

## **Kapitel 4: Zwischen christlichem Erbe und neutralem Verfassungsstaat: Der Ort des Religiösen in Deutschland**

---

Der dominante Diskurs über die christlichen Ursprünge der deutschen Verfassung weist einen gewissen Konsens über den legitimen Platz des Religiösen im öffentlichen Raum Deutschlands auf, allerdings mit einer impliziten oder auch offenkundigen Begrenzung auf eine dominante christliche Tradition. Diese kollektive Selbstreferenz zur christlichen Basis der deutschen Gesellschaft steht in einem recht klaren Gegensatz zum dominanten französischen Selbstverständnis als »laizistische« Gesellschaft, trotz der pluralistischen Implikationen des *laïcité*-Begriffs. Aus diesem Grund wurde in der deutschen Kopftuchdebatte nicht in erster Linie die säkulare Tradition gegenüber dem Islam betont, sondern sehr viel eher die christliche Verfasstheit der deutschen Gesellschaft oder genauer gesagt eine säkularisierte Version des Christentums. Anders als in Frankreich wurde der Säkularitätsbegriff hier eher im Sinne einer Kontinuität der christlichen Tradition gedeutet und nicht im Sinne eines radikalen Bruchs. Der Rückgriff auf die christlichen Ursprünge der deutschen Gesellschaft, für den die Kopftuchdebatte symptomatisch ist, lässt sich im Prinzip nur begreifen, wenn man sich das historisch bedingte Verhältnis von Kirche und Staat und den de facto privilegierten Status der christlichen Kirche in Deutschland ansieht.

Vorab möchte ich allerdings die notwendigen Einschränkungen vorausschicken. Eine adäquate Analyse der Staat-Kirche-Beziehungen müsste gewiss die juristischen, politischen und gesellschaftlichen Aspekte, die für die Frage der Rolle des Religiösen in Deutschland relevant sind, genauer und wohl getrennt voneinander untersuchen. Während ich hier vor allem auf Arbeiten von Matthias Koenig (2003 bzw. 2006) oder Christopher Soper und Joël S. Fetzer (2004) verweisen möchte, wird die folgende Analyse also eher

fragmentarisch sein. Ich werde mich auf einige Grundlinien beschränken, die zum besseren Verständnis der oben skizzierten Diskurse beitragen sollen. Um das Arrangement von Staat, Kirche und Nation in Deutschland rekonstruieren zu können, werde ich zunächst den juristischen Status der Religion erläutern und anschließend einige historische Meilensteine beleuchten, wobei ich mich dabei in erster Linie auf die jüngere Vergangenheit beziehe.

Gerhard Robbers (1995: 64) oder Soper und Fetzer (2004: 105) beschreiben den rechtlichen Status der Religion in Deutschland als ein Mischverhältnis aus strikter Trennung zwischen Kirchen und Staat wie etwa in Frankreich und dem Modell der Staatskirche, wie es aus Großbritannien bekannt ist (hierzu Baubérot/Mathieu 2002). Einerseits definiert das deutsche Grundgesetz die Trennung zwischen Kirchen und Staat durch die sogenannte »Schrankenklausele«, die mit der Weimarer Verfassung die Autonomie und Privilegien der christlichen Kirchen eingeschränkt hat (vgl. Link 2000: 106). Auf der anderen Seite garantiert das Grundgesetz eine relativ enge Zusammenarbeit zwischen kirchlichen und staatlichen Institutionen. Konkreter ist der rechtliche Status von Religion im Artikel 140 des Grundgesetzes festgelegt. Die wichtigsten Elemente sind dabei die »Freiheit der Vereinigung zu Religionsgemeinschaften« und der »Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts«. Dieser Status garantiert den Kirchen Privilegien wie die Kirchensteuer oder die Ausübung von Religionsunterricht an staatlichen Schulen, was systematischer in Artikel 7 (3) des Grundgesetzes geregelt ist.

Bevor ich genauer die wichtigsten Implikationen dieses Status erläutere oder eher die Art und Weise, wie er in der Praxis umgesetzt wurde, sei bemerkt, dass der institutionalisierte und öffentliche Charakter von Religion in Deutschland ähnlich wie das verfassungsrechtlich verankerte Prinzip der *laïcité* in Frankreich eine historische Kontinuität aufweist, die gewissermaßen bis zu den Religionskriegen zurückverfolgt werden kann und sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts stabilisierte. So lässt sich der gegenwärtige Status der Kirche in Deutschland auf die Zeit des *Westfälischen Friedens* zurückdatieren, der 1648 proklamiert wurde. Der *Westfälische Frieden* besänftigte nicht nur die Auseinandersetzungen zwischen den beiden größten Konfessionen, er initiierte auch den Status der Parität, der seither die konfessionelle Landschaft Deutschlands geprägt hat. Die katholische, evangelisch-lutheranische und die reformierte Kirche wurden als legitime religiöse Konfessionen des Reiches anerkannt und konnten religiöse Angelegenheiten ungeachtet der Konfession des jeweiligen Territoriums verwalten. Gegenüber dem vorherigen Prinzip des *cuius regio, eius religio* (»wessen Land, dessen Religion«) stellte dies eine substanzielle Neuerung dar. Von Aufklärungsidealen geprägt, lag der leitende Gedanke hinter diesen Veränderungen in der Idee begründet, die Religionsfreiheit als Recht zu institutionalisieren. Die Einrichtung von Konkordaten sollte weniger den Einfluss der christlichen Kirchen schmälern als ein

gewisses Gleichgewicht zwischen katholischen und evangelischen Kräften schaffen.

Die Kirche konnte als unabhängige Institution im Staatswesen fortbestehen und dem Staat zugleich untergeordnet sein, während der Staat andererseits die Funktion des Protektors der Kirche einnahm. Damit verband sich dennoch die Anerkennung einer internen und staatlich unabhängigen Kirchendomäne. Diese Konstellation spiegelt in gewisser Hinsicht das gegenwärtige Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Deutschland wider, das von einer (eingeschränkten) Unabhängigkeit der Kirche einerseits und einer gleichzeitigen institutionalisierten Kooperation mit dem Staat auf der anderen Seite geprägt ist.

