
Deutschland

Gottfried Küenzlen

Vorbemerkungen

Das Christentum war weit über ein Jahrtausend das prägende geistige Fundament Europas. Kann es in seiner gegenwärtigen Verfassung noch als kulturbestimmende Kraft fungieren? Es ist unübersehbar: Europa, insbesondere Westeuropa, scheint seiner Herkunftsreligion müde geworden. Der Prozess kultureller Entmächtigung des europäischen Christentums scheint – soweit wir zu blicken vermögen – weiter voranzuschreiten, auch wenn man gegenteilige Tendenzen berücksichtigt. Es fragt sich dann aber: Wohin geht die Entwicklung? Und welche geistig-kulturellen Kräfte sind es, die sich durchsetzen werden? Diese Frage gründet durchaus in einer realistischen Einschätzung der Macht der Kultur. Gesellschaften leben auf Dauer nicht nur von der Pragmatik, von dem Interessen- und Nutzenkalkül, sondern auch von den in ihnen wirkenden Ideen. Aber welche Welt- und Menschenbilder könnten künftig dominieren, wenn sich, wie es scheint, die Entkräftung des europäischen Christentums fortsetzt und das Christentum als einst prägende Kulturmacht aufgehört hat zu existieren? Welche geistigen Bestände werden uns dann überhaupt noch zur Verfügung stehen? Eine vertiefte Beschäftigung mit dem Thema „Christentum und europäische Identität“ kann dieser *Frage* kaum ausweichen.

1. Zum Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland

Zunächst ist daran zu erinnern, dass die Entstehungsgeschichte des liberalen Verfassungsstaates eng verwoben ist mit der Herausbildung des Grundrechts der *Religionsfreiheit*.¹ So ist der Verfassungsstaat westlicher Prägung zum Garanten der Religions- und Glaubensfreiheit geworden. Die Religionsfreiheit erlaubt es den Bürgern, ihren Glauben oder Unglauben leben zu können, ohne dass dadurch ihre bürgerliche Existenz oder ihre Zugehörigkeit zum Gemeinwesen beschädigt oder gefördert würde. Im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland wird die Religionsfreiheit im Art. 4 garantiert, der die Freiheit des Glaubens, des Gewissens, des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses als unverletzlich erklärt. Das Grundrecht der Religionsfreiheit verlangt konsequenterweise die Trennung von Kirche und Staat sowie die Scheidung von Religion und Politik. Denn der säkulare Staat kann nur Schutzmacht der Religionsfreiheit sein, wenn er seine Neutralität in religiösen und weltanschaulichen Fragen und Wahrheitsansprüchen wahrt. Der Staat hat selbst keine religiösen oder säkular-religiösen Wahrheiten zu verkündigen oder zu setzen; vielmehr sichert er den Freiraum der Gesellschaftsmitglieder, damit diese ihren Glauben bzw. ihre Weltanschauung in Frieden leben können. Der säkulare Staat ist keine Heilsgemeinschaft, sondern eben Rechtsstaat. Deshalb ist die prinzipielle Scheidung von Staat und Kirche, die ganz unterschiedliche Formen annehmen kann, eine wesentliche Bedingung des westlichen säkularen Verfassungsstaates.

In Deutschland besiegelte die Trennung von Staat und Kirche gemäß der Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919, der Weimarer Reichsverfassung (WRV), das Ende des Staatskirchentums. Ohne auf die historischen Formen in der Entwicklung des Verhältnisses von Staat

und Kirche in Deutschland und das deutsche Staatskirchenrecht eingehen zu wollen, lässt sich zu diesem Themenkreis sagen: „Die seit über 80 Jahren in Deutschland geltenden, aus der Reichsverfassung in das Grundgesetz übernommenen Artikel beruhen auf altem deutschem Recht. Es ist vielleicht überhaupt der älteste Teil des Verfassungsrechts. Von ersten Ansätzen im Augsburger Religionsfrieden 1555 ausgehend, wurden die Bestimmungen kontinuierlich in einer immer weitere Bekenntnisse und Möglichkeiten einschließenden Weise liberalisiert, 1648 im Westfälischen Frieden, 1803 im Reichsdeputationshauptschluss, 1848 in der Paulskirchenverfassung. Diese trat zwar nicht in Kraft, doch wurden wesentliche Teile in der Preußischen Verfassungsurkunde 1850 übernommen und galten in dieser Form bis 1918. Die Reichsverfassung wiederum kann als letzte Stufe dieser Entwicklung verstanden werden.“²

Ausdrücklich ist die besondere Aufgabe zu nennen, die der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts zentral gestellt war, nämlich die Sicherung des bürgerlichen und religiösen Friedens in einem seit der Reformation konfessionell geteilten Land. Der historische Rückblick zeigt, dass diese Aufgabe – man denke an die möglichen Alternativen – in erstaunlich geglückter Weise gelöst wurde: Deutschland ist der einzige Großstaat in Europa, dem es – aufs Ganze gesehen – gelungen ist, ein geregeltes Nebeneinander von Katholiken und Protestanten zu organisieren, ohne Verdrängung oder gar Vertreibung einer Konfession. Man muss dies wissen, um die Besonderheit des deutschen Staatskirchenrechts zu verstehen.

Dieses lässt sich kurz wie folgt charakterisieren: Es besteht eine Trennung von Staat und Kirche, wobei es der Weimarer Reichsverfassung zunächst darum ging, die Bindung zwischen Kirche und Staat aufzulösen, wie sie etwa in der Allianz von „Thron und Altar“ in Preußen und ande-

ren deutschen Staaten bestimmend war. Die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Verfassung bedeuteten das Ende der staatlichen Kirchenaufsicht; zugleich erhalten damit die Kirchen die Freiheit, ihre inneren Angelegenheiten selbst zu regeln, ohne bei ihrem Hineinwirken in die Gesellschaft staatliche Bevormundung fürchten zu müssen.

Zugleich aber ist mit dieser prinzipiellen Trennung in der Weimarer Verfassung eine *Kooperation* zwischen Kirche und Staat intendiert. Trennung *und* Kooperation sind also seit 1919 in Deutschland die Merkmale des deutschen Staatskirchenrechts und bestimmen die Beziehungen zwischen Staat und Kirche bis heute, nachdem die entsprechenden Kirchenartikel der Weimarer Verfassung ins Grundgesetz übernommen wurden.³ Ausfluss dieser Kooperation und damit gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirche (*res mixtae*) sind u. a. der in der Verantwortung der Kirchen an öffentlichen Schulen durchgeführte Religionsunterricht, die Theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten, die Militär- und Anstaltsseelsorge und das Friedhofswesen, wobei als weitere Besonderheit der staatliche Kirchensteuerertrag zu nennen ist (bei dem der Staat ca. 4 % des Kirchensteuerertrags als Einzugsgebühr erhält).

