

Die permanente Projektion: Zur Problembeziehung zwischen Religion und Politik

Die der Konzentration auf das Thema »Religionsprojektionen« zugrundeliegende Einsicht der vorliegenden Zeitschrift, Projektionen im Bereich interreligiöser Kommunikation und insbesondere im Austausch zwischen religiösen und säkularen Positionen seien ebenso problematisch wie offenkundig allgegenwärtig, wenn nicht gar unvermeidlich, entspricht einer berühmten Feststellung Horkheimers und Adornos (1988, 196): »In gewissem Sinn ist alles Wahrnehmen Projizieren.«

Dies spricht zunächst einmal dagegen, beim Thema »Religionsprojektionen« an Ludwig Feuerbach zu denken, und das nicht nur, weil dessen vermeintliche, sogenannte Projektionsthese einer interpretatorischen Ungenauigkeit geschuldet ist (Holzmüller 1986), sondern weil Religionsprojektionen eben weder ein individuelles Glaubensphänomen noch überhaupt ein primär oder gar ausschließlich auf religiöser Seite vorkommendes Problem sind. Vielmehr ist die permanente, reziproke Projektion offenbar ein konstitutives Merkmal der langwierigen Problembeziehung zwischen Religion und Politik.

Dies lässt sich leicht übersehen, weil sich die spektakulärsten Projektionen durchaus auf religiöser Seite finden. So weisen interreligiöse Feindseligkeiten regelmäßig Projektionsmuster auf, wie sich beispielhaft an dem Kreuzzugsmotiv zeigt, bei dem die christlichen

Kreuzfahrer ihre eigene Aggression mit islamischer Aggression im Heiligen Land begründeten, was wiederum bis heute auf islamistischer Seite zur Verbindung der vorgeblich permanenten christlich-okzidentalen Aggression mit antichristlicher oder generell antiwestlicher Aggression führt (Atiya 1975; Sivan 1968; Siberry 2000). Symptomatisch ist hierfür der unter dem Regime Gamal Abdel Nassers hinggerichtete, bis heute bedeutendste islamistische Ideologe Sayyid Quṭb, der damit

Karsten Fischer, geb. 1967, Prof. Dr., Professor für Politische Theorie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Neuere Veröffentlichungen:

Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Berlin 2011 (herausgegeben zusammen mit Harald Bluhm und Marcus Llanque);

Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat, Berlin 2009.

wiederum fast identische Passagen aus dem Werk des als Leopold Weiss geborenen, jüdischen Konvertiten Muhammad Asad (1955, 41) übernommen hat. Quṭb zufolge beschränkten sich die Kreuzzüge

nicht auf das Klingeln der Waffen, sondern sie waren insbesondere und in erster Linie eine geistige Feindschaft. (...) Es gibt solche, die meinen, dass es der finanzielle Einfluss der amerikanischen und anderer Juden sei, der die Politik des Westens bestimme. ... Und da sind jene, die glauben, es sei die Antipathie zwischen dem Osten und dem Westen. (...) All diese Meinungen übersehen ein entscheidendes Element in dieser Frage (...), den Geist des Kreuzfahrers, der allen Abendländern im Blut liegt und der tief in ihrem Verstand verborgen ist. (Shepard 1996, 287; vgl. Hillenbrand 2000, 600-601).

Und es ist diese Projektion, die Quṭbs Antikolonialismus zum anti-humanistischen Kulturkampf macht:

Die ›freie Welt‹ bekämpft uns, abgesehen von begrenzten Zeiten, nicht mit Panzern und Gewehren. Sie bekämpft uns vielmehr mit Zungen und Stiftchen, und sie bekämpft uns mit ihren Wohltätigkeitsorganisationen in wichtigen Bildungszentren, in Gestalt der UNESCO (...). Sie bekämpft uns mit jenen Gesellschaften und Gruppierungen, die ins Leben gerufen, gegründet und unterstützt werden und die empfindlichen Zentren unseres Landes beherrschen. (Quṭb 1982, 161).

Eine demgegenüber unbedenkliche, ja konstruktive, aber kaum minder starke Projektion lässt sich auch in der beispielhaft in seiner viel diskutierten Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. propagierten »Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinander Zugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen« erkennen, die er bereits in der »inneren Analogie« zwischen der »Bestreitung des Mythos« durch Sokrates und durch den »geheimnisvolle(n) Gottesname(n) vom brennenden Dornbusch« längst begonnen sieht (Papst Benedikt XVI. 2006). Hierbei handelt es sich um Projektion als typischem Muster historischen Wandels durch Transformation kultureller Traditionen (Böhme et al. 2011).

Schließlich finden sich auch im Kontext der Säkularisierungsdebatte Projektionen wie diejenige des Religionssoziologen José Casanova (2009), der die Säkularisierung als »Mythos« entlarven möchte, mit der polemischen Behauptung von »Europas Angst vor der Religion«,

offensichtlich aber bloß eigenen Abneigungen oder eben Ängsten vor einem säkularen Europa erliegt.

Angesichts dieses Spektrums religiöser Projektionen lässt sich das einschlägige Begriffsverständnis Sigmund Freuds, demzufolge es sich bei einer Projektion um die »Veräußerlichung eines inneren Vorganges« handelt (Freud 1999, 414), als unmittelbar einschlägig ansehen. Dabei ist allerdings von einem komplexen Projektionsverständnis auszugehen, das nicht nur auf die Wendung von unangenehmen bzw. ungeliebten Elementen nach außen abstellt, sondern gerade auch die Projektion gewünschter, aus dem Selbstverständnis resultierender Haltungen einbezieht.