Die konkreteren Linien und Direktiven der Kirchenautonomie und damit der Institutionalisierung des Prinzips der Religionsfreiheit als Grundrecht wurden im Anschluss an die Napoleonische Herrschaft implementiert und ähnlich wie in anderen europäischen Ländern im späten 19. Jahrhundert konkretisiert. Im Gegensatz zur republikanischen Bewegung in Frankreich mit ihrer ausgewiesenen anti-klerikalen Haltung war der Prozess der Nationalstaatsbildung in Deutschland von Anfang an von einer stärkeren religiösen, insbesondere protestantischen Komponente begleitet. So war vor allem der Preußische Staat, der wesentlich zur Nationalstaatsbildung beigetragen hat, stark vom Protestantismus geprägt, was bekanntlich im Kulturkampf kulminierte (1872-87; vgl. Loth 1999). Gerhard Besier (1992: 197) bemerkt, die »ethischen Grundlagen des modernen preußisch-deutschen Staates besaßen [...] eine klare kulturprotestantische Prägung im Sinne eines weltlichen Christentums und unterschieden sich damit charakteristisch von den ideologischen Grundlagen anderer europäischer Staaten«.

Helmut Walser Smith (1995: 53f.) zufolge sollte der Kulturkampf auch als ein Kampf zwischen protestantischen und katholischen Kräften über den Inhalt und die Implikationen der nationalen Identität verstanden werden und nicht allein als ein religiös bedingter Konflikt. Smith zeigt, wie die protestantische Bewegung im Kulturkampf eine Perspektive der nationalen Identität propagierte, die die Idee von einer authentischen deutschen Nationalkultur mit einem normativen Verständnis von einer religiösen, dezidiert protestantischen Identität zu koppeln versuchte. Der Protestantismus trat hier im Sinne eines Befreiers von Rom auf und formte zugleich die vereinte Nation. Ganz im Gegensatz zu Frankreich hatte der deutsche Nationalstaatsbildungsprozess also von Anfang an eine religiöse Komponente (vgl. Koenig 2003).

In diesem Zusammenhang sollte man sich auch ins Gedächtnis rufen, dass die deutsche Staatsbürgerschaft lange Zeit an die christliche Konfession gekoppelt war. Dies wird vor allem im Hinblick auf die jüdische Bevölkerung deutlich, der vielfach die deutsche Staatsbürgerschaft verwehrt wurde, sofern sie nicht zum Christentum konvertierte (Nowak 1995: 33-36). Obwohl sol-

cherlei Parallelen gewiss einer weitaus tiefgründigeren Analyse bedürften, könnte man behaupten, dass diese historischen Spuren stellenweise bis in die Gegenwart hinein beim Verständnis von nationaler Mitgliedschaft in Deutschland wirksam geblieben sind. Es mag daher kein bloßer Zufall sein, dass in der aufgeheizten Debatte um die Reform des Staatsbürgerschaftsrechts von 1999 die Gegner der Reform den Islam als Haupthindernis für den Erhalt der deutschen Nationalität erachteten. Eine wesentliche Botschaft vor allem der christdemokratischen Parteien lautete, dass eine »deutsche« und »muslimische« Identität – durch zwei Pässe zum Ausdruck gebracht – unvereinbar seien. Wenngleich das Christentum hier freilich weniger im konfessionellen denn im kulturellen Sinne gemeint ist, dessen Koordinaten weitläufig und unbestimmt sind, scheint es vor allem für Abgrenzungsstrategien gegenüber muslimischen Einwanderern den übergeordneten Referenzrahmen zu bilden.

Besonders im Hinblick auf die Opposition zur katholischen Kirche griff die protestantische Bewegung vor allem während des Kulturkampfes häufig auf eine von französischen Republikanern bekannte Symbolik und Rhetorik zurück. Während in Frankreich die Republikaner Religion generell mit einer dunklen und vormodernen Vergangenheit assoziierten, kontrastierte die protestantische Bewegung in Deutschland die katholische Vergangenheit mit der aufgeklärten, aber zugleich protestantisch geprägten Gegenwart. Die gemeinsame Basis der Einheit war für die deutschen Protestanten folglich nicht in erster Linie die Aufklärung, sondern die Reformation oder vielmehr eine säkularisierte Version des Protestantismus. Während sich in Frankreich die republikanische laizistische Identität in einer ausschließlich säkularen und mit dem Humanismus verbundenen Weise ausprägte und sich explizit von religiösen Komponenten zu distanzieren versuchte, war die protestantische Bewegung in Deutschland gewissermaßen zwischen dem Bekenntnis zu einer durch Luther reformierten religiösen Vergangenheit und den Ideen und Idealen der Aufklärung hin- und hergerissen. Dieses Spannungsverhältnis zeichnet sich auch gegenwärtig im deutschen Selbstverständnis ab.<sup>1</sup>

Überdies gelang es den »säkularen« Kräften im Kulturkampf keineswegs, den Einfluss der katholischen Kirche systematisch einzudämmen und, etwa wie in Frankreich, eine Säkularisierung des Staatswesens zu erwirken. Ganz

---

1 Besier (1992: 137-150) erinnert daran, dass der Einfluss des Christentums auf den Prozess der deutschen Nationalstaatsbildung auch bei einem Vergleich der Kolonialpolitik Deutschlands und Frankreichs deutlich wird. Wenngleich weit- aus weniger expansiv als Frankreich war das deutsche Kolonialengagement von Anfang an stark von einem christlichen Ethos gekennzeichnet, was sich vor allem in den Missionierungsbewegungen niederschlug. In Frankreich hingegen hatten die Eroberungspolitik und der Bekehrungseifer gegenüber kolonisierten Völkern einen klaren laizistischen Impetus, und die Kolonialherrschaft verband sich ganz besonders in Algerien mit Versuchen, lokale Religionsgemeinschaften mit laizistischem Ethos zu konvertieren.

im Gegenteil ging die katholische Kirche sogar gestärkt aus den Bemühungen um ihre Zurückdrängung hervor, was sich unter anderem am Erfolg der Zentrumsparterie zeigte. Im Gegensatz zu Frankreich, wo die katholischen Kräfte keinen Erfolg hatten, sich zu einer politischen Kraft und als Partei zusammenzufinden, war der Katholizismus in Deutschland von einer recht erfolgreichen politischen Mobilisierung gekennzeichnet (Besier 1992: 197). So fand die Zentrumsparterie von Anfang an bei einer breiten Bevölkerung Zustimmung und Wählerschaft. Die Partei des Zentrums spielte vor allem bei den Auseinandersetzungen um die Ausarbeitung der Verfassung und dem darin verankerten Status der Kirche in der Phase der Nationalstaatsbildung eine wesentliche Rolle.

