

III ANTILIBERALE SÄKULARITÄTSKONZEPTE

Der Begriff der Säkularität unterliegt höchst unterschiedlichen Interpretationen. Im Rahmen einer freiheitlichen Demokratie markiert er, wie erläutert, den Anspruch des Staates auf religiös-weltanschauliche Neutralität, die ihrerseits eine Konsequenz der Religionsfreiheit darstellt. Die so verstandene rechtsstaatliche Säkularität soll nun mit antiliberalen Säkularitätskonzeptionen kontrastiert werden, die gerade auch in der Debatte um den Islam immer wieder zu Tage treten. Ich konzentriere mich auf drei verbreitete Varianten: (1) die Erwartung, dass im säkularen Rechtsstaat Religion eine ausschließlich private Angelegenheit sei und mit Politik nichts zu tun haben dürfe; (2) die Identifikation der staatlichen Säkularität mit einem weltanschaulichen Säkularismus; und schließlich (3) Tendenzen einer kulturalistischen Vereinnahmung des säkularen Staates zu einem ausschließlich »westlichen« Modell. Während die ersten beiden Vorstellungen nicht per se gegen Muslime gerichtet sind, ist dem kulturalistischen Argumentationsmuster heutzutage vielfach von vornherein eine islamkritische, wenn nicht gar eine scharf antiislamische Tendenz inhärent.

1. Privatisierung der Religion

Es wird vielfach unterstellt, dass Religion im säkularen Staat nur noch eine private Angelegenheit sei und in der Öffentlichkeit keine Rolle spielen solle. Vor allem von der Politik sei die Religion fernzuhalten. Daraus resultiert die gängige Forderung nach einer Trennung von Religion und Politik.¹ Dieses Schlagwort wird in jüngerer Zeit immer

1 Vgl. Bassam Tibi, *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus* (Hamburg: Propyläen, 1999), S. 352: »Eine internationale Moralität, welche die Menschenrechte fördert und von allen Zivilisationen anerkannt wird, muss sich auf Säkularität gründen – nicht unbedingt im komplexen Sinn einer »funktionalen Differenzierung

wieder in kritischer Absicht gegenüber Muslimen bemüht, gilt der Islam doch geradezu als das Paradigma einer »politischen Religion«. Von daher entsteht leicht der Verdacht, dass zwischen Islam und säkularer Staatsverfassung ein unüberwindbarer Antagonismus bestünde – ein Verdacht, der sowohl von Islamkritikern als auch von islamistischen Intellektuellen genährt wird.

Die Prämisse, dass im säkularen Rechtsstaat die Religion ausschließlich Privatsache sei, erweist sich bei näherem Hinsehen jedoch als verfehlt. Denn die Religionsfreiheit beschränkt sich keineswegs darauf, jedem Einzelnen die Freiheit seines *persönlichen* Glaubens und Bekenntnisses zu garantieren. Ihr Schutzbereich geht über jenes »Privatexerzitium« hinaus, das schon tolerante Fürsten im aufgeklärten Absolutismus religiösen Dissidenten einzuräumen bereit waren, und umfasst zugleich auch *öffentliche* Manifestationen individueller und gemeinschaftlicher Religionsausübung. Die Säkularität des Staates gründet zwar im Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation, das sich institutionell in der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften niederschlägt. Sie zielt jedoch keineswegs auf die Abdrängung der Religionsgemeinschaften aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ab.² Dass sich gerade auf der Grundlage einer Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften ein *öffentliches* religiöses Leben in der Gesellschaft entfalten kann, war übrigens die erstaunliche Entdeckung, die bereits vor 170 Jahren Alexis de Tocqueville auf seiner Expedition nach Amerika machte. Selbst katholische Geistliche, so seine auf dem Hintergrund der kulturkämpferischen Verwerfungen im postrevolutionären Frankreich höchst überraschende Beobachtung, »schrieben es

der Gesellschaft«, sondern schlicht als Trennung von Religion und Politik.«

- 2 Vgl. Gerhard Luf, »Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte. Überlegungen zur normativen Genese und Struktur der Religionsfreiheit«, in: Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion*, a.a.O., S. 71-92, hier S. 89ff.

hauptsächlich der völligen Trennung von Kirche und Staat zu, daß die Religion friedlich in ihrem Lande herrscht«.³

Die Möglichkeit öffentlichen Wirkens bezieht sich nicht nur auf die allgemeine *gesellschaftliche* Öffentlichkeit, in der sich Religionsgemeinschaften sichtbar präsentieren können, indem sie beispielsweise durch den Bau von Gotteshäusern – darunter heute auch repräsentativen Moscheen⁴ – den öffentlichen Raum mitgestalten. Öffentlichkeit schließt darüber hinaus die *politische* Öffentlichkeit ein. Auch Religionsgemeinschaften können sich als Akteure der modernen Zivilgesellschaft konstituieren und an öffentlich-politischen Debatten mitwirken, wie dies die christlichen Kirchen schon lange erfolgreich praktizieren. Die Freiheit öffentlicher Selbstpräsentation ist im Übrigen keineswegs jenen Religionsgemeinschaften vorbehalten, die den Status einer »Körperschaft öffentlichen Rechts« innehaben, sondern steht allen Gruppen unabhängig von ihrer rechtlichen Organisationsform zu.

Gegen die Öffentlichkeitswirksamkeit der Religionsgemeinschaften wird gelegentlich geltend gemacht, dass dadurch die »negative Religionsfreiheit« verletzt sei. Eine besondere Rolle spielt dieses Argument seit einigen Jahren in der Auseinandersetzung um den Ruf des Muezzin.⁵ In der Tat gibt die Religions- und Weltanschauungsfrei-

3 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*. Zwei Bände (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1959/62), Band I, S. 341.

4 Vgl. dazu Claus Leggewie/Angela Joost/Stefan Rech, *Der Weg zur Moschee. Eine Handreichung für die Praxis* (Bad Homburg: Herbert-Quandt-Stiftung, 2002); dies., »Nützliche Moscheekonflikte? Lackmustest auf praktische Religionsfreiheit«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Heft 7, 2002, S. 812-821. Umfangreiche und gründliche Fallstudien zum Thema enthält die noch nicht veröffentlichte Dissertation von Thomas Schmitt, *Moscheen in Deutschland – Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung* (Diss. TU München, Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, 2001).

