for you for the witness near by you will do it. This computer is not for me. Is for Hawsawi himself. So I'm saying I need Hawsawi because me and him we both been arrested day. Same way. So this computer is from him long time. And also the problem we are not in court and we are not judge and he is not my lawyer but the procedure has been written reported and the way has mostly as certain charged against me; tell him [Arabic phrase].

Translator: [Translating] They are only accusations.

Detainee: So accusations. And the accusations, they are as you put for yourself ah definition for enemy combatant there are also many definitions for that accusation of fact or charges that has been written for any ah. [Arabic phrase]

Translator: [Translating] Person is accused.

Detainee: So, if I been accused then if you want to put facts against me also the definition for these facts. If you now read number N now what is written the bojinka plot. Is known many lead investigation it is not related to anything facts to be against me. So when I said computer hard drive/hard disk, same thing. All these point only one witness he can say yes or not cause he is this computer is under his possession him computer. And also specifically if he said Mohammad Atta picture been this hard drive. I don't think this should accepted. There are many 100 thousand Americans who have a lot of picture on their computer. You cannot say I find Muhammad Atta on your computer then you use this fact against you. Or you find any files in your computer to be what about it's mine, it's not my computer. If this witness, he will state that this known and here that has been ninety percent of what is written is wrong. And for Ramzi, for reporter in Jazeera, he claimed that I state this one and you know the media man. How they are fashionable. What they mean in their own way in a whole different way.

They just wrote it so he say I state. But I never stated and I don't have any witnesses and witness are available here at Guantanamo. He is Detainee. He was with me. Which he been mostly in all my interview with him. Me and them, there was three person, me and Ramzi and this reporter. So if you not believe me, not believe him, believe my witness Ramzi. Then he's what he state the reporter most is false. I'm not denying that I'm not an enemy combatant about this war but I'm denying the report. It not being written in the proper way. Which is really facts and mostly just being gathered many information. General information that form in way of doing, to use in facts against me. (S. 11f.)

Chalid Scheich Mohammeds pedantische Versuche, die Verfahrensführung des Tribunals zu korrigieren, waren für die Frage seiner eigenen Schuld oder Unschuld nicht von Belang, sie hatten indes viel mit dem Schicksal anderer Häftlinge zu tun, die sich in amerikanischem Gewahrsam befanden. Denn während Mohammed seine eigene Schuld zugab, bekräftigte er selbstlos, dass die Verfahrensfehler, die seine Festnahme kennzeichneten, auch zur Festnahme und Inhaftierung vieler unschuldiger Muslime geführt hätten, mit denen die Amerikaner, wie er ihnen riet, sorgsam umgehen sollten:

Detainee: I want to just it is not related enemy combatant but I'm saying for you to be careful with people. That you have classified and unclassified facts. My opinion to be fair with people. Because when I say, I will not regret when I say I'm enemy combatant. I did or not I know there are other but there are many Detainees which you receive classified against them maybe, maybe not take away from me for many Detainees false witnesses. This only advice. (S. 15)
So when we say we are enemy combatant, that right. We are. But I'm asking you again to be fair with many Detainees which are not enemy combatant. Because many of them been unjustly arrested. Many, not one or two or three. Cause the definition you which wrote even from my view is not fair. Because if I was in the first Jihad times Russia. So I have to be Russian enemy. But America supported me in this because I'm their alliances when I was fighting Russia. Same job I'm doing. I'm fighting. I was fighting there Russia now I'm fighting America. (S. 22)

Viele dieser Männer, führte Mohammed seine Argumentation fort, hätten im ersten, von den USA unterstützten Krieg gegen die Sowjets in Afghanistan gekämpft und seien dann dort zurückgeblieben, ohne mit al-Qaida oder den Taliban etwas zu tun zu haben, während andere an jeder Schlacht im Namen des Islam oder jedes in Kabul regierenden Machthabers teilgenommen hätten, ohne etwas gegen Amerika zu haben. Selbst die Taliban,

so betonte er, teilten nicht die Absichten von al-Qaida und hätten bis zur US-Invasion keine antiamerikanischen Gefühle gehegt. Tatsächlich hätten die Taliban sogar versucht, Osama bin Laden zu ermorden, und Chalid Scheich Mohammed genoss nicht nur die Ironie, mit diesen Möchtegernmördern in Guantánamo Bay inhaftiert zu sein, sondern auch, trotz seiner Feindschaft zu ihnen darum zu bitten, dass man sie fair behandelte:

So, this is why I'm asking you to be fair with Afghanis and Pakistanis and many Arabs which been in Afghanistan. Many of them been unjustly. The funny story they been Sunni government they sent some spies to assassinate UBL then we arrested them sent them to Afghanistan/Taliban. Taliban put them into prison. Americans they came and arrest them as enemy combatant. They brought them here. So, even if they are my enemy but no fair to be there with me. (S. 23)

In einer bemerkenswerten Verwandlung bat also jener Mann, der eben noch stolz zahllose Morde und Terrorkomplotte gestanden hatte, schließlich in beinahe christlicher Weise darum, anderen und sogar seinen eigenen Feinden in Übereinstimmung mit den amerikanischen Menschenrechtsprinzipien Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Ob er es aus Eitelkeit tat, um der berüchtigtste al-Qaida-Kämpfer in Haft zu bleiben, ob er seine Komplizen retten wollte oder aus welchem Grund auch immer, es bleibt nichtsdestoweniger außergewöhnlich, dass Chalid Scheich Mohammed seine Aussage in Guantánamo Bay mit einem Plädoyer für die Menschenrechte von Fremden beenden sollte:

The American have human right. So, enemy combatant itself, it flexible word. So I think God knows that many who been arrested, they been unjustly arrested. Otherwise, military throughout history know very well. They don't war will never stop. War start from Adam when Cain he killed Abel until now. It's never gonna stop killing of people. This is the way of the language. American start the Revolutionary War then they starts the Mexican then Spanish War then World War One, World War Two. You read the history. You know never stopping war. This is life. But if who is enemy combatant and who is not? Finally, I finish statement. I'm asking you to be fair with other people. (S. 24f.)

Während seiner gesamten Aussage sprach Chalid Scheich Mohammed vom Krieg als einer Sprache, und sogar als der gemeinsamen Sprache, die Feinde miteinander teilen und der gerade ihre Parteilichkeit Universalität verleiht. Denn in einer Welt der Zwistigkeiten ist sie die einzige Gemeinsamkeit, deren ironische Rolle darin besteht, Menschen zusammenzubringen, obwohl sie sie doch auseinanderzutreiben scheint. Mohammed ging so weit, die

durch den Krieg geschmiedete Vertrautheit zu beschreiben, indem er ihn mit einer Ehe verglich, der Leichen statt Kinder entspringen:

The way of the war, you know very well, any country waging war against their enemy the language of the war are killing. If a man and a woman they be together as a marriage that is up to the kids, children. But if you and me, two nations, will be together in war the others are victims. This is the way of the language. (S. 23)

In einer verblüffenden Umkehr der üblichen Ansichten zum Thema menschliche Differenzen beschrieb Chalid Scheich Mohammed den Konflikt also als das Element der Ähnlichkeit in den menschlichen Angelegenheiten und rechnete Differenzen zu den friedfertigeren Formen menschlicher Interaktion. Der Weg zum Frieden besteht daher darin, von der gemeinsamen Sprache des Krieges abzurücken und sich selbst treu zu sein, in der Weise, wie Mohammed Amerika, wie wir gesehen haben, aufforderte, seinen Menschenrechtsprinzipien treu zu bleiben. Denn die Intimität des Krieges kennt kein Ende, jede Seite kann ihre Handlungen mit denen der anderen rechtfertigen, so dass keiner von beiden je die Verantwortung zugewiesen werden kann. Mohammed nahm George Washington als Beispiel für diese Intimität und behauptete, es sei unmöglich, im Hinblick auf die universelle Sprache des Krieges den Helden der amerikanischen Revolution von Osama bin Laden zu unterscheiden:

So, we derive from religious leading that we consider we and George Washington doing same thing. As consider George Washington as hero. Muslims many of them are considering Usama bin Laden. He is doing same thing. He is just fighting. He needs his independence. (S. 22)

When I said I'm not happy that three thousand been killed in America. I feel sorry even. I don't like to kill children and the kids. Never Islam are, give me green light to kill peoples. Killing, as in the Christianity, Jews, and Islam, are prohibited. But there are exceptions of rule when you are killing people in Iraq. You said we have to do it. We don't like Saddam. But this is the way to deal with Saddam. Same thing you are saying. Same language you use, I use. When you are invading two-thirds of Mexican, you call your war manifest destiny. It up to you to call it what you want. But other side are calling you oppressors. If now George Washington. If now we were living in the Revolutionary War and George Washington he being arrested through Britain. For sure he, they would consider him enemy combatant. But American they consider him as hero. This right the any Revolutionary War they will be as George Washington or Britain. (S. 23)

Gälten die Helden und Schurken der einen Nation in der anderen als das Gegenteil, hätte also George Washington in den Augen Großbritanniens die Rolle eines Osama bin Laden gespielt, wem ließe sich dann letztlich die Verantwortung in einem Krieg zuschreiben? Indem man ihre Sprache in einer externen Autoritätsquelle verankert – freilich nicht in einer Institution wie der UNO, die ebenso parteiisch ist wie irgendein Staat. Die Art von Autorität, die Mohammed meinte, war ihrem Wesen nach etwas frei Gewähltes und hochgradig Individuelles, ein Gesetz für einen selbst, das man mit anderen teilen mochte oder nicht, etwas wie die Menschenrechte. Mit anderen Worten, vonnöten war nicht das Gewissen, weil es ein geltendes Recht voraussetzen würde, an dem man seine Handlungen messen müsste, vielmehr etwas ganz und gar Äußerliches, da die Zersplitterung der kollektiven Rechtsordnung in der globalen Arena individuelle Urteile im höchsten Maße rechtsbildend gemacht zu haben scheint, indem sie alle Aufgaben der Rechtsprechung auf sie übertragen hat. Und das ist es tatsächlich, was in der Rhetorik des militanten Pluralismus schließlich mit dem islamischen Recht geschehen ist: Aus seiner traditionellen Verankerung gerissen, wird es zur Quelle einer durch und durch individualisierten Rechtsprechung, deren erste und einzige Regel lautet, sich selbst treu zu bleiben. So sprach Chalid Scheich Mohammed in seiner stockenden Art und falschen Grammatik über seine eigenen Bemühungen, aus dem undifferenzierten Reich auszutreten, das er als Sprache des Krieges bezeichnete, indem er darüber – gemäß der Scharia als einer frei gewählten, jedoch völlig externen Autorität – urteilte:

I don't like to kill people. I feel very sorry they been killed kids in 9/11. What will I do? This is the language. Sometime I want to make great awakening between American to stop foreign policy in out land. I know American people are torturing us from seventies. [Redacted] I know they talking about human rights. And I know it is against American Constitution, against American laws. But they said every law, they have exceptions, this is your bad luck you been part of the exception of our laws. They got have something to convince me but we are doing same language. But we are saying we have Sharia law, but we have Koran. What is enemy combatant in my language?

