

6 Religion und Politik: von der Grammatik in die Gegenwart

Ein Resümee

Grammatik

In diesem Buch suche ich aufzuzeigen, wie die Grammatiken von Christentum und Islam kulturelle Pfade disponieren, auf denen wahrscheinliche Entwicklungen erfolgen. Eine Grammatik besteht aus faktisch oder intentional nicht veränderbaren kulturellen Gegenständen und den zugehörigen Steuerungsanweisungen, etwa Interpretationsvereinbarungen, die ich in drei Elementen exponiert habe (↗ 2.2–4): Erstens, Christentum und Islam besitzen jeweils Referenztexte, auf die sie sich zur Konstruktion ihrer Identität selbst verpflichtet haben: Neues Testament und Koran, Kirchenväter und Hadithe (in jeweils emischer Terminologie), um nur die wichtigsten zu nennen. Dabei sind nicht nur die Inhalte von Bedeutung, die man dort findet, sondern manchmal mehr noch die zurückgebliebenen Leerstellen. Diese definieren gerade für die politische Reflexion folgenreiche Freiräume.

Zweitens haben die beiden Religionen Referenzpersonen in ihrem kollektiven Gedächtnis installiert, Jesus und Mohammed, die ebenfalls faktisch nicht eliminierbar sind. Die theologischen Interpretationsdifferenzen – Jesus als Sohn Gottes, abgelehnt im Islam, Mohammed als Vermittler der wahren Offenbarung, abgelehnt im Christentum – begründeten zwar theologische, aber politisch nur indirekt wirksame Oppositionen. Religionspolitisch entscheidend ist ein anderer Unterschied: Jesus war politisch gescheitert (wenn er denn je eine politische Rolle im klassischen Sinn angezielt hatte), Mohammed hingegen politisch extrem erfolgreich.

Drittens existierten „das Christentum“ und „der Islam“ nicht einfachhin nach dem Tod ihrer beiden zentralen Referenzpersonen, sondern entstanden mit grundlegenden Organisationsstrukturen und Inhalten in ihren jeweiligen ersten zwei, drei Jahrhunderten (in diesem Buch mit der Perodisierungsentscheidung: Christentums-geschichte bis zu „Konstantinischen Wende“, Geschichte des Islam bis in die frühe Abbasidenzeit). Auch diese historischen Ereignisse sind irreversibel, Geschichte ist geschehen und wird nicht gemacht. Aber sie wird immer wieder neu gedeutet – und nur noch selten vermehrt sich unser Wissen durch neue Funde von Texten und Realien. In diesen Gründungslaboratorien erlebten Christentum und Islam eine kollektive Rekapitulation der Biographien ihrer Gründer: Das entstehende Christentum breitete sich kapillar in zivilgesellschaftlichen Strukturen aus, unfähig zur Staatsbildung, zeitweilig grausam verfolgt, als militärischer Faktor inexistent, wohingegen der entstehende Islam auf dem Rücken militärischer Eroberungszüge expandierte,

deren schwindelerregend schneller Erfolg mit anschließender Stabilisierung präzedenzlos war und zu einem der bedeutendsten politisch, militärisch und kulturell relevanten Imperien in der Geschichte der Menschheit führte. Das Christentum hingegen stieg erst durch die Vernetzung mit staatlichen Strukturen im vierten Jahrhundert zur Staatsreligion auf, die Minderheitensituation gehört insofern in viel stärkerem Maße in die DNA des Christentums als in diejenige des Islam.

Die politische Relevanz dieser Grammatiken entwickelte sich zum einen durch eine Institutionalisierung mit sehr unterschiedlichen Sozialformen – die relativ stark organisierte Kirche hier, die schwächer organisierte *umma* dort. Zum anderen und entscheidend für die Verstehensversuche dieses Buches ist die diskursive Beanspruchung dieser Grammatiken durch Erinnerung (↗ 2.1.3), konkret, indem Inhalte eines latenten sozialen Gedächtnisses, eines Archivs, die – nie vollständig bekannt und benutzt, wenngleich im Prinzip zugänglich – aktualisiert und in einen kommunikativen Gegenstand überführt werden. Dies geschieht insbesondere durch die Interpretation der grammatikalischen Referenzen, der genannten Texte, Personen und Ereignisse.

Die Interpretation dieser Grammatik hängt an methodischen Entscheidungen, von denen ich (nur) vier in Erinnerung rufe. Religion wirkt intersektional, faktisch nie als Solitär, sondern im Verbund mit anderen kulturellen Faktoren. Das bedeutet auch: Kaum etwas lässt sich ohne Religion und kaum etwas mit Religion alleine erklären (↗ 1.2 [2 und 7]). Zweitens: Es gibt fast kein Element, das nur in einer einzigen Religionskultur existierte, leichtfüßig gesagt: Es findet sich (fast) alles in allen großen Religionen. „Sonderwege“ existieren nur unter dieser Bedingung und sind ergo der Normalfall. Gleichzeitig fordern sie die Analyse von Austauschprozessen ein (ohne parallele Entwicklungen auszuschließen), um das Ausmaß der Eigenständigkeit einer Kultur bestimmen zu können. Deshalb gilt drittens: Die kulturtheoretisch entscheidende Zielerfassung identifiziert nicht nur Gegenstände, sondern auch Relationen, konstitutiv deren Stellenwert, deren Statusrelativität (↗ 1.2 [4]). Schließlich: Die Pfade, die damit möglich werden, eröffnen Pfaddispositionen (nicht: Pfadabhängigkeiten) und keine notwendigen, sondern mögliche Handlungen.

