

Religion

Externe Publikation



Mariano Barbato und Eva Maria Fischer

## **Zivilgesellschaft und religiöser Pluralismus**

Veröffentlicht mit freundlicher Genehmigung von AMOSInternational Jg. 5 (2011)  
Heft 1

### **Institut für Sozialstrategie**

Wrangelstrasse 51  
10997 Berlin

<http://institut-fuer-sozialstrategie.de>  
[kontakt@institut-fuer-sozialstrategie.org](mailto:kontakt@institut-fuer-sozialstrategie.org)

Berlin, Januar 2011

**Abstract:** Der Islam als Newcomer im Pluralismus westlicher Zivilgesellschaften stellt die Gretchenfrage neu: Wie hält es die säkulare Zivilgesellschaft mit der Religion? Die erste Antwort scheint ein Abwehrreflex gegen den fremden Islam zu sein. Alternativen dazu müssen zunächst klären, ob staatlicherseits von oben eine Zivilreligion kreiert werden soll, in die der Islam einzupassen wäre, oder aber ein neues Arrangement von unten aus der Pluralität der Zivilgesellschaft selbst erwachsen soll. Hier wird die zweite Variante vertreten. Der dann naheliegende interreligiöse Dialog steht jedoch in der Gefahr zu einem monologisierenden Stellvertreterdialog zu werden, in dem den Christen eine Sozialisation der Muslime im Sinne der säkularen Zivilgesellschaft aufgebürdet wird. Gerade aus der Perspektive des Katholizismus lässt sich aber sehen, dass eine Glaubensgemeinschaft in der Auseinandersetzung mit der Moderne ihren eigenen Weg geht, der sie von einer prinzipiellen Gegnerschaft zu einer freundlich-kritischen Alternative führen kann. Eine differenzierte Öffnung zur Moderne bewahrt die gesellschaftlichen Potentiale einer Religionsgemeinschaft, die Teil der vorpolitischen Grundlagen einer demokratischen Zivilgesellschaft sein können. In diesem Sinne hat Jürgen Habermas den Begriff einer postsäkularen Gesellschaft geprägt. Sie zeichnet sich aus durch gegenseitige Lernbereitschaft säkularer und religiöser Bürger. So kann die Gretchenfrage der Muslime zu einem echten gesellschaftlichen Dialog über die Rolle der Religion in der pluralen Zivilgesellschaft führen.

## Die Wiederkehr der Religion

Die viel beschworene „Wiederkehr der Religion“ ist vor allem eine Wiederkehr der *Wahrnehmung* von Religion. Der europäische Säkularisierungsprozess war „weder paradigmatisch noch exemplarisch“ (Martin 1996: 169). Der religiöse Anteil der Weltbevölkerung wird auf etwa 80 Prozent geschätzt, Tendenz steigend. Wenn nun die alte Säkularisierungstheorie, die ein Heraustreten aus gesicherten Traditionen in die Umbrüche der Moderne mit einem Verlust der Religion gleichgesetzt hat, ihre soziologische Plausibilität verliert, stellt sich die Frage nach der Rolle der Religion nicht nur für deren Verteidiger neu. Dass der Religion gerade auch im europäischen, durchaus säkular geprägten Diskurs vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt wird, liegt nicht zuletzt an der Sichtbarkeit des Islam in westlichen Gesellschaften. Am Islam wird besonders deutlich, dass Religion im postmodernen Zeitalter nicht einfach individualisiert und privatisiert, sondern nach wie vor eine normative kulturelle und politische Macht ist.

## Der Islam als Gretchenfrage

Nicht erst seit der Bundespräsident verkündete, dass der Islam Teil der deutschen Gesellschaft sei, wird in der Öffentlichkeit kontrovers diskutiert, ob diese Religion zu den westlichen Gesellschaften passt. Muss sich die Zivilgesellschaft gegen den Einfluss des Islam wehren, oder können sich muslimische Bürger erfolgreich als zivilgesellschaftliche Akteure einbringen? In zugespitzter Form findet der wahrgenommene Antagonismus zwischen westlicher Zivilgesellschaft und den Muslimen seinen Ausdruck in der These vom Kampf der Kulturen. Diese ist in der deutschen Öffentlichkeit weit verbreitet, wie eine Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach aus dem Jahr 2006 zeigt. Auf die Frage

