

»Säkular« und »religiös«

Verhältnisbestimmungen und Fragenkomplexe aus islamischer und christlicher Sicht

Mohammad Gharaibeh/Christian Ströbele

»Das Verhältnis von Säkularisierung und Religion ist somit ein Thema, das nicht nur die Theologie interessieren muss, sondern das von gesamtgesellschaftlicher Relevanz ist.« – Dieses Resümee von *Grüb-Schmidt* (82) kann auch am Schluss des vorliegenden Bandes stehen. Dessen Beiträge knüpfen, gleichzeitig theologische – und zwar islamischer- wie christlicherseits – wie gesellschaftspolitische Dringlichkeiten angehend, in mehreren Themensträngen an die Thematik des vorausliegenden Forumsbandes an, der sich dem Themenfeld von Religion und Macht gewidmet hatte. War zuletzt stärker die Ebene der Gesellschaft im Ganzen, sozialer Machtverhältnisse und ihrer Gemengelagen mit religiösen Deutungs-, Organisations- und Handlungsmustern im Blick, so konzentrieren die vorliegenden Bearbeitungen sich stärker auf die Verhältnisbestimmung von Religion, insbesondere der Religionsgemeinschaften und ihrer Theologien, zu staatlicher Souveränität und ihrer politischen und rechtlichen Ausgestaltung unter Bedingungen der Säkularität. Dabei werden eine Reihe aktueller interpretativer und praktischer Herausforderungen aufgezeigt und Linien zumindest ausgezogen, die jeweils weiterzuverfolgen wären, gerade auch in einer religionsübergreifenden Zusammenarbeit der Theologien. Im Folgenden seien einige dieser Linien resümierend und ausblickhaft benannt.

1. »Säkulare Vernunft« versus »religiöse Gründe«?

Folgt man den Ausführungen und Erklärungen zur Modernisierung Europas von prominenten Denkern wie *Max Weber* u. a., so ist man verleitet, einen Bedeutungsverlust von Religion mit fortschreitender Säkularisierung der Nationalstaaten anzunehmen, ja gar zum Schluss zu kommen,

Religion stehe der Modernisierung entgegen. Hat Weber doch die Rationalisierung als Schlüssel der Modernisierung überhaupt definiert und sie verbunden mit einer »Entzauberung« der Welt und somit einer Abkehr von Religion. Aktuelle Studien zeigen allerdings, dass in vielen Bereichen das Gegenteil der Fall ist: Religion ist heute aktueller denn je – falls sie überhaupt einmal signifikant an Bedeutung verloren hat.

Dabei geht es nicht nur um die Faktizität gesellschaftlicher Sichtbarkeiten, Strittigkeiten und Praxen, es geht auch um die Bewertung der Gehalte religiöser Traditionen. Exemplarisch dafür sind Neubestimmungen gegenüber strikten Dichotomien zwischen »säkularen« und »religiösen« Gründen. So wollte die libertäre Position etwa eines *Robert Audi* ausschließlich dann bürgerliche Freiheit durch staatliche Einschränkungen tangiert sehen, wenn dafür universalisierbare – und das hieß aus seiner Sicht, »säkulare« – Gründe ins Feld zu führen seien. Dagegen kämen »religiöse« Gründe nicht in Frage, weil prinzipiell von nur partikularer Geltung. Gegen eine solche Dichotomie wurde u. a. eingewendet, dass die Unterstellung von Neutralität und Universalität für »säkulare« Positionen und dass eine Abspaltung »partikularer« Gehalte keineswegs selbstverständlich, sondern höchst voraussetzungsreich und womöglich unhaltbar bzw. unerreichbar sei (siehe auch die Nachzeichnung genealogischer Aufarbeitungen wie derjenigen *Charles Taylors* bei *Schmidt*). Die »gemeinsame menschliche Vernunft«, wie sie etwa *John Rawls* und andere politisch-philosophische Denker der liberalen Tradition ansetzten, ist demnach kein gegebener neutraler Startpunkt. Vielleicht hat sie eher den Status einer regulativen Zielvorstellung, auf die hin Bemühungen von kontingenten Ausgangspunkten her zuarbeiten. Jedenfalls aber ist die Zumutung an gläubige Personen unhaltbar, ihre »religiös verankerte[n] politische[n] Überzeugungen auf *eine andere*«, nämlich »säkulare« Grundlage zu stellen, um damit im öffentlichen Diskurs Zulassung zu finden; das gilt, wie *Jürgen Habermas* einwendet, schon aus einem einfachen Grunde: Sollen setzt Können voraus; zwischen religiösen und säkularen Gründen trennen zu sollen, verkennt aber die »integrale Rolle«, welche »die Religion im Leben der gläubigen Person hat« und die der liberale Staat »ausdrücklich schützt«.¹

Freilich unterscheidet Habermas zwischen »informeller«, »vorparlamentarischer« Öffentlichkeit und dem Bereich der Herrschaftsausübung: Im Parlament oder vor Gericht *zählen* dann nur »säkulare« Grün-

1 *Jürgen Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M. 2005, 133 und 135.

de; religiöse dürfen zwar *angeführt* werden, aber sie »zählen« erst dann, wenn sie »übersetzt« werden; der (religiös) »Einsprachige« muss also vertrauen auf die Übersetzungsanstrengungen seiner (religiös und säkular) »zweisprachigen« Mitbürger. Der Staat wiederum hat an diesem Einbezug ein genuines Interesse, um sich nicht »von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung« abzuschneiden, wie sie Religionen artikulieren, etwa, wenn es um »sensible Formen eines humanen Zusammenlebens« geht.² Und über den politischen Bereich hinaus habe »nachmetaphysisches Denken« an religiösen Gehalten deswegen Interesse, weil »sich die säkulare Vernunft selber nur verstehen lernen« kann, »wenn sie ihre Stellung zum reflexiv gewordenen religiösen Bewusstsein der Moderne klärt und den gemeinsamen Ursprung« von »Glauben und Wissen« rekonstruiert.³