Die rechtliche Form und Voraussetzung solcher Kooperation ist der Status der *Körperschaft des öffentlichen Rechts*, der den Kirchen und weiteren Religionsgemeinschaften verliehen ist. Um freilich eine Privilegierung der christlichen Kirchen auszuschließen, die auf eine unvollständige Trennung von Staat und Kirche hinausläufe, hat schon die Weimarer Verfassung die folgende Regelung getroffen, die auch ins Grundgesetz übernommen wurde. „Anderen Religionsgemeinschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“ (WRV Art. 137 Abs. 5).

Man hat im Hinblick auf die dem deutschen Staatskirchenrecht eigentümliche Form von Trennung und Kooperation auch von einem System „hinkender“ Trennung“ von Staat und Kirche gesprochen, so der Rechtswissenschaftler Ulrich Stutz.⁴ Diese Beschreibung ist insofern nicht ganz sachgerecht, als es sich im Ergebnis um eine vollzogene Trennung handelt, die gleichzeitig den in Rechtsform gefassten Willen zur Kooperation beschreitet. Zusammenfassend lässt sich festhalten: „Das deutsche [staatskirchenrechtliche System] ist ... dadurch charakterisiert, dass es die rechtliche Selbstständigkeit in optimaler Weise mit der Bereitschaft zur Zusammenarbeit der Institutionen von Staat und Kirche verbindet, zum Teil regelt. Staat und Kirche gehen davon aus, dass Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche gleichermaßen Distanz und Zusammenarbeit erforderlich machen. Die scheinbar unvollkommen durchgeführte Trennung beruht auf dem Sachverhalt, dass Staat und Kirche die gleichen Menschen zu Gliedern haben und dass die beiden Institutionen vielfach auf gleichem Arbeitsfeld tätig sind. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit der Absprache. Diese ist nicht ein Ausdruck unerlaubter und eigentlich systemwidriger Kungelei, sondern Folge davon, dass in einem freiheitlichen Staat der gesellschaftliche Bereich für alle offen ist und der Staat kein Betätigungs- und Erklärungsmonopol hat. Grundrechtsberechtigte Bürger und Religionsgemeinschaften stehen dem grundrechtsverpflichteten Staat gegenüber. Absprachen und Vereinbarungen sind hier naheliegend. Denn Trennung von Staat und Kirche bedarf, wie es in der Präambel des Kirchenvertrages von Mecklenburg-Vorpommern (1994) heißt, zugleich der Distanz und der Kooperation. Die Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche ist also eine Folge des Willens, die Freiheit der Staatsbürger zu respektieren.“⁵

Hinzuweisen ist freilich darauf, dass das deutsche staatskirchenrechtliche System neuerdings verstärkt problemati-

siert wird. Hier geht es insbesondere um die Frage, ob der wahrzunehmende religiöse Pluralismus einerseits und die zu beobachtende Entkirchlichung andererseits nicht zu einer Revision der bisherigen Regelungen des Verhältnisses von Staat und Kirche drängen, um so den gewandelten gesellschaftlichen Verhältnissen, die insbesondere auch die Kirchen betreffen, gerecht zu werden. Diese Frage wird im Schlussteil noch einmal aufgegriffen.

2. Zur empirischen Lage der Kirchen

Den beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland gehören ca. 66 % der Gesamtbevölkerung an. Dabei ist auf die Besonderheit hinzuweisen, dass ein beträchtlicher Unterschied besteht zwischen dem Gebiet der „alten“ westdeutschen Bundesrepublik (bis zum 2. Oktober 1990) und den „neuen Ländern“, die am 3. Oktober 1990 dem Geltungsbereich des Grundgesetzes beigetreten sind. Im westlichen Teil Deutschlands sind rund 85 % der Bevölkerung Mitglieder einer der beiden großen Kirchen; ganz anders ist die Lage im früheren, unter kommunistischer Herrschaft stehenden Teil Mittel- und Ostdeutschlands. Dort gehören 72 % keiner Kirche an; nur rund 27 % sind Mitglieder der beiden Kirchen (22 % evangelisch, 5 % katholisch). Dieser Befund hat sich seit 1990 nicht verändert, sondern eher verfestigt.

Im Einzelnen stellt sich der Mitgliederbestand der einzelnen Religionsgemeinschaften in Gesamtdeutschland wie folgt dar:

<i>Religionsgemeinschaften</i>	<i>Mitglieder</i>
Evangelische Kirche	26.211.000
Katholische Kirche	26.466.000
Christliche Freikirchen	393.500

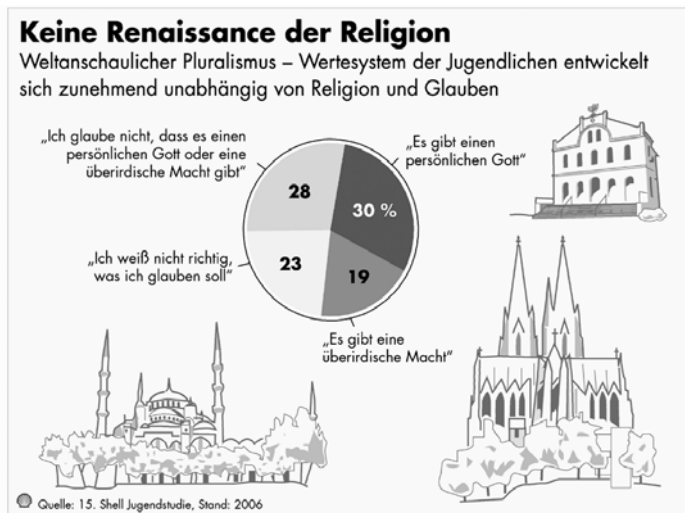
Orthodoxe Christen	ca. 1.200.000
Jüdische Gemeinden	98.335
Muslime	ca. 3.000.000
Buddhisten	ca. 100.000
Religiöse Szene außerhalb der christlichen Groß- und Freikirchen	ca. 800.000

Quelle: Karl GABRIEL: Religionen und ihre Stellung zum Staat, in: Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht, Essener Gespräche, Bd. 39, 2005, S. 13.

