

Islam und Säkularisierung – Nachtrag zu einer internationalen Tagung an der Universität Leipzig

Reinhard Schulze (FINO)

Säkularisierung als Leitbegriff der politischen Debatten

Säkularisierung ist erneut zu einem Leitbegriff in der Auseinandersetzung mit religiösen Ordnungen geworden. Sie hat vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen. Hintergrund war die Identifikation von Einwanderern und Flüchtlingen, die aus Ländern der altislamischen Welt nach Westeuropa kamen, als «Musliminnen und Muslime». Zugleich verstärkte sich die Tendenz unter diesen Einwanderern, den Islam ebenfalls als Bezug einer öffentlichen Identität zu wählen. Der hierdurch bewirkte Eintritt des Islam in den öffentlichen Raum in vielen westeuropäischen Ländern war und ist bis heute heftig umstritten. Die Debatten schwanken zwischen zwei Polen: zum einen wird angeführt, dass angesichts des Geltungsanspruchs muslimischer Gemeinden die säkulare, ja sogar laizistische Identität der Gesellschaften und Staaten Europas gestärkt werden müsse; zum anderen wird argumentiert, dass sich Europa angesichts dieses Umstands seiner eigentlichen Wurzeln und Werte, die massgeblich durch das Christentum und das Judentum geprägt seien, bewusstwerden müsse. Doch unabhängig von den politischen Debatten

ist von Bedeutung, dass die säkulare Ordnung, die sich in den meisten westeuropäischen Ländern spätestens in den 1950er und 1960er Jahren endgültig durchgesetzt hat¹ und die den bis dahin vorherrschenden Konfessionalismus ersetzte, neu diskutiert, ja neu begründet werden muss. Der in den 1980er und 1990er Jahren erwartete Übergang von einer säkularen zu einer «post-säkularen» Gesellschaft, ja die gleichfalls vermutete Ausgestaltung einer «post-säkularen Religion» wurde dann ab den 2000er Jahren zu einem Leitthema, das durch die Verwendung von Jürgen Habermas 2001 deutlich aufgewertet wurde. Die Auseinandersetzungen um diesen Begriff machen deutlich, dass heute erneut um die Passung von Religion und Gesellschaft gerungen wird.

Religion in post-säkularen Zeiten

Jürgen Habermas hatte in seiner Frankfurter Rede am 14. Oktober 2001, gut zwei Monate nach den terroristischen Angriffen auf das World Trade Center in New York und das Pentagon in Washington, dafür geworben, dass sich die europäischen Gesellschaften der Dialektik ihrer säkularen Ordnungen bewusstwerden sollten und dass «post-säkular» im Kern

bedeute, dass sich Menschen weder aufgrund einer religiösen noch einer religionslosen Haltung und Einstellung gegenseitig ausschliessen. Säkularisierung wird nun nicht mehr als Prozess der Verdrängung des Religiösen gedacht, sondern als Friedensordnung, in der Religion und religionsindifferente Gesellschaft in Frieden und ohne neuerlichen Kulturkampf zusammenleben könnten.² Mithin gehe es in einer post-säkularen Situation, so andere Autoren wie der italienische Soziologe Massimo Rosati³, um die Herstellung eines Gleichgewichts zwischen Religion und Gesellschaft. Um dieses Zusammenleben aber zu ermöglichen, müssten, wie schon der Soziologe Niklas Luhmann erkannt hatte, beide «Systeme» lernen. Verlangt wird so von der säkularen, das heisst keinerlei Regeln einer Religion unterstellten Gesellschaft, die Pluralität von Religionen als Gegenüber anzuerkennen. Auch müsste die Gesellschaft um des Friedens willen die religiösen Geltungsansprüche auf Rechtfertigung einer Werteordnung und auf Mitwirkung im öffentlichen Raum anerkennen. Andererseits müssten Religionen lernen, endgültig auf jeden Anspruch verzichten, Regeln für das gesellschaftliche Zusammenleben zu formulieren oder gar Ansprüche auf Durchsetzung dieser Regeln geltend zu machen. Es geht also um die Balance zwischen Religion und Gesellschaft, oder um in der Terminologie von Emile Durkheim zu bleiben, um die Balance zwischen den Normen, die eine Gesellschaft konstituieren, und der Pluralität von Werteordnungen, die diese Normen als Werte rechtfertigen. Damit wird auch klar, dass jedweder Wertefundamentalismus, der behauptet, dass nur eine Tradition bestehende Normen als Werte begründen könne und dürfe, diese Balance empfindlich stört. Nun ist umstritten, ob sich diese post-säkulare Ordnung als reale Ordnung zwischenmenschlichen Zusammenlebens, also gewissermassen als moderne soziale Tatsache darstellt, oder ob sie bloss eine soziale Vorstellungswelt bestimmter Gruppen in einer Gesellschaft ist. Betrachtet man die schwache institutionelle Position der Religionsgemeinschaften und die

