

Religionspolitik!

Die Säkularisierungserwartung verdunstet. In der Religionssoziologie hat man es schon lange geahnt, ja gewußt: Die demographischen Umfragen geben den theoretisch postulierten Religionsverlust nicht her. Ein Rückgang der »Kirchlichkeit« ließ sich feststellen, die Veränderungen im »Christentum« benannte man schon vorsichtiger mit Transformation statt Niedergang, aber von einer Agonie der »Religion« konnte keine Rede sein: Nahm etwa bei Jugendlichen der Besuch des Sonntagsgottesdienstes zwischen 1955 und 1985 ab, erhöhte sich im gleichen Zeitraum deren Glauben an ein Leben nach dem Tod; während die Bibel für viele zu einem unbekanntem Werk wurde, verdiente der Buchmarkt 20 Prozent des Umsatzes im Taschenbuchbereich mit esoterischer Literatur; und in Berlin wurden evangelische Kirchen geschlossen, derweil der Islam zur zweitgrößten Religionsgemeinschaft in der Stadt heranwuchs. Bei Versuchen, Veränderungen der religiösen Landschaft zu beschreiben, bedient man sich deshalb sinnvollerweise nicht des Säkularisierungsparadigmas: Feststellbar ist hingegen eine Pluralisierung der Religion, inner- wie außerchristlich, und deren Individualisierung – die ominöse »flottierende«, »vagierende« Religiosität. Bei der Neukonstruktion von Religion dominieren zwei Varianten: Synkretismus zum einen und eine Art fundamentalistischer Reduktion auf die »wahre« Konfession zum anderen.

Die politische Rückmeldung der Religion, die bis in die achtziger Jahre zwischen Wissenschaft und Feuilleton verschoben worden war, gerät seitdem in die Politik. Vor allem zwei Entwicklungen waren dafür verantwortlich: Zum einen besann man sich in islamischen Ländern auf die eigenen religiösen Traditionen, die nach dem überstandenen Zugriff des Westens durch den Imperialismus und nach dem mißlungenen Anschluß an die Moderne durch einen eigenen Sozialismus nunmehr die kulturelle Identität und die Funktionsfähigkeit des sozialen Lebens sichern sollten. Daß bei der Reislamisierung Fundamentalisten entscheidend am Werk waren, hat diese Rückbesinnung erst zu einem signifikanten politischen Faktor gemacht, sie aber gleichzeitig, insbesondere in der Wahrnehmung der westeuropäischen Öffentlichkeit, politisch diskreditiert. Zum andern endete mit dem Zusammenbruch der kommunistischen Strukturen in Europa die staatliche Bekämpfung von Religion. Symbolträchtig schloß das erste und bislang einzige programmatisch atheistische Land, Albanien, 1990 als religionsloser Staat seine Tore und restituierte Kirchen, Moscheen und Synagogen. Das Ende der »Gottlosenpropaganda« in Mittel- und Osteuropa führte zur Wiedergeburt der Religion als Massenbewegung, die seitdem als Element der Politik, nicht zuletzt als Instrument einer Renationalisierung, nicht mehr wegzudenken ist: von der Wiedereinsetzung der russisch-orthodoxen Kirche als faktischer

Staatsreligion in Rußland bis zur Neukonstruktion eines islamischen Selbstbewußtseins in Bosnien. Nur die DDR ging einen deutschen Sonderweg, an dessen Ende man in der Tat von einem Erfolg der atheistischen Propaganda und einer nachhaltigen Säkularisierung sprechen kann – ein Vorgang übrigens, der weltweit fast ohne Parallele ist.

Zeitgleich mit diesem paradigmatischen Wandel der Rolle von Religion stellten sich Deutungsansätze mit Handlungsvorschlägen für die Politik ein: Fundamentalismustheorien (etwa bei Gilles Kepel) oder die Erwartung eines »clash of civilizations« (so Samuel Huntington), bei dem Politik zum Appendix von Kultur zu werden droht. Über den diagnostischen und gar prognostischen Wert solcher Thesen wird zu Recht gestritten, aber als heuristisches Instrumentarium und vor allem als Indikator für eine Veränderung politikwissenschaftlicher Konfliktwahrnehmung sind sie nicht vom Tisch zu wischen. Sie belegen für die Theorie, was sich in der Praxis längst vollzieht: Religion hat sich als struktureller Akteur in der Politik zurückgemeldet.

In diesem Rahmen hat die partielle Verabschiedung von Säkularisierungstheorien in Deutschland nichts Außergewöhnliches mehr, sie dokumentiert eine Facette der globalen Revitalisierung des religiösen Faktors. Daß diese Debatte in Deutschland lange nur abgedämpft geführt wurde, hat mit den Nachwirkungen der Annahme zu tun, das Thema Religion werde sich mit dem Fortschritt der Gesellschaft erledigen, aber mit der Erosion der Fortschrittstheorien ist auch der Boden dieser Prophetien schwankend geworden. Ein anderer, wohl wichtigerer Grund für die relative Ruhe war die Pazifizierung religiös motivierter Konflikte. Die innerchristlichen Konflikte sind als politische Größen seit dem Ende der Kulturkämpfe mit dem 19. Jahrhundert verschwunden, und speziell für Deutschland kommt hinzu, daß es eine Front Laizismus versus Religion, die in den romanischen Länder die Gesellschaft spaltete, aufgrund der religiös imprägnierten Aufklärung nie gab. Die Erfolgsgeschichte der christlichen Ökumene und der Kooperation der großen Kirchen mit der Demokratie der Bundesrepublik hatte das Konfliktpotential der Religionen vergessen lassen. Daß diese Harmonie am Ende eines langen Weges stand, der von der politisch ambitionslosen frühen Christenheit über die spätantike Staatskirche zur Forderung und partiellen Durchsetzung der Trennung von Staat und Kirche im Mittelalter führte, um über die zeitweise scharfe Ablehnung der Demokratie im 19. Jahrhundert durch die Kirchen bei ihrer Akzeptanz im 20. Jahrhundert vorerst zu enden, bei der man die Demokratie als legitimes Kind des Christentums schätzen lernte, dokumentiert das politische Varianzpotential christlicher Religion.

Spezifisch für die deutsche Situation sind nun eine Reihe von kulturellen und politischen Regelungen, vor allem im Verhältnis von Staat und Kirche. Aber hier kann man den Eindruck gewinnen, als komme der Prozeß, Religion als politischen Faktor zu behandeln, nur als Thema formalrechtlicher Regelungen in Gang. Natürlich besteht zwischen Scientology, Moscheebau und Kruzifix-Urteil an einschlägigen Kontroversen kein Mangel, aber Reli-

gionspolitik ist mehr, nämlich Politik, die die Rücknahme der Säkularisierungsvermutung als Repolitisierung von Religion begreift. Dann geht es nicht mehr um die Verwaltung musealer Relikte und volkskundlicher Nischen, sondern um potentiell kreative wie destruktive Elemente kultureller Identität. Die Zeit der arkadischen Stille ist vorbei, der Status des Faktors Religion für die Politik neu zu bestimmen.