Historische Prozesse erfolgen mithin, dies ist eine zentrale historiographische wie politische Konsequenz, unter dem Vorzeichen der Wahrscheinlichkeit (↗ 1.2 [5]). Wahrscheinlichkeit existiert dabei in einem doppelten Modus, sie betrifft sowohl den historischen (und politischen) Gegenstand als auch dessen Interpretationen durch die Akteure. Aber auch die historiographische Rekonstruktion steht unter einem Wahrscheinlichkeitsvorbehalt. Geschichtsforschung kann nicht wissen, „wie es eigentlich gewesen“ (Leopold von Ranke), sondern nur, wie es wahrscheinlich war.

In der Genese einer Grammatik und bei der Entfaltung ihrer kulturellen Wirkungen existieren immer auch unbewusste Faktoren. Die Entstehung einer schärferen (Christentum) oder weniger scharfen (Islam) Unterscheidung von Religion und Politik ist das Ergebnis von Prozessen, in dem natürlich bewusste Entscheidungen gefallen sind, aber eben auch unbewusste, weil Strukturen, scheinbar selbstverständliche Traditionen und Mentalitäten bewusste Entscheidungen bedingen und langfristig rahmen. Es gab beispielsweise keinen strategischen Masterplan im frühen Christentum, das kanonische Recht zu konzipieren, und ebensowenig einen solchen im frühen Islam, Rechtsschulen zu institutionalisieren, kein Drehbuch, nach dem man die Statusrelativität gentiler Strukturen oder der Handlungsräume von Frauen in der Politik bestimmt hätte. Einen noch höheren unbewussten Anteil dürften Steuerungsregelungen besessen haben, etwa zur Bestimmung des Stellenwertes der historischen Textkritik (stärker im Christentum) im Verhältnis zur Bedeutung der Überlieferungskette von personalen Textzeugen (stärker im Islam). Aber die Diskussion der Statusrelativität bewusster oder unbewusster Elemente und Steuerungsanweisungen einer Grammatik bräuchte ein eigenes Buch.

Vergangenheit

Die Konsequenzen der grammatikalischen Grundlagen für das Verhältnis von Religion und Politik habe ich versucht, an zwei langwelligen, regionalen Entwicklungen abzulesen: der Geschichte des Christentums im lateinischsprachigen Raum und derjenigen des Islam auf dem Gebiet des Osmanischen Reiches (↗ 3.2–3). In beiden Religionen trifft man auf strukturelle Gemeinsamkeiten, es entstanden Gruppen von religiösen und politischen Spezialisten, von Gelehrten und Herrschern, die in Konkurrenz um gesellschaftliche und politische Deutungsmacht standen und das politisch-religiöse Kapital beanspruchten (↗ 3.2.4; 3.2.1). Und in beiden Religionen entwickelten sich Institutionen zur Aushandlung von Konsensen und zur Rechtspflege (Synoden und Rechtsschulen, Universitäten und Madresen, Beratungsgremien und Parlamente, Gerichte).

Entscheidend für die Genese unterschiedlicher politischer Ordnungen waren jedoch nicht die Gemeinsamkeiten, sondern die Unterschiede in den Ausgangsvoraussetzungen. Im Christentum führte die in den ersten Jahrhunderten fehlende Verklammerung von Religion und Politik und fehlende gesetzliche Regelungen im Neuen Testament stärker als im Islam zu parallelen Rechtssphären, dem Kirchenrecht neben dem säkularen Recht. Die Dinge sind natürlich in Hochpotenzen komplizierter. Auch der Islam kennt ein säkulares, herrscherliches Recht, die *siyasa scharia* neben der religiösen Scharia der muslimischen Rechtsgelehrten. In Christentum wie Islam sind beide Rechtssphären jeweils mit religiösen

Legitimationsstrukturen unterlegt, jede binäre Kodierung von säkular und religiös kleidet die historischen Gegenstände in den Mantel neuzeitlicher Konzepte. Aber die Statusrelativität des religiösen Rechtes ist unterschiedlich, im Islam höher als im Christentum.

Ein konkretes Politikfeld hat sich unerwartet im Lauf der Recherche in den Vordergrund geschoben, das Personenstandsrecht, das unter anderem Eheschließung, Scheidung und Erbrecht und dabei immer auch das Verhältnis von Frauen und Männern regelt: bei der Eheschließung und ihren Konsensregeln, im Blick auf Vormundschaft, Scheidungs- und Erbschaftsprivilegien, im Umgang mit Monogamie und Polygamie (↗ v. a. 3.2.3; 3.3.3). Dieser Rechtsbereich sicherte das biologische und kulturelle Überleben der Gesellschaft, das man nicht privaten Interessen oder einer romantischen Liebe überließ. Diese Rechtsmaterien, die heute weitgehend und zunehmend im Privatrecht ressortieren, gehörten damals – wobei diese konzeptionelle Zweiteilung nicht existierte – ins Öffentliche Recht. Personenstandsrecht war *par excellence* politisch.

Als hochpolitischer grammatikalischer Faktor erwies sich dabei die weitgehend fehlende Thematisierung dieser Gegenstände im Neuen Testament respektive die positive Rechtsetzung im Koran: Die Grundschrift des Islam enthält Textstellen, die als Referenzen für die Gestaltung einer komplexen personenstandsrechtlichen Regelungskultur dienen, wohingegen die neutestamentlichen Texte hinsichtlich Eheschließung, Vaterschaftsfragen, Menstruation oder Erbrecht weitgehend blank sind – von einer Ausnahme abgesehen: dem Scheidungsrecht. Hier setzte man die Regelungen der Thora außer Kraft und schaffte die Trennungsmöglichkeit ganz oder weitgehend ab, womit ein männliches Prärogativ der jüdischen Tradition langfristig verschwand.