Eine solche Verhältnisbestimmung bleibt hoch strittig. Im Einzelnen gibt es ein Spektrum an Alternativvorschlägen mit Überschneidungen und Abweichungen. Insbesondere Diskussionsbeiträge aus außereuropäischen und nichtchristlichen Kontexten erweitern dabei die Perspektiven, wie v. a. die Beiträge in Abschnitt I (*Schmidt* bis *Sejdini* sowie *Quast-Neulinger/Süer*) aufzeigen. Gerade in dieser Vielfalt einzubeziehender Stimmen und deren Strittigkeit ist die Diskussionslandschaft beispielhaft für neue Dynamiken in der Aushandlung der Verhältnisse von Religiösem zu »Säkularem« bzw. von Kulturen der »Sinnstiftung« zu Räumen des »Öffentlichen«. Das betrifft auch das im Titel dieses Bandes ange-deutete spannungsvolle Verhältnis von Konzepten des Säkularen, der Säkularität bzw. Säkularisierung einerseits und von Religion bzw. des Religiösen andererseits. Mehrere Beiträge rekonstruieren die diesbezüglichen Rhetoriken und sortieren die entsprechenden Begriffs- und Verhältnisbestimmungen, so etwa *Schmidt* mit dem Hinweis: »Während Säkularismus und Religion sich kontradiktorisch zueinander verhalten, besteht kein Widerspruch zwischen Säkularität und Religiosität.« (34) Dem entspricht die Beobachtung von *Quast-Neulinger/Süer*, dass »Begriffspaare wie ›religiös‹ versus ›säkular‹ [...] ein äußerst begrenztes Erklärungspotential besitzen, wenn es darum geht, den muslimischen Lebensrealitäten im (säkularen?) Europa überhaupt gerecht werden zu können« (237). *Bassiouni* präzisiert »Säkularismus« als »Theorie oder Weltanschauung« (40), die als epistemische Einstellung, als gesell-

2 Ebd. 136 f.

3 *Jürgen Habermas*, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, 184.

schaftsbezogene Theorie oder auch, in Bezug auf den Staat, als »politischer Säkularismus«, in Abgrenzung zu etablierten »Herrschaftsdiskursen«, einen »normativen Kern« (65) aufweist, der Pluralismus ermöglicht (43 f.) und sich zusammen fassen lässt als »Trennung von Staat und Willkür, die sowohl religiös als auch nicht religiös geprägt sein kann« (67). Das ist konform mit der Einschätzung *Eißlers*, wonach Säkularität »nicht Religionsablehnung oder gar -feindschaft« bedeute, sondern »schlicht die Ermöglichung von Religionsfreiheit in der pluralen Gesellschaft« (127). Dem korrespondiert bemerkenswerterweise die bildungstheoretischen Überlegung *Ulfats*, wonach »Säkularisierung [...] eine notwendige Voraussetzung für die individuelle Rekonstruktion und Subjektivierung spiritueller Inhalte heterogener Herkunft« darstellt (147). Und dies hat eine theologische Entsprechung in der Überlegung *Sejdinis*, wonach »das Religiöse und das Säkulare nicht als Gegensätze, sondern als sich gegenseitig ergänzende und unterstützende Faktoren« verstehbar sind, »die die Grundlage unserer Gesellschaft bilden« (98). Derartig bestimmte Rahmenbedingungen implizieren aber nicht nur für das staatliche, sondern auch das religiöse Handeln und Begründen normative Vorgaben, die Chance und Herausforderung zugleich darstellen können.

2. Chancen und Herausforderungen für die Religionsgemeinschaften

Weit über die *philosophisch-politische* Ebene hinaus ist die Frage, wer die Spielregeln des öffentlichen Raums inwieweit mitbestimmt, von praktischer Relevanz, wie v. a. die Beiträge in den Abschnitten II-V und VII darstellen. Wenn Religion im öffentlichen Raum eine stärkere Rolle zugeschrieben bekommt bzw. einnimmt (siehe u. a. *Frühbauer* und *Omerika*), hat das für die Religionsgemeinschaften eminente Folgen. Einerseits müssen sie sich nicht von Randpositionen verunsichern lassen, die Religion aus dem öffentlichen Raum, dem Staat und vielleicht sogar der Weltdeutung verbannt sehen möchten: Religion spielt eine »integrale Rolle« (*Habermas*, siehe oben) für menschliches Selbstverständnis und in der Deutung der Welt, aber auch in der Identitätsstiftung, der Gemeinschaftsbildung, der Begründung von Werten und der Bewältigung von Kontingenzerfahrungen.