Sogenannte Sekten

Was kulturelle Globalisierung bedeutet, hat uns jüngst Scientology vor Augen geführt. Einige Mitglieder des amerikanischen Kongresses konnte man für die Unterstellung gewinnen, Scientologen würden in der Bundesrepublik wie die Juden im Dritten Reich verfolgt, so daß sich der deutsche Außenminister gegen die Anschuldigungen verteidigen mußte. Dieser Vorgang ist nicht so sehr wegen der Funktionalisierung des Holocaust aufschlußreich, sondern wegen der in den USA nicht erkannten Eigenheiten der deutschen Religionspolitik, die ihrerseits wiederum nur einen Fall der europäischen Pluralität in der Regelung des Staat-Kirche-Verhältnisses darstellt. Offenbar ist es in den USA, wo man Staat und Kirche schärfer getrennt hat als in jedem europäischen Land, schwer verständlich, daß man in Deutschland die Frage stellen kann, unter welchen Bedingungen eine Religion oder Weltanschauung kritisiert oder gefördert werden darf.

Diese Frage führt in einen Kernbereich des deutschen Religionsrechts, insofern Religionsgemeinschaften als »Körperschaften des öffentlichen Rechts« Privilegien beanspruchen können, etwa die sogenannte Dienstherrenfreiheit, die autonome Organisationsgewalt und Regelungen des (Kirchen-)Steuerrechts. Den öffentlich-rechtlichen Status kann jede Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft erhalten, sofern sie einige genau umrissene Bedingungen erfüllt: etwa eine Mindestgröße besitzt und die Gewähr auf Dauer bietet, um einen für die staatlichen Stellen verlässlichen Ansprechpartner bereitzustellen. Dahinter steht die *ratio legis*, Gruppen, die für den Staat in besonderem Maß Leistungen erbringen, etwa in der Reproduktion kultureller Werte, auch besonders zu honorieren. Deshalb wird dieses Privileg nicht nur Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zugebilligt, sondern einer großen Zahl von Einrichtungen, von den Trägern kommunaler Selbstverwaltung bis zu den ständischen Kammern, also etwa von den Landchaftsverbänden bis zu den Kreishandwerkerschaften.

Diese Bevorzugung ist, wie man inzwischen in Erinnerung rufen muß, keine Förderung eines kleinen Kartells von Religionen, denn »Weltanschauungen« waren im Jahr 1919, als die heute im Grundgesetz inkorporierten Bestimmungen für die Weimarer Reichsverfassung festgelegt wurden, im öffentlichen Bewußtsein nichtreligiöse oder gar antireligiöse Gruppierungen. Der öffentlich-rechtliche Status ist damit von seiner Intention her eine Beschneidung und keine Abschottung großkirchlicher Handlungsspielräume. Die Regelung wird derzeit allerdings de facto vor allem von den großen

christlichen Kirchen und dem Judentum in Anspruch genommen, doch werden in Zukunft immer mehr Gemeinschaften in den Genuß dieser staatlichen Förderung kommen wollen und sie sicherlich auch erhalten. Dann sind Entscheidungen gefordert, die man in Deutschland über Jahrzehnte nicht treffen mußte: die juristische nach der Anwendung dieser Kriterien auf die Beitrittskandidaten ins öffentlich-rechtliche System, und die politische, welchen Mitgliederzuwachs das für eine kleine Zahl von Vorteilsnehmern konzipierte deutsche Staatskirchensystem verträgt.

Aber dahinter wird die Fundamentalfrage gestellt, ob eine solche Förderung nicht den Regeln einer Trennung von Staat und Kirche widerspricht. Aus amerikanischer oder auch französischer Perspektive erscheint das deutsche Beziehungsgeflecht sicher als Frevel, doch begründet sich dessen Eigenheit aus einer spezifischen historischen Erfahrung: Nach dem Ende der protestantischen Staatskirche im Jahr 1919 suchte man eine moderate Neubestimmung zwischen Laizismus und Staatskirchentum. Nach dem Zweiten Weltkrieg erhielt das Staatskirchenrecht eine neue Zuspitzung: Es wurde zum Hebel einer weltanschaulichen Entmachtung des Staates. Nach zwölf Jahren Nationalsozialismus, der sich als »Weltanschauung« verstanden und konkurrierende vernichtet, verfolgt oder »gleichgeschaltet« hatte, sollte der Staat der Möglichkeit einer weltanschaulichen Selbstsakralisierung beraubt werden. Die Konsequenz hieß auch 1949 nicht einfach staatliche Neutralität, weil damit die Frage, wer für die Grundwerte einer Gesellschaft verantwortlich zeichnet, ins politische Abseits gedrängt worden wäre. Die Antwort lautete vielmehr, in der griffigen Formel Ernst-Wolfgang Böckenfördes: »Der Staat lebt von Grundlagen, die er nicht selbst schaffen kann.« Die Konsequenz hieß: Die gesellschaftlichen Gruppen verfügen über die geistigen Grundlagen des Staates, woraus ein politisch relevantes Verhältnis resultiert. Hier liegen entscheidende Wurzeln des öffentlich-rechtlichen Status und der Trennung von Staat und Kirche in Form einer, wenn man so will, wohlwollenden Neutralität.

Hinter der klassischen Frage nach Trennung oder Kooperation wird inzwischen ein weiteres Problem diskutiert, das Verhältnis von Privilegierung und Egalität, konkret: das Verhältnis von großen und kleinen religiösen Gemeinschaften, das in dem Augenblick zum Problem wird, wo die selbstverständliche Prävalenz des großkirchlichen Christentums zurückgeht. Daß man mit der Forderung nach Egalisierung nicht aus der Frage nach bevorteilten Beziehungen erlöst wird, ist evident – niemand will im Ernst fundamentalistische oder gewaltverherrlichende »Sekten« fördern. Ob nun das deutsche Modell so bleiben soll oder man sich etwa an das französische oder amerikanische Trennungskonzept annähern will, kann man ja diskutieren, doch ist es sinnvoll, dabei die Intention der augenblicklichen Regelung im Hinterkopf zu behalten, für die ein Angelpunkt, und dies ist im Blick auf die kleineren religiösen Gruppen entscheidend, nicht die Privilegierung der Großkirchen gegenüber den Sekten, sondern die Ermächtigung der Gesellschaft gegenüber dem Staat ist.

In dieser Perspektive ist die Frage zu diskutieren, ob der Staat eine Grup-

pierung wie die Zeugen Jehovas, die den Staat für eine teuflische Veranstaltung halten und konsequenterweise demokratische Praktiken wie den Gang zur Wahlurne ihren Mitgliedern verbieten, auch noch fördern soll, ob also die offene Gesellschaft ihre Feinde zu alimentieren habe. In dieser Angelegenheit hatte das Berliner Bundesverwaltungsgericht über den Antrag der Zeugen Jehovas auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts zu befinden und ihn am 26. Juni 1997 abgelehnt. Wohl gemerkt: Hier geht es sich nicht um Toleranz oder Religionsfreiheit, sondern um die Zuteilung eines Surplus der deutschen Verfassungstradition. Das letzte Wort ist aber noch nicht gesprochen, die Verfassungsbeschwerde der Zeugen Jehovas ist anhängig.