Sodann entwickelte sich in der lateinischen Theologie (andere christliche Theologien blieben außerhalb meiner Erkundungen) eine Legitimation der Ehe, die in ihrer Reduktivität beispieldarm war. Ausschließlich der Konsens der Eheleute sollte eine Ehe begründen. Diese Rechtsvorschrift beendete langfristig die verwandtschaftliche Verfügung über die Ehegatten durch Vormundschaft und arrangierte Ehen. Natürlich zuerst nur in der Theorie, der Adel etwa ließ sich diese Machtressource nicht mit leichter Hand entwinden. Doch im Laufe der Jahrhunderte setzte sich diese monokausale Begründung der Ehe auch in der Praxis durch und gilt bis heute im westlichen Eherecht. Im Koran hingegen traf man auf explizite Regelungen zur Eheschließung, in denen gegenüber dem Konsens der Eheleute die Einwilligung eines Vormundes fast immer konstitutiv und meist dominant blieb und damit Verwandtschaftsstrukturen absicherte.

Hinter diesen Entwicklungen stehen unterschiedliche Gesetzeskonzeptionen. Im Neuen Testament kam es zu einer Relativierung des Gesetzes, partiell schon in den Jesus zugewiesenen Aussagen. Paulus hat diese Interpretationsverschiebung radikalisiert und für Juden und Nichtjuden, die christusgläubig wurden, unter-

schiedliche legale Verbindlichkeiten geschaffen. Damit verlor auf Dauer das Ritual- (Reinheits-), Speise- und eben das Personenstandsrecht für die Christugläubigen „aus den Völkern“ (die „Heidenchristen“) seine Verbindlichkeit. Zudem erhielt das (göttliche) Gesetz einen spiritualistischen Interpretationsvorbehalt, indem die individuelle religiöse Legitimation – bei Paulus über den Anspruch auf eine persönliche Offenbarung – der Geltung des Gesetzes vorgeordnet werden konnte, womit er auch die schon bei Jesus vorliegende Konkurrenz von Ethik und Recht verschärfte. Diese spiritualistische Theologie verlagerte die Gründe für die Geltung eines Gesetzes in beträchtlichem Ausmaß von außen nach innen, von dem „offenbaren“ Text in das „erleuchtete“ Individuum. In der paulinischen Theologie sind dann sakralrechtliche Regelungen tendenziell säkularisiert und in die Psychologie verschoben worden (etwa bei Speise- und Reinheitsgesetzen). In der islamischen Theologie hingegen behielt das göttliche Recht, das man im Koran niedergelegt sah, eine höhere Verbindlichkeit und eine stärkere gesellschaftspolitische Relevanz. Speiseverbote (etwa hinsichtlich bestimmter Tiere) oder Reinheitsgebote (etwa für den Umgang mit der Menstruation) blieben erhalten, wenngleich selbstredend mit einem Interpretationsvorbehalt. Im Hintergrund stehen weitreichende theologische Differenzen in der Statusrelativität der später „heilige Schriften“ genannten Texte, etwa hinsichtlich der „kanonischen“ Autorität von Neuem Testament und Koran, im Verständnis von biblischer und koranischer Offenbarung oder des Stellenwertes spiritualistischer Interpretationsmöglichkeiten.

Diese Grundlagen disponierten in der vielhundertjährigen Geschichte beider Religionen die jeweilige Verhältnisbestimmung von Religion und Politik (↗ 3.2; 3.3). Dabei gab es ein gemeinsames Basismuster: Beide Sphären wurden im Modus der Unterscheidung einander zugeordnet, nicht in demjenigen der Trennung oder der Fusion. Es geht auch deshalb immer um Statusrelativität, um das *Ausmaß* der Unterscheidung von Religion und Politik. Aber aufgrund differenter Grammatiken haben ähnliche oder analoge Probleme zu unterschiedlichen Pfaden geführt. Zentral war der Umgang mit verwandtschaftlichen Sozialstrukturen, der „absoluten“ Grundlage aller vorneuzeitlichen Gesellschaften. Christentum und Islam haben transtribale, transgentile Vergemeinschaftungsformen ausgebildet, Kirche und *umma*, sind aber unterschiedlich mit den verwandtschaftlichen Substrukturen umgegangen. Im Christentum kam es unter Berufung auf einzelne Aussagen Jesu, vor allem aber im Kielwasser der paulinischen Theologie zu einer frontalen Absage an die religiöse, teilweise auch die soziale Relevanz der Verwandtschaft, wohingegen derartige Strukturen im Koran höher wertgeschätzt blieben und in den ersten Jahrhunderten die Basis der Ausbreitung des Islam bildeten. So hat sich ein dem Kalifat vergleichbares Amt, in dem sich enge verwandtschaftliche Beziehungen oder Erblichkeit eines religiös-politischen Herrschaftsanspruchs in der Nachfolger Mohammeds verzahnten, im Okzident nicht nachhaltig etabliert. Dies schloss nicht aus,

weltliche Herrschaft auch religiös zu begründen (Stichwort: Gottesgnadentum) oder theokratische Ansprüche zu erheben (wie zeitweilig im Investiturstreit [↗ 3.2.4]). In beiden Religionen blieb das Verhältnis zum Staat von spannungsvollen Optionen geprägt. Kirchen konnten staatsnah bis staatstragend sein und staatskritisch bis hin zur Fundamentalopposition, und auch im Islam gab es ein vergleichbares Handlungsportfolio gegenüber weltlicher Herrschaft. Aber durch den stärkeren Anspruch, göttliches Recht auch gesellschaftlich umzusetzen, waren parallele religiöse Strukturen (wie Kirche und Kirchenrecht) oder die Verweigerung von staatlichen Aufgaben (für die Ablehnung des Kriegsdienstes) im Islam weniger ausgeprägt oder inexistent. Diese deutlichere Unterscheidung von Religion und Politik im Christentum zieht sich als roter Erkenntnisfaden – der keine neue Einsicht ist – durch die gesamte Arbeit.