Die religionssoziologischen Befunde zur Lage und Stellung der Kirchen in Deutschland ergeben ein widersprüchliches Bild und können unterschiedlich gedeutet werden. Ohne die Befunde im Einzelnen zu referieren, lässt sich sagen:

Zum einen ist seit Jahrzehnten der Prozess voranschreitender Entkirchlichung unübersehbar, d. h. die Daten deuten auf einen teils dramatischen Schwund kirchlich verfasster oder orientierter Religiosität hin. Dies betrifft die Bindung an die Institution Kirche ebenso, wie das Verblasen der in den Kirchen verkündigten Glaubensinhalte, ferner auch einen Rückgang gelebter Frömmigkeitspraxis, wie z. B. regelmäßiger Gottesdienstbesuch, regelmäßiges persönliches Gebet u. a. Zum anderen aber zeigt ein genauere Blick ein differenziertes Bild: So ist seit Jahrzehnten der regelmäßige Gottesdienstbesuch zwar rückläufig, der Besuch der Weihnachtsgottesdienste aber nimmt seit Jahren stetig zu, wie auch seit Mitte der 1980er Jahre die Zahl der Kindertaufen und die Teilnahme an der Eucharistie und dem heiligen Abendmahl ansteigt. Die Kirchengaustritte gehen zwar weiter, aber seit einigen Jahren auf deutlich geringem Niveau, bei zunehmenden Kircheneintritten.

Die Ambivalenz und Deutungsbedürftigkeit der empirischen Befunde zeigt sich auch am Verhältnis der Jugend zu Religion und Kirche. Folgt man der 15. Shell-Jugendstudie von 2006, so ergibt sich folgendes Bild:



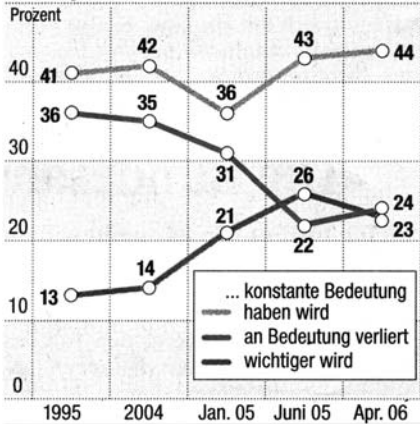
Gewiss lässt sich – dem obigen Schaubild folgend – von keiner wirklichen Renaissance der Religion unter Jugendlichen sprechen; ob man aber in der Tatsache, dass immerhin ca. 50 % der Jugendlichen in irgendeiner Form an „Gott“ glauben, von einem dramatischen Schwund von der – auch kirchlich verkündigten – Religion oder aber von deren relativer Stabilität sprechen soll, ist eine offene Frage.

Deutungsoffen sind auch jüngste Befunde, die auf ein neuerdings wachsendes Interesse an Glaube und Kirche hinweisen und vom Institut für Demoskopie Allensbach unter dem Titel „Die neue Anziehungskraft der Religion“ präsentiert wurden: Es sind „keine dramatischen, aber merkliche und in ihrer Stabilität bemerkenswerte Veränderungen. So hat sich der Anteil der Bevölkerung mit ausgeprägtem Interesse an religiösen Fragen seit etwa 1995 von 24 auf 33 % erhöht, derjenige der Desinteressierten von 32 auf 23 % vermindert.“⁶

Der erhobene Befund lässt sich am folgenden Schaubild ablesen:

Die Bedeutung der Religion

Es sind überzeugt,
daß Religion in der Gesellschaft ...



Quelle: Institut für Demoskopie Allensbach

F.A.Z.-Grafik Nebel

Ob solche empirischen Befunde mehr sind als eine Momentaufnahme oder ob sie gar auf eine Trendwende im Prozess der Entkirchlichung hindeuten, ist ebenfalls eine offene Frage. So ambivalent und deutungs offen sich die empirische Lage von Religion und Kirche auch darstellt, so scheint der öffentlich-kulturelle Bedeutungsverlust des Christentums in Europa und Deutschland unübersehbar.

3. Die kulturelle Entmächtigung des Christentums

Um Lage und Schicksal der Religion in Deutschland genauer bestimmen zu können, ist der Blick nach Europa und darüber hinaus vonnöten. Diesbezüglich heißt der Befund: Die Religion ist zurückgekehrt. Nach dem (zumindest vorläufigen Ende) der säkularen Ideologien, deren Heilsversprechen die Geschichte des 20. Jahrhunderts so

tiefgreifend bestimmt haben, ist die Präsenz der Religion weltweit unübersehbar, und zwar als Lebensführungsmacht, als Garant kultureller Identität und als religionspolitische Gestaltungskraft. Wer in eurozentrischer Selbstbeschränkung die heutige Weltlage, d. h. ihre Krisen, Konflikte und Kriege, aber auch das Selbstverständnis und Selbstbewusstsein der außereuropäischen Kulturen und Völker nicht wahrnimmt, wird auch die Rückkehr der Religion als „Lebensmacht“ (Max Weber) nicht bemerken.

Ganz anders als in den meisten Regionen Europas und in außereuropäischen Ländern ist die Lage im westlichen Europa und vor allem in Deutschland. Dessen Herkunftsreligion – das Christentum – scheint seine einst Kultur prägende Kraft verloren zu haben. Der weltweite Aufstieg der Religion, der auch das außereuropäische Christentum betrifft, das bald eine Milliarde Anhänger umfassen wird, gilt nicht für die westeuropäischen Gesellschaften. So ist von außen gesehen Europa, d. h. insbesondere Westeuropa und Deutschland, ein Sonderfall – ein Sonderfall marginalisierter, zumindest in kultureller Hinsicht privatisierter Religion und fortgeschrittener Säkularität.

Insofern spricht man auch von einer *kulturellen Entmächtigung* der Religion. Damit ist nicht die unsinnige These gemeint, dass das Christentum in Europa im Verschwinden sei oder dass der christliche Glaube für den Einzelnen als Macht der Lebensführung aufgehört hätte zu existieren. Doch ist der kulturelle Geltungsverlust des Christentums nicht zu übersehen, dieser zeigt sich vor allem als Verlust des Christentums als öffentlich prägender Kraft. Dieser Vorgang hat seine herkunftsgeschichtlichen Wurzeln in der Entwicklung der europäischen Moderne. Aber ein Ergebnis dieser Entwicklung der Moderne ist eine Verflüchtigung christlicher Mensch- und Daseinsdeutung bei einer gleichzeitig zunehmenden Bedeutung radikaler Diesseitsorientierung – ein Vorgang, „in dem die äu-

ßeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über die Menschen gewinnen wie niemals zuvor in der Geschichte“.⁷

Damit hängt zusammen, was wir gegenwartsdiagnostisch überall konstatieren können: Die schwindende öffentliche Präsenz des Christlichen. Das beginnt im Raum unserer Alltagserfahrung, zeigt sich aber auch deutlich im Bereich des Politischen. Wir erleben z. B. seit Jahren eine schleichende Auflösung christlicher Symbole und Traditionsbestände, wie sie etwa die großen christlichen Feste auch in der säkularen Kultur immer noch begleitet hatten. So erreichen uns zu Weihnachten etwa allenfalls noch Wünsche für „frohe Feiertage“. Der einst übliche Gruß für ein „gesegnetes Weihnachtsfest“ ist zur Randgruppenformel derer geworden, die sich dadurch als bewusste Christen zu erkennen geben und die glauben, dass Ostern nicht nur das Fest des Osterhasen ist, sondern die Erinnerung an das zentrale Ereignis des christlichen Glaubens, die Auferstehung Christi. Dieser Gedanke aber ist aus dem Lebenshorizont der säkularen Welt geschwunden, und mit Pfingsten verbindet sich ohnehin nichts Religiöses mehr.

