

2.1.1 Säkularität

ChristInnen und MuslimInnen bewegen sich in Europa – nach allgemeiner Ansicht – in einem säkularen Raum. Diese Sprechweise ist aber nicht eindeutig, denn das Wort ‚säkular‘ hat eine Reihe von unterschiedlichen Bedeutungen und Konnotationen. Auch gibt es unterschiedliche Sprechenebenen und Perspektiven im Hinblick auf den Begriff ‚säkular‘. So verstehen sich zumindest unter den ChristInnen und MuslimInnen manche religiöse Menschen gleichzeitig auch als säkular. Aber auch das Gegenteil ist der Fall. Religiöse Menschen grenzen sich vom Säkularen ab und sehen es als ‚Gegenüber‘, das mit ihrer religiösen Überzeugung nicht vereinbar ist. In fundamentalistischen Kreisen kann das so weit gehen, dass man meint, das Säkulare bekämpfen zu müssen, um ‚die Religion‘ auch gesellschaftlich durchzusetzen.

¹¹ Vgl. *Willems, Joachim*, Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden. Wiesbaden 2011, 65.

Ingolf Dalferth macht darauf aufmerksam, dass das Wort ‚säkular‘ stets auf dem Hintergrund und in Abhängigkeit mit ‚religiös‘ verstanden wird. Damit ist eine dualistische Spannung zu Grunde gelegt, die Dalferth folgendermaßen beschreibt:

„Im Begriff des Säkularen liegt ein Bezug auf das Religiöse, der sich nicht ausblenden lässt, ohne den Begriff zu entleeren. Für das Religiöse gilt das nicht. Man kann religiös leben, ohne auf Säkulares bezogen zu sein: Der Sinn des Ausdrucks ‚religiös‘ ist nicht stets durch den Kontrast zu ‚säkular‘ bestimmt. Man kann aber nicht säkular leben, ohne sich vom Religiösen abzugrenzen: Der Sinn des Ausdrucks ‚säkular‘ schließt immer einen Negationsbezug zu ‚religiös‘ ein.“¹²

Dalferth unterscheidet verschiedene Ebenen und Sprechweisen von ‚säkular‘ und sieht es als sinnvoll an, den Säkularitätsbegriff zu überdenken und – in Überwindung des Dualismus – auf der Ebene der Staaten und Gesellschaften von ‚post-säkular‘ zu sprechen.¹³ Auch andere Autoren fordern eine genauere Differenzierung des Säkularitätsbegriffs und unterscheiden mehrere Bedeutungen von Säkularität.¹⁴ So spricht Charles Taylor davon, dass Säkularität zunächst als „Rückgang der Religion im öffentlichen Leben“¹⁵ verstanden werden kann und verstanden worden ist.

Speziell in Europa ist damit die Auffassung verbunden, dass Religion in der traditionellen Form Ursache von Gewalt, Terror und Kriegen sei und demgemäß aus dem öffentlichen Raum verbannt werden müsse. Säkularität als religionsfreier öffentlicher Raum garantiere, so die These, Freiheit und Demokratie. José Casanova hat auf die Problematik dieser Auffassung hingewiesen und deutlich gemacht, dass es auch in säkularen Räumen Gewalt und demokratiefeindliche Handlungen gibt.¹⁶ Im Zusammenhang mit Säkularitätsverständnissen, die einen Widerspruch zwischen Religion und säkularer Welt propagieren, könnte man von Freiheit *von* Religion sprechen. Hans-Joachim Höhn warnt davor, sowohl die Säkularisierungsthese im Sinne des Untergangs

¹² Dalferth, Ingolf U., Religionsfixierte Moderne? Der lange Weg vom säkularen Zeitalter zur post-säkularen Welt. In: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (2011) 7, 9–32, hier 9.

¹³ Vgl. Dalferth, Religionsfixierte Moderne, 25–31.

¹⁴ Vgl. Taylor, Charles, Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M. 2012, 703f; vgl. auch Palaver, Wolfgang, Christentum im säkularen Kontext. Grenzen und Chancen. In: Kästle, Daniela / Kraml, Martina / Mohagheghi, Hamideh (Hg.), Heilig-Tabu. Christen und Muslime wagen Begegnungen (Kommunikative Theologie, Bd. 13). Ostfildern 2009, 311–318, bes. 311f.