Dass die konzeptionelle Klarheit legaler Regelungen mit der Realität kollidierte, versteht sich von selbst. Die Überführung von Theorie in die Praxis benötigte, bis und wenn sie denn gelang, einen jahrhundertelangen *trickle down*-Prozess. Im christlichen Lateineuropa dauerte etwa die Degentilisierung des Personenstandsrechts durch das eheliche Konsensprinzip und die Abschaffung von Cousinenheirat, Polygynie und arrangierter Ehe angesichts der Stärke von Gewohnheitsrecht und dynastischer Machtsicherung Jahrhunderte. Strukturell vergleichbar nahm die Relativierung der arabischen Tradition und ihrer tribalen Strukturen im Rahmen des Übergangs der Macht an die Abbasiden oder der Ausbildung der Rechtsschulen und der Hadith-Corpora Jahrhunderte in Anspruch. Zugleich kam es in christlich und muslimisch geprägten Gesellschaften zu unterschiedlichen Lösungen in Fragen des *ordre politique*. Eine Transformation von Beratungsgremien in Parlamente gab es nur in Europa, wobei christlich geprägte vereinsmäßige Strukturen (Bruderschaften, Schwurgemeinschaften, Synoden) eine zentrale Rolle spielten – und der Widerstand gegen derartige partizipative Politikstrukturen von kirchlicher und herrscherlicher Seite ausgehen konnte. Auch in der Bestimmung der politischen Rolle von Frauen (Äbtissinnen, Königinnen) ging der Okzident andere Wege, die von Traditionen weiblicher Selbstorganisation in der christlichen Grammatik (Frauen als Offenbarungsträgerinnen, das Fehlen wichtiger patriarchaler Rechtsregeln im Neuen Testament, Ideal der Ehelosigkeit, weibliche Konvente in der Antike) ausgingen, sich jedoch strukturanalog in islamisch geprägten Kulturen kaum finden.

Im Rhizom dieser grammatikalischen Dispositionen kam es im Westen in der Neuzeit und vor allen Dingen im 19. Jahrhundert zu einer Metamorphose der politischen Legitimitätsstrukturen (↗ 3.2.5 f.). Idealistische Modelle von festliegenden, fast immer auch religiös begründeten Inhalten und Regeln konkurrierten zunehmend mit kontraktualistischen Verfahren zur Aushandlung von Geltungsansprüchen. Immer mehr Gegenstände galten nicht mehr als gegeben, möglicherweise gottgegeben, sondern als Ergebnis autonomer Konsensfindung. Wenn man auf jün-

gere verfassungsrechtliche Debatten in Europa schaut (↗ 5.1.4b), sind Tendenzen unübersehbar, überhaupt keine vorpolitischen Inhalte mehr anzuerkennen. In diesem Prozess wurde das Mehrheitsprinzip in Parlamenten und seiner Verbindung mit Wahrheitsansprüchen gelöst und Minderheitsfraktionen von – verkürzt gesagt – uneinsichtigen Abweichlern zu anerkannten Positionen eigenen Rechts aufgewertet. Wenn es keine Mehrheit mehr gibt, die die Wahrheit repräsentiert, gibt es auch keine über Zahlen fassbare Wahrheit mehr – nur noch Konsens. Dies widersprach diametral den hegemonialen theologischen Traditionen des Christentums (und des Islam), war aber gleichwohl Teil der auch christlich fundierten Parlamentarisierung von politischer Partizipation.

Diese kontraktualistische Matrix beinhaltet in ihrem Zentrum Wahlmöglichkeiten, die inzwischen im Westen turbodynamisiert sind. Natürlich zum einen durch die rechtliche Verankerung von Wahlverfahren, aber auch durch die Umdeutung darunterliegender Traditionen. Dazu gehört eine Reinterpretation von Neuheit und Neugier, die sich auf leisen intellektuellen Sohlen der frühen Neuzeit Einlass in die europäische Mentalität verschafft hat. Die Umwertung des Alten in das Veralterte und vice versa des Neuen von der Missachtung des Bewährten in die Tür zur Öffnung des Fortschritts hatte Paul Hazard 1935 noch als Teil der „*crise de la conscience européenne*“ abgehandelt, in der Gegenwart sieht Peter Sloterdijk ironisch „die schrecklichen Kinder der Neuzeit“ am Werk, die aus dem Lager der „Neophobie zur Neophilie“ gewechselt seien und Veränderung und Innovation und Traditionsbruch als neue Legitimitätsgrundlage definiert hätten.