Auch für den Raum der Politik sind die Indizien für die öffentliche Entmächtigung des Christentums unübersehbar, wobei nur an folgendes Beispiel erinnert sei: Auch ein noch so allgemein gehaltener Gottesbezug oder der Hinweis auf das Christentum als Grundlage europäischer Kultur sollte im Verfassungsentwurf der Europäischen Union von 2003/2004 keinen Platz finden. Ein zweites Beispiel: Der italienische Philosoph und Europaabgeordnete Rocco Buttiglione konnte nicht Kommissar der Europäischen Union werden, weil er sich als überzeugter Katholik mit bestimmten christlichen Werthaltungen präsentierte. Der Fall ist deshalb so bedeutsam, weil sich Buttiglione – außer seinen Überzeugungen – nichts hatte zu Schulden kommen lassen; da half es ihm auch nichts, dass er in seiner Befragung alle

„säkularen Heiligen“ der Moderne, darunter auch Immanuel Kant, anrief und schwor, dass er sehr wohl zwischen seiner persönlichen christlichen Überzeugung und seinem politischen Amt unterscheiden könne, sodass er als Amtsträger politisch gewonnene Mehrheitsmeinungen immer respektieren würde, auch wenn sie seiner eigenen Gesinnung zuwiderliefen. Umsonst: Buttiglione war allein seiner persönlichen, christlichen Überzeugung wegen nicht akzeptabel, weil diese sich dem liberalen Lebensmodell und dem Common Sense der Gesinnung, der für Europa und für Deutschland verbindlich sein soll, nicht fügte. Der Fall zeigt die generelle Tendenz der politischen Kultur, dass nämlich die so häufig beschworene Toleranz des kulturellen Liberalismus sehr schnell endet und in einen fast schon totalitären Zugriff auf das politische Leben mündet, wenn Überzeugungen wie die Buttigliones geäußert werden. Ein weiteres Beispiel: Die aus Sozialdemokraten und Postkommunisten geführte Senatsregierung von Berlin betrieb eine aktive – und letztlich erfolgreiche – Marginalisierung des grundgesetzlich geschützten Religionsunterrichts.⁸

Die Beispiele ließen sich fortsetzen: Nun mag man solche Vorgänge begrüßen und – wie viele Berliner politische Akteure – mit säkular-missionarischem Eifer offensiv betreiben und als notwendige Konsequenz staatlich-politischen Handelns aus der voranschreitenden säkularen Verdissemitung ansehen oder als geistig-kulturelle Verarmung unseres Gemeinwesens beklagen, das sich so immer mehr von seinen Herkunftswurzeln abschneidet. Der Befund lautet: Wir erleben ein anhaltendes Zerrinnen der öffentlich-kulturellen Präsenz des Christlichen in Teilen Europas und so auch in Deutschland.

Ob dieser Prozess unaufhaltsam voranschreitet, ist freilich offen. Immerhin gibt es leise Anzeichen, die auf eine gegenteilige Tendenz hindeuten. Man denke an die große öffentlich-mediale Präsenz von Religion und religiöser

Symbolik angesichts des Todes von Papst Johannes Paul II. und der folgenden Wahl des deutschen Papstes, Benedikt XVI. Auch berichten – wie oben angesprochen – aktuelle Umfrageergebnisse von einer neuen Anziehungskraft der Religion und einem wachsenden Interesse an Glaube und Kirche in Deutschland. Doch angesichts der genannten Beispiele gehört es zu den erstaunlichen Beobachtungen, die man derzeit in Deutschland machen kann, dass der öffentliche Geltungsschwund des Christentums kaum geistige Unruhe erzeugt. Gerade auch die heutige Kulturintelligenz, freigestellt zur Reflexion über Lage und Schicksal unserer gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse, scheint von dieser Erosion des Christentums seltsam unberührt. Da verschlägt es auch wenig, wenn der jahrzehntelang als Präzeptor der links-liberalen Zeitgeisthegemonie sich verstehende Jürgen Habermas neuerdings sich der Religion als einer auch in einer säkularen Kultur wirkenden Kraft erinnert.⁹ Doch aufs Ganze gesehen hat man sich im liberalen *milieu juste* – wie es scheint – beim Bezug auf die Religion in einer gemütlichen Stube milder Religionskritik oder Religionsindifferenz eingerichtet. Die Frage nach der Zukunft des Christentums und der christlichen Religion ist dabei unwichtig oder nachrangig; wichtig sind hier nur die gesellschaftlichen Restbestände eines christlich-kirchlichen Sondermilieus.

Ein solch aufklärungsgestimmtes, teilweise noch dem Erbe der Religionskritik des 19. Jahrhunderts verhaftetes Bewusstsein ist freilich inzwischen selbst eigentümlich antiquiert. Nicht nur, dass solches Bewusstsein in eurozentristischer Provinzialität die Augen verschließt vor der oben beschriebenen Rückkehr der Religion als wirksamem und realpolitischem Faktor; ein solches Bewusstsein ist auch hilflos, weil ihm die entsprechenden Kategorien fehlen und man mit der Religion letztlich nichts anzufangen weiß. Vielmehr wird man auch in Deutschland künftig mit aus-

gedünnten Restbeständen aufklärerischer Religionskritik oder einer schiedlich-friedlichen Religionsindifferenz geistig nicht mehr lange überwintern können. Denn die weltweite Revitalisierung der Religion, gerade als politisch bestimmende Macht, hat uns ja längst erreicht, wobei man als Beispiel nur an die Vorgänge um die dänischen Mohammed-Karikaturen zu erinnern braucht. Wir werden der neuen Macht der Religion kulturell, theologisch und eben gerade auch politisch nicht ausweichen können.

