

Christine Langenfeld, Irene Schneider (Hg.)

Recht und Religion in Europa

Zeitgenössische Konflikte
und historische Perspektiven



Universitätsverlag Göttingen

Christine Langenfeld, Irene Schneider (Hg.)
Recht und Religion in Europa

This work is licensed under the
[Creative Commons](#) License 2.0 “by-nd”,
allowing you to download, distribute and print the
document in a few copies for private or educational
use, given that the document stays unchanged
and the creator is mentioned.
You are not allowed to sell copies of the free version.



erschienen im Universitätsverlag Göttingen 2008

Christine Langenfeld,
Irene Schneider (Hg.)

Recht und Religion in Europa

Zeitgenössische Konflikte und
historische Perspektiven



Universitätsverlag Göttingen
2008

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Die Veröffentlichung wurde durch die Thyssen-Stiftung gefördert.

Anschrift der Herausgeberinnen

Prof. Dr. Christine Langenfeld
Prof. Dr. Irene Schneider
Juristische Fakultät
Georg-August-Universität
Platz der Göttinger Sieben 6
37073 Göttingen

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den OPAC der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek (<http://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar und darf gelesen, heruntergeladen sowie als Privatkopie ausgedruckt werden. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion. Es ist nicht gestattet, Kopien oder gedruckte Fassungen der freien Onlineversion zu veräußern.

Satz und Layout: Eva Kogel, Elena Nomikos
Umschlagabbildung: Patrick Bott

© 2008 Universitätsverlag Göttingen
<http://univerlag.uni-goettingen.de>
ISBN: 978-3-940344-62-5

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	III
<i>Christoph Möllers</i> Einleitung	1
<i>Rolf Koppe</i> Religion und Staat in Deutschland aus Sicht der Kirche.....	4
<i>Bekir Alboğa</i> Religion und Staat in Deutschland aus der Sicht der muslimischen Religionsgemeinschaften – Bestandsaufnahme und Perspektiven	15
<i>Heinz-Günther Nesselrath</i> „Sokrates tut unrecht, indem er nicht an die Götter glaubt, an die die Polis glaubt, sondern andere neue Gottheiten einführt...“	28
<i>Robin Osborne</i> Law and religion in classical Athens: the case of the dead.....	46
<i>Christa Frateantonio</i> Recht und Religion im römischen Reich	59
<i>Uwe Volkemann</i> Der Preis der Freiheit. Über die geistig-kulturellen Grundlagen des liberalen Staates	87
<i>Matthias KCYig</i> Kampf der Götter. Religiöse Pluralität und gesellschaftliche Integration.....	102
<i>Wolfgang Schobertb</i> „Es ströme aber das Recht wie Wasser“ Theologische Bemerkungen zum Verhältnis von Recht und Ethik	119
<i>Irene Schneider</i> Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung? Überlegungen zum Grenzbereich zwischen Recht und Religion	138
<i>Christian Walter</i> Das Verhältnis von Religion und Staat in ausgewählten europäischen Staaten: Unterschiede und Gemeinsamkeiten	192

Roland Pfefferkorn

Das Schulstatut in Elsass-Moselle und der Islam.

Eine Analyse aus laizistischer Perspektive 195

Martin Riexinger

Islamisches Recht in einem westlichen Rechtssystem: Britisch Indien 209

Vorwort

Zielsetzung der Tagung „Recht und Religion in Europa – zeitgenössische Konflikte und historische Perspektiven“, die vom 24.-26. Oktober an der Universität Göttingen stattfand und deren Beiträge in diesem Band dokumentiert sind, war es, die Korrelation zwischen Religion und Recht in ausgewählten Zeiten und Regionen (Alter Orient/Antike, modernes Europa, Islamische Welt) näher zu beleuchten. Als konkreten thematischen Bezugspunkt haben die Veranstalter, Kolleginnen und Kollegen unterschiedlicher Fakultäten der Georg-August-Universität Göttingen, Reinhard Feldmeier, Brigitte Groneberg, Reinhard Gregor Kratz, Peter Alois Kuhlmann, Christine Langenfeld, Christoph Möllers, Heinz-Günter Nesselrath und Irene Schneider, jene spannungsreiche Beziehung gewählt, die zwischen dem Recht als göttlicher Satzung einerseits und dem Recht als menschlicher Ordnung bestehen kann. Aktueller Anlass, sich dieser Frage näher zu widmen, war die Wahrnehmung eines Wiedererstarkens des Religiösen – sowohl hinsichtlich der traditionell in den westlichen Staaten verankerten als auch der von Minderheiten praktizierten Religionen, namentlich des Islam. Diese Entwicklung stellt das etablierte Verhältnis von Recht und Religion gerade in der westlichen Welt in Frage und zwingt zu einer Veränderung bzw. Anpassung des Selbstkonzepts westlicher Gesellschaften. Letzteres war bis dahin von der Vorstellung geprägt, dass sich Modernisierung vor allen Dingen in einer weiteren Konsolidierung von Säkularität und Neutralität sowie einer zunehmenden Entsakralisierung manifestiert. In einer epochenübergreifenden Betrachtung, die die Wissenschaften vom Alten Orient, von der griechisch-römischen Antike, der Theologie, vom Recht sowie die Islamwissenschaft einbezieht, sollte das Verhältnis von Recht und Religion näher betrachtet und die angeführte These in einen größeren Kontext gestellt werden. Um alle genannten Disziplinen abzubilden, enthält der Tagungsband weitere Beiträge über den Kreis der auf der Tagung gehaltenen Referate hinaus.