5 Vgl. Hans-Peter Raddatz, *Von Gott zu Allah. Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft* (München: Herbig, 2001), S. 398: »Im Zuge der Installation von Lautsprecheranlagen, welche wie im Islam ein solches

heit Menschen nicht nur das (»positive«) Recht, ihren religiösen oder nicht-religiösen Glauben zu bekennen und ihr Leben danach auszurichten; sie schützt genauso (»negativ«) das Recht derjenigen, die ihre Überzeugungen für sich behalten und religiösen Praktiken fernbleiben wollen.⁶ Die negative Religionsfreiheit rechtfertigt jedoch keineswegs staatliche Restriktionen gegen solche Einflüsse, die aus der allgemeinen gesellschaftlichen Präsenz und öffentlichen Selbstpräsentation der Religionsgemeinschaften resultieren. Auch das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom Mai 1995,⁷ auf das in diesem Zusammenhang gern verwiesen wird, richtet sich nicht per se gegen das Anbringen von Kreuzen oder anderen religiösen Symbolen im Klassenzimmer; es enthält – entgegen einem verbreiteten Missverständnis – kein »Kruzifixverbot«⁸ im öffentlichen Raum. Seine Stoßrichtung besteht vielmehr darin, dass es eine *staatliche Vorschrift* zur Anbringung von Kreuzen in *staatlichen* Einrichtungen als unvereinbar mit der Religionsfreiheit verwirft. Daraus zu schließen, dass die negative Religionsfreiheit einen Rechtstitel zur Purifizierung der Öffentlichkeit von religiösen – insbesondere islamischen – Symbolen gäbe, wäre abwegig.⁹

Wenn aber die Religionsfreiheit auch öffentliche und – im weiteren Sinne des Wortes – »politische« Aktivitäten der Religionsgemeinschaften umfasst, so folgt daraus, dass die gängige Formel von der Trennung zwischen Religion und Politik zu kurz greift; sie ist zur Bestimmung eines auf Achtung der Religionsfreiheit gegründeten säkularen Rechtsstaats ungeeignet. Es ist zwar richtig, dass die Religionsfreiheit eine institutionelle Trennung von Religion und *Staat* verlangt. In

Bekenntnis unüberhörbar verbreiten, wird das Recht auf negative Glaubensfreiheit entsprechend ausgehöhlt.«

6 Vgl. Böckenförde, Notwendigkeit und Grenzen staatlicher Religionspolitik, a.a.O., S. 174.

7 Vgl. BVerfGE, Bd. 93, S. 1-37 (einschließlich der abweichenden Voten).

8 So aber die Unterstellung von Raddatz, *Von Gott zu Allah?*, a.a.O., S. 407.

9 Vgl. Rohe, *Der Islam. Alltagskonflikte ...*, a.a.O., S. 86.

einer freiheitlichen Demokratie hat der Staat aber gerade nicht das Monopol des Politischen inne, sondern ist seinerseits zurückgebunden an den öffentlich-politischen Diskurs in der Zivilgesellschaft, an dem sich auch die Religionsgemeinschaften beteiligen können.¹⁰ Die Formel »Trennung von Religion und Politik« wäre deshalb, wollte man sie wörtlich nehmen, letztlich eine Absage an ein freiheitliches Politikverständnis: Sie impliziert entweder eine Entpolitisierung der Gesellschaft oder eine erzwungene Privatisierung der Religion (oder auch beides), in jedem Fall aber eine Einschränkung politisch-rechtlicher Freiheit. Eine von Staats wegen erzwungene pauschale Trennung von Religion und Politik kann es deshalb in einem freiheitlichen Gemeinwesen nicht geben.

Aus den vorangegangenen Überlegungen folgt nebenbei, dass die Verbindung von Religion und Politik keineswegs ein zureichendes Kriterium für die Bestimmung des religiösen Fundamentalismus bildet. Wie immer man den Fundamentalismus definieren mag (eine Frage, die bislang nicht befriedigend gelöst ist), sicher ist, dass nicht der politische Anspruch einer religiösen Bewegung als solcher, sondern allenfalls ein bestimmter *Modus* der Verbindung von Religion und Politik als Merkmal des Fundamentalismus dienen kann. Näherhin ist dies der Modus der »Unmittelbarkeit«, und zwar dergestalt, dass ein Anspruch besteht, aus den Quellen der Religion unmittelbar und für alle verbindlich definitive Regeln für die Gestaltung des Gemeinwesens ableiten zu können. Eine *solche Form* der Verbindung von Religion und Politik steht in der Tat in Widerspruch zum Postulat freier, diskursiver Verständigung über die Grundlagen des Zusammenlebens in einer pluralistischen Gesellschaft.

Der Klarstellung, dass die Religionsfreiheit keineswegs auf eine abstrakte Trennung von Religion und Politik hinausläuft, kommt im Blick auf den Islam und hier lebende Muslime erhebliche Bedeutung zu. Denn es lässt sich feststellen, dass das Schlagwort »Trennung von

10 Zur Zivilgesellschaft als modernem Ort der Präsenz der Religionsgemeinschaften vgl. José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: Chicago University Press, 1994).

Religion und Politik« in den aktuellen politischen Debatten vielfach kritisch gegen den Islam gerichtet wird. Indem es dazu dient, die Kompatibilität des Islams als einer politischen Religion mit der säkularen Verfassungsordnung grundsätzlich in Zweifel zu ziehen, spielt es ausgerechnet denjenigen islamistischen Ideologen in die Hände, die ihrerseits den ganzheitlichen Anspruch des Islams polemisch gegen eine vermeintliche Zwangsprivatisierung des Religiösen durch den säkularen Rechtsstaat in Stellung bringen. In beiden Fällen ist die Prämisse der Argumentation jedoch falsch. Denn die als Konsequenz der Religionsfreiheit durchgeführte Trennung von Religion und *Staat* hat nichts zu tun mit einer Abdrängung der Religion in einen bestimmten Lebensbereich (d.h. den Bereich des Privaten) auf Kosten einer religiös motivierten Mitgestaltung des öffentlichen und zumal des politischen Lebens.¹¹ Stattdessen geht es darum, die – individuelle und kommunale bzw. private und öffentliche – Religionsausübung von ungewollter staatlicher Intervention freizuhalten und gleichzeitig den Staat als weltanschaulich offene (»säkulare«) Heimstätte aller in ihm lebenden Menschen, quer zu ihren unterschiedlichen religiösen oder nicht-religiösen Überzeugungen, zu organisieren.