Detainee (through translator): Allah forbids you not with regards to those who fight you not for your faith nor drive you out of your homes from dealing kindly and justly with them. For Allah love those who are just. There is one more sentence. Allah only forbids you with regards to those who fight you for

your faith and drive you out of your homes and support others in driving you out from turning to them for friendship and protection. It is such as turn to them in these circumstances that do wrong.

Detainee: So we are driving from whatever deed we do we ask about Koran or Hadith. We are not making up for us laws. When we need Fatwa from the religious we have to go back to see what they said scholar. To see what they said yes or not. Killing is prohibited in all what you call the people of the book, Jews, Judaism, Christianity, and Islam. You know the Ten Commandments very well. The Ten Commandments are shared between all of us. We are all serving one God. Then now kill you know it very well. But war language also we have language for the war. You have to kill. (S. 24)

Nicht minder als jeder liberale Muslim erkannte Mohammed das gemeinsame Erbe von Christen, Muslimen und Juden ebenso wie das Tötungsverbot in ihrer gemeinsamen Tradition an, doch nur um seine eigenen Morde als juristisch erlaubte Ausnahmen von diesem Gesetz zu rechtfertigen. Durch seinen Übersetzer zitierte er den Koran, um diese Ausnahme zu stützen, und wiederholte damit das mittlerweile zum Standard gewordene Argument, wonach man für Gewalt keine Verantwortung trägt, wenn sie lediglich die des eigenen Gegners spiegelt. Freilich fällt selbst diese Beschwörung einer rechtlichen Ausnahme noch unter die Spiegelpraktiken, die die Sprache des Krieges kennzeichnen, da sie nicht mehr tut als den rechtlichen Ausnahmecharakter zu reflektieren, den Guantánamo Bay verkörpert, mit seinen Verfahren, die ohne den Schutz von Verteidigern und unter Heranziehung geheimer Beweise geführt werden. Mohammed zufolge besteht der Unterschied zwischen seiner Form von Ausnahmerecht und jener, nach der seine Häscher arbeiteten, darin, dass der Ausnahmecharakter von Guantánamo Bay von jedweder Rechtsnorm losgelöst bleibt. Doch ob Chalid Scheich Mohammeds Argumentation stichhaltig ist oder nicht, ist irrelevant angesichts der pluralistischen globalen Gesellschaft, in der die Militanten leben, denn sie beruht eher auf Selbst- denn Fremdbestimmung. Und Selbstbestimmung heißt, dem Pfad, den man gewählt hat, treu zu bleiben.

Der Bauchredner

Nach dreijähriger Pause in seinen Medienauftritten inszenierte Osama bin Laden einige Tage vor dem sechsten Jahrestag der Anschläge vom 11.

September ein erfolgreiches Comeback als Fernsehstar. Diese Beschreibung ist gar nicht ironisch gemeint: Er ist heute nicht mehr als eine Berühmtheit, jeglicher Kontrolle über die Fans beraubt, die er inspiriert, und selbst ein Flüchtling, dem weder finanzielle noch militärische Ressourcen zu Gebote stehen. Bin Ladens Einfluss leitet sich zwar zweifellos von seiner kriegerischen Vergangenheit her, doch ist seine Macht heute ihrem Wesen nach überpolitisch, obwohl auch kennzeichnend für das Zeitalter der Massenmedien. Tatsächlich wird Osama bin Ladens Berühmtheit nicht nur von seinen muslimischen Bewunderern, sondern auch von seinen Gegnern anerkannt. Die Pressekommentatoren waren geradezu besessen von der Erscheinung ihres Idols, insbesondere von seinem Bart – gefärbt oder falsch? –, den der meistgesuchte Mann der Welt in dieser Videoaufzeichnung zur Schau trug. Er hätte genauso gut ein MTV-Star sein können.

Als Berühmtheit ist bin Laden natürlich Teil des Westens, den er kritisiert, und bleibt darin gebannt trotz aller Versuche, seine fremdländische Herkunft oder exotischen Überzeugungen zu betonen. Und dieser Rolle ist sich Osama bin Laden völlig bewusst, nicht zuletzt, weil seine Angriffe auf Amerika Aussagen dissidenter Kritiker wie Noam Chomsky und Michael Scheuer übernehmen.⁵ Obwohl selbst kein Sozialist oder Liberaler, macht sich bin Laden die antikapitalistische oder herrschaftskritische Haltung solcher Leute zu eigen, um seiner Gegnerschaft zum Westen Ausdruck zu verleihen. Seine eigene Kritik des Westens ist daher eine immanente, aber mehr noch als das ist sie eine Art Bauchrednerei, mit der der König der Terroristen durch das Medium amerikanischer Bürger spricht statt in seinem eigenen Namen. Für sich genommen ist diese Übernahme vorgefertigter Positionen nichts Außergewöhnliches, kennzeichnet sie doch die Sprache der meisten Politiker in Europa und den Vereinigten Staaten, doch im Fall Osama bin Ladens illustriert sie die Tatsache, dass er keine Position außerhalb der Welt seiner Feinde besitzt. Deshalb kann er sich so leicht mit der Zwangslage der amerikanischen Soldaten im Irak identifizieren, die er in der folgenden Passage, unter Verweis auf die große Zahl von Schwarzen, die in den amerikanischen Streitkräften ihren Dienst tun, mit ihren muslimischen Opfern vergleicht:

If they leave their barracks, the mines devour them, and if they refuse to leave, rulings are passed against them. Thus, the only options left in front of them are to commit suicide or cry, both of which are from the severest of afflictions. So is there anything more men can do after crying and killing themselves to make you

respond to them? They are doing that out of the severity of the humiliation, fear and terror which they are suffering. It is severer than what the slaves used to suffer at your hands centuries ago, and it is as if some of them have gone from one slavery to another slavery more severe and harmful, even if it be in the fancy dress of the Defense Department's financial enticements. So do you feel the greatness of their sufferings? (S. 7)

Angesichts der Tatsache, dass bin Laden durch den Mund einer bunten Reihe von Personen spricht, ohne eine eigene Position einzunehmen, könnte man sagen, dass er immanente Kritik in eine Form von Terrorismus verwandelt, denn er tut nicht mehr, als ein Argument gegen das andere in Anschlag zu bringen, in einer Schlacht, die niemand überleben soll. Es ist eine Form des rhetorischen Selbstmordattentats, bei dem der muslimische Kritiker an der Seite seines ungläubigen Feindes vernichtet wird, kommt doch das islamische Element in bin Ladens Argumentation nur scheinbar von außen und ist vielmehr ein bloß dekorativer Überguss für Marxismus, Dritte-Welt-Ideologie und Gott weiß was noch. Die Immanenz von Osama bin Ladens Position in Bezug auf Amerika oder den Westen erlaubt ihm, seine Feinde auf die vertrauteste, innigste und unmittelbarste Art und Weise anzusprechen, häufig, indem er sie beim Namen nennt, und immer, indem er behauptet, ihre Motive vollkommen zu verstehen. Tatsächlich geht al-Qaidas Gründervater so weit zu gestehen, dass er viele Interessen seiner kapitalistischen oder neokonservativen Feinde teilt, und scherzt an einer Stelle sogar, dass er ihre heuchlerische Unschuld ebenso teile wie ihre Schuld am Vergießen muslimischen Blutes: »This innocence of yours is like my innocence of the blood of your sons on the 11th – were I to claim such a thing.« (S. 4)

Im Gegensatz dazu stellt sich der Umgang des Westens mit al-Qaida völlig anders dar: Bin Laden wird ausnahmslos als unabänderlich fremdartig gesehen, er wird, wenn überhaupt, nur selten von seinen Feinden angesprochen und gewöhnlich als jemand hingestellt, mit dem man nichts gemein habe. Und doch, was könnte dem politischen Leben des Westens vertrauter sein als das Spektakel eines Führers, den seine wissenschaftlichen Mitarbeiter mit Informationshäppchen und Zusammenfassungen wichtiger Bücher füttern, ebenjene Vorgehensweisen, die es bin Laden erlauben, Noam Chomsky zu zitieren oder den Kapitalismus zu kritisieren? Das Fehlen einer außerhalb der Welt seiner Feinde verankerten Position führt jedoch nicht nur zur Fragmentierung von Osama bin Ladens Kritik,

sondern auch zur Auflösung jeder alternativen Weltanschauung, die er vertreten könnte. So fehlt al-Qaida nicht nur eine einheitliche Ideologie, ganz zu schweigen von einer Utopie, vielmehr vertritt sie letztendlich einen perversen und paradoxen Pluralismus. Statt ihre Feinde aufzufordern, zum Islam zu konvertieren, mahnen die Gründerväter sie regelmäßig, sich selbst – oder vielmehr ihrem Ideal der Menschenrechte – treu zu bleiben. Der Islam wird vor allem als Erfüllung dieses Ideals verstanden, was aus der Konversion einen Akt der Selbsterfüllung macht:

And with your earnest reading about Islam from its pristine sources, you will arrive at an important truth, which is that the religion of all the Prophets (peace and blessings of Allah be upon them) is one, and that its essence is submission to the orders of Allah alone in all aspects of life, even if their Shari'ahs (Laws) differ. (S. 8)