„Sokrates tut Unrecht, indem er nicht an die Götter glaubt, an die die Polis glaubt, sondern andere neue Gottheiten einführt...“: *Heinz-Günther Nesselrath* setzt sich in seinem Beitrag mit der Rolle religiöser Phänomene im politischen und gesellschaftlichen Leben des Stadtstaates Athen auseinander. Zentral ist hierbei seine Feststellung, dass die politischen und rechtlichen Organe des Staates selbst über die Art und Bedeutung der religiösen Phänomene bestimmten, die in dem betreffenden Gemeinwesen eine Rolle spielen durften, mit der Folge, dass gegen Deviationen in diesem Bereich mit allen zur Verfügung stehenden juristischen Mitteln vorgegangen wurde. *Robin Osborne* widmet sich dem Verhältnis von Recht und Religion am Beispiel des Umgangs mit dem Tod im klassischen Athen. Zu diesem Zweck nimmt *Osborne* einen Vergleich zwischen dem Umgang mit dem Tod bzw. dem Mord/Totschlag in der griechischen Tragödie und in der Rechtsordnung vor, deren Zugriff und Bewertung in auffälliger Weise auseinander fielen. Während die griechische Tragödie dieser Epoche, die das Wirken des Göttlichen thematisierte, sich den eigentlichen Ängsten und Sorgen der Menschen verschrieb, blieb das Recht an dieser Stelle merkwürdig lückenhaft und realitätsfern. Nach Ansicht von *Osborne* liegt die Erklärung hierfür in der Funktionalisierung von Rechtsnormen als Ausdruck einer bestimmten Werthaltung, die von einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe zu einem bestimmten Zeitpunkt sichtbar gemacht werden sollte. Recht diene damit weniger der Regelung realer Bedürfnisse und Anliegen, sondern hatte eher symbolische Bedeutung.

Gegenstand des Beitrages von *Christa Frateantonio* ist das Verhältnis von Recht, Religion und Staatlichkeit im Römischen Reich. Ihre ausgreifenden Ausführungen beleuchten die rechtliche Stellung der Juden, die rechtliche Situation der öffentlichen Kulte Roms sowie der nicht-römischen Kulte und schließlich das Verhältnis von Recht und Religion im Kontext der städtischen Christianisierung.

Im zweiten Teil des Tagungsbandes wird das Verhältnis von Recht und Religion in der Gegenwart aus unterschiedlichen Perspektiven thematisiert. Eingeleitet wird der Abschnitt durch einen verfassungstheoretischen und einen religionssoziologischen Beitrag. Was hält den Staat in seinem Innersten zusammen? Diese Frage ist es, der sich *Uwe Volkmann* in seinem Beitrag „Der Preis der Freiheit“ anzunähern versucht. Ernst-Wolfgang Böckenförde hatte einst die berühmt gewordene Formel geprägt, dass der Staat von Voraussetzungen lebe, die er nicht selbst garantieren könne. Diese Formel ging davon aus, dass diese Voraussetzungen gesichert seien, in erster Linie durch den christlichen Glauben. Letzterer sollte das Verbindende sein, welches den freiheitlichen Staat trägt und erhält. Dieses Vertrauen in den Bestand dieser Voraussetzungen ist freilich heute dahin. Was tritt an die Stelle und wo soll das allen gemeinsame Fundament, das einigende Band herkommen unter den Bedingungen allseitiger Freiheit und stetig zunehmender, auch religiöser, Pluralität? Schlagworte wie ‚Leitkultur‘ und ‚Patriotismus‘ prägen die Diskussion über diese Fragen und belegten – so *Volkmann* eindringlich – allesamt nur, wie wenig davon noch vorhanden ist.