Zunahme einer Konfessionslosigkeit, so verstärkt sich der Eindruck, dass es keinerlei soziale Wirklichkeit einer solchen post-säkularen Ordnung gebe. Im Gegenteil, da sich die Bevölkerung zunehmend entkirchlicht, müssten auch andere, neue Religionsgemeinschaften in der Schweiz, also vor allem die muslimischen Gemeinden anerkennen, dass die Gesellschaft den institutionalisierten Religionen oder Konfessionen den Rücken kehrten. Die Gesellschaft müsse lernen, ihre Normen durch eigene, nicht-religiöse, zivile Werte zu rechtfertigen und zu begründen. Religionen müssten also darauf verzichten, den Gesellschaften Deutungsangebote liefern zu wollen und Werteordnung zu sein.

Doch die Zahlen trügen. Gewiss wird die Zahl derjenigen, die sich einer Konfession zurechnen, stetig kleiner, doch dies bedeutet nicht, dass sich die Gesellschaft der Religion zu entledigen begännen. Noch sehen sich mindestens zwei Drittel der schweizerischen Bevölkerung konfessionell gebunden. Und noch spielen Religionen jenseits der institutionalisierten Konfessionen eine wichtige Rolle bei der individuellen Lebensführung.⁴ Die Einwanderung hat nicht zu einer wesentlichen Veränderung dieser Ausgangslage geführt. Mehrheitlich sind Katholiken eingewandert, doch weit mehr als bei den Schweizern handelt es sich bei den Einwanderern um konfessionslose Menschen. Allerdings fällt bei den Einwanderern die relativ hohe Zahl an Menschen auf, die sich einer islamischen Tradition zurechnen.⁵ Durch die Einwanderung wird zum einen die Rolle der Konfessionslosen gestärkt, zum anderen das Religionspektrum erweitert.

Entsäkularisierung oder Entkonfessionalisierung?

Die Gesellschaft verliert somit nicht ihre säkulare Ordnung, doch auch das Religiöse erlebt keinen substantiellen Bedeutungsverlust. Beobachtbar ist eine Entkonfessionalisierung der Religion, die in den 1990er Jahren massiv einsetzte und die nun der Entkonfessionalisierung der Gesellschaft, die vor allem zwischen 1960

und 1980 wirksam war, folgt. Der Verlust konfessioneller Ordnung setzt das Religiöse weitgehend frei und macht dieses dem Einzelnen verfügbar. Für die kirchlich verfassten Religionen ist dies natürlich ein Prozess, der an die Substanz geht. 50% der Kirchenaustritte sind durch die Tatsache motiviert, keine Kirchensteuer mehr zahlen zu müssen. Dabei war die Kirchensteuer sicherlich das entscheidende Ergebnis des Pakts zwischen Religionsgemeinschaften und säkularisierter Gesellschaft.⁶ Für andere Religionsgemeinschaften wie die der Muslime hingegen halten sich die Folgen der Entkonfessionalisierung in Grenzen. Der Islam wurde zwar auch in vielen Herkunftsländern in einer institutionellen Ordnung konfessionalisiert (v.a. im Osmanischen Reich, in Persien, Marokko und zum Teil Indien), doch sind nie kirchenähnliche Strukturen entstanden, die es dem Staat erlaubt hätten, die muslimischen Gemeinschaften subsidiär mit staatlichen Hoheitsaufgaben zu betreuen.⁷