Die Herausforderung aber, die in solcher Lage für das gegenwärtige politische Handeln und insbesondere für ein christlich verantwortetes Handeln liegt, besteht in der Frage: Sind wir in Deutschland geistig auf diese Problemstellungen wirklich vorbereitet? Reichen unsere eingeschliffenen politischen Handlungsmuster und Diagnoseinstrumente, reichen unsere geistig-kulturellen Voraussetzungen, auf denen sie ruhen, aus, um in der beschriebenen Lage politisch bestehen zu können? Zu dieser Frage zwingt uns insbesondere die nach Europa schon längst eingewanderte und künftig noch verstärkt einziehende Religion, die sich zunehmend öffentlichen Rang und öffentliche Geltung verschafft, nämlich der Islam. Die neue Lage und die damit verbundenen Herausforderungen sollen im folgenden Abschnitt behandelt werden.

4. Die islamische Herausforderung

Vor unseren Augen vollzieht sich ein geschichtlich in dieser Form für Europa einzigartiger Vorgang: Mit den muslimischen Migrationsströmen hält der Islam in Europa Einzug. Wir haben noch nicht wirklich begriffen und können auch noch nicht konkret verstehen, was dieser Vorgang für Europa und auch insbesondere für Deutschland bedeutet und noch bedeuten wird.

Aber *eines* ist jetzt schon offenkundig: Die Zeiten sind

nunmehr vorüber, in denen man das *Thema Religion* als unwichtig für Politik und Öffentlichkeit, gar als erledigt abtun konnte. Denn mit dem Islam findet hier eine Religion Verbreitung, die sich ihrer selbst und ihres öffentlichen Anspruchs sicher ist. Mögen wir uns im Falle des Christentums an dessen Privatisierung und öffentlich-kultureller Entmächtigung gewöhnt haben, im Fall des Islam begegnet uns, wovon wir in unserem säkularisierten Bewusstsein kaum mehr etwas ahnten: Die Macht einer Religion, die in wesentlich anderer Art und Weise als die christliche auf das öffentliche Leben einwirkt.

Eine der zentralen Herausforderungen für unseren westlich-liberalen Verfassungsstaat liegt in dem islamischen Verständnis des Verhältnisses von Religion und Politik. Dabei ist gewiss davor zu warnen, jede islamistische Gruppierung, die sich als islamisch versteht, aber Gewalt meint, mit *dem Islam*, den es ohnedies nicht gibt, gleichzusetzen. Aber ein Grundelement prägt den Islam von Anfang seiner Entstehung an: *Der Islam ist das Gesetz, und das Gesetz ist der Islam*. Den „göttlichen Gesetzen kommt ... im islamischen Glauben eine zentrale Stellung zu: Da die Gesetze unmittelbar als Gottes Wille verstanden werden, ist ihre Befolgung Gottesdienst im wahren Sinne des Wortes; sie ist nicht ein Bestandteil des Islam unter anderen, sondern das Leben nach den Gesetzen ist der ganze Islam ... Aus dieser zentralen Stellung des Gesetzes folgt, dass es idealerweise das gesamte Rechtswesen der Gemeinschaft diktiert. Das gottgemäße Leben wird in der Gemeinschaft der Muslime geführt, eine Trennung von Staat und Kirche wie im Christentum ist deshalb nicht möglich.“¹⁰

Das ist nicht bloß ein Sonderweg des heutigen radikalen Islamismus, vielmehr war der Grundsatz, dass der Islam Religion und Staat (*din wa daula*) ist, prägendes Element des muslimischen Gesellschafts- und Staatsverständnisses schon der Urgemeinde in Medina als dem Leit- und Ziel-

bild der muslimischen *umma* und ist dies bis heute geblieben. Dann aber lautet die Frage: Kann der Islam, dessen Religion das alles, auch Staat und Gesellschaft durchdringende und bestimmende Gesetz *ist*, auf seinem Weg nach und in Europa sich selbst so transformieren, dass er auf Dauer auf ein zentrales Element seiner Religionsidentität verzichtet – oder es zumindest substantiell so verändert, dass es mit der Religionsneutralität, als einen Konstituens des säkularen Verfassungsstaates und mit dem prinzipiellen Pluralismus westlich-liberaler Gesellschaften vereinbar ist?

Gewiss ist diese Frage grundsätzlich offenzuhalten, und vorschnelle Antworten verbieten sich – etwa die Antwort, dass der Islam prinzipiell und auf Dauer mit europäisch-westlichen Gesellschaftsverhältnissen unvereinbar sei. Auch Religionen sind historisch wandelbare Gebilde, wie die Geschichte der Religionen – nicht zuletzt die des Christentums – ständig zeigt. So dürfen auch die reformerischen Bemühungen islamischer Intellektueller und Theologen um einen dem Erbe der europäischen Aufklärung sich stellenden Islam nicht übersehen werden; wie auch die Stimmen gerade mancher deutscher Muslime nicht negiert werden dürfen, die auf eine Vereinbarkeit muslimischen Glaubens mit westlichen Lebensverhältnissen hinstreben, teilweise gerade in der europäischen Diaspora eine Chance islamischer Reformbemühungen sehen: „Auch nach Meinung von islamischen Politikern und Theologen lebt der Islam in seinen Stammländern gegenwärtig in einer Art ‚babylonischer‘ Gefangenschaft. Von ihm in die Zukunft gerichtete Impulse zu erwarten, wäre geradezu weltfremd. Das Interesse Europas sollte daher in erster Linie den Muslimen und ihren Gemeinschaften in der Diaspora gelten, die teilweise begonnen haben, eine Versöhnung zwischen Islam und technischer Zivilisation zu versuchen, sich mit dem Pluralismus und dem Säkularismus auseinanderzu-

setzen, die an einem noch nicht endgültig definierten Modell ‚Islam im säkularen Staat‘ arbeiten.“¹¹

Wenn auch solche Stimmen nicht beiseitegeschoben werden dürfen, so zeigt eine realistische Bestandsaufnahme doch ein vielfach anderes Bild: Kein „liberaler“ Islam kommt bei uns an, sondern ein orthodoxer und teilweise „fundamentalistischer“, wie die Analyse der Organisationen, Gruppen und Zentren in Deutschland deutlich zeigt. So wenig die gesellschaftlich-soziale Integration der muslimischen Zuwanderer, jedenfalls bislang, wirklich gelang, deren Zuzug vielmehr häufig in Parallel- und Ghettogesellschaften sich einrichtete, so zeigt auch die religiöse Präsenz des Islams bei uns: Die Vorstellungen eines *Euro-Islam* sind bislang eine intellektuelle Wunschkonstruktion geblieben, die der beobachtbaren Wirklichkeit nicht standhält.