Tut man dies, dann kommt in den Blick, das auch und gerade auf Seiten des säkularisierten Verfassungsstaates erhebliche Religionsprojektionen vorliegen, die sich, ganz im Sinne der Intuition von »Ethik und Gesellschaft« auf ein Problem richten, das ich als *religiöse Liberalität* gekennzeichnet habe. Hierunter verstehe ich die freiwillige Bereitschaft von Glaubensgemeinschaften, den Vorrang demokratischer politischer Entscheidungen gegenüber weltanschaulichen Geltungsansprüchen zu akzeptieren und konkurrierende religiöse Überzeugungen zu tolerieren (Fischer 2009, 11).

Ausgehend von dieser Überlegung werde ich nachfolgend zunächst kurz (unter Rückgriff auf meine gerade genannte Monographie), historische Entwicklungen, systematische Probleme und normative Bedeutungen dieser Projektion der weltanschaulichen Neutralität des liberal-demokratischen Verfassungsstaates auf Religionen skizzieren (1.), um anschließend mit der partiellen, zivilrechtlichen Gültigkeit der Shari'a im britischen Rechtssystem (2.) ein Beispiel für politisch-säkulare Religionsprojektionen zu geben, das zeigt, dass hinsichtlich politischer Religionsprojektionen genau zwischen verschiedenen Erscheinungsformen unterschieden werden muss (3.).

⇒ 1 Das Transzendenzparadox religiöser Liberalität

Für lange Zeit, in allen frühen Hochkulturen, war eine Differenz zwischen Politik und Religion unbekannt, weil es gar kein dezidiert *politisches* Verständnis des Problems der Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen gab. Da vielmehr eine Korrespondenz zwischen irdischem Geschehen und transzendenter Seinsordnung angenommen wurde, wie unterschiedlich auch die dahinter stehenden Göttervorstellungen waren, war einfach kein Raum dafür, Politik als eigengesetzlichen, *menschlichen* Handlungsbereich zu verstehen. Wie Christian Meier (1983) gezeigt hat, änderte sich das erst mit der

»Entstehung des Politischen bei den Griechen«, bevor diese Kulturleistung im christlichen Mittelalter in Vergessenheit geriet und erst rund anderthalbtausend Jahre später wiederentdeckt wurde. Im antiken Griechenland wurde erstmalig das Politische als ausschließlich den Entscheidungen freier Bürger unterworfenen Angelegenheit verstanden, also unter Verzicht auf jegliche, fortan als *unpolitisch* verstandene, transzendente Bezugnahme. Erst damit ist es möglich, das Problem der Herrschaft konsequent von der Freiheit her zu denken – nicht mehr bloß, wie im alttestamentarischen Israel, als dem Exodus zu verdankende Freiheit zum Leben unter dem Gesetz Gottes, sondern als umfassende Freiheit, deren einzige Begrenzungen durch die politische Entscheidung der Bürgerschaft, mithin durch Selbstgesetzgebung, durch *Autonomie* gezogen werden. Im doppeldeutigen Sinne verdichtet findet sich dies in der 458 v. Chr., drei Jahre nach der Entmachtung des athenischen Adelsrates, des Areopags, uraufgeführten *Orestie* des Aischylos (ebd., 144 ff.; Meier 1993, 368 ff.). Diese Tragödie erzählt von der Opferung der Iphigenie durch ihren Vater Agamemnon, der hiermit die ihn am Auslaufen seiner Flotte hindernde Flaute beenden möchte, nach seiner siegreichen Heimkehr aus dem Trojanischen Krieg aber von seiner Gattin Klytaimnestra der Tötung der gemeinsamen Tochter wegen erschlagen wird. Diese Tat wiederum wird von Orest mit dem Muttermord an Klytaimnestra vergolten, woraufhin die Rachegöttinnen, die Erinyen, ihn unerbittlich verfolgen. Mit dem Eingreifen der Göttin Athene wird die *Orestie* zum »*Polis-Mythos*« (Meier 1983, 219), der den überkommenen Rechts- und Moralvorstellungen eine erste Erscheinungsform paganer Rechtsstaatlichkeit entgegensetzt. Denn das alte Recht war »unvordenklich, herkömmlich, gegeben« und darin »streng, furchterregend, sein Anspruch zu strafen unerbittlich« (ebd., 179-180). Athene jedoch wirft den Erinyen vor, deren Wahrung des alten Rechts sei handlungshemmend – ein Vorwurf, der überhaupt erst im Rahmen des neuen politischen und rechtlichen Denkens möglich ist. Dem Anspruch der Erinyen, das unvordenkliche Recht müsse um jeden Preis eingehalten und seine Verletzung bestraft werden, setzt Athene entgegen, Orests Vergehen zur Rechtsfrage zu erklären, die ein ergebnisoffenes Gerichtsverfahren auf der Basis von Beweiserhebung, Gerechtigkeitskriterien und Urteilsfolgenabschätzung erfordert und dies der Polis und ihren Institutionen überantwortet (ebd., 181-182). Das der Abwehr gemeinschaftsschädigender Exzesse dienende neue Recht »entspringt einer Setzung« (ebd., 179), und dies wiegt sogar das göttliche Rachebegehren des Apollon auf.