Entkonfessionalisierung bedeutet also weder Entsäkularisierung⁸ noch einen Bedeutungsverlust des Religiösen. Da aber zumindest in vielen westeuropäischen Ländern die Säkularisierung an die Konfessionalisierung der Religionen gekoppelt war und da es hierdurch dem Staat möglich war, Hoheitsaufgaben des Staats an kirchliche Institutionen zu delegieren, verlangt die Entkonfessionalisierung des Religiösen eine Neubestimmung der säkularen Ordnung. Die Eigenschaft einer Gesellschaft, «säkular» zu sein, bedeutet ja nicht, dass sich die Gesellschaft indifferent zu Religionen verhält; auch verzichtet der Staat in einer solchen Ordnung darauf, regelnd in das Feld des Religiösen einzugreifen, das Religiöse gar einer staatlichen Kontrolle zu unterstellen oder es ganz in die Privatwelt abzudrängen. Solche laizistischen Lösungen beruhen nicht auf einer Vertragspartnerschaft mit den religiösen Konfessionen. Erkennt man aber an, dass die Gesellschaft vor allem als Vertragspartnerschaft funktioniert, wird sie immer darauf angewiesen sein, die Religionen, zumindest sofern sie als Konfessionen verfasst sind, als Partner anzuerkennen.

Islam und Säkularität in der Gegenwart

Nun hat sich in den vergangenen Jahren gezeigt, dass die Eigenschaft, säkular zu sein ein globales Phänomen geworden ist. Es ist eine Tatsache, dass sich eine Vielzahl von Menschen in fast allen Staaten dieser Welt eine Vorstellungswelt angeeignet hat, in der zwischen einer religiösen und einer weltlichen Rolle grundsätzlich unterschieden und in der diese duale Ordnung bejaht und als Gewinn an Freiheit empfunden wird. Selbst in Iran, wo der Staat versucht, die Öffentlichkeit einer religiösen Regelung und einer religiösen Autorität zu unterstellen, verstehen sich 80% der Menschen als «säkular»; in Ägypten pflegen viele Menschen einem Lebensstil, in dem wir ohne jede Probleme unsere eigene Säkularität wiedererkennen. Selbst in Saudi-Arabien ist unter vielen, allerdings nicht allen Angehörigen gebildeter Kreise die Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer weltlichen Lebensführung allgegenwärtig. Natürlich sind dort, wie auch bei uns in der Schweiz, die Übergänge fließend. Bestimmte Regelungen (Feiertage, in Saudi-Arabien Alkoholverbot; «In Obwalden und Appenzell Innerrhoden sind an hohen Feiertagen sämtliche nicht religiösen Veranstaltungen verboten», berichtete eine Schweizer Tageszeitung noch 2015⁹) machen deutlich, dass die Grenzen zwischen Religion und Gesellschaft fließend sind und je nach lokalen Traditionen ausgehandelt wurden. Auch darf man selbst in säkularen Ordnungen davon ausgehen, dass die Dualität von Religion und Gesellschaft nicht paritätisch ist. Es gibt Länder wie Polen, Russland oder Marokko, in denen religiöse Autoritäten stärker das Leben des Einzelnen prägen, selbst wenn diese wie in jeder säkularen Umgebung die Wahl haben, ein solches Leben zu führen.¹⁰ Und es gibt Länder (Schweden, einige Landeskirchen in Deutschland), in denen die Konfessionen zu zivilgesellschaftlichen Akteuren geworden sind.