Gegenwart

Das 19. Jahrhundert hat sich mit der zeitweiligen Weltherrschaft der Europäer, mit Imperialismus und Kolonialismus, ein Bündel von Praktiken und Werten global verbreitet, die den Diskurs über die Relationierung von Politik und Religion bis heute bestimmen (↗ 4.1–2). Die Demokratie als selbstorganisierte Gesellschaft von Freien und Gleichen sowie die Parlamentarisierung politischer Entscheidungsfindung mit Wahl, Gewaltenteilung, Mehrheitsprinzip, der Absicherung von Demokratien durch Rechts- und Sozialstaat, schließlich der selbstbestimmten Gleichberechtigung von Frauen, sind heute als Optionen, oft als wertgeschätzte, auch außerhalb des Westens präsent, in Ländern christlicher wie islamischer Tradition. Man kann die Demokratie wollen oder ablehnen, aber man kann sich nicht nicht dazu verhalten. Demokratie ist nicht nur im Speichergedächtnis, sondern auch im kommunikativen Gedächtnis präsent. Zugleich liegen die Grenzen des westlichen und auch christlich geprägten Modells auf der Hand: Die Zahl der Länder, die in Rankings als funktionierende Demokratien bewertet werden, sta-

gniert oder sinkt, die Funktionstüchtigkeit vieler demokratischer Elemente ist in Ländern, in denen Verwandtschaftsstrukturen das soziale Überleben sichern, infragegestellt. Die Deutung der Gegenwart als Zeitalter der Postdemokratie ist mehr als eine Schimäre des Feuilletons. Gleichzeitig sind Prinzipien der Demokratie weiterhin hoch attraktiv, wie nicht zuletzt der Partizipation einfordernde Widerstand in autoritären Regimen dokumentiert. Die Frage, wie eine Demokratie in Ländern mit kulturellen (und darunter eben auch religiösen) Traditionen, die von der westlich (-christlichen) Grammatik abweichen, funktionieren kann, ist offener, als in vielen evolutionären Weltentwicklungsvisonen des 20. Jahrhunderts gedacht. Angesichts unterschiedlicher kultureller Grammatiken macht es jedenfalls Sinn, davon auszugehen, dass wir mit den *multiple modernities* und *secularities* und *rationalities* auch *multiple democracies* sehen werden.

Währenddessen werden in westlichen Ländern weitere Handlungsmöglichkeiten etabliert, die dem Mainstream der christlichen Tradition entgegenlaufen. Eines der wichtigsten Felder dürften Körper- und Genderfragen sein. Das Komplementaritätsmodell von männlichen und weiblichen Aufgaben, welches sowohl hinter der christlichen als auch der islamischen Anthropologie steht und aus unterschiedlichen (zugewiesenen) Funktionen unterschiedliche Rechten ableitet, wurde in den letzten Jahren zunehmend durch das Konzept einer strukturellen Gleichheit ersetzt, die Frauen neue Handlungsmöglichkeiten erschloss, von der intentional alleinerziehenden Mutter bis zum weiblichen Militärdienst. Dazu trat das Recht auf früher als „abweichend“ definierte sexueller Orientierungen bis hin zur autonomen Deklaration des Geschlechts. Auch sie lassen sich als Konsequenz einer kontraktualistischen Theorie, hier in der Anthropologie, lesen.

In diesem Prozess verlieren religiöse Akteure im Feld der Religionspolitik zunehmend an Handlungsmacht. Zum Konsens gehörten zwar immer schon wechselseitige Zugeständnisse von weltlicher und religiöser Seite, wie sie in Regelungen zur Anerkennung einer Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts exemplarisch für die Schweiz diskutiert wurden (↗ 5.1.2). Aber die zurückgehende Bedeutung religiöser Akteure und Praktiken stärkt die staatliche Seite und minimiert konsequenterweise religiöse Einflüsse auf gesellschaftlichen Normen und das Recht.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Demokratie in gegenwärtigen christlichen und islamischen Traditionen. Bei den Antworten wird die Bedeutung einer unterschiedlichen Genese von Geltungsansprüchen deutlich. Die Demokratie wurde im Westen in einem letztlich jahrhundertelangen Prozess polysem, aber mitentscheidend durch christliche Vorstellungen entwickelt und von christlichen Gruppen befördert, sah sich jedoch zugleich zeitweilig dem vehementen Widerstand insbesondere der großen Kirchen gegenüber, die letztlich erst im 20. Jahrhundert den dann allerdings radikalen Schwenk

zur Akzeptanz der Demokratie vollzogen. Eine solche doppelgleisige Tradition von Widerstand und Akzeptanz ergab sich in islamisch geprägten Ländern erst durch die Begegnung mit westlichen Demokratievorstellungen seit dem 19. Jahrhundert und im Rahmen kolonialer Unterwerfung. Damit kamen Elemente der christlichen Grammatik in den politischen Diskurs unter islamischen Vorzeichen. Zu bestimmen war dann etwa der Stellenwert von Konsens und Mehrheitsentscheid gegenüber einem auch sakral verstandenen Gesetz, das Verhältnis einer horizontal organisierten Demokratie gegenüber vertikalen religiösen Ansprüchen, letztlich die Zuordnung der Souveränität Gottes zur Volkssouveränität. Einmal mehr gilt: Diese Debatten wurden und werden in christlich wie islamisch geprägten Gesellschaften geführt, aber auf unterschiedlichen grammatischen Grundlagen und deshalb mit unterschiedlicher Statusrelativität. Die Neigung in islamischen Ländern, den Islam als Staatsreligion beizubehalten (↗ den 1.1), ist ein Ausdruck dieser Differenz.