Andererseits müssen die Religionsgemeinschaften, gerade im Wissen um die Bedeutung des Religiösen im praktischen Alltag der Menschen, umso kritischer mit sich selbst und mit den ihnen zukommenden

oder zugeschriebenen Funktionen umgehen. Eine Partizipation des Religiösen im öffentlichen Raum wird den Religionsgemeinschaften nicht zuletzt Anpassungen ihrer Kommunikationsformen und Rhetoriken abverlangen. Religionen sind, wenn nicht allein »säkulare Vernunft« die Spielregeln und Ausgestaltungen des öffentlichen Raumes definiert, dort nicht nur zugelassen, auf sie richten sich auch Hoffnungen, aber ebenso Projektionen (siehe z. B. die Diagnosen bei *Sejdini* und *Omerika*) und ggf. Zumutungen: Religion soll Normen und Werte verbindlicher oder überzeugender durchsetzen, als es ausschließlich die »säkulare Vernunft« vermag. Aber inwieweit wird einerseits eine solche Funktionalisierung religiöser Eigenlogik überhaupt gerecht? Und sind, andererseits, die Religionen und Theologien überhaupt ausreichend sprachfähig, um nicht nur Mitgliedern der eigenen Gemeinschaft, sondern auch in gesamtgesellschaftlichen Debatten Impulse zu geben? Inwieweit muss sich religiöse und insb. dann theologische Kommunikation an aktuelle Erfordernisse und allgemeinere Adressaten anpassen? Wie entrinnt Theologie dann dem Dilemma, dass zunehmend vernunftorientierte Begründungsstrategien Anschlussfähigkeit an öffentliche Diskurse zu erhöhen versprechen, dass andererseits aber ein erhoffter »Mehrwert« gegenüber dem, was anderweitig ohnehin schon gesagt wird, umso schwerer aus religiösen und symbolischen Sprachformen »übersetzbar« erscheint? Den Religionsgemeinschaften und Theologien jedenfalls muss es gelingen, eine wahrnehmbare und relevante Stimme im pluralen gesamtgesellschaftlichen Diskurs zu werden, der auch nicht religiöse Menschen etwas abgewinnen können.

Gelingt eine solche Kommunikation, die sowohl Mitglieder der eigenen Glaubensgemeinschaft sowie nicht-religiöse Bürger ansprechen kann, hat dies noch zwei weitere potenzielle Vorteile. Zum einen könnte sie in etwas angepasster Form über den interreligiösen Dialog hinaus auch für den innerreligiösen Dialog neue Wege öffnen zur Verständigung mit Anhängern anderer Glaubensschulen einer Religion. Zum anderen ergeben sich im Changieren zwischen Glaubens- und Öffentlichkeitsorientierung hermeneutische Chancen: Letztere kann auch zur Auslegebrille für die Geschichte der eigenen Religion werden – zu Gunsten einer Öffnung auf die Pluralität von Glaubensformen etwa, oder zur Auslegung im Kontext pluraler säkularer Gesellschaften.

Religion kann daher von einer Neupositionierung innerhalb säkularer Gesellschaften auf mehrere Weisen profitieren, genauso wie eine solche Positionierung als fortlaufender Prozess verstanden werden muss, der immer wieder zum Neujustieren und zu Selbstreflexion anregen soll-

te. In diesem Prozess können die Religionsgemeinschaften und Theologien von interreligiös-kooperativen Versuchen angesichts ihrer gemeinsamen Herausforderungen und Chancen nur gewinnen. Das gilt umso mehr, wenn man *Schmidt* folgt in der Diagnose, dass die funktionale Ausdifferenzierungen von Religion, Recht und Politik vor allem deswegen als Modernisierungsschübe deutbar waren statt als Zerstörung von Integration, weil ein »einheitliche[r] Rahmen« die Voraussetzung bildete »– in der politisch-normativen Gestalt des Nationalstaates oder der eines homogenen kulturellen Rahmens im Sinne einer geteilten Tradition« (29). Wenn dem so war, und wenn wir gegenwärtig vielerorts Polarisierungen und eine Propaganda beobachten, die eine Rückkehr zu vermeintlich kulturell »homogenen« und nationalistisch verengten Staats- und Gesellschaftsformen verspricht, dann ist umso wichtiger für die Theologien, aufzuzeigen, welchen Beitrag sie leisten in einem Kontext, in dem säkulare und plurale Gesellschaften »Integration« sinnvollerweise nicht durch Homogenitätswänge erzeugen können, sondern diese »immer wieder neu aus der Verarbeitung einer Mehrzahl von Ressourcen produzieren«⁴. Und wie *Langner-Pitschmann* pointiert: »Die Debatte darüber, inwieweit dieses einigende Band nun tatsächlich in *religiösen* Begriffen zu formulieren ist, ist längst nicht am Ende.« (121, siehe auch *Eißler*, 128 und *Omerika*, 176; eindeutiger *Murtaza* mit *Küng*, 199)

3. Politische und Öffentliche Theologien und »Theologien des Politischen«

Die Reflexion auf theologisch und praktisch angemessene Formen der Neubestimmung von Religion und säkularer Gesellschaft bzw. säkularem Staat, und auf die Ressourcen, welche die Religionen einbringen in gesellschaftliche Debatten, ist demnach ein wichtiges Aufgabenfeld gegenwärtiger Theologien und für deren Zusammenarbeit.

Auf der Grundlage der Beiträge des vorliegenden Bandes kann zunächst festgehalten werden, dass gute theologische Gründe dafür sprechen, dass christliche und islamische Theologien sich in ein produktives Verhältnis zum säkularen Staat setzen können. Wie *Bassiouni* aufzeigt,

4 *Richard Münch*, Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften, in: *Wilhelm Heitmeyer* (Hg.), Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsenszur Konfliktgesellschaft, Bd. 2: Was hält die Gesellschaft zusammen? Frankfurt a. M. 1997, 66–109, 103.