Bevor dieser erste Säkularisierungsschritt in der Geschichte in der europäischen Neuzeit im Wortsinne re-konstruiert werden konnte, hatte aber die Reformation im 16. Jahrhundert ganz Europa in die Kirchenspaltung gestürzt, mit der Folge erbitterter Bürgerkriege, die zwar mitnichten stets originär religiös motiviert waren, die konfessionelle Differenzierung jedoch gleichsam zum Brandbeschleuniger hatten. Vor allem der Dreißigjährige Krieg ist als bis dahin schlimmster aller Kriege in das kollektive Gedächtnis Europas eingegangen, und seine Beendigung durch den Westfälischen Frieden von 1648 ist gleichbedeutend mit der Herausbildung des institutionellen Territorialstaates der Neuzeit, der sich durch die Erringung von vier Schlüsselmonopolen auszeichnet: Er ist *souverän* im Sinne seines Gewaltmonopols, seines Rechtsetzungsmonopols, seines Steuermonopols und seiner Neutralität gegenüber religiösen Wahrheits- und Geltungsansprüchen. Hiermit wird die Religion aus ihrer politisch zentralen Rolle entlassen und mit dem Rang einer privaten Weltanschauung versehen, deren sozialverträgliche Ausübung vom Staat zu gewährleisten ist (Grimm 1987, 53 ff.; Grimm 2009).

Daher ist es ein Missverständnis, die Betonung der *Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (Böckenförde 2007) für anti-religiösen Triumphalismus zu halten. Vermeidet man dies, ist man auch davor gefeit, den neuzeitlichen Säkularisierungsprozess als europäischen Sonderweg zu diskreditieren und hinsichtlich seines rechtsstaatlichen Demokratisierungspotentials zu relativieren, wie es in unterschiedlichen Graden und Akzentuierungen in Mode gekommen ist (Milbank 1990; Berger 1999; Stark 1999; O'Donovan/O'Donovan 2004; Weiler 2004; Casanova 2009).

Entgegen solchen häufig in rückwärtsgewandten Sehnsüchten gründenden Positionen ist mit der Säkularisierung als Entstehungskontext des liberaldemokratischen Verfassungsstaates dessen in Ernst-Wolfgang Böckenfördes berühmtem Theorem zugespitzte Paradoxieproblem verbunden, um seiner Freiheitlichkeit willen seine sozialmoralischen Bestandsvoraussetzungen nur in engeren Grenzen steuern zu dürfen. Demnach hat sich der weltanschaulich neutrale, moderne Staat von religiösen Determinationen befreit, kann aber seine schutzlos gewordene sozio-moralische Flanke nicht sichern, ohne seine freiheitliche Qualität durch Verletzungen seiner Neutralitätspflicht zu beeinträchtigen (Böckenförde 2007, 71).

Dem liberalen, säkularen Verfassungsstaat geht es wie dem Kaiser im Märchen von des Kaisers neuen Kleidern. Wer genau hinsieht, erkennt, dass er religiös-weltanschaulich nackt ist. (Schieder 2008, 141).

Schadenfroh bspötteln könnte dies indes nur, wer zu vergessen bereit wäre, dass einzig der liberal-demokratische Verfassungsstaat zuverlässige Immunität sowohl gegenüber theokratischen Tendenzen als auch gegenüber Degenerationen zu totalitären politischen Religionen bietet.

Folglich gilt es, von religiöser Seite zu erkennen, dass der Säkularisierungsprozess nicht nur der Politik, sondern auch der Religion einen Freiheitsgewinn beschert. Gerade weil der liberale Staat diese Einsicht nicht erzwingen darf, bedarf er freilich umso mehr der voraussetzungsvollen Entwicklung religiöser Liberalität. Es kommt mithin darauf an,

dass die Frommen ihr Gottesgesetz religiös-sittlich deuten und gerade im diskursiven Wahrheitsstreit der Religionen erkennen, dass nur autonomes staatliches Recht das freie, rechtsfriedliche Zusammenleben der Streitenden dauerhaft zu sichern vermag. (Graf 2006b, 87)

Denn der Verdacht, dass »auch der säkularisierte, westliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt«, bedeutet gerade nicht, »dass er zum ›christlichen‹ Staat rückgebildet wird«, sondern, dass Christen – und Muslime, wie man Böckenfördes Feststellung ergänzen muss –

diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist. (Böckenförde 2007, 72)

Dies ist umso voraussetzungsvoller, als Liberalität eine Zumutung zumal für monotheistische Offenbarungsreligionen ist, denn

eine Wahrheit des Heils lässt es nicht zu, dass man sich nur bedingungsweise auf sie einließe. Sie ist unbedingte, und sie ist total, indem sie das Ganze des menschlichen Lebens betrifft und umgreift. (Lübbe 1985, 50)

Daran wird deutlich, welche dauerhafte Provokation für religiöse Überzeugungen darin liegt, überhaupt zwischen Politik und Religion zu unterscheiden. Denn hiermit werden beide von einer neutralen Position aus als unterschiedliche Formen sozialen Handelns beobachtet. Und so wird dem Religiösen sein traditioneller Vorrang abgesprochen, der sozialen Sinn, metaphysische Mission, wissenschaftliche Wahrheit und politische Praxis gleichermaßen umfasste.

Demnach profitiert der liberale Staat davon, dass die knappe und ihm unverfügbare Ressource »Sinn« außerhalb seiner selbst reproduziert

und über Transzendenz codiert wird. Die Religion wiederum profitiert davon, dass die Machtfrage im politischen System behandelt und rechtlich begrenzt wird. Auf diese Weise genießt sie rechtsstaatlichen Schutz vor politischer Verfolgung und den Präentionen totalitärer politischer Religionen und bleibt frei von dysfunktionalen Versuch(ung)en, das eigene Medium des Glaubens mit dem politischen Medium Macht kurzzuschließen oder zu verwechseln.