Derartige Überlegungen sind nun alles andere als wertneutrale Erwägungen. Sie ruhen vielmehr auf normativen Voraussetzungen und dokumentieren *pars pro toto* ein grundlegendes Problem dieser (wie jeder wissenschaftlichen) Arbeit: Alle zwischen Grammatik und Gegenwart diskutierten Fragen sind von mir perspektivisch gestellt, und zudem kulturell normiert. Jedenfalls ist die Demokratie im Westen als politischer Höchstwert etabliert, der seine normative Macht auch dann behält, wenn man die kulturrelative Genese durch Reflexion zu neutralisieren trachtet. Länder wie der Oman (↗ 4.3.2b) zeigen dabei mit ihrer Verbindung von Demokratie und tribalen Strukturen den Grenznutzen der westlichen Modelle. Dieser normativen Prägung von Forschungsfragen ist nur theoretisch – durch die Dauerreflexion auf die eigene epistemische Partikularität – zu entkommen. Mehr Egalität unter Beibehaltung der perspektivischen Relativität ist nur von einem anderen Buch zu erhoffen, von einem Werk, in dem die Erkenntnisinteressen stärker von islamischen Traditionen geprägt wären. Und im Anschluss könnte man dann eine Frage stellen, die mich während der Arbeit an diesem Buch begleitet hat, aber in ihrer Komplexität überfordert: Ist das interne Gewaltpotenzial im Christentum höher (Verfolgung von „Häresien“) und das externe höher im Islam (militärischer Jihad)? Wohlwissend, dass beide Religionen beide Formen der Gewaltanwendung legitimiert haben.

Die vier Fallbeispiele (↗ 5.1–4) dokumentieren exemplarisch zeitgenössische Aushandlungsprozesse zum Verhältnis von Religion und Staat, Gesellschaft und Demokratie. Fribourg und Frankreich, der Iran und Tunesien, jedes Land beansprucht, demokratische Strukturen zu besitzen, Parlamente und Konsensfindung gehören zum Grundbestand aller vier politischen Ordnungen. Die gleichwohl vorhandenen Unterschiede lassen sich intersektional auch als Folgen unterschiedlicher religiöser Grammatiken interpretieren. Um zu den Ausgangsüberlegungen dieses Buches (↗ 1.1)

zurückzukehren: Eine Staatsreligion ist in den Verfassungen der beiden westlichen Länder abgeschafft, hingegen in den beiden nahöstlichen fixiert. Die eingangs gestellte Gretchenfrage lautet aber nicht, warum die nordamerikanischen und die allermeisten westlichen Länder keine Staatsreligion haben, sondern warum diese heute delegitimiert und verschwunden sind.

Eine Antwort beruht auf einer klassischen soziologischen Interpretation, wonach die Beziehung von Religion und Politik in einer islamischen Tradition enger disponiert ist. Diese Bindung blieb in den letzten Jahrzehnten entgegen dem globalen Trend relativ stabil, unter anderem, weil islamische Länder eine Pluralitätsverminderung durchlaufen und einen Großteil ihrer Minderheiten verloren haben. Im Iran etwa dürfte sich die jüdische Gemeinde seit 1979 auf ein Zehntel ihrer Größe reduziert haben, in Tunesien war der Rückgang nach dem Zweiten Weltkrieg noch schärfer.

Im Rahmen der staatsreligiösen Stellung des Islam blieb die Scharia als ein Teil der Rechtsordnung bestehen. Auch hier liefert das Personenstandsrecht Beispiele. Im Iran sind männliche Vorrechte, etwa in der Scheidung, dem Recht auf Polygynie oder im Erbrecht, etabliert (teilweise wieder nach der Revolution von 1979); in Tunesien hingegen sind einseitige Scheidung und Polygynie verboten, das islamische Erbrecht ist jedoch weiterhin in Kraft. Im Westen haben sich inzwischen Entwicklungen vollzogen, die das tradierte Personenstandsrecht gegen den Mainstream der christlichen Vorstellungen und gegen einen teilweise massiven Widerstand christlicher Gruppen durch eine neue Gender-Anthropologie verändert haben. In Fribourg und Frankreich sind inzwischen diverse sexuelle Identitäten anerkannt, deren Parität im Rahmen der weitgehenden Legalisierung gleichgeschlechtlicher Ehen verankert ist. Bei Abschluss dieses Buches (2024) gehören diese Fragen zu den Themen, die im globalen kulturellen Diskurs höchste emotionale und intellektuelle Ausschläge hervorrufen.

Und dann ist seit dem 19. Jahrhundert ein Akteur auf der politischen Bühne erschienen, mit dem in seiner heutigen Dominanz kaum jemand gerechnet hat, der aber die Potenz besitzt, das prekäre Geschwisterverhältnis von Religion und Politik zu eskamotieren: die Säkularisierung. Die Beschreibung dieses Prozesses im Westen als „komplex“ ist wieder einmal zu tief gegriffen. Zum einen ist die Genese polysem, Bildung, Religionsfreiheit, Sozialstaat und funktionale Differenzierung spielen für die „Entzauberung“ der Religion eine Rolle, zum anderen trifft man auch hier auf eine doppelgleisige, christlich-antichristliche Genese. Die Säkularisierung als Relativierung des göttlichen Gesetzes hat christliche Wurzeln, gleichzeitig ist diese Säkularisierung seit dem 19. Jahrhundert der vehement bekämpfte Angstgegner der Kirchen. Klar ist immerhin eines: Die Säkularisierung der Gesellschaft, gekennzeichnet durch eine abnehmende Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft und, mindestens so wirkungsvoll, durch die zunehmende

Indifferenz von Menschen gegenüber Religion, wodurch in Europa die Konfessionslosen die Mehrheit schon jetzt bilden oder bald werden, hat alle überrollt – die Gläubigen und die Atheisten, Wissenschaftler:innen und die Politik. Diese Revolution, die mit den Demokratien aufzieht und die funktionale Differenzierung von Religion und anderen Feldern vorantreibt, stellt für christliche, aber wohl besonders für islamisch geprägte Länder die Frage nach der Verbindung von Religion und Politik neu.