„Können Christentum und Islam friedlich nebeneinander existieren, oder sind diese Religionen zu verschieden, wird es deshalb immer wieder zu schweren Konflikten kommen?“ antworteten 61 Prozent der Befragten, sie glaubten nicht an eine friedliche Koexistenz. Konkret nach der Existenz eines Kampfes der Kulturen gefragt, diagnostizierte eine Mehrheit von 56 Prozent der interviewten Deutschen eine solche Auseinandersetzung für die Gegenwart (Noelle/Petersen 17.5.2006). Konsequenz wird dann ein Ende der Toleranz gefordert. Erst jüngst ergab beispielsweise eine Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung, dass 58,4 Prozent (in Ostdeutschland sind es sogar 75,7 Prozent) der Deutschen der Aussage zustimmen, dass für Muslime in Deutschland die Religionsausübung erheblich eingeschränkt werden sollte (Decker/Langemacher 2010: 134). Es droht also die Gefahr, dass die Mehrheitsgesellschaft die muslimischen Bürger nicht als legitimen Teil, sondern als Gegner der Zivilgesellschaft begreift. Die Rede von einer jüdisch-christlich geprägten Kultur Deutschlands, in die auch die Bundeskanzlerin als Reaktion auf den Beitrag Christian Wulffs einstimmt, scheint diese Tendenz mit der Absicht aufzunehmen, die Grundlagen der Gesellschaft ohne den Islam bestimmen zu wollen. Der nicht mehr zu ignorierende muslimische Bevölkerungsanteil hätte sich dann diesen Grundlagen anzupassen. Eine andere Integrationsstrategie bieten die Liberalen an. Statt von einer christlich-jüdischen Kultur zu sprechen, gelte es die republikanischen Traditionen des Landes als gemeinsame Basis zu stärken. Die aktuelle deutsche Debatte spiegelt damit idealtypisch die beiden alternativen Konzeptionen des westlichen Säkularismus wieder: auf der einen Seite die Konzeption eines säkularen Desiderates der jüdisch-christlichen Entwicklungslinie, auf der anderen Seite die Konzeption eines republikanisch-

laizistisches Ethos (Hurd 2010). Die vom Islam neu gestellte Gretchenfrage nach dem Verhältnis zur Religion wird sich mit diesen beiden überkommenen Antworten nicht abspesen lassen. Jürgen Habermas (2001, 2005) hat mit seiner Vorstellung einer postsäkularen Gesellschaft die Frage auf einer grundsätzlicheren Ebene neu zu beantworten gesucht, die die Dichotomie zwischen Fundamentalismus und Aufklärung – tertium non datur – überwinden möchte.<sup>1</sup>

### **Die religiöse Zivilgesellschaft als vorpolitische Basis des Staates**

Die Habermas'sche Vorstellung einer postsäkularen Gesellschaft bezieht sich auf Ernst-Wolfgang Böckenfördes Theorem der Abhängigkeit des Staates von vorpolitischen Grundlagen, die der Staat selbst nicht schaffen kann (Habermas 2005). Diese vorpolitischen Grundlagen liefert die Zivilgesellschaft, worunter in einem deskriptiven Sinn der in besonderem Maß durch gesellschaftliche Selbstorganisation charakterisierte Raum zwischen Staat, Wirtschaft und Privatsphäre zu verstehen ist. Als vorrangige Quelle von Moral, Sinn und Orientierung sind es gerade die Religionsgemeinschaften, die die Verantwortung für diese Voraussetzungen tragen. Gegenwärtig erzeugen Globalisierung und Migration, die eine zunehmende gesellschaftliche Heterogenität zur Folge haben, Verunsicherung im Hinblick auf das Zusammenspiel von Zivilgesellschaft und Staat. In Deutschland mit seinem staatskirchenrechtlichen Kooperationsmodell ist in der öffentlichen Debatte nicht unumstritten, ob und wie der Staat die Äquidistanz zu den verschiedenen Religionsgemeinschaften, die ihm das Grundgesetz mit dem Gebot der weltanschaulichen Neutralität auferlegt, aufrecht erhalten soll – die Frage, ob

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Vorschlag einer postsäkularen Gesellschaft in zivilgesellschaftlicher Perspektive Barbatto 2011.

zwischen Ordenstracht und muslimischem Kopftuch im Öffentlichen Dienst unterschieden werden soll, ist dafür beispielhaft. Die religiöse Pluralisierung wirft größere Wellen im politischen Gemeinwesen auf als nur die bestehende religionspolitische Ordnung zu konkretisieren. Es scheint so, als ginge es nicht nur darum, praktische Fragen wie die Einführung islamischen Religionsunterrichts zu klären, sondern das Verhältnis von Öffentlichkeit und Religion zu hinterfragen – wobei die Islam-Debatte nur die Speerspitze ist. Hermann-Josef Große Kracht bringt die neu aufgebrochene Ambivalenz auf den Punkt: „Gefährden öffentliche Religionen die politisch-moralischen Standards moderner Zivilgesellschaften und müssen deshalb bekämpft werden, oder bilden sie deren integralen Bestandteil, oder sind Zivilgesellschaften am Ende ohne die Unterstützung öffentlicher Religionen gar nicht lebensfähig? Hat die demokratische Republik öffentliche Religionen auf ihrem Territorium dementsprechend kritisch zu beäugen und gegebenenfalls offensiv zu bekämpfen, oder sollte sie diese in einer Art religionspolitischem *laissez-faire* einfach sich selbst und den Geschehnissen des religiösen Marktes überlassen, oder wäre es im Gegenteil sogar angebracht, diese Religionen ausdrücklich zu fördern und zu unterstützen?“ (Große Kracht 2005: 119).