Aber Bekehrung ist keineswegs die einzige Option, die bin Laden und seine Freunde dem Westen anbieten, eher legen sie Nachdruck auf die Möglichkeit einer harmonischen Koexistenz, bei der Christen, Muslime, Juden und andere ihren Idealen treu bleiben können. So unaufrichtig diese pluralistische Vision sein mag, so bildet sie doch ein fundamentales Element in al-Qaidas rhetorischer Logik und wird in der Videodokumentation üppig illustriert durch die Beschwörung des Schutzes, den die Muslime den vor der Inquisition fliehenden Juden gewährten, ebenso wie durch den Hinweis auf die Lobpreisungen, mit denen Jesus und Maria im Koran überhäuft werden. (S. 8) Gleichzeitig erklärt Osama bin Laden, dass Intoleranz und Genozid ein Charakteristikum des Westens seien und erwähnt als Beispiele den Holocaust und die Atombomben auf Japan. (S. 3f.) Interessant an diesen Illustrationen eines muslimischen Pluralismus ist die Tatsache, dass sie direkt aus der apologetischen Literatur des liberalen oder »gemäßigten« Islam stammen, dessen Streben nach einer Verständigung mit dem Westen bis zu den Anfängen der Kolonialherrschaft im 19. Jahrhundert zurückgehen. Diese Aneignung einer rivalisierenden muslimischen Tradition ist indes nur ein weiteres Beispiel für bin Ladens Bauchrednerei – soll heißen für seinen Unwillen oder seine Unfähigkeit, eine Position außerhalb der Welt einzunehmen, die er bekämpft, was zu dem Versuch führt, diese Welt von innen heraus zu zerstören.

Anders als seine früheren Angriffe auf die Bösartigkeit und Heuchelei von amerikanischen und britischen Kriegstreibern konzentriert sich Osama bin Ladens Comeback-Video vor allem auf das Scheitern ebenjener Pa-

zifisten und Sozialisten, die er so zustimmend zitiert. Er weist darauf hin, dass die Kriegsgegner trotz ihrer beispiellosen globalen Demonstrationen etwa gegen den Irakkrieg politisch ohnmächtig geblieben seien. Diese ihre Unfähigkeit, den Lauf der Dinge zu ändern, führt bin Laden dazu, die Interessen, auf die sich die liberale Gesellschaft gründet, insbesondere jene der Konzerne des modernen Kapitalismus, für das verantwortlich zu machen, was er als Scheitern der Demokratie betrachtet. Wenn Demonstrationen, Meinungsumfragen, Wahlen und andere konstitutionelle Verfahren zur Äußerung von Missbilligung vielleicht die Regierung, nicht aber die Politik zu ändern vermögen, so liegt das daran, dass das demokratische System auf Interessen statt auf der schlichten Repräsentation des Volkswillens basiert, von der Art, wie sie zum Beispiel vom Faschismus oder Kommunismus favorisiert wird:

And I tell you: after the failure of your representatives in the Democratic Party to implement your desire to stop the war, you can still carry anti-war placards and spread out in the streets of major cities, then go back to your homes, but that will be of no use and will lead to the prolonging of the war. (S. 5)

Zum Beweis seines Arguments verweist Osama bin Laden auf den Vietnamkrieg, der nicht so sehr durch (wenn auch überwältigende) öffentliche Missbilligung als durch eine militärische Niederlage und eine Neuausrichtung von Konzerninteressen in den USA beendet worden sei. Er bemisst das Gewicht der öffentlichen Meinung in Amerika während des Vietnamkrieges an der Tatsache, dass seine Beendigung nicht dazu führte, Gerechtigkeit zu üben – weder zugunsten seiner vietnamesischen noch seiner amerikanischen Opfer. Und weil keinem Regierungsvertreter wegen Vietnam der Prozess gemacht wurde, behauptet bin Laden, dass die Interessen, die diese Männer repräsentierten, schlicht im Stillen überdauern konnten, und er erwähnt den damaligen amerikanischen Vizepräsidenten Dick Cheney und Verteidigungsminister Donald Rumsfeld als gute Beispiele für Regierungsvertreter aus der Vietnam-Ara, die im Irak in ihre alten Gewohnheiten zurückfielen. (S. 4) So verschwörungstheoretisch diese Darstellung auch sein mag, verschmäht sie doch den moralischen Absolutismus ähnlicher Theorien auf der Linken wie der Rechten, der eine scharfe Trennlinie zwischen Freund und Feind voraussetzt. Schließlich scheut sich Osama bin Laden nicht, mit seinen ärgsten Feinden, in diesem Fall Kapitalisten und Neokonservative, eine Interessengemeinschaft zu behaupten:

Since the 11th, many of America's policies have come under the influence of the Mujahideen, and that is by the grace of Allah, the Most High. And as a result the people discovered the truth about it, its reputation worsened, its prestige was broken globally and it was bled dry economically, even if our interests overlap with the interests of the major corporations and also with those of the neoconservatives, despite the differing intentions. (S. 2)

Nun wird der Erfolg oder Misserfolg einer Demokratie gewöhnlich mit Bezug auf das Volk und die Gesellschaft beurteilt, die sie prägt, während die Beziehungen nach außen dem Prinzip der Zweckdienlichkeit folgen. Und während sich solche Zweckdienlichkeit zwischen Staaten sehr wohl in Beziehungen zum wechselseitigen Vorteil übersetzen lassen, kann die internationale Ordnung ohne Errichtung eines universellen Staates nicht selbst demokratisch sein. Letztendlich bleibt die internationale Ordnung deshalb ein Naturzustand, wo nichts als die Angst vor Vergeltung die Staaten daran hindert, sich gegenseitig auszubeuten, zu unterdrücken oder zu vernichten. Bin Laden jedoch zieht die amerikanische Demokratie gerade aus der Perspektive jener zur Verantwortung, die außerhalb des Herrschaftsbereichs der USA stehen. Eine solche Perspektive nimmt sich die Menschheit selbst zum Gegenstand, weshalb unser berühmter Terrorist vor allem darüber besorgt ist, dass Demokratien daran scheitern, die Menschenrechte jener zu respektieren, die außerhalb ihrer Grenzen leben. Aber seine Kritik der Demokratie beschränkt sich nicht auf die Erkenntnis, dass die Freiheit ihrer Bürger auf der Unfreiheit anderer beruht. Stattdessen beginnt Osama bin Laden seine Rede mit der Bemerkung, dass selbst die reichsten und mächtigsten Demokratien in einer globalen Arena als gescheitert betrachtet werden können. So weist er zum Beispiel darauf hin, dass die Vereinigten Staaten nach dem 11. September trotz all ihrer Macht bis in die Grundfesten ihrer Verfassung erschüttert und in einen globalen Krieg gezogen wurden, nicht aufgrund eigener Probleme, sondern schlicht durch die unerwarteten Taten einer Handvoll Ausländer:

To preface, I say: despite America being the greatest economic power and possessing the most powerful and up-to-date military arsenal as well; and despite it spending on this war and its army more than the entire world spends on its armies; and despite it being the major state influencing the policies of the world, as if it has a monopoly of the unjust right of veto; despite all of this, 19 young men were able – by the grace of Allah, the Most High – to change the direction of its compass. And in fact, the subject of the Mujahideen has become an inseparable part of the speech of your leader, and the effects and signs of that are not hidden. (S. 2)

In einer globalen Arena, so scheint bin Laden zu sagen, besitzen die unbedeutendsten Mächte und die zufälligsten Ereignisse ebenso viel politisches Gewicht wie die schwerwiegendsten inneren Probleme einer Großmacht, so dass es unmöglich wird, die Integrität der demokratischen Politik innerhalb ihrer traditionellen Grenzen zu wahren. Mit anderen Worten, ob nun der Anschlag des 11. September Amerika zu einer militärischen Antwort zwang und gleichzeitig eine Gelegenheit bot, sich global neu aufzustellen, oder ob er das Land mit der Notwendigkeit konfrontierte, seine Interessen zu schützen: Die Umformung der globalen politischen Landschaft, welche die USA daraufhin ins Werk setzten, geschah aus einem Grund, der den inneren Abläufen dieser mächtigen Demokratie äußerlich war. Denn das Paradoxe an al-Qaida war, dass ihre Kämpfer mit ihren unbedeutenden Ressourcen im Herzen einer Großmacht Schlachtfeldbedingungen schaffen konnten, obwohl sie natürlich weder deren Regierung noch ihr Militär in irgendeiner nennenswerten Weise bedrohen konnten.

Das bedeutet indes, dass die terroristische Bedrohung, so zahlreich auch ihre Opfer sein mögen, nie die nationale Sicherheit Amerikas von außen kompromittiert hat. Allenfalls bot sie die Möglichkeit, von innen Druck auf die Politik des Landes zu machen, zum Beispiel, indem sie drohte, die Wählerunterstützung einer Regierung zu erodieren, die nicht in der Lage ist, ihre Bürger zu beschützen. Dennoch war es ebenjenes unbedeutende militante Netzwerk, dem es gelang, die Integrität einer großen Demokratie wie die Vereinigten Staaten zu untergraben, indem es die Linie ausradierte, die in der politischen Theorie normalerweise zwischen unbedeutenden und gewichtigen bzw. innenpolitischen und außenpolitischen Gründen gezogen wird. Tatsächlich ist es gerade diese Unfähigkeit, die Grenzen einer demokratischen Ordnung aufrechtzuerhalten, die es Osama bin Laden erlaubt, aus dem Inneren ihrer zerbröckelnden Rhetorik zu sprechen, deren Aufbietung durch den US-Präsidenten, wie Osama bin Laden in der oben zitierten Passage hervorhebt, mehr als alles andere illustriert, wie die Sprache der Demokratie von einem zusammengewürfelten Haufen von Amateurterroristen gekidnappt worden ist und die amerikanische Politik nun von ihren Taten diktiert zu werden scheint.