In westlichen Demokratien ist als ein Element dieses Säkularisierungsprozesses seit der Neuzeit in langwelligen Prozessen ein Verständnis des *ordre politique* entstanden, das den säkularen, religionsneutralen Staat zur Grundlage hat. Eine Staatsreligion gibt es dann nur noch unter der Bedingung, dass zentrale Freiheitsrechte, selbst wenn sie auch religiöse Wurzeln haben, gegen hegemoniale religiöse Ansprüche durchgesetzt werden können. Religionsfreiheit, Kontraktualismus, individualisierte Werte ..., das ganze Repertoire liberaler Demokratien unterliegt rechtlich keinem Religionsvorbehalt mehr. Die vertikalen Pfeiler, die im religiösen Recht wurzeln, werden zugunsten der horizontalen Strukturen in der Aushandlungsgesellschaft abgebrochen. Fribourg und Frankreich dokumentieren allerdings, wie unterschiedlich die wandernden Beziehungsgrenzen zwischen säkularisiertem Staat und dessen kulturell-christlicher Prägung gezogen werden können. Ein Unterschied zu islamischen Ländern dürfte dabei sein, dass die Handlungsmacht von Religionen im Westen in Grundsatzfragen (etwa: religionsneutraler Staat versus Staatsreligion) gegen null tendiert.

Wohin die Reise gehen dürfte, zeigt die Diskussion um verfassungsrechtliche Unveränderbarkeitsklauseln, zurückgehend auf den Art. 79,3 des deutschen Grundgesetzes, der einen absoluten Veränderungsvorbehalt für die Grundrechtsteile der deutschen Verfassung vorsieht (↗ 5.1.4b). Einige Juristen fordern, diese Regelung als zeitbedingte Reaktion auf den Nationalsozialismus, aber auch als metaphysischen Restbestand zu entsorgen. Dies läuft auf einen unbedingten Kontraktualismus hinaus, in dem keinerlei (religiöse) Vorbehalte gegen die Formulierung von Gesetzen, mögen sie auch mit noch so göttlichen Ansprüchen begründet werden, gelten. Dann unterliegt nicht nur jede politische Entscheidung, sondern auch der Grundkonsens Aushandlungsprozessen. Eine solche Veränderungssperre findet sich auch in der Verfassung des Iran und befand sich von 1959 bis 2022 in derjenigen Tunesiens, womit in beiden Ländern die staatsreligiöse Stellung des Islam in den Verfassungen verankert war respektive ist. Die Streichung der „Ewigkeitsklausel“ in der tunesischen Verfassung durch Kaïs Saïed lese ich zumindest momentan nicht als Indikator für einen Schritt hin auf eine weitreichende Säkularisierung des Staatsverständnisses – der Islam scheint momentan als ein „absolutes“ Element der tunesischen Identität nicht infragezustehen.

Angesichts der Säkularisierungsprozesse im Westen kann die Demokratie für Gesellschaften, die sich als religiös fundiert verstehen, als trojanisches Pferd erscheinen, das in neutralen politischen Verfahren religionskritische Werte einschmuggelt. Der säkulare, religiös neutrale Staat der Demokratie erscheint so als Totengräber der Religion. Für manche islamische Autor:inn'en verschärft sich diese Deutung, wenn klar ist, dass der religionsneutrale Staat auch ein Produkt (transformierter) Elemente der christlichen Grammatik ist, also partiell auf der Disposition einer christlichen Grammatik beruht. Eine klassische Lösung, wenn man die kulturelle Geschichte der Demokratie neutralisieren und den Anspruch auf ihre universale Anwendbarkeit erhalten will, lautet, Entdeckungs- und Begründungslogik, Genese und Geltung zu trennen. Dann begründet man demokratische Strukturen unter Rückgriff auf Koran, Hadithe und die islamische Reflexionstradition unabhängig von westlichen Vorlagen. Ein solcher Ansatz dürfte dazu führen, dass es zu einer Demokratie, aber nicht zu einer solchen westlichen Zuschnitts kommt, weder hinsichtlich der Legitimationsargumente noch der konkreten Ausgestaltung.

Zukunft

Der Blick in die Kristallkugel gehört allenfalls zu den heuristischen Optionen der Wissenschaft, um Wahrscheinlichkeiten unter der Bedingung von Plausibilität zu bestimmen. Allerdings ist eine derartige Prophetie in der Gegenwart schwieriger als je zuvor in die Geschichte der Menschheit, weil die Säkularisierung der Religion ein zuvor nicht denkbare Ausmaß angenommen hat und die aus der historischen Analyse abgeleiteten Entwicklungswahrscheinlichkeiten unterminiert. „Religion als Option“ (Charles Taylor), und zwar als mehrheitsfähige, rechtlich abgesicherte und sozialmental akzeptierte Praxis, ist neu. Im Verhältnis von Religion und Politik ging es in der Geschichte fast immer, wenn man eine kleine Gruppe religionsphilosophischer Skeptiker ausnimmt, nur um die Frage, *wie* die Zuordnung beider Sphären vorgenommen wurde. Heute hat sich die Frage ein Anhörungsrecht verschafft, ob man sie (mit den klassischen rechtlichen Instrumenten überhaupt) noch vornehmen müsse. Dabei werden nach menschlichem Ermessen religiöse Menschen, wird „die Religion“ nicht verschwinden. Sehr wohl aber kann man die Frage bedenken, ob wir Status von institutionalisierter Religion und religiösen (spirituellen) Überzeugungen nicht radikal neu bestimmen müssen. Man muss jedenfalls irritierend mutig sein, wenn man aus der zurückgehenden religiösen Zugehörigkeit und Praxis und der Karriere einer (vielfach irenischen) Indifferenz eine gleichbleibende Relevanz der Religion im politischen Feld ableiten will. Vielmehr sind die großen Kirchen in Europa mit ihren internen Transformationsprozessen über die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit hinaus beschäftigt und schwächeln

als Akteure im politischen Feld, während das Christentum als gesamtgesellschaftlicher Identitätsfaktor und Wertelieferant an Bedeutung verliert. Kleine religiöse Gemeinschaften – christlicher und nicht-christlicher Provenienz – kompensieren diese Handlungsmacht der Kirchen auch nicht im entferntesten. Wohin dies führt, kann niemand vorhersagen, weil es eben in der Geschichte, jedenfalls soweit unsere Quellen reichen, keine vergleichbare Situation gab.