¹⁵ Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 332.

¹⁶ Vgl. Casanova, José, Europas Angst vor der Religion. Berlin 2009.

der Religionen als auch die These der Wiederkehr der Religionen unkritisch zu propagieren oder über Bord zu werfen. Auch er fordert eine Differenzierung ein und ortet „heterogene Transformationsprozesse des Religiösen“¹⁷, deren Beschreibung differenzierte theoretische Modelle erfordert, die in der Lage sind, mit „Prozessen kultureller, sozialer und politischer Modernisierung“ zu korrespondieren.¹⁸

Ein weiteres, von Taylor skizziertes Modell, versteht Säkularität als einen Prozess, der Religionsfreiheit erst ermöglicht. Dies könnte man als Freiheit für Religion bezeichnen. Nach Charles Taylor ist hier das neuzeitliche Denken des „immanenten Humanismus“¹⁹ ausschlaggebend. Es hebt die Natürlichkeit der Religion, ihre Ausgerichtetheit auf moralische Prinzipien wie Fleiß und Zielstrebigkeit sowie die Neutralität des Begehrens hervor.²⁰ Diese von Taylor als „ausgrenzender Humanismus“²¹ bezeichnete Denkfigur, die sich ausgehend vom 17. und 18. Jh., verbreitet hat und eine „immer tragfähigere spirituelle Auffassung“²² wurde, geht davon aus, dass der Mensch sein Geschick und Wohlergehen selbst – immanent – bewerkstelligen kann, ohne Rückgriff auf Transzendenz, letztlich ohne Rückgriff auf Gott.²³

„Es liegt schon auf der Hand, daß sich dieser neuere Humanismus in einem gewissen Sinne von den meisten antiken Ethiken der menschlichen Natur unterscheidet, und zwar dadurch, daß er ausgrenzend ist, also dadurch, daß seine Vorstellung vom menschlichen Gedeihen auf nicht Höheres Bezug nimmt, das die Menschen verehren, lieben oder anerkennen sollten.“²⁴

Mit dieser These kam, so Taylor, eine neue Option ins Spiel. Es gab nunmehr mehrere Lebensgestaltungsmöglichkeiten: diejenige, die Gott anerkennt bzw. mit Gott ‚rechnet‘ und diejenige(n), die Gott für das eigene Lebens- und Weltkonzept sowie für das eigene Gedeihen nicht braucht(en). Das ‚säkulare Zeitalter‘ im Taylor’schen Sinne ist also durch Optionen gekennzeichnet, wovon

¹⁷ Höhn, Hans-Joachim, Reflexive Modernisierung – reflexive Säkularisierung. In: Gmainer-Pranzl, Franz / Rettenbacher, Sigrid (Hg.), Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven (Salzburger interdisziplinäre Diskurse Bd. 3). Frankfurt a. M. 2013, 15–34, hier 34.

¹⁸ Vgl. Höhn, Reflexive Modernisierung – reflexive Säkularisierung, 34.

¹⁹ Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 441.

²⁰ Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 393–396.

²¹ Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 401.

²² Ebd.

²³ Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 402.

²⁴ Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 420.

der Glaube nur eine ist. Entsprechend diesem Verständnis könnte man auch vom Zeitalter der Entscheidungen bzw. der Entscheidungsfreiheit sprechen.

An diesem Punkt setzt Wolfgang Palaver an. Er verknüpft ebenfalls Säkularität mit Entscheidungsfreiheit und meint, dass uns die Erfahrung von Säkularität in diesem Sinne Freiheit zumutet.²⁵

„Diese dritte Form von Säkularität ist besonders wichtig für unser Nachdenken über die Situation von uns Christen in unserer gegenwärtigen Welt. Wir erleben heute eine Welt immer mehr ausgeweiteter Freiheitsräume. [...] Die Erfahrung, dass wir auch anders könnten, ist zu einem Grundcharakter unserer Welt geworden.“²⁶

Damit spricht Palaver etwas an, was wir später als ‚Kontingenzbewusstsein‘ oder ‚Möglichkeitsbewusstsein‘ bezeichnen werden. Er zitiert aus Dostojewskis „Die Brüder Karamasow“, um die „Last der Freiheit“²⁷ zu beschreiben:

„Statt Dich der Freiheit der Menschen zu bemächtigen, hast Du sie noch größer gemacht! Hast Du vergessen, dass Ruhe und sogar der Tod dem Menschen lieber sind als die freie Wahl im Wissen von Gut und Böse? Nichts ist für den Menschen so verführerisch wie die Freiheit seines Gewissens, aber es gibt auch nichts, was ihn mehr peinigt. Und nun hast Du, statt für die festen Grundsätze eines für immer beruhigten Gewissens, Dich für alles entschieden, was Ausnahme, Rätselhaftes und Schwankendes ist, für alles, was über die Kräfte des Menschen geht, Du handelst ganz so, als liebtest du sie nicht – ausgerechnet Du!“²⁸

Wenn wir über das Säkularitätsverständnis im Kontext eines muslimisch-christlichen Projekts sprechen, ist zu beachten, dass Christentum und Islam historisch gesehen durch unterschiedliche gesellschaftliche und politische Entwicklungen geprägt sind. Das Erbe der Tradition der Aufklärung, wie es sich in Europa manifestiert, ist durch ein Verständnis von Emanzipation aus konfessionell-kirchlichen autoritären Strukturen gekennzeichnet. Der Bindung durch Religion wurde der autonome, mündige und selbstbestimmte Mensch gegenübergestellt. Für den muslimischen Kontext gilt, dass auf Grund anderer gesellschaftlicher Konstellationen diese Form der Auseinandersetzung mit autoritären Religionsstrukturen, wie sie in Europa der Fall waren, nicht stattgefunden hat. Dies bedeutet nicht, dass es nicht auch im islamischen

²⁵ Vgl. Palaver, Christentum im säkularen Kontext, 312.

²⁶ Palaver, Christentum im säkularen Kontext, 312f.

²⁷ Palaver, Christentum im säkularen Kontext, 313.

²⁸ Dostojewski, Fjodor, Die Brüder Karamasow. Zit. n. Palaver, Christentum im säkularen Kontext, 313.

Kontext Versuche gegeben hat und immer noch gibt, aus der ‚selbstverschuldeten Unmündigkeit‘ herauszukommen.²⁹ In diesem Zusammenhang warnt Heiner Bielefeld vor einer „kulturalistischen Vereinnahmung der Säkularität“.³⁰ Eine kulturalistische Vereinnahmung der Säkularität würde in diesem Kontext die ausschließliche Inanspruchnahme der säkularen Rechtsstaatlichkeit für den christlich geprägten europäischen Raum bedeuten.³¹ Bielefeld schreibt in diesem Zusammenhang:

„Um der gleichen Freiheit und gleichberechtigten Partizipation aller in der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft willen muss der Rechtsstaat darauf verzichten, die tragenden Verfassungsprinzipien in der Manier Huntingtons als exklusives Erbe der westlich-christlichen Zivilisation zu propagieren. Die Tatsache, dass der säkulare Rechtsstaat in Nordamerika und Westeuropa historisch erstmals wirksam geworden ist, bleibt zwar unbestritten. Deshalb aber die Geltung des säkularen Verfassungsmodells auf die westliche Zivilisation und Kultur zu beschränken, wäre politisch verhängnisvoll und rechtssystematisch ein Kurzschluss.“³²

Dass die säkulare Rechtsstaatlichkeit in vielen sogenannten islamischen Ländern nicht etabliert worden ist, mag auch an der ersten Begegnung mit der säkularen Gesellschaft liegen, die in manchen Regionen aufgrund der Kolonialisierung sehr unglücklich verlaufen ist. Die Begegnung der MuslimInnen mit der säkularen Rechtsstaatlichkeit, vertreten durch die Kolonialmächte, die in vielerlei Hinsicht in den kolonialisierten Gebieten fern von jeglicher rechtsstaatlicher Säkularität agiert haben, hat zwangsläufig zu einer Aversion gegenüber all dem geführt, was die Kolonialmächte symbolisiert haben. Allzu oft wurde dieser Zustand als Niederlage, Kapitulation und als Erniedrigung verstanden, was den Widerstand bzw. die Skepsis gegenüber der Säkularität zusätzlich verstärkt hat. Dieses Trauma, das auch durch andere Komponenten, wie dem Missbrauch der Säkularität als Ersatzreligion durch einige muslimi-

²⁹ Vgl. Ebert, Hans-Georg (Hg.), *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft*. Übersetzung und Kommentar des Werkes von All Abd ar-Rāziq. Frankfurt a. M. 2010.