Nur in der globalen Arena konnte es einer unbedeutenden Kraft wie al-Qaida gelingen, ein Land wie die USA zu erschüttern, indem sie es zwang, auf ein kaum verstandenes Problem jenseits der selbsterklärten Grenze ihrer Demokratie zu reagieren. Doch zur Bedrohung dieser Grenze kommt

hinzu, dass die globale Arena durch die demokratische Politik selbst gefährdet ist, die, so argumentiert bin Laden, innerhalb ihrer Grenzen irrational geworden ist. Ganz abgesehen von großen Massakern an der Zivilbevölkerung wie in Japan oder Vietnam wird eine Demokratie wie die Vereinigten Staaten also auch die Zukunft der Menschheit selbst gefährden, indem sie die Gefahren des Klimawandels ignoriert, um die engeren Interessen einiger ihrer Bürger zu bedienen. Was also Osama bin Laden angeht, wird demokratische Politik in der globalen Arena selbstmörderisch, weil sie nicht den Parteigeist aufgeben kann, der sie überhaupt erst möglich macht. Statt Amerika die Ablehnung des Kyoto-Protokolls aufgrund von Partikularinteressen vorzuwerfen, schreibt bin Laden sie der Interessenpolitik im Allgemeinen zu, die der Demokratie zugrunde liegt:

In fact, the life of all of mankind is in danger because of the global warming resulting to a large degree from the emissions of the factories of the major corporations, yet despite that, the representatives of these corporations in the White House insist on not observing the Kyoto Accord, with the knowledge that the statistics speak of the death and displacement of millions of human beings because of that, especially in Africa. This greatest of plagues and most dangerous of threats to the lives of humans is taking place in an accelerating fashion as the world is being dominated by the democratic system, which confirms its massive failure to protect humans and their interests from the greed and avarice of the major corporations and their representatives. (S. 4f.)

Natürlich macht bin Laden hier nichts anderes, als mit einer Reihe stereotyper populärer Sorgen über Klimawandel, gierige Konzerne und afrikanische Armut aufzuwarten, doch das Interessante an seiner Argumentation ist, dass es am Ende die Demokratie ist, und nicht Amerika oder der Westen, die zur ziemlich abstrakten und strukturellen Ursache all dieser Zerstörung wird. Und dies nur, weil die dominante Rolle, die der Parteigeist in ihrer Politik spielt, die Demokratie unfähig macht, sich ernsthaft um die langfristigen Interessen der Menschheit als Ganzer zu kümmern. Ob wahr oder falsch, eine solche Auffassung ist in ihrer Dimension offenkundig global, da sie das gesamte Menschengeschlecht zu ihrem Gegenstand macht. Gegen den selbstmörderischen Parteigeist der Demokratie, der seiner Meinung nach die langfristige Zukunft der Menschheit den kurzfristigen Konzerninteressen opfern kann, stellt Osama bin Laden also die Tugenden der Scharia. Denn das göttliche Gesetz ist gerade darum universell, weil es einer interessengeleiteten Tagespolitik enthoben

ist und so eine Art von Neutralität annimmt, die gegenüber niemandem parteiisch ist:

So it is imperative that you free yourself from all of that and search for an alternative, upright methodology in which it is not the business of any class of humanity to lay down its own laws to its own advantage at the expense of the other classes as is the case with you, since the essence of man-made positive laws is that they serve the interests of those with the capital and thus make the rich richer and the poor poorer. (S. 5)

Bin Laden empfiehlt die rein zivile, informelle und sogar individuelle Interpretation und Anwendung der Scharia in einer beinahe anarchistischen Weise. Die Opfer, welche das göttliche Gesetz verlangt, sind für ihn der Ausweis seines in höchstem Maße selbstlosen und daher unparteiischen Wesens. Wenn die Neutralität des Gesetzes und sein universaler Anspruch gewahrt bleiben sollen, sind die Beschränkungen, die es Frauen, minoritären Sekten und anderen auferlegt, als Opfer zu verstehen, die den militärischen Opfern gleichen, die den muslimischen Männern abverlangt werden.

Indem er das islamische Gesetz aus dem Griff des Nationalstaates löst und seine Opfernatur hervorhebt, verwandelt bin Laden den Gehorsam des Militanten gegenüber der Scharia wirkungsvoll in einen Akt der Souveränität. Denn das Gesetz wird nicht länger von einer Reihe von Institutionen verkörpert, denen man sich unterordnen muss, sondern manifestiert sich in militanten Taten, die Gesetzeskraft aus ihrem Eigenrecht besitzen. Was diese Akte souverän macht, ist nicht nur ihre Freiheit von institutionalisierter Autorität, sondern mehr noch, dass sie Interessen jeglicher Art weder beanspruchen noch verteidigen, vielmehr das Interesse selbst in spektakulären Opfergesten zerstören, die Täter wie Opfer in *einer* Menschheit vereinen. Mit anderen Worten, militante Akte sind souverän, weil sie verschwenderisch sind – indem sie den Schutz, den das Gesetz normalerweise Interessen verschiedener Art gewährt, verspotten, um das Leben selbst als Grund aller Interessen zu opfern. In diesem Sinne ist die militante Tat Gesetzgebung eher denn Gesetzesgehorsam, wenn auch in unüberbietbar anarchistischer Art und Weise.

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Anmerkungen

- 1 *Verbatim Transcript of Combatant Status Review Tribunal Hearing for ISN 10024*, unter: www.defense.gov/news/transcript_ISN10024.pdf, S. 21. (Wir geben hier und im Folgenden die originale englische Transkription.)
- 2 Ebd., S. 5ff.
- 3 In diesem Zusammenhang bezeichnet »personal representative« eine Art Vormund für Guantánamo-Häftlinge, denen eine gerichtliche Prüfung ihrer Inhaftierung verweigert wurde: »In the U.S., the Office for the Administrative Review of the Detention of Enemy Combatants appointed a Personal Representative (CSRT) to meet with each captive who was still being held in extrajudicial detention in the United States Guantanamo Bay detention camps, in Cuba, in August 2004, when the Supreme Court forced the Department of Defense to start convening Combatant Status Review Tribunals. Such a personal representative is more like a *guardian ad litem*.« (aufrufbar unter: http://en.wikipedia.org/wiki/Personal_representative) (Anm. d. Red.)
- 4 Zu dem umstrittenen Begriff »enemy combatant« und seiner Geschichte vgl. http://en.wikipedia.org/wiki/Enemy_combatant. (Anm. d. Red.)
- 5 Vgl. hierzu und zu den folgenden Zitaten Jeffrey Imm, »SITE Transcript and Video Link to Bin Laden Video (Updated)«, unter: *Counterterrorism Blog*, www.counterterrorismblog.org/2007/09/obl_transcript.php.

Dipesh Chakrabarty
 MODERNE UND SÄKULARISMUS IM WESTEN
 Ein Blick von außen*

Ein säkulares Zeitalter von Charles Taylor, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2009

Wie von einem Philosophen vom Range Charles Taylors nicht anders zu erwarten, ist sein Buch *Ein säkulares Zeitalter* ein hoch gelehrtes Werk, das anhand eines ausführlichen Durchgangs durch eine Reihe von Schlüsselereignissen der Geschichte Europas und Nordamerikas eine neue und anregende Darstellung davon bietet, wie sich in den vergangenen vier Jahrhunderten im Westen die säkulare Epoche herausgebildet hat. Taylors wesentlich von historischem Denken geprägte Überlegungen führen uns weit hinaus über die üblichen Vorstellungen von einer mit dem Aufstieg der Naturwissenschaften einhergehenden Entzauberung der Welt oder von der Entstehung der so genannten Trennung von Kirche und Staat. Taylors Buch stellt einen Versuch dar, die Geschichte des säkularen Zeitalters nach Maßgabe der Entwicklung eines bestimmbar »modernen« Selbst zu begreifen, das er als das »abgepufferte Selbst« charakterisiert. Dieser Ansatz wird fraglos einige Leser an die analytische Begrifflichkeit erinnern, die Taylor in seinen früheren Schriften über Hegel, nämlich in *Social Imaginaries* und in *Quellen des Selbst* verwendet, denn es ist ein spezifisches Merkmal des Taylorschen Denkens, Modernität als Herausbildung bestimmter Formen der Identität zu fassen.

Taylors Überlegungen entspringen einer lebenslangen Lektüre und Reflexion und seinem ebenso anhaltenden Engagement in religiösen und öffentlichen Einrichtungen. Er ist ein versierter und souveräner Kenner einer Vielzahl von historischen Zeugnissen und Perioden. Was er »unsere abendländische Gesellschaft« (51) nennt, repräsentiert allerdings nur eini-

* Zuerst erschienen unter dem Titel »The Modern and the Secular in the West: An Outsider's View«, in: *Journal of the American Academy of Religion*, Juni 2009, Bd. 77, Nr. 2, S. 393–403.

ge der Gesellschaften, die Anspruch darauf erheben könnten, westlich zu sein. In der Regel entnimmt er seine Beispiele Frankreich, Deutschland, Holland, den britischen Inseln – mit anderen Worten Westeuropa – und Nordamerika (den Vereinigten Staaten und Kanada), »auch wenn die Säkularität«, wie er einräumt, »zum Teil und in unterschiedlicher Weise über diese Welt hinaus(reicht)« (11).

Taylor beginnt seine Geschichte in der frühen europäischen Neuzeit und schließt mit ihr in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, seiner eigenen Gegenwart. Die Zeugnisse, die er anführt, um seine Behauptungen zu belegen, sind entsprechend vielfältig: Sie schließen theologische Traktate und Debatten ein, Bücher zur Kultur- und Sozialgeschichte ebenso wie Werke der Dichtkunst und der Kunstströmungen des 20. Jahrhunderts. Das Buch ist lang, es erstreckt sich über fast 1300 Seiten. Taylor ist sich der Anforderungen an den Leser bewusst und bemüht sich, ihm oder ihr die Orientierung dadurch zu erleichtern, dass er unterwegs einige Wegweiser aufstellt, aber die Darstellung ist so detailreich und so voller Abstecher, dass ich mich nicht wundern würde, wenn sich an verschiedenen Punkten Fachleute in europäischer Geschichte mit Taylor in die Haare kriegten. Das freilich ändert nichts daran, dass Taylor einen berechtigten Anspruch darauf hat, vom Leser ernst genommen zu werden. Denn dem Autor gelingt es, die Bandbreite unserer Säkularismusdebatten zu erweitern und überzeugender denn je zuvor darzutun, dass zum einen säkulare Perspektive und Religion keinen Gegensatz bilden, weil es beim Säkularen nicht darum geht, »dass sich die Menschen von Gott abwenden« (14), und dass zum anderen das säkulare Zeitalter als historisches Problem weit mehr betrifft als bloß die Frage der Trennung von Kirche und Staat. Tatsächlich geht es dabei um Fragen des neuzeitlichen Selbst und, wichtiger noch, um den Platz, den der Glaube im Leben des modernen Individuums einnimmt. Taylors Augenmerk gilt dem, was er als »die Bedingungen des Glaubens« (14) bezeichnet.