Hinsichtlich Scientology liegt der Fall strukturell gleich. Auch hier geht es um die Anerkennung eines potentiell privilegierenden Status, nämlich um die Frage, ob Scientology überhaupt eine Religionsgemeinschaft sei; in der Sache: ob diese Organisation vornehmlich religiöse oder ökonomische Ziele verfolge und ob Menschen abhängig gemacht oder wirtschaftlich ausgebeutet oder nachgerade gehirnwäscheartigen Behandlungen unterzogen werden. Letztlich wird jedoch ein anderes Grundproblem des Staat-Kirche-Verhältnisses verhandelt: Wie ist die Abwägung zwischen den verfassungsimmanenten Schranken des Grundgesetzes und den Freiheitsrechten von Individuen und Gruppen zu ziehen, wie etwa ist im Konfliktfall das Verhältnis von Menschenwürde und Religionsfreiheit zu bestimmen? Zwar schützt der Staat jede Religion, aber längst nicht jede Form religiös begründeter Praxis – Toleranz ist an normative Voraussetzungen gebunden. Wenn nun, so der Auslegungskonsens hinsichtlich der Verfassung, die Grundrechtsartikel und -implikate des Grundgesetzes verletzt werden, vielleicht sogar unter Berufung auf eine »Toleranzpflicht«, dann muß der Staat zum Wohl seiner Bürger handeln, im übrigen unabhängig davon, ob es sich um eine Religionsgemeinschaft handelt oder nicht. Darüber hinaus wirft der Fall Scientology weitere Fragen auf, die ungelöst und wohl schwer lösbar sind. Sie beginnen bei der intrikaten Definition von Religion und Weltanschauung, die es für beide Phänomene nicht in allgemein akzeptierter Fassung gibt, und sie enden bei der Suche nach Kriterien, mit denen man fundamentale Verfassungsnormen, im Extremfall Menschenrechte und Religionsfreiheit, gegeneinander abwägen kann.

Bei Scientology gibt es die begründete Vermutung, daß die Ökonomie ein Eigenleben führt und in den »therapeutischen« Behandlungen die Rechte von Bürgern verletzt werden, so daß dem Konflikt zwischen der Religionsfreiheit und anderen Verfassungsprinzipien nicht mehr auszuweichen ist. Daß man inzwischen sogar Verfassungsschutzbehörden eingeschaltet hat, indiziert die Dimensionen der Problemwahrnehmung und eine neue Qualität in der Religionsgeschichte der Bundesrepublik. Eine konkrete Strategie zur Bewältigung des Konflikts mit Scientology könnte in einer Entklammerung von religiösen und nichtreligiösen Praktiken liegen. Dann wären Profitinteressen als solche zu behandeln und zu besteuern, und Therapieangebote müßten vor der psychologischen Wissenschaft verantwortet wer-

den, so daß nicht mehr alles, was das Etikett Scientology trägt, als religiös einzustufen wäre. Für Grundrechtsverletzungen dürfte es allerdings kein Pardon geben.

Im übrigen wird man das sogenannte Sektenproblem ernst nehmen, aber nicht apokalyptisch überzeichnen. Zwischen 800 000 und zwei Millionen Deutsche, schätzt man, haben sich im Sektenmilieu niedergelassen. Aber ob die »Sekten« wirklich boomen, muß sich erst noch zeigen. In den neuen Ländern sind deren Werbekampagnen an der Gleichgültigkeit und dem kritischen Blick der Ostdeutschen gescheitert; auch in den westlichen Bundesländern rollt nicht gerade eine esoterische Flutwelle. Pluralisierung und Individualisierung führen eben nicht zwangsläufig zu neuen religiösen Organisationsformen.

Islam

In Deutschland leben schätzungsweise drei Millionen Muslime, die in etwa 1200 Moscheen – oft einfache Zimmer, selten mit repräsentativen Minaretts – ihr Freitagsgebet verrichten. Es ist kaum die reine Zahl dieser bestenfalls vier Prozent der deutschen Wohnbevölkerung, die die emotionalen Wogen hochschlagen läßt, sondern die symbolische Auseinandersetzung um das kulturelle Selbstverständnis in Deutschland, die die Frage, ob eine Stadt eine Moschee an prominenter Stelle zulassen will, ob das Minarett höher als der Kirchturm sein kann und ob der Muezzin mit elektronischer Verstärkung zum Gebet rufen darf, zur öffentlichen Debatte werden läßt. Die Problemlage ist selbstverständlich komplexer, als es die Reduktion auf einen religiös-kulturellen Konflikt offenlegt: Die ethnischen Unterschiede zwischen den muslimischen Gruppen fallen dabei leicht unter den Tisch, wo sich die nicht-türkischen Muslime von der türkischen Mehrheit (die etwa zwei Drittel der Muslime ausmacht) oft majorisiert fühlen; politisch-ethnische Konflikte wie die Kurdenfrage, die auch auf deutschem Boden ausgetragen wird, sind nicht auf eine religiöse Dimension reduzierbar; und die Integration der hier lebenden Muslime ist auch eine soziale, nicht nur kulturelle Frage.

Gleichwohl verklammert die Religion diese Aspekte, und sie wird, wenn die Entwicklung nicht täuscht, immer stärker zu einem Identifikationsfaktor. Die Entstehung von privaten Koranschulen, die Einrichtung islamischer Konfessionsschulen (in Berlin und München) oder die Versuche zur Bildung einer muslimischen Dachorganisation (unter hohem Engagement konvertierter deutscher Muslime) sind Indikatoren einer auch institutionellen Stabilisierung der muslimischen Milieus. Zugleich ist aber nicht deutlich, in welchem Ausmaß der formalen Zugehörigkeit zum Islam auch eine Praxis entspricht. Die Zahlen über den regelmäßigen Moscheebesuch schwanken zwischen zehn und fünfzig Prozent, wobei die Präsenz wahrscheinlich eher niedrig ist, es also auch im deutschen Islam einen Säkularisierungsprozeß im Sinn einer Institutionendistanz gibt. Aber all dies sind nur einige und disparate Schlaglichter auf einen komplexen Prozeß muslimischer Identitätsfindung in Deutschland.

Als politisch virulenter Faktor treten die Muslime in erster Linie in einem Bereich auf, der nicht als religiöses Problem verhandelt wird: der Integrationspolitik. Hier steht Deutschland vor dem faktischen Scheitern einer Ausländerpolitik, die auf die Vermeidung geschlossener Strukturen oder gar Siedlungsräume zielte. Heute haben sich Milieus bei Türken und in anderen Ethnien (oder bei Aussiedlern) etabliert, die teilweise nicht mehr gewillt sind, sich in die deutsche Gesellschaft zu integrieren, die eigene (Koran-)Schulen betreiben, sich – via Satellit – in ihrer Sprachwelt einkapseln, ein abgeschlossenes Netzwerk für die Warenversorgung besitzen und sich kulturell über die Bindung an den Islam definieren. Religion wird damit zu einem Kohäsionsfaktor integrationsunwilliger Gettos.