Für die Politik gibt es zwei grundsätzliche Antwortmöglichkeiten auf diese Fragen: Entweder wird die Zivilgesellschaft durch Rahmenbedingungen gesichert, die ihre Freiheit gewährleisten und sie so als Nährboden für eine freiheitliche Demokratie pflegen, oder aber die Politik fördert und generiert gezielt eine Leitkultur, die sie dann als zivilreligiöses Credo implementieren kann.

## Zivilreligion

Die zweite Antwortmöglichkeit, das Konzept der Zivilreligion, soll hier nur kurz skizziert und dann nicht weiter verfolgt werden. Unter Zivilreligion ist allgemein die religiöse Dimension in der politischen Kultur von Gesellschaften zu verstehen. Manfred Brocker definiert Zivilreligion als ein von den einzelnen Religionsgemeinschaften losgelöstes „Ensemble an Glaubenssätzen, Symbolen und Ritualen, das die Bürger an das politische Gemeinwesen bindet und dieses in seinen Institutionen und Repräsentanten in letzter Instanz als transzendent legitimiert erscheinen lässt.“ (Brocker 2005: 9). Historisch betrachtet wurde die Notwendigkeit einer Zivilreligion insbesondere in Folge der Ausdifferenzierung der verschiedenen christlichen Konfessionen in der frühen Neuzeit diskutiert. So sah beispielsweise Rousseaus Staatsentwurf vor, das Konfessionelle zu privatisieren und eine Einheit und Frieden stiftende „*religion civile*“ zu etablieren. Theoretisch verständlich wird das Konzept mit der Gesellschaftstheorie Emile Durkheims, der zufolge eine Gesellschaft keine materielle, sondern eine geistig-moralische Entität ist. Ein Gemeinwesen brauche somit zwingend ein religiös-moralisches Zentrum. Der Soziologe Robert N. Bellah, der den Begriff der „*civil religion*“ in den 1960er Jahren in den Diskurs einführte, porträtiert die amerikanische Zivilreligion als eine solche Grundlage zur politischen Integration und moralischen Selbstverpflichtung der Nation. Es existiert gewissermaßen ein bürgerliches Glaubensbekenntnis, das alle Teile der Gesellschaft auf verträgliche gemeinschaftliche Werte wie Individualismus und Demokratie einschwört und in seiner sakralen Aufladung über bloßen Verfassungspatriotismus hinausgeht. Ganz abgesehen davon, dass diese Konzeption in Amerikas gegenwärtigen Kulturkämpfen an ihre Grenzen zu ge-

langen scheint, ist die in den USA erwachsene Zivilreligion nicht einfach auf andere Traditionen übertragbar. Versuche einer elitär oder gar regierungsamtlich vorgegebenen zivilreligiösen Leitkultur von oben lassen sich in der postmodernen Pluralität gegenwärtiger Gesellschaften nicht implementieren. Gemeinsame Grundlagen können nur aus dem pluralen Ringen der Gesellschaft selbst erwachsen. Staatliche Eingriffe können diesem nur einen Rahmen geben.

### **Die Politik und die Zivilisierung der Religion**

Die Bundesrepublik Deutschland kennt keine zivilreligiöse Tradition im engeren Sinn. Vielmehr hat die Erfahrung der politischen Religion, als die man mit Eric Voegelin den Nationalsozialismus betiteln kann, zu einer geradezu nüchternen staatlichen Ordnung in der neuen Republik geführt. Die Väter und Mütter des Grundgesetzes sorgten sich dabei weniger um die Gefährlichkeit von Religionsgemeinschaften, sondern waren von der Erfahrung eines sich selbst vergötternden Staates und seines totalitären Anspruchs geprägt. Der Gottesbezug des Grundgesetzes sollte der Einhegung der Politik durch die Religion und nicht der Einhegung der Religion durch die Politik dienen.