Was der säkulare Rechtsstaat den Religionsgemeinschaften mit Recht abverlangt, ist nicht der Rückzug ins Private, sondern die faktische Anerkennung des Pluralismus in einer freiheitlichen Gesellschaft. Dazu zählt entscheidend die Akzeptanz der säkularen staatlichen Rechtsordnung, die als institutionelle Voraussetzung des freien und gleichberechtigten Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen und Lebensformen einen *praktischen Geltungsvorrang* auch gegenüber religionsrechtlichen Normen beansprucht. Wenn die Religionsgemeinschaften in öffentlichen und politischen Debatten Gehör finden wollen (was ihnen freigestellt ist), müssen sie sich darüber hinaus auf den gesellschaftlichen Pluralismus sowie auf die Säkularität des Rechtsstaats *auch inhaltlich* einlassen. Sie werden dabei nicht umhin kommen, ihre religiös begründeten politi-

¹¹ So aber offensichtlich die Unterstellung von Tibi, *Die neue Weltunordnung*, a.a.O., S. 164ff.

schen Anliegen in die Sprache des säkularen Rechtsstaats und der ihn tragenden politischen Kultur zu übersetzen – im Wissen darum, dass in jeder Übersetzung unvermeidlich Wesentliches verloren geht.¹² Bei alledem werden sie schließlich auch Veränderungen ihres theologischen und ethischen Selbstverständnisses riskieren müssen. Für Traditionalisten und Fundamentalisten mag dies im Vergleich zu einem staatlich verordneten Rückzug ins private Ghetto die größere Zumutung sein.

2. Säkularismus als Staatsideologie

Das Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation bedeutet nicht nur die Absage an einen religiösen Konfessionsstaat; dem Staat ist es auch versagt, sich mit einer nicht-religiösen Weltanschauung bekenntnishaft zu identifizieren. Dies ist im Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität impliziert.¹³ Anlass für viel Verwirrung gibt allerdings die Tatsache, dass manche postreligiösen Weltanschauungsgemeinschaften selbst unter dem Begriff des »Säkularen« firmieren. Dies gilt etwa für die Mitte des 19. Jahrhunderts in England um George Holyoake gebildete »Secular Society«, die ihr zentrales Bekenntnis »Science is the Providence of Man« in kirchenähnlichen Kultstätten liturgisch zelebriert hat.¹⁴ Auch in Deutschland sind im Laufe des 19. Jahrhunderts

12 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Staat – Gesellschaft – Kirche«, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 15 (Freiburg i.Br.: Herder, 1982), S. 5-120, hier S. 86.

13 Vgl. Christoph Link, »Der staatskirchenrechtliche Rahmen der Religionsausübung und Religionspolitik in Deutschland im 20. Jahrhundert. Historische Einschnitte und aktuelle Situation«, in: Gritt Klinkhammer/Tobias Frick (Hg.), *Religionen und Recht. Eine interdisziplinäre Diskussion um die Integration von Religionen in demokratische Gesellschaften* (Marburg: Diagonal, 2002), S. 33-47, hier S. 35.

14 Vgl. Bernhard Plé, »Säkularismus als Religion?«, in: Hildebrandt/ Brocker/ Behr (Hg.), *Säkularisierung und Resakralisierung ...*, a.a.O., S. 97-116, hier S. 105.

säkularistische Weltanschauungsgemeinschaften entstanden, etwa die von Friedrich Jodl und Ferdinand Tönnies gegründete »Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur«.¹⁵ Wie sehr eine säkularistische Welt sieht religiöse Sprache annehmen kann, zeigt nicht zuletzt das Beispiel der »monistischen Sonntagspredigten«, die der »Monistenbund« um Ernst Haeckel regelmäßig herausgegeben hat.¹⁶

Auch die Anhänger eines weltanschaulichen Säkularismus oder Atheismus haben ein Recht darauf, gleichberechtigt in den Genuss der Religions- und Weltanschauungsfreiheit zu kommen, die als Menschenrecht keineswegs den Mitgliedern theistischer Religionsgemeinschaften vorbehalten sein kann. Dies schließt die Möglichkeit zu politischem Engagement ein, in dem sich der weltanschauliche Säkularismus als gesellschaftliche Kraft darstellen und mit seinen ethischen Prinzipien politische Debatten mitgestalten kann. Die Grenze legitimen Engagements wäre allerdings dann überschritten, wenn der Versuch gemacht würde, den Staat auf ein säkularistisches Glaubensbekenntnis zu verpflichten. Denn ein säkularistischer Konfessionsstaat würde das Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation verletzen und stünde damit – nicht weniger als ein religiöser Konfessionsstaat – in Gegensatz zur gebotenen religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates. Er wäre nicht eine ideologische Übersteigerung des säkularen Rechtsstaats, sondern seine prinzipielle Negation.

Dass ein ideologisch-säkularistischer Staat gleichsam auf ein post-religiöses Äquivalent von Theokratie hinauslaufen kann, lässt sich am Beispiel der um die Mitte des 19. Jahrhunderts von Auguste Comtes entworfenen Wissenschaftsideologie illustrieren. Deren »soziokratischer« Anspruch ist ganz analog zu den »theokratischen« Vorstellungen Joseph de Maistres und anderer Denker der katholischen Gegenrevolution konstruiert, die Comte zwar bekämpft, für die er aber zugleich offene Bewunderung hegt.¹⁷ An die Stelle des traditionellen christli-

¹⁵ Vgl. Lübke, *Säkularisierung*, a.a.O., S. 42.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 51.