ruhen entgegenstehende Annahmen *sowohl* christlicher- wie islamischerseits auf fragwürdigen Narrativen, die *beiderseits* erzählt werden »nicht, um die Vergangenheit zu erklären, sondern um [...] sich kulturell vom ›Anderen‹ abzugrenzen und um bestimmte Herrschaftsverhältnisse zu rechtfertigen« (61). In noch stärkerer Wertung charakterisiert *Sejdini* eine Einstellung zu Säkularität als »antireligiöse[r] Ersatzreligion« und die Versuche, sich Diskursen um Säkularität zu entziehen, als »gefährlich«, und fasst zusammen: »Theologisch betrachtet steht den Musliminnen und Muslimen nichts und niemand – außer sie sich selbst und die Interessen partikularer Gruppierungen – im Wege, wenn es darum geht, Säkularität nicht nur hinzunehmen, sondern diese auch wertschätzend zu fördern« (96 f.). Während *Sejdini* die Suche nach »neue[n] islamisch-theologische[n] Konzepte[n]« anstößt, »die Säkularität als Fundament der religiös-weltanschaulichen Pluralität betrachten und diese aus den eigenen Quellen her kultivieren« zu können, gibt er selbst einen bemerkenswerten Hinweis: »Wenn also die Voraussetzung für einen aufrichtigen Glauben die persönliche Entscheidung ist, so gibt es aktuell keinen passenderen Rahmen als die rechtsstaatliche säkulare Demokratie.« (97) Das (und siehe auch die Diskussion einer Optionalität religiöser Bindung bei *Ulfat*) erscheint schon deswegen bemerkenswert, weil das Abstellen auf individuelle Entscheidung bisweilen als konstitutiv für die europäisch-*christliche* Religionsgeschichte reklamiert wird.⁵

Weit über diese Begründungsdimension hinaus zeigen die Analysen und Hinweise der Beiträge dieses Bandes eine ganze Reihe an theologischen Fragekomplexen und Forschungsdesideraten auf. Deren Bearbeitung kann in Teilen Problemlasten aufnehmen und Anstrengungen fortsetzen, wie sie in der Verhältnisbestimmung des Religiösen zur Sphäre der staatlichen Herrschaft bzw. der politischen Macht als »Politische Theologie« bearbeitet wurden. Daneben steht, in manchen Punkten darüber hinaus gehend, die Aufgabenstellung »Öffentlicher Theologie«, welche die öffentliche Bedeutung religiöser Deutungsrahmen innerhalb heutiger Gesellschaften – über das staatliche Handeln hinaus – verhandelt, sowie das, was *Antonius Liedhegener* eine »Theologie des Politischen« nennt: nämlich Anstrengungen, »die allgemeineren Aussagen der jeweiligen Religion zu Glauben und Ethik im Blick auf aktuelle Fragen

5 Vgl. *Helmut Zander*, »Europäische« Religionsgeschichte: Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin u. a. 2016.

zeitgemäß zu (re-)formulieren«⁶. Derartige Anstrengungen berühren sich mit der Funktion, die Habermas als eine »Übersetzungsleistung« in den Bereich des Gebens und Nehmens von Gründen in und für eine »säkulare Gesellschaft« hinein auszeichnet, ohne dass deswegen dessen normative Vorgaben übernommen werden müssen. Für alle drei dieser Aufgabenbestimmungen (Politische Theologie, Öffentliche Theologie, Theologie des Politischen) zeigt sich, und mehrere Beiträge in diesem Band haben das unterstrichen und differenziert (u. a. *Schmidt*, *Gräß-Schmidt*, *Sejdini*, *Frühbauer* und *Quast-Neulinger/Süer*), dass in der Aushandlung dieser Verhältnisse naturgemäß zugleich zur Debatte steht, wie dabei die Sphäre des Religiösen überhaupt näher theologisch gedeutet und damit normativ bestimmt wird – und dass Antworten auf diese Frage wiederum Folgen für das Politische bzw. die Deutung des »Säkularen« implizieren.

Das berührt eine Reihe theologischer Herausforderungen, die schon beginnen bei der Frage, wie die Theologien umgehen können mit einem »epistemischen Säkularismus« im Sinne *Taylors* oder einer damit einhergehenden »Immanentisierung« von Transzendenz (*Schmidt*, 27 ff; vergleichbar auch *Gräß-Schmidt*). Die Fragestellungen reichen aber noch deutlich weiter, wie hier zunächst für die Islamische Theologie angedeutet werden soll. So ist keineswegs ausgemacht, sondern vielmehr allererst zu bestimmen, inwiefern der Islam als »Religion« (zur Problematik des Terminus siehe u. a. *Wohlrab-Sahr*, 73) zu verstehen, innerhalb spätmoderner Gesellschaften zu verorten und dabei in ein plausibles Verhältnis zur islamischen Tradition zu setzen ist. Versucht man, sich über diese Fragen anhand der normativen Literatur zu vergewissern, werden sie weniger beantwortet als in ihrer Problematik erst deutlich: Wie wurden »Religion« und ihre Funktion, falls ein solches Konzept überhaupt existierte bzw. retrospektiv anwendbar ist, in klassischen Kontexten überhaupt verstanden? Inwieweit repräsentieren und rechtfertigen die Aussagen muslimischer Gelehrter lediglich die jeweils herrschenden Gesellschaftsvorstellungen? Inwieweit können darüber hinaus ihre Aussagen als Beiträge zur Formierung spezifisch »islamischer« Ordnungen herangezogen werden? Und in welchem Maße spiegelt der normative Gelehrtendiskurs überhaupt die tatsächliche gesellschaftliche Praxis wieder?

6 Vgl. *Antonius Liedhegener*, Macht und Religion. Theorien und empirische Analysen, in: *Christian Ströbele/Tobias Specker/Amir Dziri/Muna Tatari* (Hg.), *Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam*, Regensburg 2019, 19–42, 35.