Unter den neuen Bedingungen eines etablierten liberalen Staates und dem politischen Anspruch gerade des erstarkenden Islams verändert sich die Blickrichtung. In der gegenwärtigen Situation bemüht sich die Politik eher um eine „Zivilisierung“ der Religionsgemeinschaften. Dennoch ist der Ruf nach dem gesellschaftlichen Beitrag der Religionen nicht verstummt. Jürgen Habermas sieht in den Religionsgemeinschaften ein moralisches und sinnstiftendes Potential gegen die Pathologien der Modernisierung (Habermas 2005: 31). Welche Kriterien gibt

es nun, um potentiell wertvolle Beiträge von Trojanischen Pferden unterscheiden zu können? Eine Strategie legt sich auf eine formale Definition des Akteurs fest und prüft, wann dieser grundsätzlich als zivilisiert genug einzuschätzen ist, um ihm gefahrlos die Beteiligung am gesellschaftlichen Disput gewähren zu können. Walter Lesch schlägt in dieser Debatte drei Merkmale eines zivilisierten religiösen Akteurs vor: erstens die Fähigkeit zu zivilen, also nichtgewaltsamen Konfliktlösungen; zweitens die primäre Anerkennung der Anderen als Bürgerinnen und Bürger und nicht primär als Mitglieder dieser oder jener Religionsgemeinschaft, also die Vorstellung einer geteilten Bürgerschaft; drittens eine Vertrautheit mit Regeln allgemeiner Menschlichkeit, denn: „Differenzen werden entdramatisiert, wenn es gelingt, zunächst einmal eine Verständigungsbasis herzustellen, mit der sich die emotional aufgeladenen und hitzig vertretenen Überzeugungen relativieren lassen.“ (Lesch 2010: 332-333). Die Anforderungen an einen religiösen Akteur für seine Anerkennung als „zivilisiert“ lassen sich somit in die „harte“ Seite der Verpflichtung auf Gewaltlosigkeit und die „weiche“ Seite der Orientierung an aufgeklärten Vorstellungen von Bürger- und Menschenrechten unterteilen.

### **Zivilisierung der Religion als Zivilisierung des Islam?**

Angesichts des islamistischen Terrorismus und der Ablehnung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung durch einige fundamentalistische muslimische Gruppierungen entzündeten sich die oben skizzierten wesentlichen Anfragen an die Religion insbesondere am Islam. Vor diesem Hintergrund möchte die Politik die Integration des Islam im Sinne einer Zivilisierung für die Zivilgesellschaft för-

dern.<sup>2</sup> Die Rede von einem notwendigen „Euro-Islam“, die Einrichtung einer Imam-Ausbildung an staatlichen Universitäten, die auch der Absicht der Fundamentalismus-Prävention geschuldet ist, und die Deutsche Islam Konferenz sind Beispiele hierfür. So ist etwa oft zu hören, dass die Deutsche Islam Konferenz dazu beitragen soll, dass sich der Islam der Aufklärung der Moderne stellt. Im Sinne der oben aufgezeigten Schwäche einer staatlich verordneten Zivilreligion sind weitreichende Eingriffsversuche des Staates in den inneren Entwicklungsprozess einer Religionsgemeinschaft jedoch fragwürdig. Stattdessen wäre im Sinne unserer Argumentationslinie auf eine Debatte innerhalb der Zivilgesellschaft zu fokussieren, der der Staat nur assistieren kann. Der interreligiöse Dialog liegt hier als eine angemessenere und möglicherweise erfolgreichere Zivilisierungsstrategie zunächst nahe.

### **Der interreligiöse Dialog als Zivilisierungsstrategie?**

In der Bundesrepublik wird der interreligiöse Dialog, der zumeist als Totum pro Parte für den christlich-islamischen Dialog steht, vielfältig staatlich gefördert.<sup>3</sup> Dies entspricht durchaus der hier vertretenen Vorstellung einer staatlichen Assistenz im zivilgesellschaftlichen Ringen. Im Binnenfeld der Religionen kann ein Kon-

sens gefunden werden, wie die Religionsgemeinschaften angesichts konkurrierender Weltdeutungen und Ansprüche jenseits von Relativierung und Fundamentalismus miteinander umgehen können. Doch im Dialog soll mehr geschehen als interreligiöse Verständigung: Es geht auch um einen Dialog, wie die Religionen ihre Funktion als wesentliche zivilgesellschaftliche Akteure im modernen demokratischen Gemeinwesen erfüllen können. Es scheint als sollten die christlichen Kirchen dazu beitragen, den Islam in die Schablonen zu formen, in denen die säkulare Gesellschaft die Religionsgemeinschaften gerne sehen würde.

Mit Leschs Kriterienkatalog für einen zivilisierten religiösen Akteur wäre die erste Notwendigkeit die Sicherstellung von Gewaltlosigkeit. Papst Benedikt XVI. hat mit seiner Regensburger Rede diesen Punkt überdeutlich akzentuiert.