In Anspielung auf die berühmte Demokratie-Definition Abraham Lincolns kann man dies mit der Unterscheidung zwischen *Governance of religions*, *Governance by religions* und *Governance for religions* reformulieren: im optimalen Fall konvergieren alle drei Dimensionen, und es liegt eine Win-win-Situation zwischen Politik und Religion vor. Doch beispielsweise die jüngst nach drei Jahren abgeschlossene, auf einen Dialog und langfristigen verfassungspolitischen Konsens abzielende Deutsche Islam Konferenz zeigt in erster Linie die Ratlosigkeit des Staates, wie das staatskirchenrechtliche Modell den nur zu rund zehn Prozent organisierten Muslimen angepasst werden könnte und also, wieviel *Governance by religions* der Staat zulassen kann, z.B. im Bereich islamischen Religionsunterrichts, zu wieviel *Governance for religions* er verpflichtet ist, oder wieviel *Governance of religions* er durchsetzen muss.

Als Fluchtpunkt dieser triangulären Problembeziehung zwischen *Governance of*, *for* und *by religions* tritt mithin erneut die religiöse Liberalität in den Blick, hinsichtlich derer die Aufmerksamkeit gegenüber Religionsprojektionen nun eine Differenzierung ermöglicht. Und zwar ist es nach dem Gesagten unvermeidlich und im beiderseitigen Interesse von Politik und Religion liegend, dass der weltanschaulich neutrale Staat die komplementäre Bereitschaft zu religiöser Liberalität erwartet und sein Selbstverständnis insoweit auf Religionen projiziert. Eine weniger sinnvolle Projektion dürfte jedoch in dem gängigen Vorurteil bestehen, eine Religion sei desto liberaler, je weltoffener und politisch engagierter sie ist. Wie ein cursorischer, vergleichender Blick auf die politischen Ethiken der Weltreligionen zeigt, scheint vielmehr die theologische und religionspsychologische Bedingung religiöser Liberalität in einer starken Transzendenzorientierung zu bestehen, die weltlichen Fragen Eigengesetzlichkeit und Freiheit lassen kann.

Ein besonders aufschlussreiches Beispiel hierfür sind die politischen Ambivalenzen des Protestantismus. Denn während der Calvinismus zwar historisch ein Modernisierungsphänomen ist, aber mit dessen Ergebnis, der säkularen Moderne wenig einverstanden ist (Walzer 1965, 18-19) und damit, zumal in Verbindung mit dem Barth'schen

Theorem der »Königsherrschaft Jesu Christi«, zur »religiösen Überpointierung des Politischen« und mitunter sogar zu einer »theokratischen bzw. christokratischen Sakralgestaltung des Gemeinwesens in allen seinen Institutionen« (Graf 2006a, 44), mithin zum Gegenteil eines liberalen Modells, neigt, hat die lutherische Innerlichkeitstheologie, unbenommen ihrer obrigkeitsstaatlichen Neigungen, das liberale Moment, weltliche Belange relativieren und ihnen damit eine eigene Würde zuerkennen zu können (Graf 2006b, 31-32). Diese bis zu einer regelrechten »Innerlichkeitsanarchie« (Graf 2007, 116) reichende Haltung lässt sich in ihrer Diskrepanz zur reformierten Theologie bis in die Bibel-Übersetzungen zurückverfolgen. So lautet Jesu Antwort auf die Frage der Pharisäer nach dem Kommen des Reiches Gottes (Lk 17, 21) in der Zürcher Bibel: »Das Reich Gottes ist in eurer Mitte«, was die Vorstellung einer sozialen Position zwischen interagierenden Personen nahelegt. In Luthers Übersetzung von 1545 heißt es hingegen: »Das Reich Gottes ist inwendig in euch«, was das Verständnis einer individuellen, innerlichen Erfahrung nahelegt und das griechische Original (»ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν«) einzig richtig übersetzt. Bedauerlicherweise wurde diese Übersetzungsleistung Luthers weder in der 1975 abgeschlossenen Revision der Lutherbibel, noch in der Einheitsübersetzung, noch in der »Bibel in gerechter Sprache« bewahrt, wo sich die philologisch falsche und gemäß der hier vertretenen Position auch politisch bedenkliche, sozial-interaktionistische Übersetzung findet.

Dieser Aspekt ist umso interessanter als der Katholizismus nicht nur mit der sogenannten Differenzierungsthese in Nr. 76 der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils (Uertz 2005) die Menschenrechte, inklusive der Religionsfreiheit, und die Verfassung als Grundlage moderner Staatlichkeit ausdrücklich anerkannt hat, indem politische Gemeinschaft und Kirche als »auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom« unterschieden wurden und also ein weltlicher Bereich politischen Handelns seiner eigenen Logik zugeführt wurde. Noch bemerkenswerter ist es, dass Papst Benedikt XVI. bei seinem jüngsten Deutschlandbesuch davon gesprochen hat, die Kirche müsse, »um ihre Sendung zu verwirklichen, (...) auch immer wieder Distanz zu ihrer Umgebung nehmen (...), sich gewissermaßen »ent-weltlichen« (Papst Benedikt XVI. 2011). Demnach böten »die geschichtlichen Beispiele« der Säkularisierung die Chance, »das missionarische Zeugnis der entweltlichten Kirche« klarer zutage treten zu lassen, sodass sich »die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche (...)

besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein« könne:

Sie öffnet sich der Welt, nicht um die Menschen für eine Institution mit eigenen Machtansprüchen zu gewinnen, sondern um sie zu sich selbst zu führen, indem sie zu dem führt, von dem jeder Mensch mit Augustinus sagen kann: Er ist mir innerlicher als ich mir selbst (vgl. Conf. 3, 6, 11). Er, der unendlich über mir ist, ist doch so in mir, daß er meine wahre Innerlichkeit ist. (ebd.)