Wenn bisweilen die Rede davon ist, dass der klassische Islam auf einer Einheit von (Staats-)Politik und (islamischer) Religion aufruht (siehe kritisch dazu *Bassiouni*, 44 u.ö., sowie *Hefny* zu 'Abduh, 108), sind doch schon historischerseits zumindest Fragen angebracht: Wie vereinbart sich dies damit, dass das (abbasidische) Kalifat bereits 945 mit der Eroberung Bagdads durch die Buyiden jegliche politische Relevanz verlor und auch in den sich anschließenden Herrschaftsverbänden der Seldjuken, Ayyubiden und Mamluken ausschließlich legitimatorische Funktion erfüllte? Wie damit, dass die Gesellschaften insbesondere der großen muslimischen Metropolen wie Kairo, Damaskus und Bagdad noch lange bis ins 13. Jh. hinein von einer großen religiösen Heterogenität und Pluralität gekennzeichnet waren und Muslime vermutlich sogar noch länger eine Minderheit in den großen Städten und Zentren der Macht bildeten? Schätzungen zu den Peripherien lassen durchscheinen, dass sich rurale Gebiete unabhängig von den Metropolen und sehr viel langsamer entwickelt haben. Schon diese wenigen Hinweise, die natürlich durch historische Einzelstudien weiter abzustützen wären, mögen andeuten, dass der Gelehrten Diskurs über Religion und Herrschaft aus den theoretischen Abhandlungen zum »Herrscher und Beherrschten« nicht einfachhin als Abbild realer Verhältnisse genommen werden darf. Ähnliches gilt für den moralischen Diskurs aus literarischen Werken wie Fürstenspiegeln.

Es spricht also einiges dafür, die populäre, aber trügerische Vorstellung zu differenzieren, dass islamischerseits »Religion« und »Politik« untrennbar miteinander verknüpft seien. Eine solche Verknüpfung mag beim Propheten selbst in gewisser Hinsicht existiert haben. Aber auch wenn dieser seiner Gemeinde sowohl als religiöses sowie politisches Oberhaupt vorstand und sich daraus ein Idealbild gefestigt hat, so waren politische und religiöse Autorität bereits unter den sogenannten vier rechtgeleiteten Kalifen getrennt. Sie leiteten die junge Gemeinde vor allem in administrativen Angelegenheiten und können daher vielleicht treffender als »politische« Nachfolger des Propheten bezeichnet werden. Ihnen kam aber keine übermäßige theologische Autorität im Vergleich zu den anderen Prophetengefährten zu. Die drei Kalifen und engen Vertraute des Propheten *Abu Bakr*, *Ali* und *Umar* z. B. überlieferten ausschließlich 142, 536 und 537 Überlieferungen und bilden damit im Vergleich zu denjenigen anderer Prophetengefährten wie *Abū Hurayra* mit 5.300, *Ibn 'Umar* mit 2.600 und *Anas b. Mālik* mit 2.300 eher die Schlusslichter.⁷

7 Vgl. *Jonathan Brown*, *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford 2009, 19 f.

Auch in späteren historischen Konstellationen geben die Verhältnisse zwischen religiöser Gelehrtenschaft und staatlicher Herrschaft ein zu differenzierendes Bild: Während in weiten Strecken sich die islamische Theologie unabhängig von den Herrschaftsverbänden entwickelt hat, zeigten vereinzelt Herrscher Interesse am theologischen Diskurs, an dem sie aktiv selbst teilnahmen oder in dem sie bestimmte Denkschulen förderten. Insbesondere wurden bestimmte Glaubensgrundsätze zur Legitimation von Herrschaft verwendet: So versuchten z. B. die Umayyaden, ihren Herrschaftsanspruch durch den Prädestinationsglauben zu begründen und gegen ihre Rivalen durchzusetzen. Die Abbasiden wiederum setzten auf das Konzept des imperialen Monotheismus, als deren Schirmherrn sie sich sahen und bei dem sie sich vom römischen Kaiserreich haben inspirieren lassen.⁸ Umgekehrt erfüllten muslimische Gelehrte auch als Richter und in der Administration »politische« Funktionen. Die Erforschung solcher Doppelfunktionen als religiöse Autoritäten und als Inhaber juristischer und politischer Ämter muss noch genauer untersucht und historisch verortet werden.

Eine solche Forschung verbessert nicht lediglich die Tiefenschärfe in historischem Interesse. Sie ist mittelbar von hoher Gegenwartsrelevanz. Denn auf ihrer Grundlage muss dann zwingend z. B. die Frage gestellt werden, inwieweit das »islamische Recht« tatsächlich als spezifisch »islamisch« gelten kann, also in sachlicher Verbindung mit der islamischen »Religion« zu sehen ist, und nicht lediglich mit Einflüssen durch Gesellschafts- und Herrschaftsformen, die kontingenterweise muslimisch geprägt waren. Handelt es sich unmittelbar um »islamisches Recht«, oder wäre es womöglich präziser, von Recht zu sprechen, das auf der Basis einer islamischen *Ethik* ausgearbeitet, legitimiert und begründet wurde? Und wie wäre ein solches ethisches Profil dann zu rekonstruieren? Für die Entwicklung einer islamischen Ethik in der späten Moderne und für die Teilhabe an einem rechtsethischen Diskurs aus islamtheologischer Perspektive ist diese Verhältnisbestimmung zentral.