Verschärfend wirkt nachweislich die soziale Deklassierung: Türkische Jugendliche in Nordrhein-Westfalen, die überdurchschnittlich von Arbeitslosigkeit betroffen sind, neigen dazu, ihre Identität in fundamentalistischen islamischen Milieus abzusichern; in Kreuzberg, wo jeder zweite türkische Jugendliche ohne Arbeit ist, sei dies, so die vorsorgliche Antwort aus Berlin, noch nicht der Fall. Die in der Konsequenz solcher Entwicklungen liegende »Ethnisierung« von Minoritäten ist durchaus legitim, aber man muß diese Prozesse ins Auge fassen, insbesondere, wenn man einmal etwas anderes wollte, denn Integrationspolitik ist keine Minoritätenpolitik.

Unter der tagesaktuellen Integrationsproblematik liegen jedoch Fragen der religiösen Tiefengrammatik des Islam. Dazu gehört an vorderster Stelle das Verhältnis von Staat und Religion. Schon in den Wurzeln der islamischen Geschichte wurde es völlig anders bestimmt als im frühen Christentum. Ob der Stifter einer Religion als militärischer Sieger über die Nachbarvölker triumphiert und bei seinem Tod auf ein weltliches Reich blicken kann oder ob er als vom Establishment gekreuzigter Kritiker untergeht, dessen Anhänger erst nach 300 Jahren Einfluß auf die Politik bekommen, zieht konträre Interpretationen des Staates nach sich. Im Islam waren Staat, Religion und Politik von Anfang an als ungetrennte Größen konzipiert, wohingegen im Christentum die Differenz von Staat und Religion konstitutiv wurde und als kritisches Potential auch in Zeiten identifikatorischer Staat-Kirche-Bestimmungen erhalten blieb. Seit der Spätantike war das Christentum in der Praxis zwar immer wieder Staatsreligion, und Staatskirchen gibt es weiterhin etwa in England und (noch zwei Jahre lang) in Schweden, doch wurde die Trennung von Staat und Kirche seit dem Investiturstreit kirchlicherseits gefordert und im Lauf der Jahrhunderte auch durchgesetzt – pikanterweise bis ins 20. Jahrhundert hinein auch immer wieder gegen den Willen von Kirchen. Vice versa war im islamischen Raum die Variationsbreite der Ausgestaltung des Verhältnisses von Religion und Staat immer groß, heute stehen theokratische und laizistische Systeme nebeneinander. Auf der konzeptionellen Ebene aber sind die Unterschiede evident, und es ist in dieser Perspektive kein Zufall, daß sich in Europa ein kooperatives Staat-Kirche-Modell entwickelt hat und kein identifikatorisches.

Die entscheidende Frage wird sein, wie sich die Muslime in Deutschland mit einer Verfassung aufklärerischer Tradition und ihrer Variante der Tren-

nung von Staat und Religion arrangieren. Die Orientierungsmöglichkeiten anhand der islamischen Rechtstradition sind verständlicherweise gering; als religionssoziologisches Sonderproblem kommt hinzu, daß man im Prinzip nur transitorisch mit der Existenz einer muslimischen Minderheit rechnet und von einer schlußendlichen Dominanz des Islam ausging. Auch hier gibt es Ausnahmen, etwa die jahrhundertalte muslimische Diaspora in Indien oder die Situation in Indonesien, wo der Islam zwar Mehrheitsreligion ist, ohne aber Staatsreligion zu sein oder gar theokratisch umgesetzt zu werden. Doch als Modelle für die Inkulturation einer Minorität im Rahmen einer westeuropäischen Verfassung lassen sich diese Beispiele nur begrenzt verwenden. Das nächstliegende Beispiel ist noch die dezidiert laizistische und von Europa inspirierte Verfassung der Türkei, aber gerade hier sind die Versuche, die islamische Tradition wieder stärker zur Geltung zu bringen, nicht zu übersehen.

Das Bekenntnis zu einer Demokratie westeuropäischen Zuschnitts, wie es einige Muslime in Deutschland explizit formulieren (andere hingegen vehement ablehnen), müßte jedenfalls bislang weitgehend unbefragte staatsrechtliche Prinzipien im Islam in vielen Bereichen ändern. Da in Deutschland keine Aussicht auf eine Hegemonie des Islam besteht, wird es in der Praxis zu einem zumindest pragmatischen Arrangement mit dem rechtlichen Reglement kommen. Die religiöse Fundierung dieser Pragmatik verdient allerdings schon im Interesse einer mehr als formalen Akzeptanz des Grundgesetzes Aufmerksamkeit. Inakzeptabel ist es jedenfalls aus muslimischer Sicht, diese Dimension als Marginalie der Kulturpolitik zu ignorieren, für Muslime gehört die religiöse Begründung politischer Haltung konstitutiv zu ihrem Selbstverständnis und zu ihrem Recht auf Alterität im politischen Denken.

Zur Tiefengrammatik im islamischen Politikverständnis gehört auch der Umgang mit den Menschenrechten westeuropäischen Zuschnitts. Daß hier für islamische Staaten ein Problem liegt, zeigt die Verweigerung der Unterschrift unter die Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen etwa durch Saudi-Arabien oder der Unterordnung der Scharia unter die Menschenrechte, wie sie in einigen islamischen Ländern, sehr konfliktreich gegenüber animistischen und christlichen Bevölkerungsteilen etwa im Sudan, umgesetzt wird. In der Konsequenz des konvergenten Verhältnisses von Staat und Religion gibt es im Islam keine autonome Formulierung von Menschenrechten. Deren Akzeptanz fällt zusätzlich schwer, weil sie aus einer »säkularisierten« Variante der christlichen Tradition stammen und ihnen – aber dieses Problem gibt es nicht nur für Muslime – ein kulturimperialistischer Beigeschmack anhaftet.

Konkret: Der Islam kennt keine prinzipielle Toleranz für religiöse Minderheiten. Im islamischen Recht wurden nur »schriftbesitzende« Religionen geduldet, vor allem Judentum und Christentum, außerdem Mandäer und Zoroastrier, anderen hingegen eliminiert. Welches Schicksal religiöse Gemeinschaften außerhalb dieser »schutzbefohlenen« Religionen ereilen kann, mußten zuletzt etwa die Bahai im Iran mit vielen getöteten Mitgliedern er-

fahren. Aber auch die »Buchreligionen« wurden einem Auszehrungsprozeß unterworfen und verschwanden in weiten Teilen der islamischen Welt. Es gibt zwar die Forderung des Koran, daß in der Religion kein Zwang auszuüben sei (Sure 2,256), doch ist dies kein Toleranzgebot im aufklärerischen Sinn und deshalb keine Garantie für die Existenzsicherung kultureller Minderheiten oder die Autonomie weltanschaulicher und religiöser Vorstellungen.