Es gibt heute also eine grosse Breite von Säkularität. Diese Pluralität zeigt aber auch, dass heute weltweit ein recht klares öffentliches Ver-

ständnis entstanden ist, was «säkular» bedeutet. Es handelt sich nicht um eine fixe soziale Ordnung, sondern um ein Gefüge, das durch eine gegenseitige Anerkennung von Gesellschaft und Religion entstanden ist und das in sehr unterschiedlicher Weise durch die jeweiligen Staatsordnungen getragen wird. Auffällig ist, dass bis in die Gegenwart hinein in der altislamischen Welt der Begriff «säkular» keine gute Presse hatte. Das hängt gewiss auch damit zusammen, dass er aufgrund der Erfahrungen mit der europäisch-christlichen Mission als Teil eines gewaltigen Kolonialprojekts interpretiert wurde. Kolonialismus und Säkularismus gingen für viele nahöstliche Denker Hand in Hand; das galt für christliche wie muslimische Politiker gleichermaßen. So konnte es passieren, dass ein arabischer Autor, der einen expliziten säkularen Lebensstil pflegte, vehement gegen jede Form des Säkularismus wetterte. Ja, selbst manche Vertreter sozialistischer Ideen waren noch in den 1960er Jahren der Meinung, der Säkularismus habe in der arabischen Welt nichts zu suchen.

Als störend empfanden sie vor allem die europäische, christlich anmutende Hoheit über den Begriff «Säkularismus». Je stärker eine christliche Genealogie der Säkularisierung und des Säkularismus postuliert wurde, desto ablehnender standen nahöstliche Kritiker diesem Begriff gegenüber. Dabei muss bedacht werden, dass sich christliche Autoren erst seit den 1950er Jahren zögerlich mit dem Säkularismus anfreundeten und schliesslich sogar eine christliche Genealogie des Säkularismus reklamierten (angefangen bei Friedrich Gogarten für den Protestantismus, jetzt endend bei Charles Taylor und Hans Joas bei den Katholiken).

Religiöse Rechtfertigungen der Säkularität

Dieser Befund hat nun die Mitglieder der Kollegforschungsguppe «Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities» veranlasst, auf einer international besetzten Konferenz der Frage nachzugehen, wie sich die Modalitäten einer Unterscheidung zwischen Religion und Gesellschaft erfassen, analysieren

und interpretieren lassen. Weiterhin sollte untersucht werden, ob solche Unterscheidungen schon für die Zeit vor dem Beginn der Neuzeit beobachtet werden können.

Zum einen war faszinierend zu beobachten, wie weit Unterscheidungen, die wir im Begriff «Säkularität» dingfest machen, verbreitet sind. Diese schon von dem amerikanischen Soziologen Talcott Parsons erörterte «normative Ordnung», die sich aus einem Religion-Gesellschafts-Gefüge ergibt und die sich in einer Werte-Norm-Unterscheidung spiegelt, ist offenbar zu einem globalen Standard geworden. Allerdings ist die politische und öffentliche Bereitschaft, diese Ordnung auch begrifflich anzuerkennen, sehr unterschiedlich ausgeprägt. Entscheidend ist die Erkenntnis, dass der Beginn der eigentlichen Säkularisierung, die zu einer weitgehenden Transformation der Lebenswelten geführt hat, erst auf die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg anzusetzen ist. Diese Erkenntnis hat wichtige Konsequenzen für die Beurteilung von Prozessen der Islamisierung, die in der Öffentlichkeit vieler islamischer Ländern ab den 1970er Jahren abliefen. Handelte es sich dabei um einen Kulturkampf, in dem die Grenze von Religion und Gesellschaft neu ausgehandelt wurde?