¹⁷ Vgl. Auguste Comte, *Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie*,

chen Klerus treten in seiner Fortschrittvision wissenschaftlich ausgebildete Soziologen, die als »Priester der Humanität« im Bund mit den aufsteigenden Kräften von Wirtschaft und Industrie das öffentliche Leben formieren und die Staatsgewalt auf ihr um »Liebe, Ordnung und Fortschritt« zentriertes Bekenntnis verpflichten sollen.¹⁸ Bei allem Fortschrittspathos hat die postreligiöse Soziokratie Comtes mit Menschenrechten und Religionsfreiheit nichts zu tun. Vielmehr will Comte die, wie er schreibt, »stets subversiven« Menschenrechte durch eine Kodex universeller Pflichten ablösen, die den Einzelnen ganz in das gesellschaftliche Kollektiv und den quasi-religiösen Kult der Humanität einbinden.¹⁹ Das historisch wirkmächtigste Beispiel einer säkularistischen Staatsideologie ist indessen bekanntlich der Marxismus. Seine Intention der Überwindung der traditionellen Religionen zeigt sich schon beim frühen Marx, wenn er in seiner Kritik an der Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution statt des Rechts auf Religionsfreiheit die *Befreiung des Menschen von der Religion* fordert.²⁰ Die dem Marxismus verpflichteten Staaten haben den Religionen im Rahmen der herrschenden Staatsideologie dementsprechend bestenfalls »Toleranzspielräume« konzedierte, die zwischen den Volksrepubliken Polen und Albanien zwar erheblich differieren konnten, an eine rechtsverbindlich gewährleistete Religionsfreiheit aber nicht heranreichten.

Der weltanschauliche Säkularismus in allen seinen Varianten unterscheidet sich von der Säkularität des Rechtsstaats nicht nur graduell (etwa derart, dass die rechtsstaatliche Säkularität die mildere und der weltanschauliche Säkularismus die entschiedenere Variante wäre), sondern *prinzipiell*. Wer beide miteinander vermengt oder miteinander identifiziert, verbaut sich deshalb von vornherein die Möglichkeit, den

Instituant la Religion de l'Humanité. Drei Bände (Nachdruck der Ausgabe von 1851, Osnabrück: Otto Zeller, 1967), Bd. 3, S. 605.

18 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 321ff.

19 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 363ff.; Bd. 3, S. 601.

20 Vgl. Karl Marx, »Zur Judenfrage«, in: *Marx-Engels-Werke* (Ostberlin: Dietz, 1970), Bd. 1, S. 347-377, hier S. 369.

normativen Anspruch des säkularen Rechtsstaats überhaupt zur Kenntnis zu nehmen.

Für die öffentliche Debatte um die Präsenz muslimischer Minderheiten und für das Gespräch mit Muslimen ist diese Klarstellung von großer Bedeutung. Denn die Vermutung, dass dem säkularen Staat eine säkularistische oder atheistische Weltsicht zugrunde liegt, scheint, dies jedenfalls ist der Eindruck aus zahlreichen Diskussionen, unter Muslimen sehr verbreitet zu sein.²¹ Dies mag nicht zuletzt damit zusammen hängen, dass ihnen mit dem türkischen Kemalismus eine Form des Säkularismus vor Augen steht, dessen Fortschrittspathos und Wissenschaftsglaube tatsächlich stark weltanschauliche Züge hat (und der deshalb nicht ohne Weiteres als das Beispiel für eine Verwirklichung rechtsstaatlicher Säkularität im islamischen Raum fungieren kann, als das er nicht selten politisch in Anspruch genommen wird). Dies gilt vor allem für die kulturevolutionäre Frühphase des Kemalismus, in der der Staat, um die politische Dominanz des Islams zu brechen, die Religion fast völlig aus dem öffentlichen Leben verbannte.²² Nach dem Tode des Staatsgründers Mustafa Kemal Atatürk (1938) hat sich die Religionspolitik zwar geändert; sie hat den sunnitischen Islam zunehmend als Medium gesellschaftlicher Integration entdeckt und (auf Kosten religiöser Minderheiten wie der Aleviten, der Yeziden und der orientalischen Christen) aktiv gefördert. Es bleibt aber dabei, dass der türkische Staat in Gestalt des »Präsidiiums für religiöse Angelegenheiten« (Diyanet) eine umfassende Kontrolle über das religiöse Leben in der Gesellschaft ausübt,²³ die mit den Prinzipien eines säkularen Rechtsstaats nicht vereinbar ist. Ob und inwieweit es als Konsequenz der jüngst beschlossenen Reformmaßnahmen zu einer Liberalisierung

21 Vgl. auch die Einschätzung von Thomas Lemmen/Melanie Miehl, *Miteinander leben. Christen und Muslime im Gespräch* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001), S. 111f.

22 Vgl. Schiffauer, *Die Gottesmänner*, a.a.O., S. 41ff.

23 Vgl. Levent Tezcan, *Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei* (Bielefeld: transcript, 2003), S. 61ff.

der türkischen Religionspolitik kommen wird, bleibt abzuwarten. Jüngere Berichte über interreligiöse Öffnungstendenzen des Diyanet geben diesbezüglich immerhin Anlass zur Hoffnung.²⁴

Der weltanschauliche Säkularismus, wie er sich im 19. Jahrhundert in Gestalt geschlossener quasi-religiöser Systeme und Weltanschauungsgemeinschaften im Sinne Comtes oder Holyoakes konstituiert hat, kommt uns heute befremdlich vor. Die Fortschrittshoffnungen, die darin Ausdruck finden, lassen sich nach den Katastrophenerfahrungen des 20. Jahrhunderts schwer nachvollziehen; und auch die Erwartung, dass die Wissenschaft mit der Zeit alle »Welträtsel« werde lösen können, wird heute kaum mehr geteilt. In diesem Sinne befinden wir uns in Europa mittlerweile in einer »postsäkularen Gesellschaft«,²⁵ wie Habermas es genannt hat. Es spricht aber viel für die Annahme, dass bestimmte Facetten des weltanschaulichen Säkularismus, eher unsystematisch und fragmentiert, nach wie vor in der Öffentlichkeit präsent sind. Es mag sein, dass sich z.B. hinter dem immer wieder formelhaft beschworenen Postulat der Trennung von Religion und Politik ideologische Positionen verbergen, die die Religionen als Relikte der Vergangenheit betrachten und aus dem öffentlichen Leben herausdrängen wollen. Dass solche Positionen öffentlich geäußert werden und Anlass zum Streit bieten, gehört zur Normalität einer pluralistischen Gesellschaft. Als Programm staatlicher Politik müssten sie jedoch in Widerspruch zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des säkularen Staates geraten.