Auch das Christentum hat sich oft in seiner Geschichte, nicht zuletzt gegenüber dem Islam, als intolerant erwiesen, und dissentierende religiöse Vorstellungen »mit Feuer und Schwert« durch den »Arm des Staates« ausgelitt. Aber der Verzicht auf die Homogenität von Religion und Staat hat andere Optionen offengehalten: Glaube war im frühen Christentum persönliche Entscheidung im Rahmen der antiken Rechtspraxis. Nach der langen Phase staatlich gestützter Intoleranz in Staatschristentümern wurde Toleranz für Minderheiten in der Neuzeit von christlichen »Nonkonformisten« erkämpft und hat sich heute sowohl in den europäischen Verfassungen wie im Selbstverständnis der kleinen und großen christlichen Kirchen fast flächendeckend durchgesetzt.

Das spannungsreiche Verhältnis des Islam zu den europäischen Menschenrechtskonventionen ließe sich an weiteren Bereichen diskutieren: Die Gleichberechtigung der Frau ist angesichts einiger Vorschriften des Koran, vor allem im Ehe- und Familienrecht (Vorrangstellung des Mannes in der Familie, Polygynie, stärkere Stellung im Erbrecht), in der Mentalität vieler Muslime nicht gegeben und dementsprechend in islamischen Staaten vielfach auch nicht verankert; immerhin gibt es augenblicklich engagierte, allerdings auch sehr umstrittene Versuche unter muslimischen Rechtsgelehrten, diese Regelungen zu historisieren und damit ihre aktuelle Verbindlichkeit zu relativieren. Auch die individuellen Freiheitsrechte werden durch religiöse Regelungen begrenzt, wofür die Todesstrafe beim Abfall vom Islam, die für Männer in jedem Fall, für Frauen nur bei einigen Rechtsgelehrten gefordert wird, ein prominentes Beispiel ist.

Viele praktische Probleme wird man in Deutschland nicht mit dem ganzen Gewicht einer Prinzipien Diskussion belasten. Insbesondere bei vielen Fundamentalisten ist das Lob auf die Scharia unschwer als ohnmächtige Reaktion auf ungelöste soziale Probleme zu erkennen. Gleichwohl bleibt die Abzweckung von Religion für Politik unübersehbar. Daß etwa Salman Rushdie wegen religionskritischer Äußerungen von Staats wegen getötet werden soll und deutsche Verlage die *Satanischen Verse* deshalb nur über einen eigens für dieses Buch gegründeten Verlag verkaufen, erinnert aber ebenso wie die Morddrohungen gegenüber Claudia Schiffer, bei der man Koranverse auf einem Kleid für ein todeswürdiges Verbrechen hielt oder das potentielle Todesurteil im Iran für einen Deutschen, der als »Nichtgläubiger« mit einer Muslimin ein Verhältnis gehabt haben soll, an ein Gewaltpotential, das man nicht leugnen, aber auch nicht generalisieren kann. Daß teilweise alles andere als religiöse Motive hinter derartigen Instrumentalisierungen stehen, wird man nicht ignorieren; ebensowenig darf man übersehen, daß viele Muslime

diese Funktionalisierungen ihrer Religion (die es auf Seiten des Christentums – Ex-Jugoslawien – auch gibt) verurteilen; die Spannweite innerislamischer Positionen ist breit.

Ein Kernproblem bleibt aber auch bei einer liberalen Praxis die theoretische Begründung. Daß der europäische Islam weitenteils die Menschenrechte akzeptieren wird, ist schon aufgrund des Drucks der hegemonialen aufklärerischen Vorstellungen zu erwarten und mit einer entsprechenden Hermeneutik auch im Islam zu begründen. Daß im Leben vieles anders aussehen kann, belegt etwa in Fragen der Frauenemanzipation eine pakistanische Regierungschefin. Die politische Debatte kommt jedoch nicht um die Klärung der theoretischen Ansprüche herum: Wie werden etwa religiöse Gebote und Menschenrechte einander zugeordnet, wie wird sich beispielsweise die außerhalb Europas weiterbestehende islamische Kritik an den Menschenrechtskonventionen auf die europäischen Muslime auswirken?

Schließlich gelangt man wieder zur Frage der Integration von Muslimen, der kulturellen Symbiose, näherhin der Güterabwägung zwischen den Grundrechtsnormen und Minderheitenschutz. Also: Unter welchen Bedingungen sollen Minderheiten – und hier ist der Islam nur die politisch brisanteste und intellektuell anspruchsvollste Gruppierung – in den europäischen Kulturen ihren Platz einnehmen? Daß verfassungsimmanente Kriterien gelten sollten – Freiheitsrechte, Gleichberechtigung, Toleranz – wird selbst in der radikalsten Variante eines multikulturellen Gesellschaftsmodells nicht bestritten. Das Problem liegt eher in der politischen Formulierung und Durchsetzung der Prärogative normativer Standards, wie sie der zur Zeit geltende Konsens formuliert. Vermutlich liegt das Anstößige der Forderung nach Integrationsbedingungen in dem Implikat, daß es selbst bei einer politisch gewollten Einbürgerung keine Integration um jeden Preis gibt. Die europäischen Länder müssen klarstellen, wo die unverzichtbaren Standards ihres kulturellen Selbstverständnisses liegen. Bei der Einrichtung von islamischem Religionsunterricht oder der Anerkennung von Moscheegemeinden als Körperschaften öffentlichen Rechts werden diese Fragen schon bald auf der Agenda stehen.

Derartige Debatten werden aber auf absehbare Zeit ein Privileg der europäischen Kultur bleiben. Als 1995 der erste Moscheebau Roms seiner Bestimmung übergeben wurde, konnte der italienische Staatspräsident Scalfaro nur rhetorisch darauf verweisen, daß man ein vergleichbares Entgegenkommen auch in islamischen Ländern erwarte. Eine christliche Kirche in Mekka ist in Saudi-Arabien unmöglich, wo schon die Weihnachtsbäume für die amerikanischen Soldaten der Anti-Irak-Koalition, die Mekka vor dem Zugriff Saddam Husseins schützen sollten, zum religiösen Politikum wurden. Selbst in der laizistischen Türkei sind Kirchenneubauten undenkbar, so daß beispielsweise die aus dem anatolischen Südosten verdrängten aramäischen Christen in Istanbul ohne neue Kirchenbauten auskommen müssen. Viele, insbesondere fundamentalistische Muslime sehen in dieser Ungleichheit eine Schwäche des Westens, worin man ihnen nicht folgen wird. Die globale Disparität im Auge zu behalten, kann allerdings nicht schaden.