Kann die rechtssoziologische Analyse der Arrangements religiöser Pluralität normative Debatten befruchten, d.h. einen Beitrag leisten zum Gelingen von Integrationsprozessen in multireligiösen Gesellschaften? Das kann sie durchaus, behauptet *Matthias Koenig* in seinem Beitrag „Kampf der Götter“? Religiöse Pluralität und gesellschaftliche Integration“. Hierzu freilich müsse die Religionssoziologie die Grenzen der ihr bislang geläufigen Deutungsmuster von Religion und deren Verhältnis zum Staat erkennen, d.h. insbesondere das Theorem der funktionalen Differenzierung (danach sind religiöse Wertsphären in der Moderne von anderen gesellschaftlichen Ordnungen, insbesondere von Recht und Politik getrennt) relativieren und Wege für ein Forschungsprogramm ebnen, das institutionelle Arrangements von Recht, Politik und Religion in kulturvergleichender Perspektive untersucht.

Die „protestantischen Schwierigkeiten mit dem Recht“ werden von *Wolfgang Schobert* beleuchtet. Die „Rechtsfremdheit des Protestantismus“ könne in ein positives Verhältnis zum Recht gewendet werden, wenn man das Dilemma, Recht und Ethik gegeneinander zu setzen, auflöse. Wenn Christen auf eine Gestaltung der Rechtsordnung in Entsprechung zum Willen Gottes hinwirken wollen, so könne dies eben nicht heißen, dass die Rechtsordnung mit den Lebensformen der Christen identisch sein müsste oder sollte. Die Selbständigkeit des Rechts sei vielmehr wahrzunehmen in seiner Schutzfunktion für das Zusammenleben; an die Erfüllung dieser Funktion sei auch seine Legitimität gebunden.

Irene Schneider versucht in ihrem Artikel den Weg des klassischen islamischen „heiligen“ Rechts, das ursprünglich auf der Basis des Monopols der Juristen zur Auslegung der Texte entstand (Stichwort: „Juristenrecht“), hin zu einem modernen öffentlichen Recht nachzuzeichnen. Dies untersucht sie auf der Ebene der Verfassung ausgewählter Staaten, bezieht aber auch die Gesetzgebung mit ein und weist darüber hinaus auf die rechtsplurale Struktur islamischer Gesellschaften.

Die unterschiedlichen Modelle des institutionellen Verhältnisses von Staat und Religion in ausgewählten europäischen Staaten stellt *Christian Walter* in seinem Thesenpapier vor. Hierbei zeigt sich einerseits die historische Pfadabhängigkeit der unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Konzeptionen. Die wachsende Bedeutung der Religionsfreiheit sowie die Einwirkungen des internationalen Menschenrechtsschutzes führen aber gleichzeitig zu einer Angleichung der unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Systeme.

Roland Pfefferkorn widmet sich einer aktuellen Thematik des französischen Staatskirchenrechts, dem Schulstatut in Elsass-Moselle. Das Schulstatut räumt den vier anerkannten Kulturen (Katholische, evangelische und reformierte Kirche, jüdische Konfession) eine Reihe von Privilegien ein, darunter das Recht auf die Durchführung von konfessionellem Religionsunterricht in staatlichen Schulen. Schüler, die an diesem Unterricht nicht teilnehmen möchten, müssen um eine entsprechende Befreiung ersuchen. Im Ausschluss der Angehörigen anderer Konfessionen von diesen Möglichkeiten sieht *Pfefferkorn* eine Diskriminierung, die dem Grundsatz der Gleichbehandlung und der Laizität widerspricht.

Martin Riexinger zeigt auf, dass im indischen Raum die englische koloniale Administration dem islamischen Recht vor allem in Personenstandsangelegenheiten einen Sonderstatus zugebilligt hat, v.a. um das konservative muslimische Gelehrtenestablishment zu gewinnen. Er wendet sich jedoch gegen u.a. vom Erzbischof von Canterbury unterstützte Forderungen nach der Einführung eines eigenen Personenstandsrechts der Muslime im heutigen Großbritannien.

Das Tagungsprogramm wurde umrahmt von zwei Vorträgen bedeutender religiöser Würdenträger, die zu Beginn des Tagungsbandes abgedruckt sind: Der EKD-Auslandsbischof em. Dr. h.c. *Rolf Koppe* eröffnete die Tagung mit Betrachtungen zum Verhältnis von Religion und Staat in Deutschland aus der Sicht der Kirchen. *Koppe* gab seiner Überzeugung Ausdruck, dass sich das in Deutschland bestehende kooperative Modell des Verhältnisses von Staat und Kirchen, welches das positive Wirken der Religionen im öffentlichen Raum anerkenne, auch im Lichte der Herausforderung durch die religiöse Pluralisierung der Gesellschaft, namentlich durch die Einwanderung des Islam nach Deutschland, bewähren werde.