Seine Konzentration auf Europa und Nordamerika rechtfertigt Taylor mit dem durchaus vernünftigen Argument, diese Regionen lieferten ihm einen »Zivilisationszusammenhang«, denn »entscheidende Veränderungen« wie die Säkularität müssten, versichert er, »in ihren verschiedenen Zivilisationszusammenhängen untersucht werden, ehe wir zu globalen Verallgemeinerungen springen« (47). Solch ein Konzept birgt eine Reihe von offenkundigen Problemen. Erstens finden darin die Ureinwohner und

die nichtwestlichen ethnischen Gruppen, die in diesen als Zusammenhang wahrgenommenen Gebieten leben, keine Berücksichtigung, und Taylor stellt sich auch nicht die Frage, in welchem Maße die betreffende Zivilisation durch die Geschichte der europäischen Expansion und Kolonialisierung geprägt sein mag. Das schränkt die Bedeutung des »wir« gleich auf der ersten Seite – der These, »wir lebten in einem säkularen Zeitalter [...] Damit meine ich ›uns‹, die wir im Westen leben oder, anders formuliert, im Nordwesten beziehungsweise in der nordatlantischen Welt« – einigermaßen ein. Da ich indes meiner Ausbildung nach weder ein Philosoph noch ein Historiker der nordatlantischen Welt bin, überlasse ich etwaige fachliche Auseinandersetzungen mit Taylor anderen, die versierter sind als ich. Stattdessen möchte ich versuchen zu zeigen, in welcher Weise Taylors Überlegungen – trotz seiner Absicht, Distanz zu den Debatten in anderen Zivilisationszusammenhänge zu wahren – dazu beitragen, neue Fragestellungen in der globalen Geschichte der Neuzeit zu erschließen, was dem Buch für die heutigen Diskussionen eine größere Bedeutung verleiht, als der Autor bescheidener Weise in Anspruch nimmt. Ich werde dies am Ende insbesondere im Blick auf Indien tun, wo – wie Taylor selbst durch einige beiläufige Verweise belegt – eine recht intensive Debatte darüber geführt wird, was säkular ist und was nicht.

Taylors grundlegende These betrifft den höchst eigentümlichen Zusammenhang, den er zwischen der Säkularität und dem modernen Selbst konstatiert: Säkular zu sein bedeutet die Fähigkeit, an etwas zu glauben, was über das »normale menschliche Gedeihen« hinausgeht. Dieses Moment von Transzendenz muss nicht in irgendeinem gängigen Sinne religiös sein. Der Atheismus hindert den Menschen nicht daran, diese Fähigkeit zu besitzen. Ein Großteil von Taylors Darstellung dient dem Zweck, zu erklären, worum es sich bei dieser Fähigkeit handelt, woher sie stammt, wie sie sich herausgebildet hat und wie sie zu einigen der Dilemmata beiträgt, die dem, was er als »säkulares Zeitalter« bezeichnet, eigentümlich sind. »Warum«, fragt sich Taylor, »war es in unserer abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahre 1500 praktisch unmöglich, nicht an Gott zu glauben, während es im Jahre 2000 vielen von uns nicht nur leicht fällt, sondern geradezu unumgänglich vorkommt?« (51) Seine Antwort hierauf beginnt mit der These, dass es vor dem Erscheinen der Religionen der sogenannten Achsenzeit (eine von Jaspers eingeführte Vorstellung, die aber seitdem von mehreren Soziologen aufgegriffen und modifiziert worden

ist, zuletzt und mit viel Resonanz von Eisenstadt) – womit Religionen gemeint sind, die zwischen ca. 900 und 200 v. Chr. ihren Aufschwung erlebten, wie der Buddhismus, der Hinduismus, der Dschainismus, der philosophische Rationalismus der Griechen, der Taoismus in China und so weiter – keine Trennung zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten gab. »Frühere«, das heißt, der Achsenzeit vorausgehende Religionen, wie sie uns durch ethnologische Quellen heute noch aus vielen stammesförmigen und bäuerlichen Kulturen überliefert sind, zeichneten sich durch folgende drei Eigentümlichkeiten aus: 1. Die natürliche Welt erschien als durch Handlungen Gottes gelenkt (Überschwemmungen, Dürrezeiten etc.); 2. Gott war bereits in »der bloßen Existenz der Gesellschaft« (51) einbegriffen; und 3. lebten die Menschen in einer »Welt der Geister, der Dämonen und der moralischen Kräfte« (52). Unter der Bedingung eines solchen Weltverständnisses konnte sich die Frage, ob man an Götter oder Geister glauben wollte oder nicht, dem Bewusstsein gar nicht stellen, denn in dieser »verzauberten« Welt ist der Sinn der Dinge »nicht ausschließlich dem Geist vorbehalten« (68). »Erfüllte Dinge in der verzauberten Welt (besitzen) Kausalkräfte [magische Kräfte], die dem von ihnen verkörperten Sinn entsprechen.« (67, 61-68) In diesen Gesellschaften, in denen die heiligen Zeiten der Götter und Geister stets mit der normalen Zeit der säkularen Welt verschränkt waren – Taylor weist darauf hin, dass das Wort »saeculum« »soviel wie ›Jahrhundert‹ oder ›Zeitalter‹ bedeutet« und das Wort »säkular« die »normale Zeit« bezeichnete« (101, 336 f., 461-462) –, wurde das Selbst als »porös« vorgestellt und behandelt, das heißt als etwas, das »durch Geister, Dämonen und kosmische Kräfte verwundet werden« (73) konnte. Die Religion stand unter solchen Bedingungen voll und ganz im Dienste des »normalen menschlichen Gedeihens« (39, 121, und an anderen Stellen). Im Wesentlichen ging es den Menschen darum, »dass ihnen Krankheit, Mangel, Unfruchtbarkeit und früher Tod erspart bleiben« (258). Religionen dieser Art kannten nicht den »Streit mit dem Leben«, auf den sich die Religionen der Achsenzeit spezialisierten, um eine Formulierung des von Taylor herangezogenen Ethnologen aus dem kolonialen Australien, W. E. H. Stanner, zu verwenden. Heute, meint Taylor, sei das alles völlig anders, weil »wir im Gegensatz zu unseren Vorfahren dazu tendieren, unser Leben ausschließlich im Rahmen des horizontalen Stroms der säkularen Zeit zu sehen« (59). »Erneut möchte ich damit nicht sagen«, fährt er fort, »dass die Menschen beispielsweise nicht

an die Ewigkeit Gottes glauben. Nein, es gibt viele, die daran glauben. Aber für Menschen von heute ist die Verflechtung der säkularen mit der höheren Zeit nicht mehr eine Sache der normalen, »naiven« Erfahrung. Sie ist also nichts, was – wie im Erleben der Wallfahrer, die im 14. Jahrhundert nach Santiago de Compostela oder Canterbury pilgerten – der Frage nach Glauben oder Nichtglauben vorgeordnet wäre, weil es offensichtlich einfach da ist.« (108)

Genau gegen diese Vorstellung vom »porösen Selbst« – jenem Selbst, das keine Selbständigkeit gegenüber Religionen besitzt, die in sozialen Praktiken verankert sind, eben weil solche Religionen primär im Dienste des normalen menschlichen Gedeihens stehen – stellt Taylor sein Konzept (eigentlich sollte man eher von einem Typus reden) des »abgepufferten Ich« (77 f.) – eine analytische Schlüsselfigur des Buches. Das abgepufferte Selbst ist eben dort abgepuffert, wo das poröse Selbst porös ist. Das abgepufferte Ich nimmt gegenüber der Welt eine »geistzentrierte Perspektive« ein und sieht sich als »Gebiet der Bedeutungen« (58-72, 73, 508 f.), die die Dinge in der Welt für es haben. Das abgepufferte Selbst negiert nicht Gott als solchen, aber das ganze Problem des Glaubens bewegt sich jetzt »in einem Bereich [...] in dem der [Glaube] Gegenstand von Zweifeln, argumentativen Auseinandersetzungen, vermittelnden Erklärungen und dergleichen sein kann« (60 f.). Das abgepufferte Selbst ist zwar nicht seiner Natur nach modern, aber es verwandelt sich in das moderne Selbst. Das moderne Selbst ist Taylor zufolge stets abgepuffert. Andererseits ist auch das poröse Selbst dem modernen Westen nicht völlig abhanden gekommen. »Öffentliche Feiertage, Fußballspiele« und andere »karnevaleske Augenblicke« bringen das poröse Selbst ins Spiel, aber die Säkularisierung des öffentlichen Raums bringt die Ausblendung der »Antistruktur« mit sich, die mit dem porösen Selbst verknüpft zu sein pflegt (93, siehe auch die Bemerkungen zum Pariser Mai 1968 auf S. 98).

Wie ist das abgepufferte Selbst entstanden und wie ist es zu einem maßgeblichen Element des modernen, säkularen Zeitalters geworden? Ohne die Trennung zwischen Transzendenz und Immanenz, die von den Religionen der Achsenzeit – und ihren späteren Ausbildungen, Christentum, Judentum und Islam – durchgesetzt wurde, hätte das abgepufferte Selbst nicht in Erscheinung treten können. Von der Steinzeit an war »das religiöse Leben unauflöslich mit dem sozialen Leben verknüpft« (252). Erst die Religionen der Achsenzeit leiten »in allen drei Dimensionen der Ein-

bettung (soziale Ordnung, Kosmos und menschliches Heil) einen Bruch in die Wege« (261). Dies geschah dadurch, dass die Transzendenz – also das, was über das normale menschliche Gedeihen hinausreicht – zentrale Bedeutung für die Lehren und Praktiken der Religion erlangte. Selbstverständlich blieben die alten Religionsformen durchaus prägend für das »mehrheitsreligiöse Leben, das in den alten Bahnen verlief« (121ff., 266). Aber selbst wenn es nur der Mönch war, der nach dem Transzendenten strebte, schufen die Religionen der Achsenzeit doch zumindest die Möglichkeit dafür, die Religion aus der Gesellschaft herauszulösen.