Auch in dieser Fragerichtung kehrt die Problematik wieder, wie der Rückbezug zwischen Gegenwart und Tradition auszugestalten ist. Die meisten Abhandlungen zum Verhältnis von Macht und Religion bilden diesbezüglich nämlich nur einen Teilbereich der historischen und theologischen Wirklichkeit ab. Ebenso, wenn nicht sogar wichtiger, muss die tatsächliche Religionspraxis in vormodernen muslimischen Gesellschaf-

8 Vgl. dazu die Studie von *Almut Höfert*, *Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter*, Frankfurt a. M. 2015.

ten in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt werden. Hier zeigt sich sowohl in (religiösen) Institutionen (*waqf*) wie auch in der Volksfrömmigkeit der Sufismus als dominierende Form der Religiosität und Praxis. Zahlreiche breit rezipierte Schriften widmen sich der Frömmigkeit, der Weltentsagung und den vielfältigen Formen religiöser Praktik. Diese Textgenres wären für eine Bestimmung dessen, was aus heutiger Sicht als islamische »Religion« verstanden werden sollte, und in welchem Verhältnis sie zu einer Sphäre des »Säkularen« oder des »Politischen« steht, sehr viel stärker zu berücksichtigen.

Auch bezüglich des Sufismus zeigt sich ein Spektrum der Verhältnisse zur Religionspolitik der herrschenden Eliten: Zum einen waren muslimische Gelehrte häufig neben ihrer Tätigkeit als Richter auch aktive Mitglieder von Sufi-Orden. Nicht zu verkennen ist auch die Tatsache, dass eine Förderung des Sufismus häufig durch die Einrichtung von Institutionen (Sufikonvente, *ḥānqāh*) durch die herrschende Elite als Teil ihrer Religionspolitik betrieben wurde, womit diese als Repräsentanten der eigentlichen Religionspraxis anerkannt wurden. Der mamlukische Sultan *an-Nāṣir Muḥammad* nutzte beispielsweise den Bau von *ḥānqāhs* in den Randgebieten Kairo, um eine Urbanisierung – und vermutlich auch »Islamisierung« – der Bevölkerung anzustoßen.

Diese religionspolitischen Verbindungen unterstreichen ihrerseits die große Wirkung des Sufismus mit seiner stark ausgeprägten religiösen Praxis und sein gesellschaftliches Potential, das durch die politische Elite durchaus gesehen und (aus)genutzt wurde. Auf der anderen Seite, und das ist für heutige Antworten auf die Frage danach, was den Islam als »Religion« ausmacht, womöglich weiterführender, betont der Sufismus stark die innere Frömmigkeit. Sein starker Fokus auf die religiöse Praxis stellt sich nicht selten dar als bewusste Abkehr vom »Weltlichen« und geht einher mit einer dezidierten Kritik an menschlichen Herrschafts- und Souveränitätsansprüchen. Gleichzeitig setzt religiöse Vertiefung auch soziales Engagement frei. Wenn in der Gegenwart um Verortungen des Religiösen zwischen der Sphäre des Privaten und des Öffentlichen gerungen wird, kann die Berücksichtigung dieser Traditionen erheblich weiter führen gegenüber Andockversuche an islamische Gelehrtenliteratur zu Staatstheorie, »religiösem Recht« oder Tugendlehren für politische Herrscher (vgl. zu deren Einordnung auch *Sejdini* und *Hefny*).

Auch für die christliche Theologie liegen hier Chancen. So sind Diskussionen zu sozial engagierter Mystik und zum Spannungsverhältnis bzw., je nach theologischer Bewertung, zur notwendigen Verbindung von

»Mystik und Politik«, nach einer zeitweiligen Renaissance⁹ derzeit nur vereinzelt und oft mehr retrospektiv Thema. Gleichzeitig sind die Neuaufstellungen in den Feldern Politischer und Öffentlicher Theologie bzw. von »Theologien des Politischen« ebenso vielversprechend wie im Feld der »Theologie der Spiritualität«. Sie bleiben aber weitgehend unverbunden, von einigen Ausnahmen abgesehen.¹⁰ Gerade weil der »Bruch zwischen Mystik und Theologie« christlicherseits womöglich noch tiefer greift¹¹ als muslimischerseits, während umgekehrt zu Vereinbarungsversuchen von religiöser Tradition und »säkularer« Gegenwart christlicherseits ein breiteres Spektrum an Ausarbeitungen vorliegt, könnten beide Theologien von einem hier andockenden Gespräch gewinnen. Dabei könnte die Verhältnisbestimmung von »Glaubensethik« und »Autonomer Moral«, also die Frage, inwieweit theologische Ethik »religiöse« oder »säkulare« Gründe einbezieht, beiderseits ebenso gewinnen wie die Diskussionen um eine zeitgemäße Tugendethik¹², auch in ihrer Anwendung in der Institutionenethik¹³, und die Frage, wie sich islamischerseits die stärker tugend- und rechtsethischen klassischen Abhandlungen zu einer