Zum anderen wurde erkennbar, dass gerade auf Aussereuropa bezogene Forschungen danach trachten, die moderne Religion- und Gesellschaft-Unterscheidung auch in vormoderne, ja antiken Zeiten aufzuspüren. Doch eine solche diachrone Verallgemeinerung hat deutliche Nachteile: Zum einen überträgt sie die heutigen, modernen Konzeptionen von Säkularität und ihre Normen auf vormoderne Zustände; damit wird die Theoriebildung notwendig anachronistisch. Zum anderen muss sie die Leitbegriffe, mit denen Säkularität erfasst wird, also vor allem Religion, Staat und Gesellschaft, enthistorisieren, um sie passungsfähig zu machen. Versuche dieser Art hat es in der modernen islamischen Geschichte schon mehrfach gegeben; berühmtestes Beispiel sind die Ausführungen des ägyptischen Gelehrten an der al-Azhar, 'Alī 'Abdarrāziq, der 1925, also kurz nach der Abschaffung des Kalifenamts in der türkischen

Republik, ein Buch unter dem Titel «Der Islam und die Grundlagen des Regierens» veröffentlicht hat. Der Gelehrte übertrug die neuzeitliche Unterscheidung von Religion, Staat und Gesellschaft auf die islamische Frühzeit. Dies machte seinen Versuch, Säkularität als «islamisch gewollte» Ordnung zu bestimmen, natürlich für Kritik anfällig. Solche Rückprojektionen sind offenbar nicht geeignet, bestehende Formen der Säkularisierung und der Säkularität zu rechtfertigen.

Zweifellos aber ist auch für die innerislamische Debatte wichtig, einen Standpunkt zur faktischen Säkularität der Gesellschaft, in der die islamische Religion beheimatet ist, zu entwickeln. Dies betrifft natürlich vor allem jene Gesellschaften, in denen der Islam neu beheimatet ist und die ihre Ordnung explizit als säkular definieren. Dies trifft auch und gerade auf die Schweiz zu. Nicht wenige Kritiker einer Beheimatung des Islam in der Schweiz werfen dem Islam, also der Gesamtheit der Muslime, vor, zwischen Religion und Staat, Religion und Gesellschaft nicht unterscheiden zu können. Daher sei der Islam prinzipiell politisch in dem Sinne, dass er eine Herrschaft über den Staat und die Gesellschaft anstrebe. Ja, er müsse dies anstreben, wenn er seinen eigenen religiösen Grundlagen treu bleiben wolle. Indirekte Zustimmung erfährt dieses Argument noch durch jene islamischen Puritaner und Fundamentalisten, die den Säkularismus als eine dem Islam wesentlich fremde Ordnung deuten und die behaupten, der Islam trenne niemals zwischen Religion und Staat. Die beobachtbare Säkularität auch in der altislamischen Welt erachten sie als Ergebnis einer durch den Kolonialismus gestifteten Entislamisierung.

Solche antisäkulare Rhetorik ist für die Mehrheit der muslimischen Gemeinden aber irrelevant. Ihr Anliegen besteht vor allem darin, den Islam als Religionsordnung zu bewahren; denn auch muslimische Gemeinden müssen die Erfahrung machen, dass sich mehr und mehr Menschen den Institutionen und Einrichtungen der islamischen Gemeinden entziehen. Die Moscheen verlieren genauso an Attraktivität wie die Kir-