Freilich einstweilen nur eine Möglichkeit. Denn realisiert wurde sie erst zwischen 1450 und 1650 – »Datierungen sind hier stets willkürlich« (151) fügt Taylor warnend hinzu –, das heißt, erst mit der Entstehung des »frühneuzeitlichen« Europa, in deren Verlauf die Entgegensetzung von Gott und Magie, die Neufassung des »normalen Bürgers« als einer Person, die ihr »Leben zwar im Rahmen aller Praktiken und Institutionen des Gedeihens führ(t), aber nicht ganz darin aufgeh(t)« (145), das Verständnis der Gesellschaftsordnung als einer dem weltlichen Nutzen dienenden Sache, gleichzeitig die Verweisung Gottes ins Seelenleben, all diese Entwicklungen, von denen viele vom Katholizismus ebenso wie vom Protestantismus im Bestreben, das Leben der breiten Masse der Menschen zu verändern (152), betrieben wurden (Taylor vergleicht Calvins Genf mit dem Mailand Borromeos) – all das führte schließlich zu einem »zunehmenden Bruch zwischen Eliten- und Volkskultur« (156) und zu dem, was Taylor die »disziplinierende« Gesellschaft nennt (131-157).

Taylor legt Gewicht auf diese Vorstellung von einer im neuzeitlichen Europa entstehenden »disziplinierenden« Gesellschaft, um über das hinauszugelangen, was er als das altvertraute „Subtraktions-Narrativ“ bezeichnet – die Darstellung, der zufolge die religiösen Glaubensvorstellungen schlicht und einfach mit dem Aufstieg der Naturwissenschaften verfielen oder das Interesse an der Natur um ihrer selbst willen zum »ausgrenzenden Humanismus« führte (160-169, 431 f.). Er stimmt der These zu, »dass die Autonomie der Natur zu guter Letzt [...] dazu diene, Wasser auf die Mühlen des ausgrenzenden Humanismus zu leiten«, hält aber zu Recht »die These, wonach die Anfänge dieser [Autonomie] bereits ein Schritt in die genannte Richtung waren«, für »grundverkehrt« (169). Stattdessen hat er eine komplexere Geschichte zu erzählen. Er verknüpft mehrere Entwicklungen im Europa und Amerika des 16. und 17. Jahrhun-

derts miteinander: die geistigen und praktischen Beziehungen zwischen christlicher Lebensführung und gesellschaftlicher Ordnung, die sich im Europa der Reformation herauskristallisierten; die Idee, dass eine »gottesfürchtige Minderheit die Dinge unter Kontrolle hält und dafür sorgt, dass alles seinen rechten Gang geht« (185); der Gebrauch, den im 16. und 17. Jahrhundert die im Entstehen begriffenen staatlichen Strukturen absolutistischer oder dirigistischer Orientierung vom Neostoizismus und vom Calvinismus machten, um mittels Verordnungen für das spirituelle und materielle Wohlergehen ihrer Untertanen zu sorgen (»im Europa des 17. Jahrhunderts«, ruft Taylor dem Leser in Erinnerung, »gab es keine prominentere Reaktion auf die Wirren der Religionskriege als den absolutistischen Staat« (223, 202-219)); die Umbildung ziviler Gesittung aus einem elitären Projekt zu dem normalen Sozialverhalten, als das sie sich im 19. Jahrhundert durchsetzte (239); der Zickzackweg zwischen Cartesianischem Neostoizismus und Deismus (»Der Neostoizismus ist das ›Zick‹, dem der Deismus dann als ›Zack‹ entsprechen wird.« (206)); und schließlich ein »anthropozentrischer Wandel« in der Beziehung der Menschen zur Natur, die Vorstellung, dass Gott eine »bestimmte Ordnung der Dinge schafft, deren ethische Gestalt für uns ohne weiteres zu verstehen ist, wenn wir nicht durch falsche und abergläubische Vorstellungen in die Irre geführt werden« (379).

All diese Entwicklungen bereiteten den Boden für den Aufstieg des von Taylor so genannten »ausgrenzenden Humanismus«. Aber seine Argumentation geht darüber hinaus und will zeigen, dass die Ablösung des Natürlichen vom Übernatürlichen, des Transzendenten vom Immanenten, die Fähigkeit, »sich zu bestimmten Realitäten als rein ›natürlichen‹ zu verhalten« (247), die damals von vielen vollzogenen Verwandlung der christlichen Religion in einen »persönlichen Glauben« – dass dies alles keine voneinander unabhängigen Entwicklungen waren und dass sie, wichtiger noch, belegen, dass es sich bei dieser Ablösung um keinen gegen die Religion gerichteten Vorgang handelte. Die Säkularisierung, sagt Taylor, »(ging) mit einer Intensivierung des religiösen Glaubens einher« (247). Aber dieser Glaube gehörte zu einem abgepufferten Selbst. Er war eine Sache der inneren Entscheidung, ein Streben nach dem Transzendenten durch die Kultivierung des Ich. Nach dem »Niedergang« der Vorstellung, »Gott habe eine Verwandlung des Menschen im Sinn, durch die er die Grenzen seiner gegenwärtigen Situation hinter sich lassen

könne« (384), wurde in der Welt der frühen Neuzeit die Religion zu einer »innerlichen Religion« (Taylor führt als Beispiel aus dem 17. Jahrhundert Henri Bremond an) (389). Gott befand sich jetzt jenseits des einfachen menschlichen Gedeihens. Die Menschen mussten an sich arbeiten – sich eines bestimmten Verhaltens befleißigen –, um zu erfahren, was in diesem Jenseits lag. Taylor räumt ein, dass dies nicht für viele galt und es auch bis zum heutigen Tage nicht tut. In der Vergangenheit und auch heute noch seien viele »damit zufrieden, für rein immanente Ziele zu leben. Sie führen ein Leben, in dem das Transzendente keine Rolle spielt.« (246) Im Europa der frühen Neuzeit bestand aber für einige Mitglieder der herrschenden Elite die große Chance darin, dieses Streben nach dem Transzendenten für den weltlichen Zweck der Schaffung einer gesellschaftlichen Ordnung einzuspannen, mit Unterstützung durch den Staat. Während Machiavelli laut Taylor noch der Ansicht war, »gläubige Christen«, die dem Quietismus oder Anarchismus huldigten, »taugten nicht zu guten Bürgern«, gewann jetzt die »puritanische Auffassung vom guten Leben« an Boden, der zufolge »der ›Heilige‹ die Stütze der neuen sozialen Ordnung (...) im Gegensatz zur Faulheit und Unordnung der Mönche, Bettler, Vagabunden und müßigen Edelleute« bildete (187), also die Vorstellung, eine kleine Gruppe von Auserwählten, die sich durch ihr Streben nach dem Transzendenten um die Reformierung ihrer Lebensführung bemühten, könnten dem Staat unmittelbar dabei behilflich sein, zwecks Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung über die Moral der Bevölkerung zu wachen. So kam es im Europa der frühen Neuzeit zu einer Spaltung zwischen Elite und Untertanen. Selbst »der weniger radikale Flügel der Aufklärung«, der »den Aberglauben sehr viel glimpflicher davonkommen« ließ, tat dies im Interesse der gesellschaftlichen Ordnung: Die Vernunft war Sache der Eliten, während für »die Massen (...) ein wenig Aberglaube gerade das Richtige sein mochte.« (411)

Für den Historiker bliebe immer noch die Frage der Periodisierung. Wenn die Religionen der Achsenzeit eine Spaltung zwischen dem Transzendenten und dem Immanenten bewirkten, warum dauerte es dann bis zu den Anfängen der Moderne, genauer gesagt, bis zur europäischen frühen Neuzeit, dass diese Spaltung den Eintritt des säkularen Zeitalters markierte? Taylor selbst stellt sich diese Frage im historischen Fortgang seiner Darstellung (391 ff.). Er fragt sich problembewusst, »wie es kam, dass eine Religion des äußeren Verhaltens im 18. Jahrhundert solche Be-

deutung erlangte« (391). Seine Antworten entnimmt er der Domäne des Historikers. Er verweist auf die Geschichte der kapitalistischen Modernisierung, führt aber, da er kein Historiker ist, seine Andeutungen nicht weiter aus. Es bleibt bei – interessanten und durchaus plausiblen – Thesen: die gesellschaftliche Ordnung sei für die Expansion der Märkte notwendig geworden wie auch für die Verwaltung der großen Städte mit ihrer rasch wachsenden Bevölkerungszahl (177-189). An anderer Stelle bringt er die »Religion des Verhaltens« mit der Zunahme gesellschaftlicher Ordnung in Gestalt einer »Bevölkerung, die von der ›bürgerlichen‹ Ethik disziplinierten Produzierens – im Gegensatz zur Ethik militärischer Abenteurer – längst durchdrungen war« (393) in Verbindung.

Nachdem Taylor in den ersten fünf oder sechs Kapiteln die Bedingungen des Glaubens für das abgepufferte Selbst der frühen europäischen Neuzeit herausgearbeitet hat, widmet er den Rest des Buches dem Nachweis, dass das grundlegende Charakteristikum des säkularen Zeitalters – die ins eigene Innere gerichtete Suche des abgepufferten Ich nach etwas, das über das normale menschliche Gedeihen hinausgeht – die zentralen Dilemmata der Modernität bis ins 19. und 20. Jahrhundert hinein bestimmt, wobei es freilich unter dem Druck einer sich zunehmend demokratisierenden Gesellschaft beträchtlichen Wandlungsprozessen unterliegt. So beschäftigt er sich mit den spezifischen Veränderungen, die mit dem Vordringen des Naturrechtsgedankens einhergehen, mit dem Niedergang der »Ancient Constitution«, dem Triumph der Idee von der Volkssouveränität im 18. Jahrhundert – Entwicklungen, die zusammengenommen dazu führen, dass nach der Französischen Revolution ganz allgemein an die Stelle des »vertikalen« Gesellschaftsmodells ein »horizontales« tritt (»wir sind alle gleich weit vom Zentrum entfernt«) (275-364). Diese Entwicklungen unterstreichen nur, was Taylor als »anthropozentrischen Wandel« (380) charakterisiert, der bereits im 17. Jahrhundert (in den Schriften von Tindal, Locke, Shaftesbury und Hutcheson) zu beobachten ist und in der Vorstellung resultiert, dass wir Gott im Wesentlichen »die Verwirklichung unseres eigenen Wohls« (380) schulden, was am Ende auf den von Taylor so genannten »ausgrenzenden Humanismus« hinausläuft, mit anderen Worten darauf, dass, »sobald die religiösen und metaphysischen Überzeugungen verschwunden sind, [...] die normalen menschlichen Begierden übrig (bleiben)« (431-441; siehe auch 460-503).