-
- 9 Siehe etwa *Dietmar Mieth*, Theologie zwischen Mystik und Politik, in: *Johann Reikerstorfer* (Hg.), Glaubenspraxis, Wien 1981, 67–82; unter den zahlreichen Anknüpfungen an diesbezügliche Überlegungen von *Dietrich Bonhoeffer* und *Dorothee Sölle* z. B. *Ferdinand Kerstiens*, Mystik und Politik: Plädoyer für eine politische Spiritualität, in: *Orientierung* 68/12 (2004), 134–138. Zu Befassungen an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vgl. *Dieter R. Bauer* (Hg.), Christsein im Spannungsfeld von Mystik und Politik, Ostfildern 1993; *Susann Kabisch*, Mystik und Politik – interreligiös: Tagungsbericht, in: *Geist und Leben* 90 (2017), 306–310.
- 10 Vgl. z. B. unter den diesbezüglichen Beiträgen von *Ansgar Kreutzer*: Können Glaube und Politik noch zueinander finden? Perspektiven der Politischen Theologie nach Metz, in: *Ethik und Gesellschaft* 2 (2008).
- 11 Vgl. *Hans-Josef Klauck*, Der Bruch zwischen Theologie und Mystik, in: *Franziskanische Studien* 52 (1970), 53–69.
- 12 Zu deren Renaissance haben u. a. *Alaisdair MacIntyre*, *Dietmar Mieth* und *Eberhard Schockenhoff* beigetragen; vgl. das Resümee und die Konzentration auf eine zuletzt gerade im christlich-islamischen Gespräch verstärkt ins Zentrum gerückte Tugend bei *Herbert Schlögel*, Alte Tugend – neuer Sinn: Barmherzigkeit, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 45/5 (1994), 521–534.
- 13 Vgl. unter mehreren Beiträgen hierzu z. B. *Dietmar Mieth*, Norm und Erfahrung. Die Relevanz der Erfahrung für die ethische Theorie und die sittliche Praxis, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 37/1 (1993), 33–45; zur Anwendung auf die Friedensethik zuletzt *Alexander Merkl*, »Si vis pacem, para virtutes«. Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit, Münster 2015.

gegenwartstauglichen Sozial- und Individualethik ins Verhältnis setzen lassen. Überhaupt eröffnet die religiöse Praxis und deren Präsenz im öffentlichen Raum der theologischen Hermeneutik eine weitreichende Quelle theologischer Erkenntnis, wie sie allgemein Religion eröffnet, im öffentlichen Raum an Diskursen mit eigenem Standpunkt teilzunehmen.¹⁴

Zu den theologischen Zukunftsaufgaben gehört auch der Umgang mit »säkularistischen« im engen Sinne bis religionskritischen und –feindlichen Positionen. Das gilt nicht nur aus äußeren Gründen – etwa wenn man der These *Frühbauers* von einer erwartbaren Zunahme von Religionskritik folgt. Es gilt auch aus inneren vernunfttheoretischen (siehe *Grüb-Schmidt*) und theologischen Gründen: »Das nicht-religiöse oder gar religionsferne muslimische Gegenüber allgemein sollte als jemand wahrgenommen werden, der etwas zu sagen hat.« (*Ulfat*, 153) – und das gilt auch für Religionsferne diesseits muslimischer oder christlicher Sozialisation (siehe auch den Hinweis von *Becker*, 154 f).

4. Religionspolitische Herausforderungen

Die Forderungen nach einer Neupositionierung von »Religion« innerhalb säkularer Gesellschaften konkretisieren sich in einer Reihe von Konfliktfeldern in rechtlichen und politischen Aushandlungsprozessen. Deren Gelingen stehen allerdings durchaus widerläufige Entwicklungen in der Politik und der Mehrheitsgesellschaft entgegen. Und dies betrifft Christentum und Islam gerade *nicht* in gleichem Ausmaß. Das gilt, wie *Sejdini* aufzeigt, in historischer Hinsicht für die »Geschichte bzw. Erfahrung des Islam mit der Säkularität« (91, siehe auch *Hefny*, 109 f.), wie auch gegenwartsbezogen. So pointiert etwa *Albrecht*: »In diesem Aushandlungsprozess wird der Islam zum nicht der Norm entsprechenden Gegenüber, werden MuslimInnen zu den inhärent Anderen stilisiert. Der Islam nimmt somit die Rolle eines Katalysators dafür ein, wie eine Gesellschaft verhandelt, wer sie ist, wie sie sich selbst verortet inmitten einer durch Migration (und andere Prozesse) stets im Wandel befindlichen Welt.« (182, vgl. *Quast-Neulinger/Süer*, 236 f. und *Omerika*, 176 und 178 f.)

14 Vgl. zu dem Gedanken, dass Religion über die Praxis am öffentlichen Raum partizipieren kann, statt sich ausschließlich auf eine rationale Sprache zu reduzieren, *Claire Maria Chambers/Simon W. Du Toit/Joshua Edelman* (Hg.), *Performing Religion in Public*, London 2013, besonders 1–24.

Exemplarisch dafür mag bereits die Beobachtung einer steigenden Bedeutung von Religion als identitätsstiftendes Element in europäischen Nationalstaaten sein. Diese Entwicklung ist nämlich aus mehreren Gründen problematisch: Zunächst einmal, weil europäische Staaten weitestgehend nicht Religionen als Ressource und Teil ihrer Identität (wieder?)entdecken, sondern nur das Christentum. Während der Anschluss an das christliche und – in Verbindung damit, aber auch Spannung dazu – jüdische Erbe in der Politik nach 1945 eine integrative Funktion und einen Versöhnungsauftrag erfüllte, ist Vorsicht geboten bei der Rede vom »christlichen Abendland«. Denn damit werden nicht in erster Linie die christlichen Kirchen und Glaubenstraditionen positiv aufgenommen. So erscheint es als geradezu paradox, dass vor allem in Ostdeutschland bei verschiedenen Demonstrationen für die Rettung des »christlichen Abendlandes« demonstriert wird (und dabei eine populistische Propaganda agitiert wird, die vonseiten christlicher Theologie weithin als dezidiert *unvereinbar* mit christlichem Ethos reklamiert wird). Tatsächlich geht es in erster Linie darum, »den Islam«, eigentlich viel stärker noch: *Muslims*, aus der Gesellschaft auszuschließen. Diesbezüglich führen diskursanalytische (wie zur exklusiv »westlichen« Genealogie »säkularer« Staatsverständnisse, siehe *Bassiouni*, oder zu Diskursivierungen »Ostdeutschlands«, siehe *Cyranka*) Aufarbeitungen und historische Nachzeichnungen¹⁵ weiter, nötig sind aber auch weitergreifende theologische und v. a. gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen.