chen und Synagogen. Anders als manche katholischen Gemeinden profitieren die meisten muslimischen Gemeinden nicht von der Zuwanderung. Denn viele Einwanderer, die in die Schweiz kommen, haben kaum noch einen Bezug zu einer institutionalisierten Form von Religion. Es geht also wie in den christlichen Kirchen auch in den muslimischen Gemeinden darum, die religiöse Integration sicherzustellen. Hierzu gehört auch für die islamische Öffentlichkeit die Anerkennung der Unterscheidung von Religion, Gesellschaft und Staat. Anerkennung erfolgt oft über Rechtfertigung. Dies bedeutet, dass die islamische Öffentlichkeit die säkulare Gesellschaft und damit die real existierende Säkularität in den muslimischen Gemeinden rechtfertigt. Diese Rechtfertigung gelingt für gewöhnlich auf zwei Ebenen: zum einen können auch muslimische Akteure sagen, dass die Unterscheidung zwischen Religion und Gesellschaft ein Ergebnis der Moderne sei und dass sie auch im Interesse der Muslime liege. Sie sei schlicht für alle Beteiligten nützlich und diene dazu, eine Friedensordnung zwischen Gesellschaft, Staat und Religion zu gewährleisten. Hierfür aber braucht es kein islamisches Argument. Vielmehr handelt es sich um ein Argument der Zivilgesellschaft.

Hingegen wird von christlichen Theologen, Philosophen und Soziologen seit den 1950er Jahren die Säkularisierung genealogisch an die Geschichte des Christentums zurückgebunden. Damit erscheint die Unterscheidung zwischen Religion, Staat und Gesellschaft als eine urchristliche Angelegenheit, die von Theologen systematisch vorbereitet worden sei, die sich historisch in einer komplexen dualen Beziehung von Kirche und Staat verwirklicht und die sogar den Weg hin zu einer säkularen Vorstellungswelt geebnet habe. Diese Christianisierung der Säkularität bewirkte, dass sich nichtchristliche Gemeinschaften noch deutlicher von einer Säkularität abzugrenzen versuchten und sich im Zuge postkolonialer Debatten von «Säkularitätszumutungen» zu befreien versuchten.

Doch diese Einwände können das soziale Faktum einer Vorstellungswelt, die auf einer Unterscheidung zwischen Religion und Gesellschaft

beruht und die dem Einzelnen die Wahl zwischen einer religiösen und einer nichtreligiösen Lebensführung lässt, nicht ausser Kraft setzen. Sie trifft ja selbst auf jene zu, die für eine postkoloniale Deutung plädieren. Die Unterscheidung zwischen Religion und Gesellschaft, oder noch allgemeiner gesprochen zwischen Religion und Welt ist zweifellos ein distinktes Merkmal der Moderne, das überall dort wirksam ist, wo sich Menschen in einer modernen Ordnung wähnen. Säkularität ist damit ein globales Phänomen. Dies ermöglicht es uns, die Globalgeschichte der Säkularität zu bestimmen.

Hierfür gibt es zwei Möglichkeiten: zum einen können wir die globale Vielfalt, wie zwischen Religion und Welt unterschieden und wie diese Unterscheidung rechtfertigt wird, erforschen. Zum anderen aber müssen wir von einem gesellschaftlichen Standpunkt aus anerkennen, dass religiöse Akteure der bestehenden Säkularität eine Vielfalt von Ahnen zuschreiben: neben einer christlichen gibt es auch eine islamische und eine jüdische Geschichte der Säkularisierung. Aus wissenschaftlicher Perspektive geht es darum, die Plausibilität solcher Geschichten zu prüfen und gegebenenfalls Ressourcen zur Verfügung zu stellen, die diese Geschichten verbessern helfen. Denn solche Geschichten liegen durchaus im Interesse der Gesellschaft. Sie stärken säkulare Vorstellungswelten auch im Kontext nichtchristlicher Religionsgemeinschaften und dienen als Kitt, der Religion und Gesellschaft zusammenhält. Doch die Rekonstruktion einer islamischen Genealogie von Säkularität sollte nicht nur als Rechtfertigungsstrategie der muslimischen Gemeinden, in den europäischen Ländern berechtigt beheimatet zu sein, angesehen werden. Sie enthält auch wichtige Aussagen darüber, wieso in der islamischen Tradition der Konflikt um diese Unterscheidung, der in Europa zu einer Vielzahl von gewaltförmigen Konflikten bis hin zu den mörderischen Kriegen des 17. Jahrhunderts geführt hat, relativ gewaltfrei ablief und warum wir in der islamischen Welt in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart nicht nur einen Kulturkampf zwischen Religion und Gesellschaft, sondern einen regelrechten Kulturkrieg

erlebt haben und noch erleben. Die islamische Geschichte der Säkularität aufgreifend können wir uns nochmals die Bedeutung der Integration von Gesellschaft wie von Religion für das Gelingen einer modernen Ordnung vor Augen führen.