Wie auch immer: Man muss den Islam als *Religion* ernst nehmen. Dazu gehört, ihn nicht mit noch so gut meinender, aber missgeleiteter Hermeneutik umzuinterpretieren, um sich gegenüber der Härte der Frage zu immunisieren: Ist die islamische Auffassung des Verhältnisses von Religion und Politik mit den Grundlagen unseres Staates und Gesellschaftsverständnisses in Einklang zu bringen? Der folgenden illusionslos-realistischen Diagnose Tilman Nagels ist jedenfalls nicht auszuweichen: Um eine Übereinstimmung zwischen den fundamentalen Aussagen des deutschen Grundgesetzes und des Islam herzustellen, „müssten wesentliche Partien des Korans und der Prophetenüberlieferung für nicht mehr gültig erklärt werden; insbesondere den zahlreichen Koranstellen und Prophetenworten, die zur Gewaltanwendung gegen anders Gläubige auffordern (etwa Sure 9, Vers 5 und 29) und den absoluten Geltungsanspruch des Islam verfechten, sowie den ebenfalls zahlreichen Belegen für die inferiore Stellung der Frau wäre ohne Wenn und Aber die ewige Geltung abzusprechen“.¹²

Mit der Präsenz des Islam in den liberalen Verfassungs-

staaten stellt sich gegenwärtig und künftig verstärkt die Frage, ob mit dem Islam in Europa eine Religion Einzug hält, die sich mit der Differenzierung und Scheidung von Politik und Religion wird abfinden können, eine Differenzierung, wie der Islam kaum ohne Verlust seiner Herkunftsidentität wird vornehmen können.

5. Ausblick

Im Folgenden sollen theseförmig einige der Aufgaben und Herausforderungen beschrieben werden, wie sie sich vor dem Hintergrund der beschriebenen Lage für Staat, Gesellschaft und Kirchen in Deutschland künftig stellen werden.

a) Das Verhältnis von Staat und Kirche

Das staatskirchenrechtliche System Deutschlands mit seiner besonderen Konstruktion von Trennungselementen und Kooperation wird gesellschaftlich neu überdacht werden müssen. Es wird verstärkt – das ist voraussehbar – nicht mehr mit der Selbstverständlichkeit angenommen werden, die es weit mehr als 50 Jahre lang getragen hat. Hierfür gibt es verschiedene Gründe.¹³ Zum einen ist zu verweisen auf die massive Religions- und Kirchenfeindschaft im Osten Deutschlands nach mehr als 40 Jahren kommunistischer Herrschaft; im Westen ist es die schleichende Entkirchlichung, die den Status der beiden großen christlichen Kirchen als *Volkskirchen* mehr und mehr in Frage stellen könnte.

Zum anderen ist zu nennen ein zunehmender Religions- und Weltanschauungspluralismus, der eine bestimmte religiöse Monopolstellung der Kirchen weiter erschüttern könnte. Bei fortschreitender Entkirchlichung und Entchristlichung der Gesellschaft und einer Intensivierung des religiösen Pluralismus könnte verstärkt der Vorwurf

an Kraft gewinnen, dass es sich bei dem deutschen Staatskirchenrecht letztlich um eine Privilegierung der christlichen Kirchen handle, die der gesellschaftlich-kulturellen Realität nicht mehr entspreche.

Eine entscheidende Frage wird sein, ob und wie es staatlicherseits gelingt, im Verhältnis zwischen Staat und den islamischen Gemeinschaften zu einer rechtlichen, dem Staatskirchenrecht annähernd adäquaten Regelung zu kommen. Dass dies z. B. bei der Einführung eines muslimischen Religionsunterrichts, über erste Anläufe hinaus, nicht gelang, liegt vor allem an der institutionellen Verfasstheit der deutschen Muslime, die keine den christlichen Kirchen vergleichbare Organisation kennen. Eine entsprechende Organisation ist aber eine Grundvoraussetzung für das kooperative Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaft, wie es die staatskirchenrechtlichen Beziehung zwischen dem Staat und den christlichen Kirchen kennzeichnet, die in Europa in einer jahrhundertlangen Entwicklungsgeschichte gründen.

In grundsätzlicher Perspektive wird es für die künftige Entwicklung im Verhältnis von Staat und Kirchen von vorrangiger Bedeutung sein, was staatlich-politisch und kirchlich gewollt wird. Zu fragen ist also, ob ein weiter schwindender öffentlicher Einfluss der Kirchen und eine weitere Zerfaserung des einst von christlicher Grundierung mitgeprägten Grundkonsenses der deutschen Gesellschaft zum Anlaß einer rechtlichen Revision des Staat/Kirche-Verhältnisses genommen und ob so ein *Trend zur Norm* erklärt wird. Hier könnte freilich die Einsicht Raum gewinnen, dass bei einer etwaigen Auflösung des Kooperationsverhältnisses zwischen Staat und Kirchen womöglich weniger die Kirchen, als vielmehr der Staat einiges von seinem Status einzubüßen hätte.

b) Die Unterscheidung von Religion und Politik

Gesellschaft und Politik werden sich bezüglich des Verhältnisses von Religion und Politik und der Differenzierungsleistung des Christentums hinsichtlich des Spannungsfeldes von religiöser Wahrheit und gesellschaftlich-ethischen Sachgesetzmäßigkeiten von neuem vergewissern müssen. Nicht zuletzt stellt sich angesichts der *islamischen Herausforderung* für uns verschärft die Frage: Welches Verständnis von Religion und Politik soll künftig für uns gesellschafts- und kulturbestimmend und rechtlich bindend sein?

Es ist zunächst vonnöten, dass wir uns des Erbes der „religionspolitischen Aufklärung“ Europas versichern.¹⁴ Im Ergebnis bedeutet dies eine Entkoppelung von religiöser Überzeugung und bürgerlichen Rechten. Anders gesagt: Es geht um die prinzipielle Neutralität des Staates in Fragen religiöser und weltlicher Wahrheitsansprüche. Der Staat ist – das sei noch einmal betont – nicht Heilsgemeinschaft, sondern Rechtsgemeinschaft. Erst in seiner Säkularität kann der liberale Verfassungsstaat zur Garantiemacht prinzipieller Religionsfreiheit werden, die es den Bürgern erlaubt, ihren Glauben oder Unglauben frei leben zu können, ohne dass dadurch ihre bürgerlichen Rechte beschädigt oder befördert werden. Nur so konnte in dem von Konfessionskriegen zerrütteten Europa der bürgerliche Friede gesichert werden. Und nur so wird künftig in einer religiös bewegten, möglicherweise sogar in einer durch religiöse Konflikte angespannten Gesellschaft der innere Friede geschützt werden können. Diese für die europäische und westliche Entwicklung so fundamentale Scheidung von Religion und Politik könnte geradezu zu einem Überlebensimperativ der westlichen Welt werden für den Fall, dass religiöse Ideen einströmen, die diese Scheidung nicht kennen und die sich einer solchen Scheidung nicht oder nur schwer zu stellen vermögen. Die Unterscheidung Au-

gustinus' zwischen der *civitas Dei* und der *civitas terrena*, zwischen dem Gottesstaat und dem weltlichen Staat, und – darauf aufbauend – Martin Luthers Lehre von den Zwei Reichen sowie die Hobbessche Losung „*auctoritas non veritas facit legem*“ – dies sind die bestimmenden Grundlagen des abendländischen Verhältnisses von Religion und Politik.¹⁵ Diese Grundlagen gilt es, neu zu entdecken und zu verstehen und unter den heutigen Bedingungen neu zu formulieren.