Dies hatte zur Folge, dass beide Kirchen ihren vergleichsweise mächtigen Status mit weitreichendem Einfluss und Freiheiten innerhalb des modernen deutschen Nationalstaates beibehalten konnten und auch nach der Auflösung des Staatskirchentums in der Weimarer Verfassung von 1919 eine privilegierte Stellung innehatten. Durch den rechtlichen Korporationsstatus erhielt die Religion in der Weimarer Republik zugleich einen öffentlichen Charakter. Obwohl die Weimarer Verfassung gemeinhin als Motor für einen deutlichen Säkularisierungsschub in Deutschland gelten mag, behielt sie die für Deutschland charakteristische »unvollständige Trennung zwischen Kirche und Staat« (Daiber 1995: 67) bei.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der Körperschaftsstatus Wort für Wort aus der Weimarer Verfassung (Art. 136-141) in die Verfassung von 1948 übertragen. Dies ist vor allem vor dem Hintergrund der NS-Vergangenheit zu betrachten. Rolf Schieder (2001: 119-140) beobachtet, dass in der Nachkriegszeit das Hauptanliegen der Politiker darin bestand, eine möglichst »pragmatische« und »neutrale« Verfassung auszuarbeiten, die ideologischer Konnotationen entledigt war. Daher waren nach 1945 die Diskussionen um die Rolle von der Religion im Allgemeinen und der Kirche im Besonderen von der Haltung geprägt, gewisse Dinge so zu belassen, wie sie vor Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft gewesen waren. So wurde der Kirchenstatus direkt aus der Weimarer Verfassung übernommen.

Gerade im Anschluss an die totalitäre Herrschaft wurde die Kirche oder das Christentum allgemeiner erneut als würdig erachtet, eine privilegierte Position im Nachkriegsdeutschland einzunehmen. Die Kirche galt nicht nur als wichtige moralische Stütze bei der Verarbeitung der schweren Naziverbrechen. Auch die Tatsache, dass einige Kirchenmitglieder, insbesondere aus den Reihen der »Bekennenden Kirche«<sup>2</sup>, Widerstand gegen die NS-Herrschaft

2 Die Bekennende Kirche (gegr. 1934) war eine Oppositionsbewegung evangelischer Christen während des Nationalsozialismus. Sie wandte sich insbesondere gegen Gleichschaltungsversuche der Kirchen mit dem Nationalsozialismus.

geleistet bzw. Widerständler unterstützt haben, wurde der Kirche im Nachhinein hoch angerechnet. Einige Autoren melden allerdings gewisse Zweifel an dieser Einschätzung an. Markus Kleine (1993: 56) gibt beispielsweise zu bedenken: »Vor allem die Bischöfe wurden wie Verfolgte des Naziregimes behandelt, ohne dass das Verhalten des Einzelnen geprüft wurde. Das wohlwollende Verhalten vieler Kirchenvertreter gegenüber dem Nationalsozialismus wurde verdrängt.«

Vor allem Abgeordnete der CDU waren darum bemüht, die »christlich-abendländische« Tradition im Grundgesetz angemessen zu respektieren und zu implementieren. Jens Jetzkowitz (2000: 176) zufolge wurde die Entscheidung, den Gottesverweis in die Präambel des Grundgesetzes aufzunehmen, auch getroffen, um die Grenzen der Herrschaft des Staates symbolisch zum Ausdruck zu bringen und damit eine Distanz zu dessen totalitären Auswüchsen zu markieren: »Die Berufung auf die ›Verantwortung vor Gott‹ in der Präambel ist demnach eine Chiffre für eine kollektive Erfahrung, die für die Identität der deutschen Gesellschaft fundamental ist« (siehe auch Limbach 2004: 334f.). Markus Kleine (1993: 47) resümiert: »Offenbar sind die Kirchen aus dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Herrschaft so gestärkt hervorgegangen, dass eine Diskussion über diese Privilegien nicht angezeigt war.«

Bis heute haben die christlichen Kirchen ihren vergleichsweise privilegierten Status beibehalten können, vor allem in ihrer Position als bevorzugter Partner des Staates, was sich auf verschiedenen Ebenen bemerkbar macht. So stehen eine ganze Reihe von öffentlichen Einrichtungen des Bildungssektors sowie Gefängnisse, theologische Fakultäten, Krankenhäuser und die Medien zu einem mehr oder minder großen Teil mit der evangelischen oder katholischen Kirche in Verbindung. Sehen wir uns beispielsweise die Zahl der kirchengebundenen Kindergärten, wohlfahrtsstaatlichen Organisationen und medizinischen Dienste an, so wird vor allem deutlich, dass die Kirchen in Deutschland ein wichtiger Arbeitgeber sind (vgl. Kaufmann 1989: 113-114). Diese privilegierte Rolle ist überdies durch die finanziellen Garantien institutionalisiert, die Kirchen empfangen. Insbesondere die in Deutschland vergleichsweise hohen Kirchensteuern stellen im europäischen Vergleich eher eine Ausnahme dar, so vor allem im Hinblick auf Frankreich.<sup>3</sup>

Zu betonen ist auch die moralische Rolle, die der Kirche in der deutschen Öffentlichkeit vor allem in ihrer Funktion als öffentlicher Akteur zukommt. Durch diesen sogenannten »Öffentlichkeitsauftrag« haben Kirchenrepräsentanten nicht nur das Recht, sondern gewissermaßen auch die Pflicht, an öffentlichen Angelegenheiten als moralisch-politische Instanz teilzuhaben

---

3 In Deutschland wurde die Kirchensteuer im Laufe des 19. Jahrhunderts eingeführt, um den Staat von den Ausgaben an die Kirchenverwaltungen zu entlasten.

(Robbers 1995: 70) – man denke z.B. an die spezifischen Sendezeiten, die den Kirchen im öffentlich-rechtlichen Rundfunk vorbehalten sind. Durch diesen Status ist es den Kirchen bis heute gelungen, sich bei politischen, sozialen, kulturellen oder auch wirtschaftlichen Fragen eine öffentliche Stimme zu erhalten, der ein relativ großes Gewicht zuteil wird. Das jüngste Beispiel von größerer Relevanz sind die Einwände von kirchlichen Akteuren gegen die US-amerikanischen Angriffe auf den Irak.