Die Folgen

Natürlich sollte es allein den muslimischen Akteuren überlassen sein, eine islamische Geschichte der Säkularität zu schreiben. Damit diese Geschichte mit den anderen Geschichten der Säkularität, die schon geschrieben sind oder noch zu schreiben sein werden, kommunizieren kann und mit ihnen einen Kommunikationsraum bildet, gibt es allerdings eine Bedingung: die Geschichte muss einen Prozess beschreiben und darf sich nicht in einer idealistischen fundamentalistischen Rückprojektion erschöpfen. Denn historisch gesehen ist klar: weder der Apostel Paulus noch der Propheten Muḥammad waren Säkularisten, weder der Römerbrief von Paulus noch die Sunna des Propheten Muḥammad geben Auskunft über die Ordnung, die wir heute als Säkularität beschreiben. Hingegen bilden Narrative, wie der kanadische Philosoph Charles Taylor solche Geschichten nannte, hinreichend Möglichkeiten, bestehende säkulare Ordnungen bejahend zu begründen. Natürlich darf nicht erwartet werden, dass eine islamische Narration einer katholischen, protestantischen, konfessionsneutralen oder atheistischen Erzählung gleicht, wohl aber dürften sich all diese Erzählungen immer ähnlicher werden, je näher sie an die Gegenwart heranreichen.

Eine Wissenschaft, die sich nicht in islamisch-theologischer Absicht mit dieser Geschichte befasst, wird selbst nie eine solche Narration schreiben. Tatsächlich aber hatten manche Vertreter der Islamwissenschaft, die sich ja von jeder theologischen Ausrichtung distanziert, selbst an der Ausschreibung einer Gegengeschichte mitgewirkt. Diese schien zu erklären, warum die Muslime keine Säkularität kennen würden: es seien die normativen Grundlagen des Islam, die die Muslime daran hinderten, die

moderne säkulare Ordnung zu akzeptieren.¹¹ Muslime, die in einer säkularen Ordnung leben wollten, müssten daher zumindest öffentlich auf den Islam verzichten. Diese Sichtweise beruht aber auf einem historischen Fundamentalismus, der behauptet, die Muslime seien einer urislamischen Grundordnung unterworfen, aus der sie sich nicht befreien könnten. Tatsächlich aber haben Muslime wie Christen, Juden oder Konfessionslose die Möglichkeit, zwischen frommer Gläubigkeit, kultureller Islamität, Konfessionslosigkeit, ja Atheismus zu wählen. Auch wenn diese Wahl oft wegen sozialer und bisweilen auch staatlicher Sanktionen nicht immer leichtfällt, teilen sie eine Vorstellungswelt, nach der sie zumindest theoretisch diese freie Wahl hätten. Genau diese innere oder äussere Wahlfreiheit mache, so Charles Taylor, die Säkularität aus. Und so verwundert es nicht, dass sich nur 20% der in der Schweiz lebenden Muslime fromm im engeren Sinn begreifen. Eine islamische Geschichte der Säkularität wäre also ein islamisch-theologisches Projekt. Die Islamwissenschaft als nichttheologische Disziplin kann allerdings dabei helfen, einer islamischen Narration neue Ressourcen zur Verfügung zu stellen oder auf andere, schon bekannte Informationen aufmerksam machen. Und sie kann noch mehr: sie kann einen historischen Rahmen ausarbeiten, in dem sich die Prozesse, die in der Gegenwart in eine Säkularität mündeten, erfassen lassen.