So wenig dem, dem Protestantismus nicht gerade freundlich gesonnenen, Pontifex damit eine Hinwendung zu lutherischer Innerlichkeitstheologie zugeschrieben werden soll, so spannend bleibt doch die weitere Entwicklung seines theologischen Postulats, »die wahre Entweltlichung zu finden, die Weltlichkeit der Kirche beherzt abzulegen« (ebd.).

Erweitert man den kursorischen komparatistischen Blick über die westlichen christlichen Konfessionen hinaus, so zeigt sich bei der Orthodoxie eine prinzipiell anti-liberale Haltung, deren Problematik angesichts der Osterweiterung der Europäischen Union zu den fatalerweise meistunterschätzten Problemen des europäischen Einigungsprozesses gehören dürfte. Gekennzeichnet durch ethnische Orientierung und Organisation und ein stark apokalyptisches Denken ist die Orthodoxie nicht in der Lage, zwischen Sakralem und Profanem zu unterscheiden, mithin auch nicht zwischen Religion und Politik. Hierin wird man einen langen Schatten des weltlichen Triumphs des Christentums sehen können, zur Staatsreligion des *Imperium Romanum* avanciert zu sein. Denn das durch diesen Schritt auf den Plan gerufene, apologetische Schrifttum der Kirchenväter hatte zu rechtfertigen, wie man sich mit jenem römischen Imperium verbünden konnte, das doch den Justizmord an Jesus zu verantworten hatte. Die von Eusebius von Caesarea zu Beginn des 4. Jahrhunderts erfolgreich propagierte Lösung dieses Legitimationsproblems lautete, dass das römische Imperium ein Damm gegen das heidnische Chaos sei und auf diese Weise die Ausbreitung des Christentums dem göttlichen Heilsplan gemäß ermögliche. Als Beleg dafür diente Eusebius: Daraus, dass das Erscheinen Christi und die Etablierung des römischen Imperiums unter dem augusteischen Prinzipat zeitlich zusammenfielen, leitete Eusebius unter Berufung auf Melito, den Bischof von Sardes, einen legitimatorischen Zusammenhang heilsgeschichtlicher Qualität ab (Eusebius von Caesarea 1967, 226), der bis zu dem in den orthodoxen Kirchen noch heute verbreiteten, sogenannten Symphonieprinzip zwischen Kirche und Staat

fortwirkt. Mit ihm ist eine konstitutionalistische Begrenzung politischer und kirchlicher Macht ausgeschlossen. In seinem aufschlussreichen Buch *Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche* hat Dimitrios Kisoudis diese anti-liberale Tradition unter expliziter Bezugnahme auf Carl Schmitt erneuert und festgestellt, die griechisch-orthodoxe Kirche habe »ihren Feind derzeit im Verfassungsrecht gefunden«, dessen Insistenz auf von Staat und Kirche zu achtenden Menschenrechten ein Auswuchs der westlichen Theologie sei (Kisoudis 2007, 114).

Im Unterschied hierzu kannte der schiitische Islam durchaus jene Trennung zwischen Religion und Politik, von der ein Gemeinplatz der öffentlichen Diskussion im Westen irrigerweise behauptet, sie fehle im Islam generell und prinzipiell. Die seit 934 gültige Lehre von der »großen Verborgenheit« und endzeitlichen Wiederkehr des zwölften Imam geht nämlich, wie schon erwähnt, auf die bereits von dem 765 gestorbenen, sechsten schiitischen Imam begründete, mystische Auslegung des Koran zurück, mit der politische Frustrationserfahrungen von Fremdherrschaft der Umayyaden und Abbasiden kompensiert werden sollten. Es war also eine theokratische Pervertierung einer jahrhundertelangen, in der Mystik begründeten, säkularen schiitischen Tradition, als Ayatollah Khomeini im Zuge der Islamischen Revolution seine Lehre von der »Treuhanderschaft der religiösen Rechtsgelehrten« (velâyat-e Faqîh) durchsetzte und damit dem in der konstitutionellen Revolution im Iran 1904/1905 gemachten Versuch der Anknüpfung an das moderne westliche politische Denken den Boden entzogen hat (Armstrong 2004, 82 ff., 512).

Bemerkenswerterweise muss es mithin eigenständige, rationalistische und liberale Entwicklungen im Islam gegeben haben, deren »archäologische« Bergung einige vielversprechende Ansätze nahelegen. Denn nicht nur für die Schari'a lassen sich solche Tendenzen belegen, sondern auch für die sunnitische Tradition, hinsichtlich derer vor allem Reinhard Schulze eine originäre aufklärerische Strömung rekonstruiert hat, die ebenso ironischer- wie tragischerweise infolge des westlichen Kolonialismus an ihrer Weiterentwicklung gehindert worden ist.

Dieser hier und bislang überhaupt nur andeutbare, komparatistische Ansatz, aus den politischen Ethiken der Weltreligionen Elemente und Perspektiven religiöser Liberalität zu destillieren, bedarf erheblicher weiterer Forschung, dürfte aber auch in aller Kürze schon das konstruktive Potential von Religionsprojektionen demonstrieren.