Der Ausschluss des Islam und der *Muslims* aus der Nationalidentität hat ansonsten gravierende Folgen für die Beheimatung der *Muslims* z. B. in Deutschland. Wenn Deutschen muslimischen Glaubens das Deutsche abgesprochen wird, werden sie dazu genötigt, sich über andere Merkmale zu identifizieren, wofür nicht selten die Nationalidentitäten der Heimatländer der (Groß-)Elterngeneration hinhalten müssen. Des Weiteren behindert ein solcher Ausschluss auch eine Beheimatung des Glaubens der *MuslimInnen* als zugehörig zur deutschen Nationalidentität. Wenn es möglich ist, ohne Problem »deutsch« und »Muslim« zu sein, wird dagegen befördert, mit dem eigenen Glauben konstruktiv umzugehen. Solange der Glaube ein Unterscheidungsmerkmal zwischen (diskri-

15 Vgl. z. B. zum Verhältnis von Islam und Europa die sehr prägnanten Hinweise bei *Christoph Auffarth*, Das Ende des Pluralismus: Ketzer erfinden, um sie zu vernichten, in: *ders.* (Hg.), Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der Europäischen Religionsgeschichte, Berlin 2007, 103–142.

minierender) Mehrheitsgesellschaft und (diskriminierter) Minderheit ist, wird dieser eher als (fremdzugeschriebener) Kern der Identität bewahrt und konserviert. Eine Neuorientierung in einer »säkularen« Gesellschaft ist dann kaum möglich. So wird aus dem Vorwurf, »der Islam« sei eine Religion, die mit der Moderne nicht vereinbar wäre, eine selbst erfüllende Prophezeiung.

Die Beiträge in diesem Band zeigen an mehreren Beispielen, dass die Präsenz der Religionen Islam und Christentum ungleich wahrgenommen wird. Deutlich wird auch, wie wichtig es ist, Gleiches nicht mit Ungleichem zu verbinden. Wenn in Debatten über »den Islam« Sicherheitsfragen und Themen der Migration überwiegen, verstärkt das den Eindruck mangelnder Passfähigkeit in »säkulare« Gesellschaften, insbesondere aber verschleiert eine Diskussion um »den Islam« als Abstraktum, dass damit muslimische BürgerInnen mit (negativen) Konnotationen assoziiert werden. Zur notwendigen Klarheit und Differenzierung gehört auch eine Vorsicht, wenn ungleiche Gegenstände miteinander in Beziehung gesetzt werden. Es lässt sich z. B. grundsätzlich hinterfragen, ob das Tragen des Kopftuchs mit einem Kruzifix gleichzusetzen ist (siehe auch *Albrecht*, 180–182): Während durch die Ablehnung des Ersten eine Person unmittelbarer in ihren Grundrechten eingeschränkt wird, ist Letzteres eher ein nicht unmittelbar mit Individuen verbundenes religiöses Symbol. Einerseits sollte der Rechtsrahmen solchen Unterschieden stärker Rechnung tragen – einige Korrekturen u. a. durch das bundesdeutsche Verfassungsgericht haben dazu bereits entscheidend beigetragen und weitere Aushandlungen stehen noch an, siehe dazu auch die Hinweise bei *Hammer* u. a. zur Frage der »Wirkungsneutralität« –, andererseits erschöpfen sich die Herausforderungen für die (theologische) Ethik und die Frage, in welcher (säkularen) Gesellschaft wir leben wollen, nicht schon im positiven Recht.¹⁶

Auch für die Religionspolitik als »politisches Gestaltungsfeld [...], in welchem es um das Religionsverfassungsrecht, das Verhältnis von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft geht« (*Schmid/Karakaya*, 251) bzw., wie *Hermann* vorschlägt, für die »Religionsfreiheitspolitik« (251), dauern erhebliche Herausforderungen

16 Siehe dazu eindrücklich auch *Mahmoud Bassiouni*, Wie viel Meinungsfreiheit müssen Muslime tolerieren? Facetten einer Diskussion, in: *Christian Ströbele/Mohammad Gharaibeh/Tobias Specker/Muna Tatari* (Hg.), Kritik, Widerspruch, Blasphemie: Anfragen an Christentum und Islam, Regensburg 2017, 211–229.

fort. Mit *Schmidt* kommt ihr die Rolle zu, »die Identitäts- und Anerkennungskämpfe zu moderieren, die sich [...] zu einem zentralen Konfliktfeld postindustrieller Gesellschaften entwickelt haben« (31). Das lässt sich verbinden mit *Jaraschs* Plädoyer für »ein positives, emanzipatorisches Verständnis von Säkularität als gleiche Ermöglichung gleicher Freiheit« (252) und schließt ein bzw. ließe sich, im Sinne der obigen Hinweise, ergänzen um Kämpfe gegen religionsbezogene Ungerechtigkeit und Diskriminierung.

Nicht nur diesbezüglich, sondern grundsätzlich in der Mitgestaltung des gemeinsamen Zusammenlebens in einer religionspluralen säkularen Gesellschaft, ziehen die Theologien christlicher und islamischer Provenienz am selben Strang; mit guten christlich- wie islamisch-theologischen Gründen (siehe *Murtaza* und *Cyranka*) kann dies ebenso anders- und nichtreligiöse Akteure einbeziehen: »Es gilt für die Kirchen und Religionsgemeinschaften, Aufgaben in der jeweiligen gesellschaftlichen Situation wahrzunehmen und anzunehmen, die nicht der Organisation selbst, sondern den Menschen und der Gesellschaft dienen.« (*Cyranka*, 210).