- 24 Vgl. Helmut Wiesmann, »Der II. Religionsrat in Ankara (23. bis 27. November 1998). Interreligiöser Dialog, religionspolitische Entwicklungen und Lage der katholischen Kirche in der Türkei«, in: Reiner Albert/Wilfried Dettling (Hg.), *Im Schatten der Politik. Einwirkungen auf das christlich-islamische Gespräch* (Altenberge: Oros Verlag, 2002), S. 231-281.
- 25 Jürgen Habermas, *Rede angesichts der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001* (Frankfurt a.M.: Börsenverein, 2001), S. 37-56, hier S. 40ff.

3. Kulturalistische Vereinnahmungen der Säkularität

Die Säkularität des Rechtsstaats ist als verfassungsrechtliches Prinzip in Nordamerika und Westeuropa entstanden. Dies gilt ähnlich für die Religionsfreiheit, die im Kontext der Menschenrechte ebenfalls zunächst im Westen politisch-rechtlich wirksam geworden ist. Als historisches *Faktum* lässt sich der westliche Ursprung der Religionsfreiheit und des säkularen Rechtsstaats (bei aller Kritik an ihrer oft halbherzigen Formulierung und Umsetzung) schwerlich bestreiten. Doch was folgt daraus *systematisch* für das Verständnis der in der Religionsfreiheit begründeten Säkularität des Staates? Handelt es sich dabei um ein exklusiv »westliches Modell«? Gehört der säkulare Rechtsstaat zum kulturellen Erbe ausschließlich der »westlichen Zivilisation«, das in nicht-westlichen Kontexten entweder gar nicht oder nur um den Preis einer durchgreifenden kulturellen »Verwestlichung« verwirklicht werden kann? Eine solche kulturalistische Sichtweise war und ist weit verbreitet. Ihr derzeit prominentester Vertreter heißt Samuel Huntington, bekannt geworden durch seine umstrittene These vom drohenden »clash of civilizations«. In Huntingtons weltpolitischer Landkarte bildet die Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften eines von mehreren unterscheidenden kulturellen Merkmalen der westlichen Zivilisation, durch die Letztere sich gegenüber anderen Zivilisationen, namentlich dem Islam, scharf abgrenzen lässt.²⁶

Kulturalistische Deutungen der Säkularität des Rechtsstaats finden sich in den unterschiedlichsten Formen. Vereinfacht könnte man sie in eine traditionalistische und eine modernistische Variante einteilen. Innerhalb der traditionalistischen Variante geht es vor allem um bestimmte Motive des Christentums bzw. der christlichen Geschichte, von denen es heißt, dass sie den unerlässlichen historisch-kulturellen Boden für die Entwicklung des neuzeitlichen Säkularitätsbegriffs bil-

26 Vgl. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), S. 42ff. u.ö.

den. Der kulturalistische Fehlschluss besteht nicht im Hinweis auf solche Motive und ihre historische Prägekraft, sondern kommt erst dann zustande, wenn man sie zur *conditio sine qua non* der rechtsstaatlichen Säkularität stilisiert. Zu den in diesem Sinne häufig angeführten Faktoren zählen die Luther'sche Unterscheidung des geistlichen und des weltlichen Regiments, der mittelalterliche Investiturstreit und die in seinem Gefolge erarbeitete begriffliche Differenzierung von spiritualia und temporalia, wenn nicht schon das Jesus-Wort »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« (Matthäus 22,21).²⁷ Gelegentlich findet sich auch die Vorstellung, dass die Säkularität des Staates ihren Ursprung im Ganzen der jüdisch-christlichen Tradition habe, nämlich in der darin angelegten Differenz zwischen Schöpfergott und Welt.²⁸ Die modernistische Variante des Kulturalismus konzentriert sich demgegenüber auf die Bedeutung der westlichen Aufklärung als Voraussetzung des modernen säkularen Rechtsstaats. Das Moment des kulturalistischen Fehlschlusses besteht dabei – analog zur traditionalistischen Variante – wiederum in der Exklusivierung des »westlichen« Charakters von Aufklärung und Moderne, d.h. in dem Anspruch, dass Modernisierung prinzipiell nur im Horizont kultureller Verwestlichung möglich ist.²⁹

Kulturalistische Interpretationen, gleich welcher Variante, haben weitreichende Konsequenzen für das Verständnis und ggf. auch für die praktische Ausgestaltung des säkularen Rechtsstaats. Diese Konsequenzen zeigen sich besonders im Blick auf »nicht-westliche« Religionsgemeinschaften, unter denen die Muslime bekanntlich die größte

27 Vgl. Hartmut Zinser, »Wehrhafte Religionsfreiheit und religiöser Verbraucherschutz. Grenzen der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland«, in: Klinkhammer/Frick (Hg.), *Religionen und Recht*, a.a.O., S. 71-82, hier S. 75.

28 Vgl. z.B. Wolfhart Pannenberg, »Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft«, in: Peter Koslowski (Hg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1985), S. 63-75, bes. S. 70ff.

29 Vgl. in diesem Sinne Tibi, *Im Schatten Allahs*, a.a.O., S. 31 u.ö.

Gruppe bilden. 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 eine unaufgeklärte Vormoderne. Für Hans-Ulrich Wehler repräsentieren sie »einen militanten Monotheismus, der seine Herkunft aus der Welt kriegerischer arabischer Nomadenstämme nicht verleugnen kann« und Europa deshalb wesensfremd bleiben muss.³⁰ Dass auch die modernistische Variante des Kulturalismus zu Ausgrenzungen führen kann, zeigt sich bei Hans Ebeling, wenn er gegen muslimische Migranten eine »Aufklärung« mobilisiert, die nicht nur von vornherein eurozentrisch definiert ist, sondern zugleich auch mit militärischen Konnotationen aufgeladen wird – nämlich in der Forderung, »dass heute die Aufklärung eine Funktion übernehmen muss, die spätestens seit Karl Martell und der Schlacht zwischen Tours und Poitiers (732) auf der Länge eines nicht unbedeutenden Jahrtausends gerade das Christentum wahrgenommen hatte«.³¹

30 So Hans-Ulrich Wehler in einem Interview vom 10. September 2002 mit der *Tageszeitung (taz)*, das unter dem Titel »Muslime sind nicht integrierbar« erschienen ist.