Politisch hat eine solche islamische Rechtfertigung bestehender Säkularität weitreichende

Folgen: zum einen kann mit ihr die islamische Religion von der selbstauferlegten Last befreit werden, den Muslimen auch eine Ordnung für ihr alltägliches Leben zu bieten. Der Islam kann damit wieder zu dem werden, was er in der Moderne eigentlich repräsentiert, nämlich eine Religion, die ihre Wahrheit nicht in dieser Welt, in dieser Gesellschaft sucht. Umgekehrt können Menschen, die sich als Muslime verstehen, in ihren alltäglichen Lebenswelten ganz nach den Mustern ausrichten, die die Säkularität bestimmt, ohne in Konflikt mit jenen zu geraten, die den Islam fundamentalistisch oder gar ultra-religiös neu auslegen. Eine islamische Rechtfertigung von Säkularität gewinnt an Plausibilität und Anerkennung, wenn sie auf wissenschaftlicher Grundlage erfolgt. Dazu braucht die Gesellschaft eine islamische Theologie.

Natürlich war allen, die an den Debatten in Leipzig teilnahmen, bewusst, dass die säkulare Ordnung keine Ordnung auf Ewigkeit darstellt. So, wie sie sich weltweit im letzten Jahrhundert durchgesetzt hat, kann sie sich auch wieder auflösen und ihre Integrationskraft verlieren. Doch der offenkundige soziale Erfolg der Säkularität, der zumindest zeitweise zu einer Befriedung des Verhältnisses von Religion, Gesellschaft und Staat geführt hat, beruht auf einer doppelten sozialen Integration: auf der Integration der Gesellschaft und auf der Integration der Religion. Ob und wie lange noch beides politisch, ökonomisch und sozial gewährleistet bleibt, wird sich allerdings noch erweisen.

¹ In der Schweiz werden erst seit 1960 in Volkszählungen «Konfessionslose» erfasst. Damit gaben etwa 27000 Menschen an, konfessionslos zu sein; 2016 waren es über 1,6 Millionen.

² Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen*. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

³ Massimo Rosati: *The Making of a Postsecular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2014.

⁴ Nur etwa 17% der Konfessionslosen bezeichnen sich als areligiös.

⁵ Für 2015 wurden statistisch unter den Ausländern erhoben: Katholiken: 38.5%, Konfessionslose: 29.5%, Muslimisch: 13.8%, Christlich-Orthodox: 8%, Evangelisch-reformiert: 4.9%.

⁶ Erstmals 1827 im Fürstentum Lippe erhoben.

⁷ Im Osmanischen Reich wurde bis 1853 eine «Religionssteuer» (cizye) für Angehörige nichtislamischer Religionsgemeinschaften erhoben. Eine ähnliche Regelung galt in Österreich-Ungarn hinsichtlich der jüdischen Gemeinde. Diese Steuer wurde allerdings nicht den Gemeinden zur Finanzierung ihrer Angelegenheiten überlassen. Die Almosen-Abgaben (zakāt) können nicht als Steuer bewertet werden, da sie freiwillig erfolgten.

⁸ Peter L. Berger: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. Zum Gebrauch dieses Terminus im frühen 19. Jahrhundert siehe Hermann Zabel, «Zum Wortgebrauch von 'Verweltlichen/ Säkularisieren' bei Paul Yorck von Wartenburg und Richard Rothe», in: *Archiv Für Begriffsgeschichte* 14 (1970), S. 69–85.

⁹ *Tages-Anzeiger* 2.4.2015.

¹⁰ Selbst im säkularen Spanien ist es kaum noch möglich, rechtsgültig aus der Kirche auszutreten. *Süddeutsche Zeitung*, 17.5.2010.

¹¹ Tilman Nagel, «Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung?», in: Hans R. Roemer und Albrecht Noth (Hg.): *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients*. Festschrift für Bertold Spuler. Leiden: Brill, 1981. S. 275-288.