Im Gegensatz zu Frankreich ist diese öffentliche Einflussnahme der Kirchen in Deutschland eher nur punktuell, so beispielsweise beim Thema Abtreibung, in Frage gestellt worden. Nie wurde sie jedoch als mögliche Überschreitung der Trennung zwischen religiöser und politischer Sphäre grundlegend angezweifelt. Im Gegensatz zu Frankreich, wo trotz aller Ambivalenzen religiöse Angelegenheiten explizit in die Privatsphäre verbannt werden, ist der öffentliche Charakter der Religion in der deutschen Gesellschaft also verankert und institutionalisiert. Der Kirchenrechtler Axel von Campenhausen (1996: 99) bemerkt, dass die Bemühung der Kirchen, in der Öffentlichkeit Einfluss zu nehmen und »moderne Formen der Predigt« durch öffentliche Kanäle zu verbreiten, mit Artikel 140 und 137 des Grundgesetzes eine rechtliche Grundlage erhalten habe. Matthias Koenig (2003) führt dieses Argument noch etwas weiter, wenn er behauptet, in der institutionellen Logik der Tradition der deutschen Religionspolitik sei Religion nicht nur ein Faktor, sondern gar ein Garant für die öffentliche Moral des Nationalstaates.

Wenn wir auf die Nachkriegsgeschichte Deutschlands zurückblicken, so wird deutlich, dass diese moralische Funktion zwar einen Bedeutungsverlust erlitten hat, aber dennoch fortbestehen konnte und nur selten grundlegend hinterfragt worden ist. Eine Kritikwelle setzte etwa Mitte der 1960er Jahre infolge des generellen Klimas politischer Transformationsprozesse und aufgrund des schwindenden Stellenwertes von Religion im gesamteuropäischen Zusammenhang ein. Markus Kleine (1993: 80) erinnert daran, dass sich in jener Zeit die religiöse und kulturelle Landschaft Europas grundlegend verändert und eine pluralistische Gestalt angenommen habe. Die Auseinandersetzungen über den öffentlichen Charakter von Religion können somit als Folge eines generelleren Trends der 1960er und 1970er Jahre gedeutet werden, gewisse Themen auf die öffentliche Agenda zu bringen, die zuvor tabuisiert worden waren. Das brennendste darunter war die nationalsozialistische Vergangenheit und das Unbehagen gegenüber dem Übergang in eine demokratische Gesellschaft.

Der Ausdruck der Unzufriedenheit gegenüber dem Status und Einfluss der Kirchen in Deutschland, artikuliert vor allem von Intellektuellen der Nachkriegsgeneration, kann daher als Teil einer generelleren Examinierung der Nachkriegsordnung gedeutet werden. Obwohl die Kritik auch von bedeutenden Kirchenrechtlern aufgegriffen wurde (vgl. Kleine 1993: 81f.), veränderte

sich der Status quo im Verhältnis von Kirche und Staat nicht grundsätzlich. Auch die regelmäßig von FDP-Politikern geäußerten Vorbehalte gegenüber dem Kirchenstatus in Deutschland (Daiber 1995: 68) haben zu keiner generellen und tief greifenden Diskussion innerhalb der deutschen Bevölkerung geführt. Vor allem die Herausbildung von pluralistischen und individualisierten Formen von Religiosität ohne Kirchenbindung im engeren Sinne war im existierenden Arrangement von Kirche und Staat kaum vorgesehen und begann im Prinzip erst in jüngerer Zeit Bestandteil von breiteren Debatten zu werden.

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen lässt sich nun besser begreifen, warum deutsche Politiker, aber auch Intellektuelle unvoreingenommener auf die religiösen Fundamente der deutschen Gesellschaft verweisen und dies mit säkularen Elementen verbinden konnten, um ihren Vorbehalten gegenüber dem Einzug von nicht-christlichen Religionsbezügen in die deutsche Öffentlichkeit Ausdruck zu verleihen. Die entscheidende Komponente ist weniger die christliche Tradition als solche, denn diese ist auch in anderen europäischen Ländern nicht minder wirksam, sondern auch der in der Verfassung implementierte rechtliche Status der (christlichen) Religion.

Eine Modifizierung dieser privilegierten Position der Kirche in Deutschland lässt sich vor allem seit Ende der 1980er Jahre beobachten, wenn wir z.B. an die Diskussionen über die Legitimität des Kreuzes in Klassenzimmern (vgl. Tietze 1997) oder an die Überlegungen über Alternativfächer zum Fach Religion an staatlichen Schulen denken. Vor allem die Einführung des Schulfachs *Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde* (LER) hat eine breite Diskussion über den Status des Religiösen in der Gesellschaft, aber konkreter auch um die rechtliche Position der Kirchen entfacht.<sup>4</sup> Wenngleich noch immer umstritten, zeugt die Einführung dieses Faches als Ersatz für das theologisch gebundene Fach Religion von einer generellen Suche nach Alternativen, um der religiösen Fragmentierung im Bildungssektor gerecht zu werden. Dieser neuere Trend sollte auch vor dem Hintergrund des veränderten konfessionellen Gefüges Deutschlands im Anschluss an die deutsche Einheit betrachtet werden und hängt gewiss auch mit dem Trend der Kirchengaustritte zusammen.<sup>5</sup>

Diese jüngeren Tendenzen indizieren sowohl einen Trend der De-Institutionalisierung von Religion als auch eine Pluralisierung der Formen von Reli-

---

4 Auf Initiative der ostdeutschen Länder wurde das Unterrichtsfach *Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde* (LER) als Alternative zum kirchenbasierten Religionsunterricht entwickelt und vor allem in ostdeutschen Bundesländern eingeführt. Es konzentriert sich auf ethische Fragen und die Lehre von den Weltreligionen, ohne dabei einer Religion einen dominanten Platz einzuräumen (vgl. Häußler 2000).

5 Karl-Fritz Daiber (1997: 83) zufolge liegt die jährliche Rate von Kirchengaustritten in Deutschland für Katholiken bei 0,1 % und für Protestanten bei 1 %.

giosität in der deutschen Gesellschaft. Während die modifizierten Religionskonstellationen in Frankreich in gewisser Weise zu einer Entdogmatisierung des laizistischen Prinzips beigetragen haben, scheint sich in Deutschland dadurch der Einfluss und Stellenwert der Kirche zu schmälern bzw. zu verändern. Allerdings relativieren sich diese Prozesse in beiden Ländern angesichts der Partizipationsforderungen von Muslimen wieder. Damit möchte ich zu einem weiteren Aspekt der Religionspolitik in Deutschland übergehen und die Aufmerksamkeit gezielter auf die Rolle und den Platz des Islam in der deutschen Öffentlichkeit richten.