Christentum

Die Lage des Christentums ist in Deutschland von antagonistischen Entwicklungen gezeichnet: Rückgang der Kirchlichkeit (was aber zumindest bei Protestanten schon länger ein schlechter Indikator für deren Christlichkeit ist) – und ein stabiler Bezug der Ethik und *civil religion* auf einen christlichen Referenzhorizont; abnehmende kulturelle Relevanz – während gleichzeitig eine wertbildende Rolle durch politische Kreise eingefordert wird; sinkende Mitgliedszahlen der Großkirchen – bei einem im Westen weiterhin sehr hohen Anteil an der Gesamtbevölkerung (etwa zwei Drittel) und gleichzeitiger Ausdifferenzierung durch die Bildung religiöser Submilieus und neuer, meist biblizistischer Gemeinschaften; langsame Entkopplung traditioneller Parteibindungen der Kirchen an die CDU und CSU – wohingegen die SPD den Bezug auf die christliche Tradition inzwischen explizit in ihr Parteiprogramm aufgenommen hat (neugegründete christliche Parteien wie die »Partei bibeltreuer Christen« blieben bislang folkloristische Phänomene). Im europäischen Vergleich wird die degressive Situation durch eine deutsche Sonderentwicklung dramatisiert, da die gesellschaftliche Akzeptanz der Kirchen und die Partizipation ihrer Mitglieder seit Menschengedenken keinen so hohen Stand erreichte wie in den fünfziger Jahren, weil von den gesellschaftlichen Großorganisationen nur die Kirchen die nationalsozialistische Zeit leidlich unbeschadet überstanden hatten. Von einer solchen Position aus ist jede Änderung ein Niedergang. Daß per saldo die Rolle der Kirchen einem Transformationsprozeß und einem Geltungsverlust unterworfen ist, bestreitet niemand, und diese Veränderungen schlagen sich auch in ihrer politischen Rolle nieder. Es sind vor allem die *res mixtae* des Verfassungsrechts, wo diese gewandelte Stellung Diskussionen evoziert: Militärseelsorge, theologische Fakultäten und Religionsunterricht.

In der Militärseelsorge brach durch die Wiedervereinigung vornehmlich in den evangelischen Kirchen der neuen Bundesländer eine Debatte auf, in der die seelsorgliche Betreuung von Soldaten – ob durch Ortspfarrer oder durch spezielle, der Bundeswehr zugeordnete Pfarrer – zur Generaldiskussion über die Trennung von Staat und Kirche benutzt wurde. Aus der Erfahrung eines religionsunterdrückenden Staates wollten ostdeutsche Christen die Trennung von Staat und Kirche radikalieren, wobei im Hintergrund die Verweigerung des Waffentragens durch die »Bausoldaten« als ein Kristallisationspunkt der Widerständigkeit von Christen gegenüber staatlicher Vereinnahmung eine gewichtige Rolle spielte. Last not least wurden die Bestimmungen des Militärseelsorgevertrages – unter dem Zugeständnis temporärer Sonderregelungen für Ostdeutschland – nicht revidiert. Von vielen Ostdeutschen wurde dieser Vorgang zähneknirschend als ein weiterer Akt der Eingliederung des »Beitrittsgebiets« registriert, während manchen Westdeutschen die Angst, das gesamte Regelungswerk der Staat-Kirche-Beziehungen könnte ins Rutschen geraten, wenn man an einer Stelle substantielle Revisionen vornähme, zum Ratgeber der »Stabilitätspolitik« wurde.

Letztlich aber konnte sich eine Position nicht durchsetzen, die sich – auf-

grund bitterer Erfahrungen und unter persönlichen Opfern während der SED-Herrschaft – eine Zusammenarbeit von Staat und Kirche nur noch auf große Distanz vorstellen konnte. Demgegenüber blieb in den evangelischen Kirchen eine Position mehrheitsfähig (und traf auch die Erwartungen der staatlichen Vertragspartner), die in einer fortgesetzten Zusammenarbeit mehr Vor- als Nachteile sah und vor allem dem gewissenethischen Rückzug in die Gemeinde eine weltoffene Verantwortungsethik entgegensetzte, die politische Mitgestaltung, auch um den Preis der Relativierung des christlichen Pazifismus, anstrebte. Diese Debatte hatte für die protestantische Seite über die konkreten Fragen hinaus eine beträchtliche symbolische Bedeutung, weil sie nach dem Zusammenbruch des protestantisch-deutschen Staatskirchensystems, der immerhin kaum achtzig Jahre zurücklag und nach der in Weimar kritischen und in der Bundesrepublik erst langsam positiven Haltung zur Demokratie nicht erneut ein Zeichen der Distanz zu der Institution der Republik setzte.

Bei den theologischen Fakultäten geht der Veränderungsdruck eher von der katholischen Seite aus, wo der Rückgang von Studierenden, finanzielle Belastungen und der Mangel an qualifiziertem Nachwuchs eine Umgestaltung, und das heißt vor allem Reduzierung, nahelegen. Spezifisch politische Dimensionen wurden in dem Versuch der Etablierung einer katholischen Fakultät an der Humboldt-Universität in Berlin sichtbar, wo unter anderem der Versuch, kirchlicherseits das Selbstergänzungsrecht der Fakultät einzuschränken, mithin die institutionalisierte Kirche gegenüber dem Staat zu stärken, zum Scheitern führte. Die wichtigste Debatte dürfte um ihre Präsenz im Fächerkanon der Universität ausgetragen werden, also um ihre Bedeutung für eine zentrale Reflexionsagentur der Gesellschaft. Ohne ein osmotisches Verhältnis zu anderen Disziplinen werden die Probleme ihrer Existenzbegründung vermutlich zunehmen.

Die entscheidenden Auseinandersetzungen werden momentan um den Religionsunterricht geführt. Auch dabei gingen die Anstöße, zumindest oberflächlich, von den neuen Bundesländern aus. Hier hatte Brandenburg auf die nach vierzig Jahren erfolgreiche Verdrängung der Kirchen aus dem Religionsunterricht mit einem eigenen, wertorientierenden LER-Unterricht (letzter Stand der Auflösungsvarianten: Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde) reagiert. Aber auch in den alten Bundesländern setzten sich Ersatz- und Alternativunterrichte flächendeckend durch. Die politisch brisante Frage lautet, wieweit der Staat überhaupt wertsetzend aktiv werden darf. Die große Lehre aus der NS-Zeit hatte gelautet: im Prinzip nicht. Gleichwohl ist jeder Unterricht auf den Verfassungskonsens bezogen und vermittelt selbstverständlich Werte. Aber die wohlwogene Balance der zweiten deutschen Republik, wonach der Staat die gesellschaftlich geschöpften Werte verwaltet und keine eigene »Weltanschauung« schafft oder sich mit einer identifiziert, könnte sich, und hier liegt ein zentrales Problem der Ersatz- oder Alternativfächer, einer weltanschaulichen Selbstermächtigung des Staates zuneigen. Die Konzeption der Unterrichtsinhalte, deren Fortschreibung sowie die zugehörige Lehrerausbildung werden unter unzureichender öffentlicher Be-

gleitung konzipiert. Die Erziehung der Kinder, die weltanschauliche allemal, ist jedenfalls im Kern Elternrecht, das mandatarisch durch Kirchen in einem weltanschaulichen Kernbereich vertreten wurde. Die Verschiebung dieser Bildungsaufgabe in den staatlichen Bereich ist deshalb ein Politikum. Eine Lösung des Dilemmas könnten Ethikkommissionen oder fest eingerichtete parlamentarische Gremien bringen, in denen die Pluralität gesellschaftlicher Gruppen repräsentiert sein müßte und die die Kontrolle und gesellschaftliche Akzeptanz der weltanschauungsexpliziten Alternativfächer zu gewährleisten hätten. Eine andere Lösung, eine Einbeziehung von Kirchen und weltanschaulichen Gruppen mit selbstverantworteten »Fenstern« in den staatlichen reglementierten Unterricht, ist im Brandenburger LER-Versuch vorerst gescheitert.