³⁰ Vgl. Bielefeldt, Heiner, *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*. Bielefeld 2003, 48–58.

³¹ Vgl. Bielefeldt, Heiner, *Muslimische Minderheiten im säkularen Rechtsstaat*. In: Bukow, Wolf-Dietrich / Yildriz, Erol (Hg.), *Islam und Bildung (Interkulturelle Studien, Bd. 15)*. Opladen 2003, 21–36.

³² Bielefeldt, *Muslimische Minderheiten im säkularen Rechtsstaat*, 28f.

sche Diktatoren, verstärkt wurde, hält bei vielen MuslimInnen bis zum heutigen Tag an.³³ Diese kurzen Erläuterungen zeigen, dass der Zugang zur Säkularität für religiöse Menschen und speziell für MuslimInnen und ChristInnen sehr komplex ist.

Diese Komplexität wurde im Zuge der Migrationsbewegungen ab den 60er Jahren zunächst kaum beachtet. Erst durch die vermehrte Sichtbarkeit auf Grund der stärkeren Partizipation von MuslimInnen in der Gesellschaft wurden die geschichtlich geprägten Unterschiede deutlicher. Dazu kommen Kontrasterfahrungen: Dass MuslimInnen ihre Religion öffentlich leben und ernst nehmen, hat zu Überraschungen bei den nicht-muslimischen EuropäerInnen geführt. Dabei kamen u. a. folgende Fragen auf: Warum praktizieren viele MuslimInnen so konsequent ihre Religion? Warum hält man sich so strikt an Gebote und Verbote? Warum werden Kleidungs- und Speisegebote religiös begründet? Warum gibt es keinen kritischen Zugang zur eigenen Religion? Warum gibt es in der Vorstellung vieler MuslimInnen keine Trennung zwischen Religion und Staat?

Zudem erlebten und erleben Menschen in Europa den Rückzug der Religion in den privaten Bereich (Privatisierung). Gleichzeitig wird der Islam als Religion wahrgenommen, die die Privatisierung in dieser Form nicht kennt und damit das Verständnis der europäischen Traditionen durchbricht. Die europäische Tradition hegt aus der Interpretation ihrer Geschichte heraus den Verdacht, dass Religionen – vor allem monotheistische – durch ihren Wahrheitsanspruch Vielfalt verhindern und damit Intoleranz bis hin zur Gewalt fördern.³⁴ Die implizit oder explizit mitlaufende These ist: Solange Religion ‚gezähmt‘ und im privaten Bereich ‚gehegt‘ wird, scheint sie für die westliche Gesellschaft ungefährlich, da Kontrolle und Schadensbegrenzung möglich sind. Dort, wo die Religion öffentlich sichtbar wird, wie z. B. der Islam, wird sie verdächtig und gefährlich. Gerade die aktuellen Bestrebungen rund um das Burka- und Burkiniverbot zeigen das verstärkte Interesse an der Etablierung von Kontrollmechanismen. Ein Beispiel dafür ist das *Racial Profiling*, im Zuge dessen aufgrund von Stereotypen und äußeren Merkmalen z. B. MuslimInnen

³³ Vgl. Sejdini, Zekirija, Zwischen Gewissheit und Kontingenz. Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis von islamischer Theologie und Religionspädagogik im europäischen Kontext. In: Sejdini, Zekirija (Hg.), Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung. Neue Ansätze in Europa. Bielefeld 2016, 15–31, hier: 26.

³⁴ Vgl. Assmann, Jan, Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Wien 2009.

Lesetext Interreligiosität aus: Sejdini, Kraml, Scharer 2017, Mensch werden, S. 33-39

im öffentlichen Raum mehr überwacht werden.³⁵ Dazu kommt, dass das Erscheinungsbild des Islams in Europa mit seinen symbolischen Ausdrucksformen an die verdrängten ‚alten Kämpfe‘ der westlichen Gesellschaften mit autoritären konfessionellen Ausprägungen von Religion erinnert und entsprechende Mechanismen in Gang setzt.