Obwohl sich in der Vergangenheit einige islamische Gemeinschaften auf der Basis des Artikels 140 GG um den Körperschaftsstatus bemüht haben, ist damit bislang keine von ihnen erfolgreich gewesen (vgl. Muckel 1995). Lange Zeit wurden islamische Gemeinschaften gar nicht im Sinne von Religionsgemeinschaften behandelt, weil sie schlicht unter Angelegenheiten des Ausländerrechts, nicht aber unter das Kirchenrecht fielen. Während politische Autoritäten in Deutschland anfangs vielfach beanstandeten, Muslime gewährten nicht die für den Körperschaftsstatus vorausgesetzte Garantie der Dauer, ist das geläufigste Argument gegenwärtig, dass sie zu unterschiedliche Richtungen vertreten würden und ihre religiöse Praxis nicht unter eine einzige repräsentative Instanz zu subsumieren sei. Ein weiteres entscheidendes Hindernis ist der Vorwurf der Verfassungswidrigkeit und Demokratiefeindlichkeit politisch orientierter Organisationen wie beispielsweise der *Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs* (vgl. Schiffauer 2005; 2006).

Es ist dennoch bemerkenswert, dass eine ganze Reihe von muslimischen Forderungen nach Anerkennung ihrer Religion in der Öffentlichkeit auf der Basis der Religionsfreiheit akzeptiert worden sind. Die Entscheidung der Obersten Verwaltungsgerichte zum erlaubten Fernbleiben muslimischer Mädchen vom koedukativen Sportunterricht in Münster und Lüneburg beispielsweise (vgl. *Neue Zeitschrift für Verfassungsrecht*, 1992) weist deutlich in die Richtung der Anerkennung. Auch das Verfassungsgerichtsurteil von 2002 zum islamischen Schächten zugunsten von Muslimen lässt sich als ein klarer Indikator einer rechtlichen Anerkennung von Muslimen lesen.<sup>6</sup> Wengleich auch hierzulande nicht unumstritten, wären solcherlei Entscheidungen in Frankreich undenkbar. In Deutschland lieferte somit das Prinzip der Religionsfreiheit muslimischen Gruppen und Bewegungen eine solide Grundlage, um die Institutionalisierung des Islam in Bezugnahme auf das Grundgesetz zu legitimieren und deutlich stärker voranzutreiben als dies beispielsweise in Frankreich der Fall ist. Obwohl dies muslimischen Gemeinschaften bislang noch nicht den Körperschaftsstatus eingebracht hat, argumentieren einige Au-

---

6 Siehe BVerfG Entscheidungen: [http://bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20020115\\_1bvr178399.html](http://bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20020115_1bvr178399.html), letzter Zugriff 19.10.2006.

toren, dass der Islam in Deutschland auf dem Wege sei, eine quasi-kirchliche Organisation zu werden, und sprechen in diesem Zusammenhang von einer »Verkirchlichung« des Islam (vgl. Tietze 1998: 292; de Galembert 2001). Um noch einmal den umstrittenen Begriff des Multikulturalismus aufzugreifen, kann man vor diesem Hintergrund de facto von einem Multikulturalismus in Deutschland sprechen, der sich vor allem auf juristischer Ebene etabliert hat.

So lässt sich im deutschen Fall allgemeiner eine Verrechtlichung multikultureller Fragen beobachten, die einen bezeichnenden Schwerpunkt des öffentlichen Umgangs mit religiös-kultureller Pluralität aufweist und sich in verschiedenen Diskussionen wiederfindet. Muslimische Praktiken und Anerkennungsforderungen von Muslimen in Deutschland wurden in der Vergangenheit zunächst gemeinhin auf juristischer Ebene diskutiert, ehe sie von einer breiteren Öffentlichkeit aufgegriffen worden sind (vgl. Tietze 1998 oder de Galembert 1995). Nicht zuletzt auch in der Sprache der Kopftuchdebatte zeigt sich, dass Akteure verschiedener Couleur auf juristische Begriffe zurückgriffen und damit ein gewisser Konsens über die rechtlichen Aspekte des Falles zugrunde lag. Zugleich sind die Erfolge bei der Anerkennung von muslimischen Praktiken deutliche Beispiele für erfolgreich durchgesetzte Forderungen im Namen nationaler oder supranationaler Normen. Tatsache ist, dass mehr und mehr muslimische Verbände inzwischen aus der deutschen Gesellschaft heraus sprechend für sich das Recht einer »nicht-deutschen« Religionsausübung beanspruchen, während sie sich dabei auf geltende Rechtsnormen berufen. Diese Vorgehensweise wird von der öffentlichen Meinung als besonders irritierend wahrgenommen.

Hier liegt vor allem aus vergleichender Perspektive ein interessantes Phänomen vor. Denn obgleich sich Muslime in Frankreich gemeinhin als Franzosen definieren und Rechte im Namen französischer Prinzipien einfordern, scheinen sie sich rechtsstaatliche Instrumente bislang nicht in gleicher Weise zu eigen zu machen wie Muslime in Deutschland. Allein das Beispiel des Kopftuchs zeigt, dass Frauen äußerst selten weder bei lokalen Verwaltungsgerichten noch beim Verfassungsgericht Beschwerde eingelegt haben, um gegen die Praxis des Ausschlusses aus der Schule vorzugehen (*Le Monde*, 28.10.2003). Die Fähigkeit, rechtsstaatliche Instrumente zu nutzen, um als Muslime auch unter juristischen Aspekten integraler Bestandteil der deutschen Gesellschaft zu werden, könnte als Zeichen für ihre »Integration« interpretiert werden. Allerdings ist dies nicht unbedingt die Version von »Integration«, die der Mehrheit der staatlichen Behörden oder der medialen Öffentlichkeit vorschwebt.

So könnte die Ideologisierung der »christlich-abendländischen« Tradition Deutschlands gleichsam als ein Versuch gedeutet werden, eine religiöse Einheit wiederherzustellen, die immer brüchiger zu werden scheint, angesichts des wachsenden Einflusses des Islam in Deutschland und seines Anspruchs

auf rechtliche Anerkennung und Gleichstellung mit anderen Religionsgemeinschaften. Entsprechend könnte man das Vorrecht, das der christlichen Basis der deutschen Gesellschaft zugesprochen wird, als einen Ausdruck der Unsicherheit gegenüber der fortschreitenden Institutionalisierung des Islam deuten, insbesondere gegenüber der rechtlich abgesicherten Forderung, den öffentlichen Charakter des Christentums auch anderen Religionsgemeinschaften zu gewähren. Das gelegentliche Wiederaufleben der Rhetorik des zivilisatorischen Paradigmas des christlich-abendländischen Erbes könnte in diesem Sinne auch als Symptom einer Krise der Selbstidentität begriffen werden, gegenüber dem wachsenden Raum, den nicht-christliche Religionsgemeinschaften in Deutschland einnehmen – ganz ähnlich wie das Erstarken einer strikten Version der *laïcité* in Frankreich. Wir könnten dies als den Versuch deuten, eine Einheit herzustellen, auf deren Basis bestimmte Elemente die Grenzen des Tolerierbaren überschreiten bzw. der Idee von einer harmonisch-freundlichen Koexistenz von verschiedenen kulturellen Einheiten widersprechen.