Um einen andersartigen und weitaus problematischeren Fall staatlicher Religionsprojektion dürfte es sich in einem britischen Beispiel handeln.

⇒ 2 Die Shari'a im Westen als religions- und rechtspolitische Parallelordnung

Hierzulande bislang erstaunlich wenig beachtet (vgl. aber neuestens Wagner 2011), hat in Großbritannien bereits vor über einem Jahrzehnt eine staatlicherseits gewünschte und geförderte Tendenz zur Etablierung der Shari'a als partiell gültige Zivilrechtsordnung und also als Parallelordnung innerhalb der britischen Rechtsordnung begonnen. Ihren Ursprung hat sie in einer 1997 von dem *European Council for Fatwa and Research* (ECFR) geführten Debatte über *Islamic Finance*, das heißt über eine mit den Vorschriften, vor allem dem Zinsnahmeverbot des Koran vereinbare Form finanzwirtschaftlicher Aktivität muslimischer Immigranten in westlichen Gesellschaften (Caeiro 2004). Der ECFR ist eine fundamentalistische Organisation, die von Yusuf Al-Qaradawi geführt wird, einem von Qatar, Irland und Belgien aus tätigen, geborenen Ägypter und Mitglied der Muslimbruderschaft (Centre for Islamic Pluralism 2009, 11).

Im Jahr 2008 kam es dann in Großbritannien zu zwei Aufsehen erregenden öffentlichen Stellungnahmen zugunsten partieller zivilrechtlicher Gültigkeit der Shari'a in Ehe- und Finanzstreitigkeiten, und zwar seitens des Erzbischofs von Canterbury, Rowan Williams (2008), und des Lord Chief Justice, Baron Phillips of Worth Matravers (2008). Kurz darauf wurde öffentlich bekannt, dass bereits seit August 2007 sogenannte *Muslim tribunal courts* mehr als hundert Fälle, von Scheidungs- und Erbschaftsangelegenheiten bis hin zu Nachbarschaftsstreitigkeiten, nach der Shari'a entschieden haben (Taher 2008). Dies setzt zwar das Einverständnis der muslimischen Parteien voraus, ihre Rechtsstreitigkeiten nach der Shari'a entscheiden zu lassen; liegt dieses Einverständnis vor, ist jedoch sogar eine Zusammenarbeit der *Muslim tribunal courts* mit den britischen Polizeibehörden möglich, und die Urteile der mittlerweile fünf Shari'a-Gerichte in London, Birmingham, Bradford, Manchester und dem Hauptsitz in Nuneaton, Warwickshire (zwei weitere *courts* sind in Glasgow und Edinburgh geplant), erhalten volle Gültigkeit durch ihre Anerkennung seitens der *county courts* oder des *High Court* (ebd.). Dieses sogenannte *Muslim Arbitration Tribunal*, das die *Muslim tribunal courts* sozusagen betreibt, ist möglich infolge einer Klausel im *UK Arbitration Act* von 1996, das diese Shari'a-Gerichte als *arbitration*

tribunals anerkennt, sofern die Kontrahenten einer Rechtsstreitigkeit die Zuständigkeit eines solchen Tribunals für ihren Fall anerkennen (ebd.). *Chairman* des *Muslim Arbitration Tribunal* ist Scheich Faiz-ul-Aqtab Siddiqi, ein Rechtsanwalt und *principal* der Hijaz College Islamic University in der Nähe von Nuneaton, Warwickshire (Centre for Islamic Pluralism 2009, 39).

Von muslimischer Seite gefordert und von britischer Seite zugestanden wird diese Parallelordnung nicht zuletzt mit Blick auf die lange Tradition der strukturell vergleichbaren, allerdings keine Absicherung durch das Landesrecht fordernden, jüdischen *Beth Din*-Gerichte in vielen westlichen Ländern (ebd., 40; Taher 2008; vgl. zu wichtigen Unterschieden Bowen 2010, 420 Fn. 29).

Auch wenn Art. 27 EGBGB im internationalen Vertragsrecht weitgehende Rechtswahlfreiheit und damit prinzipiell auch die Wahl religiös ausgerichteten Vertragsrechts zulässt (Rohe 2003, 414), ist das Vereinigte Königreich bislang ein Vorreiter bei der partiellen Zulassung von Shari'a-Rechtsprechung. Spanien lässt zwar seit 1992 muslimische Formen der Eheschließung zu, verlangt aber eine anschließende Registrierung, und im republikanischen Frankreich wenden sich nicht einmal muslimische Immigranten gegen das Prinzip der *citoyenneté* (vgl. Bowen 2011). Hierzulande hat der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) in Artikel 13 seiner am 20. Februar 2002 vorgestellten Charta

deutlich gemacht, dass die grundlegende Anerkennung des deutschen Staats- und Rechtssystems auch das Familien- und Erbrecht sowie das Prozessrecht einschließen soll. (ebd., 422).