Diese Aufgabe ist – gerade im Hinblick auf die jüngere deutsche Geschichte – deshalb so wichtig, weil die Unterscheidung von Religion und Politik die Politik von religiösen oder säkularen Letztbegründungen entlastet. *Es ist nicht Aufgabe der Politik, das Heil für die Menschen zu schaffen, sondern vielmehr soll sie das allgemeine Wohl befördern*, sonst führt der Weg des politischen Gemeinwesens in die *Theokratie* religiöser *Fundamentalisten* oder in den *Totalitarismus* politischer Religionen, der – angetrieben von säkularen Heilsversprechen im vergangen Jahrhundert wie dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus – seine blutigen Spuren durch Europa zog.

Schließlich gilt es zu bedenken: Es geht letztlich um die *Unterscheidung* von Religion und Politik, nicht um deren radikale *Trennung*. So ist das politische Handeln immer überschattet von der Frage nach dem Bild, dem Antrieb und dem Ziel des Menschen. Es gibt also kein politisches Handeln, das frei wäre von religiösen und weltanschaulichen Ideen oder von Ideologien. Besonders in Zeiten sich verstärkender neuer religiöser oder alter säkularer Botschaften wird die Frage entscheidend sein: Welches Bild vom Menschen soll für die Politik bestimmend werden?

Der Versuch einer radikalen Trennung von Religion und Politik führt gerade nicht zu einem religionslosen politischen Raum. Der Platz des Glaubens – auch in der Politik – bleibt niemals leer. So würde auch eine radikale Privatisie-

rung des Christentums in Deutschland schließlich zu nichts anderem führen, als zu dessen weiterer öffentlicher Marginalisierung und zum Einzug anderer religiöser oder säkularer Botschaften vom Menschen, die dann politik- und kulturbestimmend würden.

c) Werte und Wahrheit

Werte haben Konjunktur. Wir erleben in Deutschland gegenwärtig ein geradezu inflationäres öffentliches Reden über Werte. So gibt es – gleich in welcher Partei – kaum Politiker, die darauf verzichten würden, sich auf „unser Werte-Fundament“ zu beziehen oder Werte einzufordern. Hinter den immer wieder zu hörenden Forderungen nach Werten verbirgt sich der Versuch, dem politischen Handeln, das in bloße Pragmatik zu zerfasern droht, ein theoretisches Fundament zu geben, angesichts des Umstands, dass die fraglose Gültigkeit und Selbstverständlichkeit überlieferter Sinntraditionen (säkularer ebenso wie tradiert-christlicher) nicht mehr gegeben ist. Aber es gilt zu bedenken: Werte entstehen, aber sie wirken nicht durch ihre Beschwörung. Werte fallen auch nicht von einem imaginären Wertehimmel. Vielmehr gründen sie in den Wahrheitsansprüchen von Religionen, Weltbildern und Weltanschauungen und in deren Daseinsauffassungen. Werte und Wahrheit gehören also zusammen. Wo dieser Zusammenhang ignoriert wird, können Werte nur noch dezi- sionistisch *gesetzt*, aber nicht mehr tiefer *begründet* werden. Dann aber können Werte schnell beliebig und austauschbar werden und zur flüchtigen Legitimationsinstanz wechselnder Interessenlagen werden.

Wer also von Werten redet, muss auch von dem Glauben sprechen, in dem sie gründen. Die Frage aber nach der Wahrheit des Glaubens, von dem unsere Werte sich herleiten, ist uns durch die zunehmende Präsenz neuer religiöser Botschaften nunmehr unausweichlich gestellt. Denn Religio-

nen folgen – auch dort, wo sie als öffentliche Kraft auftreten – ihrer jeweiligen Wahrheit und damit ihren Werten, die Geltung beanspruchen. Mit dem deutschen Dauerdiskurs über Werte, die aber nicht mehr in einem Glauben gründen, wird auf Dauer kein Staat mehr zu machen sein – erst recht nicht dann, wenn wir der Macht einer Religion begegnen, die sich ihrer Wahrheit und damit ihrer Werte gewiss ist.

d) Dialog oder Kampf der Kulturen?

Viel wurde in den vergangenen Jahren in Deutschland und sonst wo die These des amerikanischen Politologen Samuel Huntington diskutiert, dass nach dem Ende der politisch-ideologischen Konfrontation zwischen West und Ost nun ein „Kampf der Kulturen“ (clash of civilizations) anstünde und künftig Konflikte, womöglich sogar Kriege zwischen den nach Macht und Geltung strebenden Kulturen ausbrechen würden.¹⁶ Auffällig war, dass die intellektuellen Deutungseliten auf Huntington weitgehend mit bloßer Abwehr, gar mit Argumentationsverweigerung reagierten – oft mit der Beteuerung: nicht *Kampf*, sondern der *Dialog der Kulturen* sei das Gebot der Stunde. Doch die Alternative *Kampf oder Dialog* greift zu kurz. Auch geht es hier gar nicht um die Frage, ob Huntingtons These zutreffend ist, an deren diagnostische und prognostische Erklärungskraft man durchaus Anfragen stellen kann. Und gewiss werden wir in Deutschland, belehrt durch bittere historische Erfahrungen, gar nichts anderes wollen können, als dass sich die Begegnung zwischen den Kulturen und Religionen in Toleranz, Friedfertigkeit und Dialogbereitschaft vollzieht. Aber: Was tun wir, wenn andere uns den „Kampf der Kulturen“ erklären? Um nichts anderes geht es bei der islamistischen Herausforderung, die sich selbst als im Namen Gottes geführter Kampf gegen die westlichen Gesellschaften und ihre Kultur versteht! Was