Dabei erweist sich die Kombination aus »christlich« und »abendländisch« sowie auch der konsequente Verweis auf das Grundgesetz als wirksame Referenz, weil damit die ethnische Komponente, die Deutschland immer wieder vorgehalten wird, weitgehend ausgeblendet ist. Der Nationalstaat, wengleich (kultur-)christlich verankert, erscheint in dieser Figur nicht mehr kulturell oder ethnisch verfasst, sondern in erster Linie politisch definiert. Gleichsam verrät der fließende Übergang vom Narrativ der christlichen Vergangenheit zum neutralen Verfassungsstaat, der auf den Prinzipien der Aufklärung basiert, die Suche nach einer gemeinsamen Basis, die über den pragmatischen Umgang mit der eigenen Vergangenheit und Kultur hinausgeht. Hier wird der Versuch deutlich, auch Deutschland trotz seiner belasteten Vergangenheit zu legitimieren, eine gemeinsame kulturelle Basis abzustecken. In diesem Zusammenhang ist die Kategorie des »Abendlandes« natürlich bedeutsam, wie Nikola Tietze (1998: 191) unterstreicht:

»[D]ie Identifikation mit der abendländischen Kultur und ihre implizite Abgrenzung von der jüdischen und muslimischen Religion erfüllt unter anderem das Ziel, das Thema des Nationalen zu vermeiden und dabei dennoch die Idee von einer Einheit zu vermitteln.«

Die Verfassung als gemeinsamer Referenzrahmen übernimmt in diesem Zusammenhang eine ganz ähnliche Funktion. Der häufige Verweis auf die deutsche Verfassung gewinnt allerdings an Komplexität, wenn wir uns nochmals ins Gedächtnis rufen, dass beide Diskurse diese Institution mit unterschiedlichen Prämissen als Referenzrahmen verwendeten. Während die Verfassung im ersten Fall als symbolischer Marker des Christentums gedeutet wurde, be-

tonten die Autoren des zweiten Diskurszirkels deren neutralen Charakter, gepaart mit dem Verweis auf das verfassungsrechtlich verankerte Prinzip der Religionsfreiheit. Während im französischen Fall vielfach eine Sakralisierung des Laizitätsprinzips deutlich wird, so lässt sich im deutschen Beispiel eine gewisse Autoritätshörigkeit gegenüber der moralischen Funktion des Staates erkennen, der die Basis kollektiver Identifikation liefert. Franz-Xaver Kaufmann (1998: 91) spricht in diesem Zusammenhang vom »Glauben an den Staat«. Die Verfassung als Basis gemeinsamer Identifikationen konstituiert neben ihren rechtlichen Funktionen ein elementares Diskursfeld, das sich bis in die frühe Nachkriegsgeschichte zurückverfolgen lässt (ebd.: 90) und innerhalb der Europäischen Gemeinschaft den besonderen Weg Deutschlands unterstreicht.

Vor dem Hintergrund der NS-Vergangenheit war der Begriff der Nation als moralischer Konsens delegitimiert und wurde durch den neutraleren Gemeinschaftsbegriff der Verfassung ersetzt. Die einzig legitime Gemeinschaftsklammer war fortan der konstitutionelle Staat, die Republik. Es ist in diesem Sinne kein Zufall, dass der Begriff des »Verfassungspatriotismus« im Klima des Nachkriegsdeutschlands vor dem Hintergrund des Nationalsozialismus geprägt wurde. Der Begriff wurde erstmals in der Nachkriegszeit vom Politikwissenschaftler Dolf Sternberger (vgl. Sternberger 1990) aufgeworfen und später von Intellektuellen wie Jürgen Habermas (vgl. 1993; 1995) oder Ralf Dahrendorf (1990) aufgegriffen und weiterentwickelt. Beide Autoren sehen in der deutschen Verfassung einen angemessenen und legitimen Bezugsrahmen kollektiver Identität, die moralischen Zusammenhalt auf der Basis eines gemeinsam geteilten Vertrags und diskursiv strukturierter rationaler Kommunikation bildet. Die Verfechter des Verfassungspatriotismus argumentieren, dass nur diese Art von Patriotismus auf der Basis des freien Zusammenschlusses individueller Bürger sozialen Frieden stiften könne. Die Idee eines »Verfassungspatriotismus« hat sich folglich in direktem Gegensatz zur Idee der Nation als vopolitische und auf einer homogenen Kultur basierenden Gemeinschaft ausgebildet, die vor dem Hintergrund der NS-Vergangenheit in der deutschen Öffentlichkeit an Glaubwürdigkeit eingebüßt hat.

Ohne hier weiter ins Detail gehen zu können, sei dennoch angemerkt, dass das Ideal eines Verfassungspatriotismus innerhalb der deutschen Gesellschaft keineswegs ausnahmslos geteilt wird. Das geläufigste Gegenargument lautet, dass diese Version von kollektiver Identität nicht umfassend genug emotionale Komponenten der Gemeinschaftsbildung berücksichtigen würde. Dieter Oberndörfer (2000) argumentiert beispielsweise, dass die überwiegend rational begründeten Grundlagen der Gemeinschaftsbildung einer politisch-intellektuellen Elite vorbehalten seien und nicht unbedingt den Bedürfnissen der breiten Masse entsprächen, für die der Verfassungspatriotismus eine zu abstrakte Bezugsgröße sei. Oberndörfer (ebd.: 185-196) beobachtet insbeson-

dere nach der Wiedervereinigung auch unter Intellektuellen verstärkt die Rückkehr zu einem ursprünglichen und kulturalistischen Nationenverständnis. Dies spiegele sich auch in dem wieder häufiger verwendeten Begriff des »Volkes« wider. So sei die Kategorie des Verfassungspatriotismus für viele zu unkonkret, während dem Volksbegriff eine vielfach erwünschte emotionale Komponente anhafte.