Im Hinblick auf die „weiche“ Seite der Zivilität, d. h. der aufgeklärten Orientierung an Bürger- und Menschenrechten, besteht eine verbreitete Erwartung, dass der christlich-islamische Dialog zu einer christlich-islamischen Verständigung führen und dadurch bewirken wird, dass der Islam eine positive Einstellung zu den westlichen Zivilgesellschaften entwickelt. Hans Küngs Bemühen um ein religiöses Weltethos steht paradigmatisch im Hintergrund solcher Erwartungen. Als Konsequenz der Verständigung sollen die Muslime westliche Werte, Lebens- und Gesellschaftsformen übernehmen.

Diese Sichtweise eines interreligiösen Dialogs vereinfacht die komplexe Situation postmoderner Gesellschaften jedoch in unzulässiger Weise und führt am Ende zurück in eine Konzeption zivilreligiöser Steuerung von oben, in der die christliche Religionsgemeinschaft zum Agenten staatlicher Zivilreligion wird. Eine plurale Zivilgesellschaft kann jedoch nicht er-

<sup>2</sup> Bemerkenswert ist, dass selbst im laizistischen Frankreich ähnliche Tendenzen zu beobachten sind: So forcierte beispielsweise der damalige Innenminister Nicolas Sarkozy 2003 die Gründung des „Conseil Français du Culte Musulman“ (CFCM) als de-facto offizielle Vertretung der Muslime im Land. Vgl. zu Ähnlichkeiten der Diskursentwicklung in Deutschland und Frankreich auch Barbato / Schmitz 2010.

<sup>3</sup> Siehe Die Bundesregierung, 4.8.2005: Integrationsaktivitäten des Bundes. Bestandsaufnahme im Rahmen der Interministeriellen Arbeitsgruppe Integration. Dass Deutschland mit dem politischen Augenmerk auf dem interreligiösen Dialog keinen Einzelkurs fährt, zeigt sich beispielsweise an einer Konferenz der EU-Innenminister im Jahr 2003 mit dem Titel: „The inter-faith dialogue – a social cohesion factor in Europe and an instrument of peace in the Mediterranean area“.

warten, von einem ihrer Akteure repräsentiert zu werden. Umgekehrt gilt auch, dass die christlichen Religionsgemeinschaften kein Interesse daran haben können, sich als Vertreter des „Westens“ instrumentalisieren zu lassen. Ein interreligiöser Dialog, der sich zunächst als eine Begegnung von Glaubenden versteht, besitzt nicht zwingend eine bürgerschaftliche Dimension.

Zusätzlich wäre die simple Vermischung von Integrationsdiskurs und Islamdiskurs kritisch zu hinterfragen (Tezcan 2006). Ein an archaischen Vorstellungen von Ehre orientierter Mörder seiner Tochter muss kein frommer Muslim sein und ein frommes „Kopftuchmädchen“ kann so gut integriert sein, dass sie die Lehramtsprüfung bestanden hat. Dennoch wird beides als islamisches Integrationsproblem angesehen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es eine Überbewertung von Religion darstellt, wenn die für die Zivilgesellschaft nötige Toleranz im Sinne einer Bürgertugend und Gewaltfreiheit als *conditio sine qua non* vor allem bei den Religionsgemeinschaften als Problem und Lösungsansatz zugleich angesiedelt wird. Mehr noch: Eine sicherlich wichtige und richtige gesellschaftliche Integrationspolitik unter einem religiösen Etikett zu betreiben, ist eine Verkürzung, die so genau jene staatsbürgerlichen Parallelidentitäten, die der Stein des Anstoßes waren, erst zementiert bzw. sogar schafft, wie Tezcan argumentiert (Tezcan 2006: 31).

Nicht übersehen werden darf auch, dass eine Reduktion auf den christlich-islamischen Dialog eine Homogenität dieser Religionsgemeinschaften auf beiden Seiten impliziert, die so nicht besteht. Wenn verallgemeinert werden soll, dann ergibt sich auf theologischer Ebene oft eine Konstellation, bei der die an wis-

senschaftlich-säkularen Vorgaben orientierte christliche Theologie auf islamische Theologen trifft, die diese Orientierung wenig verinnerlicht haben. Die Kommunikationsprobleme der Theologen spitzen sich an der Basis zu: Die Einstellung zu ihrem Glauben ist heute bei Muslimen und Christen in der Mehrzahl unterschiedlich. Der Glaube vieler Christen ist von postmodernen Zügen geprägt. Er ist individualisiert und relativiert. In den Augen vieler Muslime ist dies ein Zeichen schwacher Religiosität, die ihre christlichen Gesprächspartner bzw. deren Glauben a priori diskreditiert. Die Dialogbasis zwischen „ganzen Moslems“ und postmodernen „halben Christen“ ist dünn.