31 Hans Ebeling, *Der multikulturelle Traum. Von der Subversion des Rechts und der Moral* (Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1994), S. 75. Ein weiteres Beispiel für die Verdinglichung der Begriffe von Aufklärung und kultureller Moderne sind die Bücher von Bassam Tibi, der gleichsam eine modernisierungstheoretisch gewendete Variante der Huntington-These vertritt. Infolge seiner Identifikation von moderner Aufklärung mit der westlichen Zivilisationen attackiert Tibi die Idee des Multikulturalismus als eine Gefährdung aller aufklärerischen Errungenschaften. Vgl. z.B. Tibi, *Im Schatten Allahs*, a.a.O., S. 107: »Wer heute unter den Bedingungen dieser Revolte zur kulturellen Moderne steht, dem bleibt nur die Wahl, die Normen und Werte des Westens zu verteidigen oder den Vor-

Nicht selten verbinden sich im Interesse einer Abgrenzung gegenüber dem Islam auch traditionalistische und modernistische Motive, etwa wenn Rolf Stolz vom Rolandslied bis zu Voltaires Dramen sämtliche anti-islamischen Klischees mobilisiert, um die symbolischen Grenzen gegen Muslime dicht zu machen.³²

Nach der kulturalistischen Sichtweise in all ihren Varianten sind muslimische Minderheiten im modernen Europa wesentlich »Fremde«. Sofern sie gleichwohl die Religionsfreiheit des säkularen Rechtsstaats für sich einfordern, tun sie dies – so die Konsequenz des kulturalistischen Ansatzes – im Grunde lediglich als Trittbrettfahrer westlicher Errungenschaften, zu denen sie nicht nur keinen eigenen kulturellen Zugang haben, sondern deren kulturelle Voraussetzungen sie durch ihre Präsenz eventuell sogar gefährden. Von daher liegt es nahe, ihre Möglichkeiten zur Inanspruchnahme der Religionsfreiheit entweder in engen Grenzen zu halten oder von einer durchgreifenden kulturellen Assimilation abhängig zu machen, für die Bassam Tibi den schillernden Begriff eines »Euro-Islam« geprägt hat.³³

Kulturalistische Tendenzen zeigen sich auch in der juristischen Literatur zum Islam in Deutschland. So wirft Christian Hillgruber die Frage auf, ob die Religionsfreiheit nicht unter einem »ungeschriebenen Kulturvorbehalt« steht, »der ihre Inanspruchnahme durch Muslime und islamische Vereine ausschließt«. ³⁴ Zwar hält Hillgruber letzt-

marsch vormoderner Kulturen mitsamt ihren Ansprüchen tatenlos als Multikulturalismus hinzunehmen.«

32 Vgl. Rolf Stolz, *Kommt der Islam? Die Fundamentalisten vor den Toren Europas* (München: Herbig, 1997), S. 76 bzw. S. 80. (Eine ausführliche kritische Besprechung dieses Buches habe ich vorgelegt in: *Newsletter. Forschungsnetzwerk für ethnisch-kulturelle Konflikte, Rechtsextremismus und Gewalt*, Nr. 11 (1/ 99), S. 44-50.)

33 Vgl. Tibi, *Im Schatten Allahs*, a.a.O., S. 286ff.

34 Christian Hillgruber, »Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. Die Antwort des Grundgesetzes auf eine religiöse Herausforderung«, in: *Juristenzeitung* 11 (1999), S. 538-547, hier S. 540. Vgl. auch ebd., S. 547: »Die Feststellung, daß sich der aus einem anderen Kultur-

lich doch – nolens volens – daran fest, dass sich das Recht der Religionsfreiheit aufgrund seiner menschenrechtlichen Struktur auch auf Muslime erstreckt. Schon der Titel seines Aufsatzes »Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport« lässt aber das kulturalistische Grundmuster der Argumentation erkennen, das darauf hinausläuft, zumindest der *öffentlichen* Religionsausübung von Muslimen – sei es in der Frage des Kopftuches, sei es im Blick auf einen islamischen Religionsunterricht in staatlichen Schulen – möglichst wenig Raum zu geben. Josef Isensee spricht Muslimen zwar ebenfalls das Recht auf Religionsfreiheit zu, will bei dessen inhaltlicher Ausgestaltung jedoch am »christlich geprägten ethischen Horizont« als »dem ordre public unserer Rechtskultur«³⁵ festhalten; Vorstellungen, dass auch das subjektive Verständnis der Muslime von Religion bzw. Religionsausübung bei der Interpretation der Religionsfreiheit zu berücksichtigen sei, weist er damit entschieden zurück. Gegen Forderungen nach einer Gleichberechtigung muslimischer Verbände mit den christlichen Kirchen betont er außerdem die Funktion des Staatskirchenrechts zur Pflege einer nationalen und europäischen kulturellen Identität, weshalb eine Ausweitung staatskirchenrechtlicher Kooperation auf die »Importkultur des Islam« nicht sinnvoll sei.³⁶ Von der kulturalisti-

kreis stammende Islam, jedenfalls in seiner heute dominanten, radikalen Ausrichtung, in der er sich auch in Deutschland überwiegend organisiert hat, in unseren säkularen, freiheitlichen, demokratischen Verfassungsstaat nicht einfügen lässt, wirft allerdings die Frage auf, ob nicht dem Verfassungsvorbehalt – wenn auch verdeckt – ein Kulturvorbehalt zugrunde liegt und letztlich eben doch nur das Christentum den Verfassungsstaat westlicher Prägung als Ergebnis einer jahrhundertelangen abendländischen Kulturentwicklung zu tragen vermag.«

35 Josef Isensee, »Diskussionsbeitrag«, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Heft 20 (»Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland«), 1986, S. 186. Vgl. auch die kritische Reaktion darauf von Klaus Schlaich, ebd., S. 188.

36 Vgl. Josef Isensee, »Die Zukunftsfähigkeit des deutschen Staatskirchen-

schen Prämisse her wäre eine gleichberechtigte Integration des Islams – wohl eher theoretisch – allenfalls am Ende eines weitreichenden kulturellen Assimilierungsprozesses denkbar. Mit anderen Worten: Nur ein »Euro-Islam«, der sich kulturell und institutionell den christlichen Kirchen stark angenähert und selbst gleichsam verkirchlicht hätte, käme, wenn überhaupt, als Kooperationspartner des Staates in Frage.³⁷ Ansonsten sollen sich die Muslime, so die teils offen ausgesprochene Erwartung, anscheinend damit abfinden, vom deutschen Kulturstaat als eine kulturell fremde »Importreligion« betrachtet und entsprechend behandelt zu werden.