Und aus Art. 4 GG ließe sich auch keinesfalls ein Recht auf Etablierung einer religiös determinierten, zivilrechtlichen Parallelordnung ableiten, ganz abgesehen davon, dass die Spruchpraxis der britischen *Muslim tribunal courts*, in Erbschaftsangelegenheiten Shari'a-konform Söhnen das doppelte Erbteil gegenüber Töchtern zuzusprechen und in Fällen häuslicher Gewalt allenfalls Ermahnungen auszusprechen, eine Verletzung des Grundrechts aus Art. 3 GG wäre. Doch von international tätigen islamistischen Aktivisten wird das islamische Recht als Parallelordnung für muslimische Minderheiten offen propagiert (Al-Alwani 2003), und die Stellungnahme des Erzbischofs von Canterbury zeigt, dass das Recht auf Etablierung als Integrationsmaßnahme gedacht ist, mit der das säkulare britische Zivilrecht in einen Attraktivitätswettbewerb mit der Shari'a eintritt, während es andererseits bei der Anerkennung von Shari'a-Urteilen

seitens der *county courts* oder des *High Court* sein hierarchisches Element auszuspielen hat.

Zumal der Umstand, dass die in Großbritannien lebenden Muslime lediglich 2,5 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen und folglich kein rationaler Grund, geschweige denn Zwang dazu besteht, sich freiwillig zum »Epizentrum des radikalen Islam in Westeuropa« zu machen (Centre for Islamic Pluralism 2009, 23), lenkt den Blick auf die mit diesem Prozess verbundene und vom Erzbischof von Canterbury (Williams 2008) prominent vertretene Integrationsvorstellung, es bedürfe »access to recognised authority acting for a religious group«:

If the law of the land takes no account of what might be for certain agents a proper rationale for behaviour – for protest against certain unforeseen professional requirements, for instance, which would compromise religious discipline or belief – it fails in a significant way to **communicate** with someone involved in the legal process (or indeed to receive their communication), and so, on at least one kind of legal theory (...), fails in one of its purposes. (ebd.).

Offensichtlich ist die Ratlosigkeit angesichts der Integrationsproblematik so groß, dass man sich in der Paradoxie einrichtet, generelle *compliance* im Sinne religiöser Liberalität von der Zulassung eines partiellen *opting out* zu erhoffen, indem eine säkulare Logik auf die vermeintliche Reaktion religiöser Akteure projiziert wird.

⇒ 3 Die feinen Unterschiede im Bereich der Religionsprojektionen

Die hier angestellten Überlegungen legen es nahe, zwischen konstruktiven und problematischen bzw. unvermeidlichen und überwindbaren Religionsprojektionen sowohl auf religiöser als auch auf politischer Seite zu unterscheiden, hinsichtlich des Problemverhältnisses zwischen Religion und Projekt aber jedenfalls stets die beidseitige Autonomie aufrechtzuerhalten. Die Bedingung eines gedeihlichen Miteinanders von Politik und Religion ist deren jeweilige Selbstbeschränkung. Religion kann und darf nicht auf eine Wertagentur der zur *Fundamentalpolitisierung* neigenden *politischen Gesellschaft* (Greven 1999) reduziert werden. Vielmehr ist eine konstruktive gesellschaftliche und politische Wirkung der Religion eher von den ihr eigenen *Erfahrungen der Selbsttranszendenz* (Joas 2004) bis hin zur »Entweltlichung« (Benedikt XVI.) zu erwarten.

Von politischer Seite müssen aber »gebotene religiöse Lernprozesse« stimuliert werden, indem der Kulturstaat »durch gelassene

Liberalität verhindert, als Kulturkampfstaat erlebt zu werden« (Graf 2006b, 87), und dieser Hinweis ist angesichts der auch religionsverfassungsrechtlich noch ungelösten Herausforderung islamischer Integration aktueller denn je. Auch und gerade diesbezüglich hilft die kritische Reflexion der allgegenwärtigen und allseitigen Religionsprojektionen, die sich ganz auf Horkheimer und Adorno stützen kann:

Projektion ist im Menschen automatisiert wie andere Angriffs- und Schutzleistungen, die Reflexe wurden. (...) In der menschlichen Gesellschaft aber, wo mit der Herausbildung des Individuums das affektive wie das intellektuelle Leben sich differenziert, bedarf der Einzelne steigender Kontrolle der Projektion, er muß sie zugleich verfeinern und hemmen lernen. (...) Um die in Kontrolle genommene Projektion und ihre Entartung zur falschen zu verstehen, (...) bedarf es der genauen Überlegung. (Horkheimer/Adorno 1988, 197).

Literaturverzeichnis

Al-Alwani, Taha Jaber (2003): Towards a Fiqh for Minorities, London/Washington (International Institute of Islamic Thought).

Armstrong, Karen (2004): Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München: Siedler.

Asad, Muhammad (1955): Islam at the Crossroads, Wassanpura/Lahore: Aarafat.

Atiya, Aziz Suryal (1975): The aftermath of the crusades, in: A History of the Crusades: Bd. 3: The Kingdom of Acre and the Later Crusades, hg. von Steven Runciman, Cambridge: Cambridge University Press, 647-666.

Benedikt XVI. (2006): Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Aula Magna der Universität Regensburg, Dienstag, 12. September 2006, Download unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (Zugriff am 19.12.2011).

Benedikt XVI. (2011): Ansprache von Papst Benedikt XVI. Konzerthaus, Freiburg im Breisgau, Sonntag, 25. September 2011, Download unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg_ge.html (Zugriff am 19.12.2011).

Berger, Peter L. (Hg.) (1999): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington, D.C: Ethics and Public Policy Center.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: Ders.: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 43-72.

Böhme, Hartmut et al. (Hg.) (2011): Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels, München u.a.: Fink.

Bowen, John R. (2010): How Could English Courts Recognize Shariah?, in: University of St. Thomas Law Journal 7, 411-435.

Bowen, John R. (2011): Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State, Princeton u.a.: Princeton University Press.