Die ausschließliche Konzentration auf das »normale menschliche Ge-

deihen« oder die Immanenz schafft indes ein Problem für das abgepufferte Selbst des modernen Individuums, das nicht aufhören kann, »dem Sinn dieser sinnvollen Dinge« nachzuforschen und sich zu fragen, »warum man dergleichen tut« (522). »Das Unbehagen der Immanenz«, so Taylor, »zeichnet sich insbesondere durch das Gefühl aus, alle diese Antworten [die religiösen eingeschlossen] seien fragil.« (522) Der Anthropozentrismus bedeutet nicht das Ende der Suche nach Transzendenz, doch die Suche hat nun keinen festen Gegenstand mehr. Die Romantiker suchen Transzendenz in der Schönheit, Denker des 19. Jahrhunderts wie Carlyle und Arnold in der »Kultur«, Mill sucht sie in Humboldts »expressivistischem Ideal der ›Ausbildung des Menschen in der höchsten Mannigfaltigkeit«, die Hippies, die Radikalen der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts oder auch heutige Sucher »sind die Erben der expressiven Revolution« (524, 636, 642, 665, 846). Das Zeitalter der Massendemokratie mag die Expressivität zu einem Massenphänomen gemacht haben (788), aber es bleibt das Unbehagen des »immanenten Rahmens«: Wir mögen uns durch »Disziplin und instrumentelle Vernunft« geborgen und gestärkt fühlen, aber im modernen Westen wird der Erbschaft des Glaubens, dem »Streben nach einer Transformation, die über das normale menschliche Gedeihen hinausgeht« (911, 851), dadurch nicht Genüge getan.

In den letzten Kapiteln trägt Taylor in komprimierter Form das vor, was seiner Ansicht nach die Dilemmata ausmacht, die ein säkulares Zeitalter prägen. »Erneut möchte ich betonen«, schreibt er, »dass die ausschlaggebende Debatte in der modernen Kultur [...] auch von dem Bild (abhängt), das wir uns von unserer prekären ethischen Lage machen« (1006). Glaube in seiner starken Form ist »Glaube an eine transzendente Realität, die über menschliches Gedeihen hinausgeht« (851). »Aus spiritueller Perspektive wird man annehmen, dass wir uns irgendwo tief in unserem Inneren dazu hingezogen fühlen, eine spirituelle Realität anzuerkennen und zu unserem Leben in Beziehung zu setzen [...] Auch Menschen, die in der Welt des normalen menschlichen Gedeihens äußerst erfolgreich sind, können Unbehagen [...] empfinden; vielleicht haben gerade solche Menschen das Gefühl, ihre Leistungen seien hohl. Aus der Sicht derjenigen, die diese mutmaßliche spirituelle Realität leugnen, kann dieses Unbehagen nur etwas Pathologisches sein [...] Die Leugnung vieler Formen der traditionell aufgefassten spirituellen Realität ist ein ausschlaggebender Faktor auf dem Weg zur therapeutischen Wende.« (1032) Doch entgegen der verbreiteten

Ansicht, die Metafrage solle besser gar nicht gestellt werden und man solle sich das Bedürfnis [nach dem Transzendenten] aberziehen, sei es schwer, die Frage wieder vergessen zu machen, wenn sie sich erst einmal gestellt habe. »Alle diese Überlegungen zeigen«, konstatiert Taylor, »dass die Frage der Transzendierung der Menschlichkeit nicht ohne weiteres zu lösen ist.« (1048) Das ist der Grund, warum Taylor letztlich sein Buch und seine Position als gläubiger, säkularer, katholischer Intellektueller nicht als Beitrag zur Polemik über Glaube und Unglaube sieht – denn »wir alle (stehen) in viel höherem Maße unter gegenläufigem Druck, als es diese [polemischen] Positionen zulassen« (1042 f.) –, sondern im Kontext jener von Gegenläufigkeit bestimmten Druckverhältnisse, die William James einmal als »offene Fläche« charakterisiert hat, auf der man »wirklich etwas von der Kraft jeder dieser einander entgegengesetzten Positionen spüren« kann. Am Ende kann man sich nur Taylors Einschätzung anschließen, dass »Glaube und Unglaube, Offenheit und Abgeschlossenheit [...] hier so weit auseinander (liegen), dass dieser zusätzliche Schritt [nämlich sich auf James »freier Fläche« den Druckverhältnissen auszusetzen] relativ selten getan wird« (916). Den Schritt getan zu haben, zählt zweifellos zu den Leistungen, die Taylor mit diesem Buche vollbringt.

Keine Frage, dass das Buch für diejenigen, die an den zeitgenössischen Debatten über Modernität und Säkularismus Anteil nehmen, eine Pflichtlektüre ist und dass es diese Debatten weiterbringen wird. Ein wesentlicher Punkt in Taylors Überlegungen bleibt indes ungeklärt und wird weitere Erörterungen nötig machen. Aus seiner Darstellung geht nicht hervor, ob das Bedürfnis, sich der Transzendenz zuzuwenden, zur Grundausstattung des Menschen gehört oder ob es sich dabei um etwas handelt, was den Menschen erst relativ spät in ihrer Geschichte, nämlich seit den achsenzeitlichen Religionen, anerzogen worden ist. »Sofern die transzendente Betrachtungsweise recht hat«, erklärt Taylor, »haben die Menschen die unauslöschliche Neigung, auf etwas Jenseitiges anzusprechen. Es wirkt einengend, wenn man dagegen angeht.« (1061) Ob Taylor selbst die »transzendente Betrachtungsweise« teilt, ist nicht klar. Ebenso wenig lässt sich aber auch das Gegenteil behaupten. »Es ist ein Gemeinplatz«, schreibt er, »dass sich Menschen stark zur Fülle hingezogen fühlen – einerlei, wie diese Fülle definiert ist.« (1035; siehe auch 1193 ff.) Die Konsequenzen, die sich aus der einen oder der anderen Annahme ergeben, sind freilich höchst verschieden. Wenn das Bedürfnis nach Transzendenz tatsächlich

Teil der *conditio humana* ist, verlangt die Behauptung, die Religionen vor der Achsenzeit seien außerstande gewesen, diesem Bedürfnis Ausdruck zu verschaffen, weitere Erklärung, denn das würde ja bedeuten, dass die Menschheit den größten Teil ihres Seins auf Erden verbracht hätte, ohne einem fundamentalen Anspruch ihrer Natur Genüge zu tun. Wie war ihr das möglich? Taylors Überlegungen zielen ja im Gegenteil darauf ab, herauszuarbeiten, wie außerordentlich virulent dieses Bedürfnis in den Menschen, insbesondere in der nordatlantischen Welt, ist. Falls sich das wirklich so verhält, dann müssen wir uns mit der Vorgeschichte des Ausdrucks für dieses Bedürfnis genauer beschäftigen und müssen die These, die Religionen vor der Achsenzeit seien ausschließlich von den Bedürfnissen menschlichen Gedeihens beherrscht gewesen, unter Umständen einer Revision unterziehen. Wenn andererseits das Bedürfnis nach Transzendenz als solches eine späte Errungenschaft der sozialen und religiösen Eliten bestimmter Gesellschaften ist – jener Gesellschaften, denen die Religionen der Achsenzeit entsprangen und die schließlich auch die Modernisierungsprojekte ins Leben riefen –, dann ist denkbar, dass uns andere Formen der sozialen Konditionierung ermöglichen, dieses Bedürfnis zu überwinden und uns auf das menschliche Gedeihen zu konzentrieren, ohne uns länger mit Problemen herumschlagen zu müssen, wie sie sich dem abgepufferten Selbst in der Geschichte der westlichen Moderne stellen. Genau in diesem Punkte aber, finde ich, bleibt Taylors eigene Position unentschieden.

Ich werfe diese Frage auf, weil allem Anschein nach in Indien im Zuge der postkolonialen Entwicklung so etwas stattgefunden hat wie der gesellschaftliche Tod des abgepufferten Ich, was ernsthafte Auswirkungen darauf hat, wie über das Phänomen Säkularismus diskutiert werden muss. In diesem Rahmen kann ich meine Überlegungen hierzu nur in der aller kürzesten Form vortragen. Der entscheidende Punkt ist die globale Bedeutung, die nach meiner Ansicht Taylors Buch zukommt. Tatsache nämlich ist, dass die während der Zeit der europäischen Kolonialherrschaft in Indien in Gang gesetzte Modernisierung Männer und Frauen hervorbrachte, die in ihrer Begeisterung für das Moderne stark an das abgepufferte Selbst der Taylorschen Konstruktion erinnern. Rammohun Roy (1772-1833), der oft als der Gründungsvater des modernen Indien bezeichnet wird, Gandhi, Tagore, Nehru – um nur vier historische Persönlichkeiten zu nennen – waren allesamt Reformer, die sich zwischen