Daher sollte die in der Kopftuchdebatte virulente Verteidigung eines kulturellen, symbolischen und religiösen Terrains zumindest teilweise auch im Licht einer generelleren Frage betrachtet werden, die immer wieder die deutsche Öffentlichkeit beschäftigte, so vor allem im Anschluss an die NS-Herrschaft. Es geht um die Frage nach den Normen, Werten und Symbolen, auf die sich die deutsche Republik gründen sollte, angesichts der stark belasteten Vergangenheit. Dies lässt sich in die häufig gestellte Frage »wer sind wir?« übersetzen, die angesichts der Vergangenheitsbewältigung vorwiegend negativ, im Sinne eines »was wir nicht sind«, beantwortet worden ist. Das gebrochene Selbstbewusstsein und die undefinierte »deutsche Identität« waren allerdings stets begleitet von einer übertrieben positiven Selbsteinschätzung mit nationalistischen Untertönen. Vor allem die starke öffentliche Thematisierung der Vergangenheit und die Suche nach ihrer »Bewältigung« haben innerhalb der deutschen Gesellschaft und entsprechend auch bei der politischen und intellektuellen Elite die Sehnsucht nach einem positiven Selbstverständnis genährt. Dies drückte sich teilweise in der Haltung aus, dass nun auch die Deutschen – nach einer solch intensiven Phase der kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit – das Recht auf eine positive Selbstidentität verbunden mit einem gewissen Stolz haben dürften, ohne dabei gleich nationalistischer Tendenzen verdächtig zu werden.

Diese beiden Pole, bestehend aus einer äußerst selbstkritischen Einschätzung und der Tendenz, die positiven Elemente des »Deutschtums« hervorzuheben, haben im Nachkriegsdeutschland stets koexistiert. Angesichts der wachsenden kulturellen Pluralität durch Einwanderung haben sie gegenwärtig eine neue Dimension erlangt. In diesem Sinne könnte man sowohl die vehemente Zurückdrängung von kultureller Vielfalt zugunsten einer »Leitkultur« als auch die Tendenz, Differenz vorbehaltlos zu zelebrieren, in gewisser Hinsicht als Ausdruck einer ähnlichen Problematik betrachten – eines äußerst ambivalenten Selbstverständnisses angesichts der stark belasteten Vergangenheit. Zugleich verdeutlicht die noch immer fortbestehende Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit eine sehr viel selbstkritischere Haltung deutscher Intellektueller und Politiker als in Frankreich. Auch im Hinblick auf Einwanderungsfragen und -konzepte zeigt sich unter französischen Intellektuellen eine deutlich breitere Akzeptanz gegenüber den selbstheilenden Kräften des französischen Integrationsmodells als hierzulande, wo der Umgang mit kultureller Vielfalt weitaus kritischer beäugt wird.

Um noch einmal auf die »neutrale« Selbstreferenz des Grundgesetzes zurückzukommen, sei erneut hervorgehoben, dass es weniger auf die Begriffe selbst ankommt, die zur Selbstidentifikation herangezogen werden, als vielmehr darauf, mit welchen Inhalten diese Begriffe gefüllt werden. So zeigte sich am Beispiel der Kopftuchdebatte, dass sogar eine vermeintlich neutrale und Demokratie stiftende Kategorie wie die Verfassung nicht frei von ideologischer Elementen ist und von Möglichkeiten des Ausschlusses und der Mystifizierung. Vor allem im Hinblick auf Formen des sozialen Lebens, die im Verdacht stehen, den Verfassungsprinzipien zuwider zu laufen, kann der Rückgriff auf die Verfassung zugleich ein Werkzeug des Ausschlusses werden. Dies zeigt sich auch deutlich bei den Diskussionen um bestimmte islamische Gemeinschaften in Deutschland, die immer wieder beschuldigt werden, nicht mit den Prinzipien des deutschen Grundgesetzes im Einklang zu stehen, und deren Mitgliedern oft leichtfertig die Zugehörigkeit zum deutschen Gemeinwesen abgesprochen wird (vgl. Schiffauer 2006). Im Hinblick auf kultur- bzw. religionspezifische Fragen erweist sich der Rückgriff auf Verfassungswerte sogar als äußerst effektiv. Denn auf diese Weise können Inkompatibilitäten auf moralischer und rechtlicher Ebene hervorgehoben werden, ohne dabei hochpolitisierte und problembehaftete Begriffe wie »Kultur« oder »Nation« ins Spiel zu bringen.

Die kollektive Selbstidentifikation mit der Verfassung führt also keineswegs unausweichlich zu einem offenen, pluralistischen oder inklusiven Umgang mit kultureller Vielfalt. Gerade wegen der Deutungsmöglichkeiten und dem Potenzial, zu einer ausgrenzenden Markierung zu werden, ist die Verfassung weniger neutral und unstrittig als zunächst anzunehmen wäre. Auch diese Institution kann, ganz ähnlich wie das französische Laizitätsprinzip, durchaus zu einem Instrument moralischer Dominanz werden oder ein exklusives Verständnis von Deutschtum legitimieren. In dieser Hinsicht nimmt der symbolische Gehalt der Verfassung einen ähnlichen Status an wie der Begriff der *laïcité* in Frankreich. In beiden Fällen handelt es sich um strittige, komplexe, vielfältige und weniger um neutrale, eindeutige Kategorien, die jeweils ein Potenzial für Mystifizierung abstrakter politischer Ordnungen und Werte in sich bergen.

Ehe ich nachfolgend zum zweiten Teil der Untersuchung übergehe, möchte ich noch einmal betonen, dass ich in beiden Ländern das Verhältnis von Kirchen und Staat bzw. historisch gewachsene Begriffe von Religion und Säkularität als die einflussreichsten Faktoren des öffentlichen Diskurses über den Islam und Muslime betrachte. Neben anderen Faktoren, wie der Kolonialvergangenheit, Einwanderungspolitiken und Nationenkonzeptionen, so meine ich, führt vor allem der unterschiedlich historisch gewachsene Status von Religion zu einem unterschiedlichen Umgang mit religiöser Pluralität. Sowohl die Beladenheit der öffentlichen Debatten um das Kopftuch als auch

die konkreten Argumentationslinien in Frankreich konnten nur vor dem Hintergrund des Prinzips der *laïcité* und dem historisch bedingten Streit um den Status der Kirche verständlich werden. Ähnlich lässt sich die vergleichsweise eher gelassene Haltung gegenüber dem Kopftuch in Deutschland ebenso wie das Hauptnarrativ bei dessen Ablehnung nur vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte und dabei insbesondere im Licht des privilegierten Charakters der Kirchen in der deutschen Öffentlichkeit begreifen.