Caeiro, Alexandre (2004): The Social Construction of Shari'a: Bank Interest, Home Purchase, and Islamic Norms in the West, in: Die Welt des Islams 44, 351-375.

Centre for Islamic Pluralism (2009): A Guide to Shariah Law and Islamist Ideology in Western Europe 2007-2009, Download unter: <http://www.islamicpluralism.eu> (Zugriff am 19.12.2011).

Casanova, José (2009): Europas Angst vor der Religion, Berlin: Berlin University Press.

Eusebius von Caesarea (1967): Kirchengeschichte, hg. und eingel. von Heinrich Kraft, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Fischer, Karsten (2009): Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat, Berlin: Berlin University Press.

Freud, Sigmund (1999): Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre, in: Ders.: Gesammelte Werke, unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland, hg. von Anna Freud et al., 10. Bd., Frankfurt/M.: Fischer, 412-426.

Graf, Friedrich Wilhelm (2006a): Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München: Beck.

Graf, Friedrich Wilhelm (2006b): Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München: Beck.

Graf, Friedrich Wilhelm (2007): Der Protestantismus, in: Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M.: Fischer, 78-124.

Greven, Michael Th. (1999): Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie, Opladen: Leske+Budrich.

Grimm, Dieter (1987): *Recht und Staat in der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Grimm, Dieter (2009): *Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs*, Berlin: Berlin University Press.

Hillenbrand, Carole (2000): *The Crusades. Islamic Perspectives*, New York: Routledge.

Holzmüller, Thilo (1986): *Projektion – ein fragwürdiger Begriff in der Feuerbach-Rezeption?*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 28, 77-100.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1988): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M.: Fischer.

Joas, Hans (2004): *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg u.a.: Herder.

Kisoudis, Dimitrios (2007): *Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche*, Marburg: Diagonal.

Lübbe, Hermann (1985): *Politische Theologie als Theologie repolitizierter Religion*, in: Taubes, Jacob (Hg.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München: Fink, 45-56.

Meier, Christian (1983): *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Meier, Christian (1993): *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin: Siedler.

Milbank, John (1990): *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell.

O'Donovan, Oliver; O'Donovan, J. Lockwood (2004): *Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.

Phillips, Nicholas Addison (2008): Speech at the East London Muslim Centre: Equality Before the Law (July 3, 2008), Download unter: http://www.judiciary.gov.uk/Resources/JCO/Documents/Speeches/lcj_equality_before_the_law_030708.pdf (Zugriff am 19.12.2011).

Quṭb, Sayyid (1982): *Dirāsāt Islāmiyah*, Beirut/Kairo: Dār al-Shurūq.

Rohe, Mathias (2003): Religiös gespaltenes Zivilrecht in Deutschland und Europa?, in: de Wall, Heinrich; Germann, Michael (Hg.): *Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung. Festschrift für Christoph Link zum siebzigsten Geburtstag*, Tübingen: Mohr Siebeck, 409-429.

Schieder, Rolf (2008): *Sind Religionen gefährlich?*, Berlin: Berlin University Press.

Shepard, William E. (1996): *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden u.a.: Brill.

Siberry, Elizabeth (2000): *The New Crusaders. Images of the Crusaders in the Nineteenth and Early Twentieth Century*, Aldershot u.a.: Ashgate.

Sivan, Immanuel (1968): *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans le réactions musulmanes aux Croisades*, Paris: Maisonneuve.

Stark, Rodney (1999): Secularization, R.I.P., in: *Sociology of Religion* 60, 249-273.

Taher, Abul (2008): Revealed: UK's first official sharia courts, *The Sunday Times Online*, September 14, 2008, Download unter: <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article4749183.ece> (Zugriff am 19.12.2011),

Uertz, Rudolf (2005): *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)*, Paderborn: Schöningh.

Wagner, Joachim (2011): *Richter ohne Gesetz. Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat*, Berlin: Econ.

Walzer, Michael (1965): *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge: Harvard University Press.

Weiler, Joseph H.H. (2004): *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Salzburg/München: Pustet.

Williams, Rowan, Archbishop of Canterbury, 2008: Archbishop's lecture – Civil and Religious Law in England: a religious perspective, 7th February 2008, Download unter: <http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1137/archbishops-lecture-civil-and-religious-law-in-england-a-religious-perspective> (Zugriff am 19.12.2011).

Zitationsvorschlag:

Fischer, Karsten (2011): Die permanente Projektion: Zur Problembeziehung zwischen Religion und Politik (Ethik und Gesellschaft 2/2011: Religionsprojektionen). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2011_Schieder.pdf (Zugriff am [Datum]).

**ethikundgesellschaft****ökumenische zeitschrift für sozialetik**

Religionsprojektionen

Karsten Fischer

Die permanente Projektion:

Zur Problembeziehung zwischen Religion und Politik

Klaus von Stosch

Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des interreligiösen Dialogs. Untersuchungen im Anschluss an Catherine Cornille

Wolfgang Huber

Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? Eine christliche Perspektive.

Hamideh Mohagheghi

Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? Eine muslimische Perspektive.

Rolf Schieder

Schuldfallen und Opferprojektionen im Umgang mit dem Palästina-Konflikt

Frank Mathwig

Diesseits der Projektion:

Aus dem Alltag religionspolitischer Konflikte am Beispiel der religionspolitischen Kontroverse um das Minarettverbot in der Schweiz

Anja Middelbeck-Varwick

Der projizierte Prophet.

Zur Wahrnehmung Muhammads im Kontext christlicher Theologie