also tun wir, wenn andere den Dialog nicht wollen und unser Toleranzverständnis nicht teilen? Dann ist uns in der offenen, liberalen Gesellschaft Deutschlands unausweichlich die Aufgabe gestellt, neu zu entdecken, was unsere geistig-kulturellen Wurzeln sind; das heißt, ob wir etwa bereit und noch fähig sind, die ganz und gar nicht selbstverständlichen Wertgrundlagen unserer Verfassung wie den Schutz des Lebens, die Würde des Einzelnen, den Verzicht auf Gewalt bei strikter Wahrung des staatlichen Gewaltmonopols, die Freiheit der Religion und Weltanschauung usw. als unaufgebbar zu erkennen und wo nötig zu verteidigen. Die Realität, wie sie uns im religiösen Fundamentalismus und vor allem im islamistischen Terrorismus begegnet, zwingt uns, fast versunkene Tugenden wieder neu zu lernen: moralischen Mut, Ausdauer und das Bewusstsein vom Wert und von der Würde unserer eigenen geistig-kulturellen Grundlagen.

Dies aber heißt gerade nicht, dass Dialogbereitschaft, Toleranz und Friedfertigkeit aufzugeben seien. Diese sind vielmehr ein Imperativ unserer eigenen kulturellen und religiösen Tradition, und sie werden geradezu zu einer Überlebensfrage in einer sich auch kulturell globalisierenden Welt – und gilt gewiss auch gegenüber dem „Haus des Islam“. Doch Toleranz bedeutet nicht Indifferenz, und einen Dialog kann nur führen, wer von eigenen Überzeugungen und von Wahrheiten geprägt ist – und seien sie noch so unvollkommen erfasst. So werden Toleranz und Dialogbereitschaft einhergehen müssen mit einer neuen Vergewisserung dessen, was wir selbst sind oder doch sein wollen, als Europäer und als Deutsche. Nicht kulturelle Selbstpreisgabe, sondern kulturelle Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung sind die Voraussetzungen eines gelingenden Dialogs. Wer etwa – wie in Deutschland – aus einem falschen Toleranzverständnis heraus quasi in vorauseilender Demut Operaufführungen (auch wenn sie künstlerisch

verunglückt gewesen sein mögen) absagt und sich nicht mehr getraut, in Kindergärten Weihnachtsfeiern durchzuführen, weil religiöse Gefühle Andersgläubiger verletzt werden könnten, der befördert gerade nicht den so notwendigen Dialog, sondern er produziert allenfalls Verachtung bei den Adressaten solch realitätsblinder Dialogideologie.

Schließlich ist zu fragen: Sind Bereitschaft zu Dialog und Begegnung wie auch Bereitschaft zu kultureller Selbstvergewisserung und Neubesinnung wirklich zukunftsfähig, wenn sie nicht einhergehen mit einer Neubesinnung auf unsere religiöse Herkunft, auf die Ethik und auf den Glauben des Christentums?

Anmerkungen

¹ Zum historischen Verhältnis der Staat-Kirche-Beziehungen, das hier nicht näher behandelt wird, vgl. in diesem Band den Beitrag von Rudolf Lill. Einen guten Überblick über das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland bietet Gerhard ROBBERS: Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: DERS. (Hrsg.): Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden ²2005, S. 83–101.

² Axel von CAMPENHAUSEN: Die Trennung von Staat und Kirche in Deutschland und das kirchliche Selbstbestimmungsrecht, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 47 (2002), S. 359f.

³ Die Artikel 136, 137, 138, 139 und 141 der Weimarer Verfassung wurden gemäß Artikel 140 GG Bestandteile des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland.

⁴ Ulrich STUTZ: Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. Nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata, in: Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1925, Philosophisch-historische Klasse, Nr. 3/4, Berlin 1926, S. 54.

⁵ CAMPENHAUSEN (wie Anm. 2), S. 362.

⁶ Renate KÖCHER: Die neue Anziehungskraft der Religion, in: „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ vom 12.4.2006.

⁷ Max WEBER: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (¹1920), Tübingen 1972, S. 203.

⁸ Im Grunde geht es dabei um das Ansinnen von Politikern der

Länder Berlin und Brandenburg, den nach dem Grundgesetz allein in die Verantwortung der Kirchen und Religionsgemeinschaften fallenden Religionsunterricht in öffentlichen Schulen durch die Konzeption des Faches „Lebensgestaltung – Ethik – Religion (LER)“ zu unterlaufen und so von Seiten des Staates selbst die religiöse Unterweisung in die Hand zu nehmen; denn dieses Fach ist nicht bloß als Ersatz für Schüler vorgesehen, die keinen konfessionellen Religionsunterricht besuchen, sondern es ist *anstatt des konfessionellen Unterrichts* konzipiert. Vgl. hierzu den Beitrag von Rudolf Uertz in diesem Band.

⁹ Vgl. Jürgen HABERMAS: Glaube und Wissen. Rede anlässlich der Überreichung des Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, in: „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ vom 15.10.2001.

¹⁰ Hendrik HANSEN: Globaler Dschihad? Die Freund-Feind-Unterscheidung im Islam und in der Theorie des Gesellschaftsvertrages, in: *Aus Politik und Zeitgeschehen* 18 (2002), S. 17–25, hier: 19; vgl. auch Karl-Heinz OHLIG: *Weltreligion Islam. Eine Einführung*, Düsseldorf 2000; DERS.: *Zur Entstehung und Frühgeschichte des Islam*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26–27 (2007), S. 3–10.

¹¹ Mohammad S. ABDULLAH: Neue Wege neue Wagnisse. Zur Koexistenz der christlich-abendländischen und islamischen Kultur, in: *Zur sache.bw. Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit* 2 (2002), S. 17.

¹² Tilman NAGEL: Kann es einen säkularisierten Islam geben?, in: Reinhard C. MEIER-WALSER / Rainer GLAGOW (Hrsg.): *Die islamische Herausforderung – Eine kritische Bestandsaufnahme von Konfliktpotenzialen*, in: *Aktuelle Analysen* 26 (2001), S. 9–19, hier: 19.

¹³ Vgl. grundlegend hierzu Axel von CAMPENHAUSEN: Offene Fragen im Verhältnis von Staat und Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts, in: *Das Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, in: *Essener Gespräche* 34 (2000), S. 105–145.

¹⁴ Vgl. Hermann LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.

¹⁵ Vgl. hierzu den Beitrag von Otto Depenheuer in diesem Band.

¹⁶ Vgl. Samuel P. HUNTINGTON: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* (Original: *The clash of civilizations*, in: *Foreign Affairs* 72:3 [1993] 22), München 1996.