Es sei aber ein weiteres Mal betont, dass der dominante Diskurs in beiden Ländern tendenziell gegen ganz bestimmte Varianten von öffentlicher Religion gerichtet war, die im Namen des Islam zum Ausdruck gebracht wurden. Zudem stand der Islam in beiden Fällen generell im Verdacht, den notwendigen Prozess der Trennung zwischen religiöser und politischer Sphäre versäumt zu haben. Wie ich gezeigt habe, besteht der Unterschied vor allem darin, dass Säkularität im einen Fall als Kontinuum des Christentums und im anderen als Bruch mit christlichen Traditionen gedeutet wurde. Heiner Bielefeldt (2003: 48f.) unterteilt diese Nuancen in »traditionalistische« und »moderne« Versionen von Säkularität und konstatiert treffend Ausschlussmechanismen, die aus beiden für Muslime resultieren können:

»Während nach der traditionellen Variante des Kulturalismus das Verhältnis von Muslimen und säkularem Rechtsstaat in der Linie der alten Auseinandersetzung zwischen Orient und Abendland gesehen wird, geht es nach der modernistischen Variante scheinbar um den epochalen Konflikt zwischen Vormoderne und Moderne. In beiden Fällen jedoch stehen die Muslime gleichsam für ›das Andere‹: entweder für den Orient oder für die unaufgeklärte Vormoderne.«

In beiden untersuchten Fällen dominiert ein exklusives Verständnis vom säkularen Raum – in Frankreich durch ein striktes, jedoch von Widersprüchen durchdrungenes Laizitätsprinzip zum Ausdruck gebracht, in Deutschland durch ein exklusives Verständnis von Säkularität, das allein der christlichen Hemisphäre zugeordnet wird. Die Pluralisierung politisch-sozialer Schlüsselbegriffe findet also offensichtlich in beiden Gesellschaften dort eine Grenze, wo es um die Mitbestimmung von nicht-konformen Versionen von öffentlicher Religion geht.

Damit sollte deutlich geworden sein, dass es nicht der Status von Religion als solcher ist, der die Wahrnehmungen über Muslime und den öffentlichen Umgang mit ihnen prägt. Die relevantere Frage ist, wie dieser Status und die Begriffe, die ihn umgeben, beschrieben und interpretiert werden können und wer dabei die »Macht der Beschreibung« (Ruschdie 1989: 173) hat. Begriffe sind stets Deutungsverschiebungen ausgesetzt und bergen zugleich das Potenzial der Ideologisierung in sich. Wie in beiden Fällen zu sehen war, ist es daher notwendig, hinter die konkreten Begriffsverwendungen zu blicken und

zu untersuchen, mit welchen Werten, Absichten und Ängsten gesellschaftsrelevante Begriffe öffentlich gebraucht werden und welche Akteure sich in welchen Kontexten ihrer bedienen.

In beiden Beispielen wurde recht deutlich, dass es in den Öffentlichkeiten beider Länder eine unausgesprochene Deutungshoheit über politisch-soziale Begriffe gibt. Weniger einflussreichen Akteuren bleibt damit der Zugang zur öffentlichen Artikulation von Deutungen weitgehend versperrt. Dennoch ist die Wirkungsweise von Debatten wie solchen über das Kopftuch keineswegs vorhersehbar. Obwohl vor allem öffentlich sichtbare Muslime in den Kopftuchdebatten beider Länder deutlich unterrepräsentiert waren, so muss dennoch daran erinnert werden, dass allein die umfassende Debatte über dieses Symbol eine vielleicht unvorhergesehene Auseinandersetzung über grundlegende Normen und damit auch über das »Eigene« ausgelöst hat. Allein diese Tatsache mag als eine gewisse Stärkung von Minderheitenpositionen gedeutet werden, ganz einfach weil die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Anderen eine notwendige Selbstreflexion mit sich gebracht hat, die zwangsläufig zu einer Vervielfältigung von Begriffsbedeutungen geführt hat.

So sind in Frankreich die verschiedenen Fälle des Ausschlusses von Kopftuch tragenden Schülerinnen an staatlichen Schulen zu einem Gegenstand öffentlicher Verurteilung geworden, mit der zugleich eine generelle Kritik an Einwanderungspolitiken und an der Substanz des republikanischen Modells einherging. Ähnlich hat in Deutschland die Fokussierung auf die Symbolik des Kopftuchs zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit dem Charakter von Religiösem in der Öffentlichkeit und dem Status der Kirchen in der deutschen Gesellschaft geführt, die in dieser Intensität zuvor nicht stattgefunden hatte. Zugleich wurde durch die Debatte eine notwendige und zuvor eher schwelende Diskussion über den Stellenwert und die Position des Islam im Lande angestoßen. Hier hat der Kampf, den die muslimische Lehrerin im Namen des deutschen Grundgesetzes und damit unter Berufung auf demokratische Normen geführt hat, bei der politischen Elite die Erkenntnis mit sich gebracht, dass »Ausländer« nunmehr zu einem integralen Bestandteil der deutschen Gesellschaft geworden sind, die sich deutscher Grundrechte bedienen, um Rechte auf freie Ausübung von Religiosität einzufordern.

Obwohl diese öffentlichen Auseinandersetzungen in beiden Ländern größtenteils nicht zugunsten der Kopftuch tragenden Frauen entschieden wurden, haben diese Frauen dennoch (bewusst oder unbewusst) erfolgreich umfangreiche Diskussionen um Grundprinzipien und Werte angeregt, die zuvor entweder als gegeben oder schlicht als nicht diskutierbar betrachtet wurden. In diesem Sinne scheint die anhaltend vehemente Abwehr gegen das Kopftuch eine Irritation gegenüber genau diesem Phänomen zum Ausdruck zu bringen: dass sich nämlich die Öffentlichkeit zu öffnen scheint gegenüber Diskussionen über grundsätzliche Normen, die zuvor entweder als Bestandteil eines

gesellschaftlichen Konsenses oder als unantastbar betrachtet wurden. Dieser Zusammenhang wird im nächsten Teil des Buches bei den Selbstrepräsentationen Kopftuch tragender Frauen in beiden Ländern noch deutlicher werden.