Transzendenz und Immanenz hin und her gerissen fanden, auch wenn im Falle Nehrus das höhere Wesen vielleicht nicht religiöser Natur war. Das politische Bewusstsein, das sie im kolonialen Indien und in den unmittelbar auf die Unabhängigkeit folgenden Jahren erzeugten, war von Glaubensfragen durchdrungen: vom Glauben an den Sozialismus oder den Kapitalismus, vom Glauben an die Fähigkeit des Sozialismus oder Kapitalismus, ein innerweltliches, aber transzendentes Freiheitsbewusstsein zu erzeugen, vom Glauben an die Menschheit, an Gott, an die nationale Bestimmung und so weiter. Ihre Sicht hat sich indes nicht behaupten können. Seit den achtziger Jahren, seit also die Demokratisierung der Politik mehr Macht in die Hände der Wählerschaften aus den niederen Kasten und unteren Klassen gespielt und neue Formen von Gruppenidentität und neue Mittelschichten ins Leben gerufen hat, erlebt Indien einen Gezeitenwechsel in seiner politischen Kultur. Alles konzentriert sich jetzt aufs Immanente und Weltliche. Die religiöse Sprache, die heute auf breiter Front in die Politik eindringt, ist auf das menschliche Gedeihen gerichtet. Sie artikuliert hinduistische oder islamische »fundamentalistische« Sichtweisen, die unmittelbar den Hass und die Solidarität ethnischer und anderer Gruppen schüren. Die in Indien geführten Debatten über Säkularismus konzentrieren sich dementsprechend eher auf Fragen der Trennung zwischen Religion und Staat, während das Interesse an der Transzendenz eine immer geringere Rolle spielt, wenn es nicht überhaupt verschwunden ist. Die heutigen Formen der Massendemokratie in Indien sind, so könnte man sagen, in zweierlei Hinsicht modern: sie passen in unsere Zeit, und sie stehen im Einklang mit den Zielsetzungen des globalen Kapitalismus. Gleichzeitig aber sind sie zutiefst antimodern, wenn man Modernität im Sinne Taylors (oder, was aufs Gleiche hinausläuft, im Sinne Gandhis oder Tagores) versteht.

Für die nordatlantische Welt entwirft Taylor interessanterweise ein anderes geschichtliches Szenario: Dort scheint die Heraufkunft der Massendemokratie nicht im gleichen Maße wie in Indien zu einer Verwerfung der Grundprinzipien der Modernität geführt zu haben. Die sozialen Schichten, die in Taylors Westen die Grundprinzipien und das Selbstverständnis der Moderne lieferten, scheinen dort ihre maßgebliche Rolle in stärkerem Umfang bewahrt zu haben, als das in Indien der Fall ist. In Taylors Buch bleibt dies freilich nur eine Vermutung, die durch seine Theorie der „social imaginaries“ zwar gestützt, aber nicht im Detail ausgeführt

wird. Taylor räumt das auch freimütig ein. Dass in der europäischen Moderne die Eliten den Versuch unternehmen konnten, »die Gesellschaft sowie das Leben und die Gebräuche der Nichteliten ... umzumodeln«, bezeichnet er als »bemerkenswerte Tatsache«, wobei er aber anfügt: »Ich behaupte nicht, eine Erklärung dafür anbieten zu können...« (414) Sein eigenes Konzept von sozialen Erfahrungs- und Vorstellungswelten der Neuzeit – er hat dieses Konzept bereits vorher in einem Büchlein mit dem Titel *Modern Social Imaginaries* entwickelt und verteidigt es in Kapitel 5 gegen den Vorwurf des Idealismus – nutzt er, um zu erklären, wie von einer sozialen Führungsschicht ausgebildete Normen über Prozesse sozialen Wandels in der Gesamtgesellschaft verbreitet werden können (295-304, 372). An späterer Stelle im Buch stellt er freilich fest: »Was fehlt, ist eine Geschichte darüber, wie es zur Säkularität als einem Massenphänomen kommt.« (1283) Taylors Buch lässt mich mit der Ahnung zurück, dass dies eben die Geschichte ist, die wir kennen müssen, um sagen zu können, ob das heutige Indien die Zukunft zeigt, welche das abgepufferte Ich überall erwartet, wo die Massendemokratie über die Modernität triumphiert – der Träger des abgepufferten Ich ist schließlich das moderne Individuum –, oder ob Taylor Recht hat mit seiner These von der Begrenztheit des westlichen Zivilisationszusammenhangs, dessen Bild er entwirft: »Unsere säkulare Epoche kennt nicht nur zeitliche, sondern auch geographische und soziale Grenzen.« (108)

Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz

Zu den Autorinnen und Autoren

Marika Asatiani ist studierte Soziologin und lebt als Künstlerin in Tiflis (Georgien). Stipendien führten sie zu Studienaufenthalten u.a. nach Rotterdam, Los Angeles, Oxford, London und Leipzig; zuletzt war sie Stipendiatin des *World Trade Center Documentary Arts Project* der Maybach Foundation in New York. 2007 erhielt Marika Asatiani den Camera Austria-Preis für zeitgenössische künstlerische Fotografie der Stadt Graz; zahlreiche Ausstellungen und Ausstellungsbeteiligungen

Jean Baubérot ist ehemaliger Präsident und Professor em. der Ecole Pratique des Hautes Etudes (Paris), Sektion Religionswissenschaften. *La laïcité expliquée à Nicolas Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours*, Paris 2008; *Petite histoire du christianisme*, Paris 2008; *Histoire de la laïcité française*, Paris 2000.

Rajeev Bhargava ist Senior Fellow and Leiter des Centre for the Study of Developing Societies, Delhi; Visiting Fellow des IWM (Institut für die Wissenschaften vom Menschen) 2011. *The promise of India's Secular Democracy*, Oxford 2010.

Craig Calhoun lehrt Sozialwissenschaften an der New York University und ist Präsident des Social Science Research Council (SSRC). *Cosmopolitanism and Belonging: From European Integration to Global Hopes and Fears*, New York 2010; *Nations Matter. Culture, History and the Cosmopolitan Dream*, New York 2007.

José Casanova lehrt Soziologie an der Georgetown University, wo er das Programm über *Globalization, Religion and the Secular* am Berkley Center leitet. Herausgeber von *Religion und die umstrittene Moderne*, Stuttgart 2010 (zusammen mit Hans Joas); *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009; *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

Dipesh Chakrabarty ist Lawrence A. Kimpton Distinguished Service Professor of History an der University of Chicago; Visiting Fellow des IWM 2010. In Kürze erscheinen *Presentism and the Predicament of Postcolonial History* und *The Climate of History: Four Theses*; *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000; *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago 2000.

Faisal Devji ist Reader in Modern South Asian History an der Oxford University und Senior Fellow am Institute for Public Knowledge, New York University; Visiting Fellow des IWM 2009. 2010 erscheint: *Muslim Zion: Jinnah and the Ma-*

king of Pakistan; The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics, New York 2008; *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*, London 2005.

Souleymane Bachir Diagne ist Professor am Department of French and Romance Philology, Columbia University, New York. *Comment philosopher en Islam*, Paris 2008; *Léopold Sédar Senghor: l'art africain comme philosophie*, Paris 2007; *100 mots pour dire l'islam*, Paris 2002.

David Martin ist Professor em. für Soziologie an der London School of Economics und Fellow der British Academy. *On Secularization: Notes Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2005; *Christian Language in the Secular City*, Aldershot 2002; *Does Christianity cause War?*, Oxford 1997.

Tariq Modood leitet das University Research Centre for the Study of Ethnicity and Citizenship am Bristol Institute for Public Affairs (University of Bristol). *Multiculturalism: A Civic Idea*, Oxford 2007; *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*, Minnesota / Edinburgh 2005.

Charles Taylor ist Professor em. für Philosophie an der McGill University, Montréal, und Permanent Fellow des IWM, Wien. *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009; *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M. 2009; *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2001.



o.T. aus der Serie: INDEX, 2005

marika asatiani
georgien: bilder vom alltag

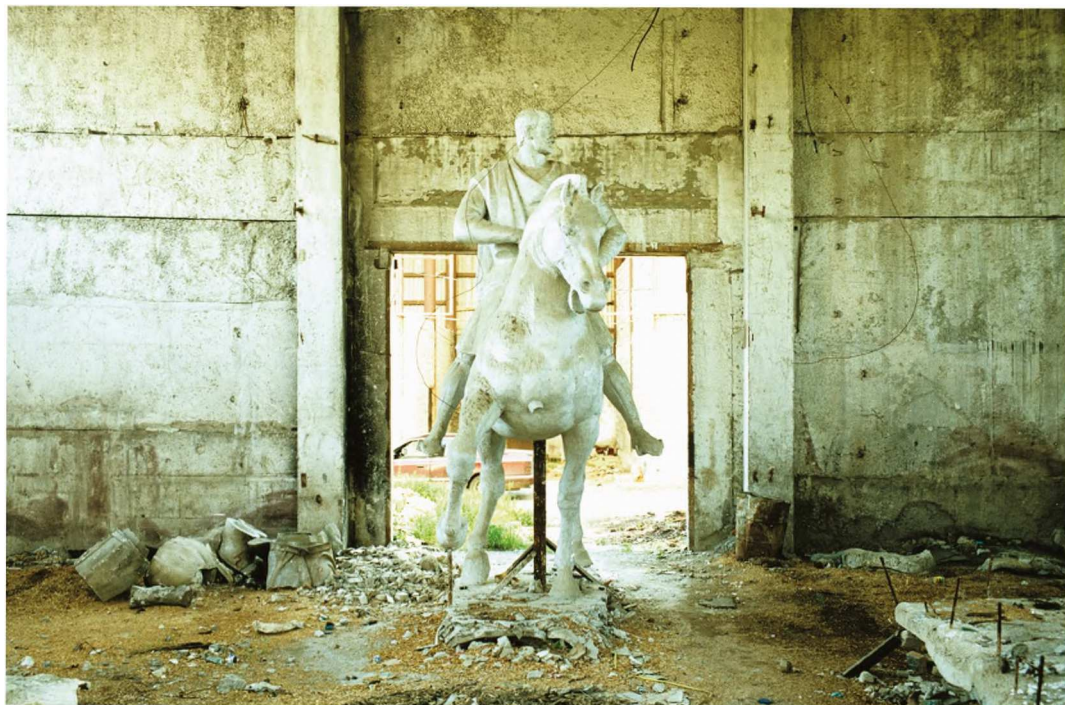


o.T. aus der Serie: INDEX, 2005











o.T. aus der Serie: ACHARA, 2006



o.T. aus der Serie: INDEX, 2005



Foto: Marika Asatiani