### **Die Katholische Kirche als zivilgesellschaftliches Vorbild?**

Der interreligiöse Dialog als Hilfsaggregat der Politik stößt demnach auf praktische und grundsätzliche Schwierigkeiten. Dennoch scheint ein christlich-islamischer, genauer katholisch-islamischer Austausch in einer Hinsicht doch vielversprechend. Die katholische Kirche hat selbst eine schwierige Entwicklung durchlaufen, bis sie sich mit der Moderne aussöhnte und sich innerhalb der Zivilgesellschaft positionierte. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „*Lumen Gentium*“ wurde die Doppeldimension von Kirche als soziale Gemeinschaft und als Glaubensgemeinschaft festgeschrieben. Damit hat das Zweite Vatikanische Konzil eine Basis dafür geschaffen, dass sich die Kirche ohne Vorbehalte als Teil der Zivilgesellschaft begreifen kann, auch wenn damit eben nur eine ihrer Dimensionen ausgedrückt wird, und die prinzipielle Spannung zwischen religiösem Wahrheitsanspruch und der gleichberechtigten Pluralität der Weltanschauungen in der Zivilgesellschaft bestehen bleibt. Zum Aushalten dieser Spannung war die Anerkennung der Religionsfreiheit als grund-

legend für den eigenen Glaubensvollzug unerlässlich. Diese Wandlung im eigenen Selbstverständnis ermöglichte den Ausgleich mit dem weltanschaulich pluralen Staat und die Verabschiedung der Präferenz für einen katholischen Staat, der dem „Irrtum“ keine Rechte zubilligt. Diese kopernikanische Wende hat die weitere Entwicklung möglich gemacht. Insbesondere die 1991 erschienene Sozialenzyklika „Centesimus Annus“ zeigt eine Offenheit der Kirche gegenüber dem Zivilgesellschaftsmodell in theoretischer und praktischer Hinsicht.

Vor dieser Wende spielte der Katholizismus in den westlichen säkular geprägten Zivilgesellschaften eine ähnliche Rolle wie der Islam heute. Rousseau schloss Katholiken aus seinem Sozialvertrag aus. Das englische Königshaus verwehrt Katholiken heute noch die Thronnachfolge. In den USA war der Katholizismus das Bekenntnis einer späteren, ohnehin argwöhnisch beäugten Einwandererwelle, die die Ideale der Religionsfreiheit der Pilgrimfathers in ihr Gegenteil zu verkehren schien. Der Katholizismus wurde so als prinzipielle Gefahr für die Republik betrachtet. Die historische Wahrnehmung des Katholizismus als exotisch, primitiv und fanatisch illustriert die abgebildete Karikatur aus dem „Harper's Weekly“ vom 30.9.1871, die das Wirken der Kirchenhierarchie als Invasion aggressiver Krokodile begreift.

Die Geschichte des Katholizismus weist in dieser Hinsicht viele Parallelen auf zur Islamkritik der Gegenwart durch Intellektuelle wie Oriana Fallaci und zur Porträtierung des Islam als Antipode zur westlichen Zivilgesellschaft – erinnert sei nur an die zahlreichen Zeitschriftencover mit Frauen in Burkas und finsterblickenden, bärtigen Männern.

Aus diesen Parallelen heraus vergleicht beispielsweise der Theologe Gregory

Baum (Baum 2007) den katholischen Denker der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Jacques Maritain mit dem umstrittenen muslimischen Intellektuellen Tariq Ramadan. Baum ist der Meinung, dass die kritische Hinwendung und Aussöhnung des Katholizismus mit der Moderne ein Vorbild für den Islam heute sein kann und muss, und dass der tatsächliche gegenwärtige Kampf der Kulturen nicht zwischen Westen und Islam, sondern zwischen dem Islam und der Moderne besteht, so wie es bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil einen Kulturkampf zwischen Katholizismus und Moderne gegeben habe.

Ein Fehlschluss, der mit dieser Interpretation einhergehen könnte, ist jedoch die Vorstellung eines Aufgehens des Katholizismus in der Moderne und eine damit verbundene Empfehlung an den Islam. Die Moderne hätte demnach im Kampf der Kulturen den Sieg über den Katholizismus davongetragen und der Islam solle sich in das gleiche Schicksal ergeben. Eine solche Interpretation ist wenig attraktiv für einen Islam und wird wohl kaum als angemessene Antwort auf die neu gestellte Gretchenfrage akzeptiert werden. Nicht zuletzt der neue kämpferische Atheismus und der immer noch virulente antikatholische Reflex zeigen aber, dass der Katholizismus eine durchaus eigenständige, in sich heterogene Variante der Modernisierung geschaffen hat. Der Impuls der Moderne wurde aufgenommen, um die eigenen Quellen neu zu reflektieren. Die katholische Neueinschätzung der Rolle des Staates hinsichtlich der Religionsfreiheit könnte im Sinne des islamischen Grundsatzes „Kein Zwang in Glaubensdingen“ durchaus auch vom Islam selbstständig aus den eigenen Quellen herausentwickelt werden. Die „harte“ Seite des Gewaltverzichts in Leschs Kategorien ließe sich so abarbeiten.