Gegen die kulturalistische Vereinnahmung des säkularen Rechtsstaats sprechen allerdings historische und vor allem systematische Gesichtspunkte. Zunächst ist gegen etwaige Vorstellungen, der säkulare Rechtsstaat habe sich gleichsam organisch aus bestimmten – insbesondere christlichen – Wurzeln der europäischen Kultur heraus entwickelt, daran zu erinnern, dass Menschenrechte, Religionsfreiheit und staatliche Säkularität auch im Westen in langwierigen *politischen Auseinandersetzungen* durchgesetzt werden mussten. Sie sind deshalb, wie Dieter Senghaas ironisch vermerkt, »keineswegs das eherne Erbe einer ursprünglichen kulturgenetischen Ausstattung Europas«.³⁸ Es darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, dass gerade die christlichen Kirchen gegenüber Religionsfreiheit und säkularem Rechtsstaat

rechts. Gegenwärtige Legitimationsprobleme«, in: ders. u.a. (Hg.), *Festschrift Listl*, a.a.O., S. 67-90, hier S. 87.

37 Vgl. wiederum Hillgruber, *Der deutsche Kulturstaat ...*, a.a.O., S. 546.

38 Dieter Senghaas, *Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994), S. 112. Vgl. ders., »Schluß mit der Fundamentalismus-Debatte! Plädoyer für eine Reorientierung des interkulturellen Dialogs«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 1995, S. 180-191, hier S. 181: »In Wirklichkeit sind alle wesentlichen Merkmale des heutigen Westens weit mehr das Ergebnis höchst widersprüchlicher und konfliktreicher Entwicklungen als das Produkt einer ursprünglich chromosomenhaft angelegten, kulturgenetischen Selbstentfaltung.«

über lange Zeit hinweg Skepsis gezeigt, wenn nicht offenen Widerstand geleistet haben. Die katholische Kirche hat die Religionsfreiheit nach heftigem internem Ringen erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) offiziell anerkannt.³⁹ Das Jesuswort »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist«, das Vertreter der christlichen Kirchen heute für eine theologische Würdigung des säkularen Rechtsstaats fruchtbar machen, bildet demnach nicht etwa die religiös-kulturelle »Wurzel«, aus der im Laufe von fast zweitausend Jahren der säkulare Staat mehr oder minder organisch erwachsen ist. Vielmehr verhält es sich eher umgekehrt so, dass auf dem Boden der Moderne *rückblickend* solche religiösen und kulturellen Motive aufgefunden werden, die es erlauben, zum säkularen Staat auch theologisch ein produktives Verhältnis zu entwickeln.

Entgegen der traditionalistischen Variante des Kulturalismus, die die Struktur staatlicher Säkularität tief in der Geschichte des christlichen Abendlandes verankert sieht, spricht viel für die Annahme, dass die Durchsetzung des säkularen Rechtsstaats in Europa nur im Durchgang durch die »Aufklärung« möglich war, die durch reflexive Distanznahme von den bis dahin dominierenden religiösen und kulturellen Traditionen Emanzipationsprozesse freigesetzt hat. Auch der Begriff der Aufklärung kann jedoch kulturalistisch vereinnahmt werden, wenn man ihn mit einer bestimmten philosophischen Schulrichtung, einer konkreten Epoche der europäischen Geschichte – dem »siècle des lumières« – oder auch generell mit der westlich-modernen Zivilisation exklusiv identifiziert. Bedenkt man dagegen, dass selbst die europäische Aufklärung im engsten Wortgebrauch ein in sich sehr pluralistisches Unterfangen darstellt (zwischen Kant, Hume und den französischen Enzyklopädisten bestehen nicht nur marginale Differenzen!), dann öffnet sich der Raum dafür, auch andere Wege geschehener oder zukünftiger Aufklärung zur Kenntnis zu nehmen bzw. zumindest für möglich zu halten. Gelegentlich in der Absicht der Entlarvung aufgeworfene Fragen wie die nach einem »islamischen Voltaire« erweisen sich deshalb als abwegig. Der Gehalt von Aufklärung kann nicht in der

39 Vgl. Hilpert, *Die Menschenrechte*, a.a.O., S. 147.

Wahrung und Nachahmung eines vorweg definierten (womöglich sogar symbolisch personifizierten) »westlichen« Modells bestehen. Die Verdinglichung der Aufklärung zu einem partikularen kulturellen Erbanspruch, der in postaufklärerischer Selbstgewissheit lediglich zu bewahren sei, steht in der Gefahr, schließlich selbst zum Bestandteile einer Gegenaufklärung zu geraten – nämlich dann, wenn das Moment der selbstkritischen Distanznahme im identitätspolitischen Gestus kultureller Selbstbehauptung verloren geht.

Gegen die identitätspolitische Vereinnahmung des Säkularitätsbegriffs zum exklusiven Kulturerbe des Westens sprechen deshalb nicht nur historische, sondern vor allem auch *systematische* Gesichtspunkte. Nimmt man die normativen Leitideen, um die es in diesem Zusammenhang geht – Menschenrechte und Religionsfreiheit – inhaltlich ernst, so drängen sie gerade zur *Überschreitung* auch desjenigen kulturellen Horizontes, in dem sie historisch zunächst entstanden sind.⁴⁰ Der normative Universalismus steht zwar keineswegs für jene geschichts- und kulturlose »Abstraktheit«, die ihm konservative Kritiker von de Maistre über Hegel bis zu Carl Schmitt immer wieder vorgeworfen haben. Tatsächlich aber verlangt er insofern Abstraktionsbereitschaft, als er die je spezifischen kulturellen Kontexte, in denen normative Ideen jeweils konkrete Wirksamkeit entfalten, als zuletzt immer nur *exemplarisch* begreift und für Veränderungen offen hält. Die Verwirklichung von Menschenrechten und Religionsfreiheit geschieht deshalb nicht als Übernahme eines bestimmten kulturellen Modells, sondern vollzieht sich in der historisch unabgeschlossenen Auseinandersetzung um die Aktualisierung gleichberechtigter Freiheit – eine Auseinandersetzung, die im Medium von Politik und positivem Recht stattfindet, zugleich aber auch die Bereitschaft zur Kritik an den positivierten Rechtsnormen einschließt. Kurz: Menschenrechte und Religionsfreiheit gibt es zwar immer nur *in* einer bestimmten Kultur, mit der sie aber dennoch nicht einfach *gleichgesetzt* werden dürfen. Andern-

40 Näher ausgearbeitet und mit weiteren Literaturhinweisen versehen finden sich die folgenden Überlegungen bei Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte*, a.a.O., S. 115ff.

falls würde die kritisch-orientierende Funktion des normativen Universalismus zugunsten der Selbstbehauptung eines einmal erreichten »way of life« verloren gehen.