Was bedeutet das für islamisch geprägte Gesellschaften? Wir wissen zu wenig über effektive Säkularisierungsprozesse, zu wenig darüber, wie sich Menschen gegenüber der Religion verhalten werden, wenn die religiöse Optionalität zur realen Möglichkeit wird, wenn Indifferenz nicht mehr nur legal, sondern auch für die Mehrheit legitim wird. Aktuell jedenfalls spielt der Islam im Iran und in Tunesien als Identitätsfaktor und Teil der sozialen Absicherung eine konstitutive Rolle. Aber diese Situation wird sich, wenn man westliche Erfahrungen zugrundelegt, mit weiterer funktionaler Differenzierung, erhöhter Bildung und stärkeren Sozialsystemen ändern – aber unter der Bedingung einer islamischen Grammatik vermutlich anders ablaufen. Unklar ist auch, was passiert, wenn sich eine Religionsfreiheit etablieren würde, die nicht nur eine formalrechtlich freie Entscheidung ermöglichte, sondern Religion auch aus kulturellen Gewohnheiten und sozialen Zwängen löste. Auch hier würde, sollten europäische Erfahrungen einen Hinweis für die Entwicklungen in diesen Gesellschaften geben, zu folgern sein, dass die gesellschaftliche und politische Bedeutung von Religion abnehmen wird. Doch das Scheitern klassischer Säkularisierungstheorien mahnt angesichts der Vitalität religiöser Praktiken außerhalb Europas zur Vorsicht, absehbar ist nur, dass der Islam auf mittlere Frist in islamisch geprägten Ländern ein gewichtigerer Faktor im Kräfteparallelogramm von Religion und Politik bleiben wird als in westlichen Staaten.

Weitreichend dürften in christlich und islamisch geprägten Ländern die Folgen der unterschiedlichen Formen der Zivilgesellschaft und ihrer Handlungsoptionen sein, die partiell wiederum in den unterschiedlichen Grammatiken beider Religionen gründen. In lateineuropäischen Ländern wie der Schweiz und Frankreich hat die Unterscheidung von Religion und Politik auch die Zivilgesellschaft vergleichsweise stark geprägt, die ihrerseits säkularisiert wurde, sodass christliche Gruppen nur ein Segment in einem pluralen Feld sind und ihre weltanschauliche Hegemonie eingebüßt haben. In Ländern wie Tunesien und dem Iran hingegen ist die Zivilgesellschaft schwächer ausgeprägt (↗ 4.3.2a), auch als Konsequenz einer anderen religiösen Organisationskultur, wohingegen in Lateineuropa die vereinskulturellen Wurzeln aus dem antiken und mittelalterlichen Christentum (↗ 3.2.5) oder die Zerstörung der Adelskultur im Gefolge der Französischen Revolution bis heute nachwirken. Eine starke Zivilgesellschaft wiederum gilt (neben der auskömmlichen ökonomischen Basis) als wichtiger Faktor in der Ausbildung demokratischer Strukturen und so im Umkehrschluss als ein Grund für die relative Schwäche von Demo-

kratien vielen islamisch geprägten Ländern. Aber einmal mehr stellt sich die Frage nach einer westlich-christlichen Blickverengung, weil man strukturelle Äquivalente einer Zivilgesellschaft in Ländern islamischer Tradition diskutieren müsste, etwa die Übernahme sozialer und karitative Aufgaben oder die Artikulation politischer Interessen durch verwandtschaftlich strukturierte Akteure.

Unter diesen Bedingungen einer sich säkularisierenden Kultur stellen sich für Gesellschaften mit christlicher respektive islamischer Grammatik unterschiedliche Fragen für die politische Wahrscheinlichkeitsrechnung. Im Westen ist zu diskutieren, in welchem Ausmaß – oder ob überhaupt – es noch religiöse Akteure braucht, die die inzwischen säkularisierten Elemente der christlichen Grammatik in kulturellen Objektivationen (Demokratie, religionsneutraler Staat, Rechtsstaat, konsensbegründete Ehe, Wohlfahrtsregime ...) legitimieren und verteidigen – oder ob Demokratien in der Lage sind, diese Festlegung ohne religiöse Überzeugungsträger zu verankern (wenn man dies denn will). Für islamisch geprägte Länder dürften sich die Fragen angesichts der teilweise eingeklammerten Säkularisierungsprozesse momentan anders stellen. Wenn es in ihnen zu Demokratien kommt, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass der Islam eine größere Rolle spielen wird als das Christentum momentan im Westen und dass diese Länder aufgrund des islamischen Erbes in ihrer Grammatik eigenständige Pfade einschlagen werden. Um zu dem in der Eröffnung dieses Buches zitierten Shadi Hamid zurückzukehren: „Islam is different. ... That Islam ... should follow a similar course as Christianity is itself an odd presumption. We aren't all the same, but, more important, why should we be?“