## **Die Zivilisierung der postsäkularen Zivilgesellschaft durch die Religion**

Im Sinne der „weichen“ Seite von Leschs Kriterienkatalog hinsichtlich bürger-schaftlicher und humanistischer Tugenden ließe sich die Fragerichtung dann auch umkehren. Muss nicht angesichts des ökonomischen Modernisierungsdrucks auf die westlichen Zivilgesellschaften und der damit einhergehenden Erosion ihrer vopolitischen Grundlagen vor allem gefragt werden, inwieweit die säkulare Zivilgesellschaft ihre bürger-schaftlichen und humanistischen Ideale noch aufrechterhalten kann? Jürgen Habermas spricht in diesem Zusammenhang von einer „entgleisenden Modernisierung“, die das „demokratische Band mürbe machen“ kann (Habermas 2005: 26).

In den Religionsgemeinschaften glaubt Habermas Ressourcen moralischen Denkens und Handelns ausmachen zu können. Die von Lesch geforderte Menschlichkeit ließe sich demnach religiös inspiriert denken. Auch die Frage der bürger-schaftlichen Orientierung könnte auf Impulse aus den Religionsgemeinschaften hoffen, wenn man an bürgerschaftliche Diskurse den Anspruch moralischer Qualität stellt. Aus diesem Grund fordert Habermas eine Offenheit der politischen Ebene für religiös formulierte Beiträge. Säkulare wie religiöse Bürger wären dann dazu aufgefordert, darum zu ringen, wie sich religiöse Beiträge auch jenseits der Religionsgemeinschaft als überzeugendes Argument formulieren ließen. (Habermas 2005: 32). Ein solches Unternehmen einer postsäkularen Gesellschaft begreift dann fortlaufende Säkularisierungsprozesse nicht mehr als ein Verschwinden von Religion, sondern als ein fortwährendes Überprüfen überkommener Weltanschauungen. Grundlegend für die postsäkulare Gesellschaft ist eine gegenseitige Lernbereitschaft von säku-

laren und religiösen Bürgern (Habermas 2005: 31-33).

Mit dieser Konzeption lässt sich anders in die Islamdebatte einsteigen. Nicht nur der Islam hätte zu lernen, wie man sich als zivilisierter Akteur zu benehmen hat. Diese Lektion wäre auch eine, die der Islam der säkularen Zivilgesellschaft erteilen könnte. Ein christlich-islamischer Dialog wäre dann kein monologisierender Stellvertreterdialog der Christen im Auftrag der säkularen Zivilgesellschaft oder gar des Staates. Er wäre vielmehr ein Dialoganfang für ein vielschichtiges Gespräch auf der Basis gegenseitiger Lernbereitschaft. Ein solches Gespräch würde nicht nur die Gretchenfrage vom Islam stellen lassen, sondern wäre auch interessiert an seiner Antwort darauf.

### **Fazit: Zivilgesellschaft und Religion – Plädoyer für eine unaufgeregte Debatte**

Als Fazit lassen sich fünf Punkte festhalten: 1. Die Wahrnehmung des Islam als fremde Bedrohung ist weitverbreitet, greift aber zu kurz. Aus der Islamdebatte muss vielmehr die Gretchenfrage nach dem Verhältnis der pluralen Zivilgesellschaft zur Religion herausgehört werden. 2. Dieses Verhältnis lässt sich prinzipiell von oben als staatlich regulierte Zivilreligion verordnen oder zivilgesellschaftlich von unten debattieren. Wir plädieren für die zweite Variante. 3. Dann ist der interreligiöse Dialog ein wichtiger Bestandteil einer zivilgesellschaftlichen Debatte. Er wird aber höchst problematisch, wenn er als monologisierender Stellvertreterdialog der Christen im Auftrag der säkularen Zivilgesellschaft und im Sinne einer „Zivilisierung“ der Muslime geführt werden soll. 4. Das Beispiel des Katholizismus zeigt, dass eine Religionsgemeinschaft aus ihren eigenen Quellen heraus Anstöße der Moderne zu einem Wandel des Selbstverständnisses nutzen kann,

ohne sich in allem der Moderne anzugleichen. Diese eigenständige Alternative ist Vorbedingung für den Erhalt des eigenen Potentials, das in die zivilgesellschaftlichen Debatten eingebracht werden soll. 5. Das Konzept einer postsäkularen Gesellschaft fordert – Jürgen Habermas folgend – gegenseitige Lernbereitschaft, die sowohl von säkularen als auch von religiösen Bürgern die Anerkennung der Anderen als potentielle Bereicherung des gemeinsamen Diskurses begreift. Von den Religionsgemeinschaften wird nicht nur die eigene „Zivilisierung“ eingefordert, sondern auch ein Beitrag zur „Zivilisierung“ einer erodierenden Zivilgesellschaft erwartet. Der Islam wäre als Teil der westlichen Zivilgesellschaft anerkannt, wenn ein solcher Beitrag explizit auch von ihm erwartet werden würde.