Bezogen auf die Religionsfreiheit bedeutet dies, dass ihre historische Konturierung durch die christlich geprägte europäische Geschichte keineswegs den zeitlos gültigen Maßstab ihrer Reichweite und Grenzen abgibt. Gegen Isensees eurozentrische Bestimmung der Religionsfreiheit betont Jörg Müller-Volbehr zu Recht: »Nicht allein der geschichtlich gewordene und erfüllte Wirkungskreis christlicher Kirchen steckt den Schutzbereich für die Reichweite des verfassungsrechtlichen Schutzes gegenüber einer nichtchristlichen Religionsausübung ab. Eine derart verengte Sichtweise liefe dem Charakter der Religions- und Weltanschauungsfreiheit als eines Menschenrechts kraß zuwider.«⁴¹ Vielmehr muss eine menschenrechtlich gedachte Religionsfreiheit sich zuallererst am Selbstverständnis und Problemdruck der betroffenen Menschen orientieren. Auch Muslimen muss es daher möglich sein, ihre spezifischen Anliegen – von Kleidungsfragen, über die Beachtung muslimischer Speisevorschriften bis hin zum Problem des Schächtens – zu Wort zu bringen und dabei Gehör zu finden. Dies bedeutet keineswegs, dass dem Staat jede Definitionskompetenz in Sachen der Religionsfreiheit entzogen würde, wie Isensee fuchtet.⁴² Die unverzichtbare rechtliche Definitionskompetenz des Staates steht jedoch ihrerseits im Dienst des menschenrechtlichen Universalismus,⁴³ der im

41 Müller-Volbehr, Das Grundrecht der Religionsfreiheit ..., a.a.O., S. 304.

42 Vgl. Isensee, Diskussionsbeitrag, a.a.O., S. 186. Vgl. ders., *Wer definiert die Freiheitsrechte? Selbstverständnis der Grundrechtsträger und Grundrechtsauslegung des Staates* (Heidelberg: C.F. Müller, 1980), S. 35.

43 Auch die von Gerichten wegen vorzunehmende Prüfung, ob eine bestimmte Praxis rechtlich als Religionsausübung (z.B. im Unterschied zu einer Wirtschaftstätigkeit) zu bewerten ist, kann deshalb nicht am Maßstab eines durch die christlichen Kirchen geprägten Religionsverständnisses durchgeführt werden. Vielmehr bedarf es dazu »abstrakterer« Kriterien (z.B. religionssoziologischer Art), die im Übrigen auch ihrerseits immer wieder daraufhin kritisch zu befragen sind, ob sie den sich wan-

Blick auf konkrete Unrechtserfahrungen je neu zur Geltung gebracht werden muss und gegenüber dem Interesse an der Wahrung kollektiver kultureller Identität prinzipiell Vorrang beansprucht.

Auch die in der Achtung der Religionsfreiheit begründete Säkularität des Rechtsstaats verlangt die kritische Überwindung ihrer stets drohenden kulturalistischen Verdinglichung zu einem exklusiv »westlichen Modell«. Die Tatsache, dass der säkulare Rechtsstaat in Nordamerika und Westeuropa historisch erstmals wirksam geworden ist, soll damit genauso wenig bestritten werden wie die faktische Prägekraft bestimmter religiös-kultureller Motive des Christentums für die politische Geschichte des Westens. Deshalb aber die Geltung des säkularen Verfassungsmodells im Sinne Huntingtons oder Tibis auf die westliche Zivilisation zu beschränken, wäre ein identitätspolitischer Kurzschluss, durch den die kritische Pointe der Säkularität zerstört zu werden droht. Denn durch die schlichte *Identifizierung* der rechtsstaatlichen Säkularität mit einer bestimmten religiös-kulturellen Tradition würde zuletzt gerade jenes Prinzip der *respektvollen Nicht-Identifikation*, das dem säkularen Rechtsstaat normativ zugrunde liegt, seine kritische Funktion einbüßen. Das Ergebnis wäre der Rückfall in eine neue Variante staatlicher Toleranzpolitik, die über die Figur der zu schützenden »kulturellen Voraussetzungen« des säkularen Staates »kulturell fremden« Menschen die gleichberechtigte Partizipation streitig machen würde.⁴⁴ Die

delnden religiösen Selbstverständnissen in der Gesellschaft gerecht werden. Vgl. dazu Müller-Volbehr, Das Grundrecht der Religionsfreiheit ..., a.a.O., S. 302.

- 44 Um die religiös-kulturellen Grundlagen der säkularen Rechtsordnung zu wahren, plädiert Pannenberg dafür, die Beziehung von Staat und Religion auf der Basis einer spezifisch christlichen Toleranzkultur neu zu definieren. In bewusster Abgrenzung zu einer *prinzipiellen* Anerkennung des modernen religiösen und weltanschaulichen Pluralismus insistiert er darauf, dass die politische Toleranz des demokratischen Verfassungsstaates ihr kulturelles Zentrum im christlichen Glauben habe, der somit für die politische Kultur des säkularen Rechtsstaates im Ganzen tragend bleiben müsse. Mit seinem Plädoyer für Toleranz verbindet Pannenberg da-

kulturalistische Vereinnahmung des säkularen Rechtsstaats liefe somit, konsequent durchgeführt, letztlich auf die Aufhebung des Säkularitätsbegriffs als eines kritisch-normativen Prinzips hinaus.

her die Verteidigung der christlichen Grundlagen als der geistig-kulturellen *Basis* politischer Toleranz, wenn er (Civil Religion?, a.a.O., S. 74) betont: »Allerdings handelt es sich dabei um ein bestimmtes – nämlich das christliche – Glaubensbekenntnis, das solche Toleranz ermöglicht. Das ist eine andere Grundlage als die öffentliche Gleichgültigkeit gegenüber der Religion überhaupt und darum auch gegenüber den Unterschieden des religiösen Bekenntnisses.«