Ein vergleichbares Problem stellt sich hinsichtlich eines islamischen Religionsunterrichts, dessen Einrichtung zur Zeit an formalen Kriterien scheitert, etwa einem fehlenden Ansprechpartner auf Seiten der Muslime, der die Kriterien einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft erfüllt. Eine Vertretung des Islam *gegenüber* dem Staat ist für Muslime ungewohnt, außerdem bergen die ethnische Vielfalt und die theologischen Brechungen (etwa zwischen Sunniten, Schiiten und Aleviten) ungelöste Probleme. Da jedoch niemand junge Muslime den oft konservativen Koranschulen überantworten will, ist der politische Wille zu einer religiösen Unterweisung in der Schule nicht strittig. Daß diese Unterweisung auf Grund des fehlenden Vertragspartners derzeit in staatlicher Verantwortung geschieht, löst zwar das Problem der Wertevermittlung, ist jedoch wegen der weltanschauungsproduktiven Rolle des Staates ein nur übergangsweise tragbarer Kompromiß. Daß sich hier auch außenpolitischer Sprengstoff ansammeln könnte, zeigt ein Vorstoß des deutsch-türkischen (und von Muslimen und Christen geführten) Zentrums für Integrationsforschung an der Yavus-Sultan-Selim-Moschee in Mannheim, wo man ein Konzept für einen islamischen, deutschsprachigen Religionsunterricht entwickelte: Das Generalkonsulat der Türkei äußerte sich ablehnend, dies sei Sache des türkischen Staates. Offenbar reichte den türkischen Stellen die bei der islamischen Religionskunde schon jetzt ohnehin übliche Rückkopplung mit dem Religionsministerium in Ankara nicht aus. Für die Türkei ist Religion trotz des konstitutiven Laizismus ein politischer Faktor, dessen man sich nur ungerne begibt.

Angesichts dieser Einrichtung neuer Varianten eines wertorientierenden Unterrichts ist an die konzeptionellen Fundamente des Religionsunterrichts zu erinnern: Seine Wurzeln liegen in der Aufklärung, in deren Tradition er nota bene nicht Christenlehre heißt und also keine konfessionelle Rekrutierungsveranstaltung ist, sondern Unterricht in Sachen Religion, der konstitutiv in religiöser und weltanschaulicher Verantwortung erteilt wird, aber mit einem offenbleibenden Kreis von Anbietern. Dies heißt auch: nicht als Patchworkangebot wie LER, sondern mit einer Positionsbestimmung, die die Rede von der Toleranz überhaupt erst ermöglicht, die sich offenlegt und gesellschaftlich verantwortet und an der Schüler ihr Gewissen ausbilden und schärfen können. Wohl nur als solcher kann Religionsunterricht kritisch

werden: gegenüber antipluralistischen Absolutheitsansprüchen und Instrumentalisierungen, gegenüber der Naivität entgrenzter Machbarkeitswünsche und gegenüber religiösen Angeboten, die diesen Namen nurmehr eingeschränkt verdienen, schließlich kritisch gegenüber der diesen Unterricht verantwortenden Religion oder Weltanschauung. In dieser praktischen Vernunft liegt das Interesse der Gesellschaft am Religionsunterricht. Die Akzeptanz für ein solches Fach, die weit über die Mitgliedszahlen der Kirchen hinausgeht, ist jedenfalls vorhanden: Im Westen sprachen sich bei einer Umfrage 81 Prozent, im Osten 59 Prozent für den kirchlichen Religionsunterricht aus.

Gesellschaft und Religion

Die Debatte um das deutsche Staatskirchenrecht (aus dem bald ein Religionsrecht werden dürfte) zielt auf den kulturellen Untergrund der Bundesrepublik, auf die neuen Koordinaten des Christentums in einer sich pluralisierenden Gesellschaft. Im Fokus aller gesetzlichen Regelungsbereiche wird vorderhand die kulturelle Rolle der großen Kirchen verhandelt, näherhin die Frage, ob deren besondere Rechte noch ihrer gesellschaftlichen Position entsprechen. Im Kern geht es jedoch um den kulturellen Konsens, für den das staatskirchenrechtliche Regelwerk nur ein Medium praktischer Umsetzung ist: Um die Frage, wie man sich zu der über Jahrhunderte gewachsenen kulturellen Prägung durch das Christentum, zwischen Nächstenliebe und Intoleranz, Kreuzzügen und gotischen Kathedralen, scholastischer Philosophie und Hexenhammer, Inquisition und Aufklärung verhalten will. Der konzeptionell im christlichen Denkhorizont entstandene und in der Praxis manchmal gegen ihn durchgesetzte europäische Verfassungsstaat mit seiner Menschenrechtsbegründung und seinen Varianten der Trennung von Staat und Kirche ist jedenfalls von der christlichen Tradition nicht zu trennen. In diesem Diskursraum sind in den letzten zweihundert Jahren die Bedingungen des Zusammenlebens formuliert worden, die heute für alle gesellschaftlichen Gruppen Geltung beanspruchen. Daß sie von Christen nicht nur mitformuliert, sondern auch weiterhin in entscheidendem Maß mitgetragen werden, ist nicht zu übersehen.

Aber die Fronten sind schwerer zu überschauen als früher. Die Differenzen zwischen Kirchen und Staaten in fundamentalen Fragen, etwa der Ethik, nehmen zu; der Ausstieg der katholischen Kirche aus dem staatlichen System der Schwangerschaftsberatung – pikanterweise aus einem von ihr mit herbeigeführten Kompromiß – indiziert eine Pluralisierung von »Wert«-fragen und darin die Relativierung des christlichen Menschenbildes zu einem Segment der Anthropologie. Sodann bilden das Wachstumssegment im Christentum, weltweit und auch in Deutschland, biblizistische oder pfingstlerische Gruppen, die zu Introspektion und sozialer Binnenorientierung neigen. Sie verhalten sich durchweg gesellschaftsdistanziert und sind meist nicht willens, eine Verantwortung zu übernehmen, wie sie die großen Kirchen neben den Rechten aus den Staat-Kirche-Vereinbarungen auch übernommen haben. Aus diesem Grund ist vorerst nicht zu erwarten, daß die Großkirchen

in ihrer zentralen politischen Rolle ersetzt werden könnten. Wer immer sich in dieses System einklinken will, sollte deutlich machen, daß er für die Reproduktion der Existenzbedingungen des Verfassungskonsenses eintritt und ihn auch praktisch befördert. Daß es hier an viele neu auftretende Religionen und christliche Gruppierungen Fragen gibt, die von inhaltlichen Details bis in die Struktur des Verhältnisses von Staat und Religion reichen, ist evident; daß der Zugang aber allen Religionen prinzipiell offensteht, gehört zu den Fundamenten eben dieses Verfassungsstaats. Der politischen Kontrolle dieses Zugangs sind wir, nach langer Zeit relativer Ruhe, augenblicklich nicht mehr enthoben, Religionspolitik ist notwendig:

Zum ersten. Eine religionslose Gesellschaft gab es bislang noch nie, nicht einmal eine konsequente Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat. Daß es eine solche nicht geben kann, liegt weniger an der im globalen Maßstab zunehmenden Verflechtung von Religion und Politik, sondern konzeptionell an der Abhängigkeit des Staates von seinen gesellschaftlichen Fundamenten und praktisch an der politisch relevanten Mitwirkung jeder gesellschaftlichen Gruppierung. Deshalb sind selbst in Ländern, wo Kirche und Staat theoretisch rigide getrennt sind, die Verbindungen eng, wie etwa in den Vereinigten Staaten. Zwar wurde dort schon im ersten Zusatzartikel zur Verfassung diese Trennung festgeschrieben oder das Schulgebet in öffentlichen Schulen vom Supreme Court schon lange untersagt, doch regelt nun die Steuerbehörde über das Steuerrecht, wer sich als Kirche bezeichnen und die Steuerfreiheit nutzen darf. Gegenüber dieser behördlichen Definitionsmacht über Religion gehört es nachgerade zu den Peanuts, daß es in den USA auch Militärgeistliche gibt. In Frankreich ließe sich die relative Trennung mit anderen Faktoren und in einem anderen Koordinatensystem buchstabieren. Hier wäre die *Quantité négligeable* das Kreuz in den Klassenzimmern einiger weniger Departements (den elsässischen und lothringischen), während der Ernstfall sich am Schulsystem durchbuchstabieren ließe, in dem überzeugte Laizisten muslimischen Mädchen das Tragen eines Kopftuchs verbieten, aber einen großen Teil der Schüler in privaten, katholischen Schulen unterrichten lassen – die der Staat teilfinanziert. Den klaren Schnitt zwischen Staat und Religionsgemeinschaften gibt es nicht, auch in Deutschland heißt die politische Frage nur, wie man die Grenzen und Verbindungen definiert und wen man privilegieren will.

Zum anderen. Uta Leisenring, Polizeipräsidentin in Eberswalde und dort mit vielen Rechtsradikalen konfrontiert, hat zum Bedeutungsverlust ethischer Standards eine Meinung, mit der sie in den neuen Bundesländern, aber auch im Westen, nicht alleine steht: »Wenn wir die Entwicklung zu mehr Gewalt stoppen wollen, brauchen wir Menschen, die glaubhaft ethisch begründet von der Menschenwürde reden können. Und wer hat das schon bei uns gelernt?« Ethische Haltungen entstammen keiner ewig oder von selbst sprudelnden Quelle, sondern verdanken sich einer gesellschaftlichen Reproduktion, die nach vierzig SED-Jahren in weitem Ausmaß zum Rinnsal geworden ist. Zurückgeblieben, und hier liegt der eigentlich wunde Punkt, ist keine Leerstelle, sondern ein Feld, auf dem sich ernste und wunderliche An-

bieter treffen: Religionen, Weltanschauungen, Ideologien. In Sachen Religion: Nicht nur Prediger der Nächstenliebe und Ethiker der Toleranz, sondern auch Propheten elitärer Erwählung und Praktiker finanzieller Ausbeutung. Man findet eben, wie Richard Schröder meinte, »nicht nur nette Religionen«. Ein Nicht-Verhältnis zu Religionen gibt es deshalb für den Staat nicht, die politische Frage heißt, wo sich verlässliche Erziehungsagenturen finden und welche Toleranzgrenzen man setzen und mit Sanktionen bewehren will.

Zum dritten. Die politischen Strukturen Europas sind nicht im kulturellen Niemandsland entstanden, sondern Produkt einer Geschichte, die integral auch Christentumsgeschichte ist. Wo Totalität zum göttlichen Prädikat wurde, erhielt Pluralität als Attribut der Welt ihr Eigenrecht; wo Religion eine Frage persönlicher Entscheidung war, verlor der Staat seine gesellschaftliche Hegemonie. Daß man die Folgen dieser Fundamentalstrukturen säkularisieren kann, daß Pluralismus und gesellschaftliche Autonomie heute ohne und sogar gegen das Christentum begründet werden, steht dabei außer Frage. Daß aber diese zur Selbstverständlichkeit habitualisierten Voraussetzungen von Politik in Europa nicht von jeder religiösen Gruppierung – im übrigen auch nicht von jeder christlichen – mitgetragen werden, ist ein Politikum. Hier bietet sich ein Konsens quer zu den alten Fronten von Religion versus Atheismus an: Der Schulteranschluß der Verfechter einer aufgeklärten Verfassungstradition, in der sich religiöse und antireligiöse Aufklärer in einer republikanischen Koalition wiederfinden könnten.

Zum letzten. Der Regierungschef Großbritanniens, Tony Blair, bei der Beerdigung von Diana in Westminster Cathedral als Lektor des Korintherbriefs; Frankreichs ehemaliger Präsident, François Mitterrand, der sein Requiem in der Pariser Notre Dame bis in die Lesungstexte hinein selbst vorbereitet und inszeniert; Litauens Nationaldenkmal zum Gedenken an die stalinistische Unterdrückungsgeschichte, der »Hügel der Kreuze«. In einem für deutsche Verhältnisse vielleicht überraschenden Ausmaß gehört Religion in Westeuropa zu den Elementen symbolischer Repräsentation. Daß auch die ehemaligen kommunistischen Staaten Osteuropas als Äquivalente einen Totenkult gepflegt und Aufmarschliturgien inszeniert haben, die an religiöse Riten gemahnen oder daß die amerikanische Dollarnote mit dem Logo »In God we trust« gewappnet ist, belegt, daß diese Systemstelle im mentalen Haushalt einer Gesellschaft nicht unbesetzt bleibt, auch nicht bei kämpferischem Atheismus oder dezidiertem Trennung von Staat und Religion. Westdeutschland besaß hingegen über Jahrzehnte eine hohe Distanz zu kollektiven Rückbezügen, auch mit religiösen Konnotationen. Die »Weltanschauung« des Dritten Reiches hatte diese Systemstelle gründlich diskreditiert. Aber mit den Jahren, wo die Erinnerung an die NS-Zeit historisch zu werden droht, nimmt die Wahrscheinlichkeit ab, daß diese Stelle einfach leer bleibt. Die Frage, ob oder auf welche Traditionen man sich, soweit es die Religion betrifft, im öffentlichen Raum symbolisch beziehen will, welche Voraussetzungen, die der Staat nicht garantieren kann, eine Gesellschaft aufruft, gehört deshalb nicht ins Feuilleton, sondern in die Politik.