#### LITERATUR:

*Barbato, Mariano*, 2011: Auf der Suche nach einer postsäkularen ‚Lingua Franca‘? Die postsäkulare Gesellschaft von Jürgen Habermas am Beispiel der parlamentarischen Debatte zur Spätabtreibung, in: Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner (Hrsg.): Religion, Zivilgesellschaft und bürgerschaftliches Engagement, Wiesbaden, S. 56-77.

*Barbato, Mariano / Schmitz, Leonie*, 2010: Suche nach dem Post-Laizismus. Zur Rolle der Religion bei Nicolas Sarkozy und Jürgen Habermas, in: Dokumente. Zeitschrift für deutsch-französischen Dialog, 2010/4, S. 67-71.

*Baum, Gregory*, 2007: Religion and Modernity in Conflict: Roman Catholic and Muslim Responses, in: Reflections, 2007, Nr. 9.

*Brocker, Manfred*, 2005: Einleitung, in: Brocker, Manfred (Hrsg.): God bless America. Politik und Religion in den USA, Darmstadt, S. 7-11.

*Decker, Oliver / Langenbacher, Nora*, 2010: Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland; [Studie im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung], Berlin.

*Große Kracht, Hermann-Josef*, 2005: Jenseits laizistischer Militanz. Anmerkungen zum Verhältnis von Zivilgesellschaft, Religionsgemeinschaften und Republik, in: Inthorn, Julia/ Apfelbacher, Christian (Hrsg.): Zivilgesellschaft auf dem Prüfstand. Argumente – Modelle – Anwendungsfelder, Stuttgart, S. 117-130.

*Habermas, Jürgen*, 2001: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main.

*Habermas, Jürgen*, 2005: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Habermas, Jürgen/ Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung, Freiburg, S. 15-37.

*Hurd, Elizabeth Shakman*, 2010: Debates within a Single Church: Secularism and IR Theory, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen, 17:1, S. 135-148

*Lesch, Walter*, 2010: Zur Zivilisierung religiöser Differenzen. Toleranzkonzepte in der Diskussion, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.): Kommunitarismus und Religion, Berlin, S. 331-342.

*Martin, David*, 1996: Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel, in: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisation und Fundamentalismus, Frankfurt am Main, S. 161-180.

*Noelle, Elisabeth / Petersen, Thomas*, 17.5.2006: Eine fremde, bedrohliche Welt. Die Einstellung der Deutschen zum Islam, in: F.A.Z., 17.5.2006, S. 5.

*Tezcan, Levent*, 2006: Interreligiöser Dialog und politische Religionen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 28/29, S. 26-32.

**Dr. Mariano Barbato**, 1972, Vertretung der Professur für Internationale Beziehungen an der TU Darmstadt, Akademischer Rat für European Studies an der Universität Passau (beurlaubt), Forschungsschwerpunkt: Religion und Politik in Globalisierung und Europäischer Integration, aktuelle Publikationen: *Conceptions of Self for Post-Secular Emancipation: Towards a Pilgrims's Guide to Global Justice*, in: *Millennium. Journal of International Studies*, (2010), 39:2, S. 1-18; Europäische Pilgerschaft, in: *Forum Politikunterricht*, (2010), 23:2, S. 2-6; Barbato, Mariano: Auf der Suche nach einer postsäkularen ‚Lingua Franca‘? Die postsäkulare Gesellschaft von Jürgen Habermas am Beispiel der parlamentarischen Debatte zur Spätabtreibung, in: Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner (Hrsg.): Religion, Zivilgesellschaft und bürgerschaftliches Engagement, Wiesbaden 2011, S. 56-77.

**Eva Maria Fischer M. A.** (geb. 1983) studierte u. a. Politikwissenschaft und Katholische Theologie in Passau, Regensburg und Rom. Sie ist Doktorandin am Ethikzentrum der Friedrich-Schiller-Universität Jena und gegenwärtig Visiting Scholar am Philosophy Department der New School for Social Research, New York.

Forschungsschwerpunkte: Politik und Religion; politische Philosophie

**Alle Rechte vorbehalten.**

Abdruck oder vergleichbare Verwendung von Arbeiten des Instituts für Sozialstrategie ist auch in Auszügen nur mit vorheriger schriftlicher Genehmigung gestattet.

Publikationen des IfS unterliegen einem Begutachtungsverfahren durch Fachkolleginnen- und kollegen und durch die Institutsleitung. Sie geben ausschließlich die persönliche Auffassung der Autorinnen und Autoren wieder.