Bekir Alboğa, Imam und Vorsitzender des im Jahr 2007 gegründeten Koordinierungsrates der Muslime in Deutschland, schilderte das Verhältnis von Religion und Staat in Deutschland aus der Sicht der muslimischen Religionsgemeinschaften. Im Mittelpunkt seiner Ausführungen stand die von Innenminister Dr. Wolfgang Schäuble im Jahre 2006 ins Leben gerufene Deutsche Islamkonferenz und die Erwartungen und Hoffnungen, die die muslimischen Verbände in den dort begonnenen Dialog zwischen Staat und Muslimen setzen. Bei allem Optimismus und der Zufriedenheit über bislang Erreichtes sei der Weg, so *Alboğa*, bis zu einer wirklichen Gleichberechtigung der Muslime in Deutschland freilich noch weit.

Am Ende dieses Vorworts bleibt nur noch all denen zu danken, die die Durchführung der Tagung in entscheidender Weise befördert haben. Wir danken in erster Linie der Thyssen-Stiftung, die die Tagung und die Veröffentlichung ihrer Ergebnisse großzügig finanziell unterstützt hat. Zu nennen sind auch die vielen helfenden Hände, die während der Tagungspausen für das leibliche Wohl von Referenten und Gästen gesorgt haben. Die Veranstalter sagen herzlichen Dank!

Göttingen, im Mai 2008

Christine Langenfeld

Irene Schneider

Einleitung

Christoph Möllers

Ist es westlichen Gesellschaften und den für sie typischen Institutionen – wie demokratischer Rechtstaatlichkeit, der Unterscheidung zwischen öffentlichen und privaten Angelegenheiten oder der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Rationalitäts- und Wertungssphären – jemals gelungen, das Verhältnis zwischen Recht und Religion eindeutig zu konsolidieren? Eine Zeitlang sah es so aus, als wäre dies der Fall – oder als stünde eine solche Konsolidierung zumindest in greifbarer Nähe, am Endpunkt einer notwendig anmutenden Entwicklung: In der kurzen Spanne zwischen dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Ende des Kalten Krieges setzten sich gerade in Europa Vorstellungen von Säkularität und Neutralität staatlicher Rechtsordnungen durch, die eine solche Entwicklung nicht nur als spezifischen Weg, sondern als universales Modernisierungsphänomen deuteten. Die Fähigkeit europäischer Gesellschaften, der Religion nicht zuletzt mit den Mitteln des staatlichen Rechts einen eindeutigen Platz in der Gesellschaft zuzuweisen, wurde selten in Zweifel gezogen, zumindest aber schien ein eindeutiger Trend erkennbar. Freilich hätte man schon vor 1989 zur Kenntnis nehmen können, dass eine solche These in dieser Allgemeinheit noch nicht einmal für Kontinentaleuropa zutrifft: Bereits der Vergleich zwischen Deutschland, dessen verfassungsgebender Parlamentarischer Rat 1949 noch die Frage diskutierte, ob ein Kreuz in die neue Bundesflagge gehöre, und Frankreich zeigte einen ganz unterschiedlichen Zugang zur

öffentlichen Rolle von Religion.¹ Viele andere westliche Rechtsordnungen haben sich auf eine vollständige Privatisierung von Religion niemals wirklich eingelassen,² in den Vereinigten Staaten schließlich ist der Platz von Religion bereits in den Diskussionen der Founding Fathers hoch umstritten geblieben, und dies hat sich bis heute nicht geändert: Die Bedeutung der verfassungsrechtlichen Garantie der Free Establishment of Religion für Religionen im öffentlichen Raum bleibt nach wie vor ungeklärt.³

Spätestens seit 1989 hat sich der verbreitete Eindruck eines definierten Verhältnisses zwischen Recht und Religion langsam verflüchtigt. Dabei bewegte sich der Wahrnehmungswandel aus der Perspektive westlicher Gesellschaften gewissermaßen von außen nach innen: Schon relativ bald wurde deutlich, dass der zu Ende gegangene politische Konflikt zwischen Ost und West, zwischen Kommunismus und Kapitalismus, von einer deutlich komplexeren globalen Konfliktstruktur abgelöst wurde, in der sich identitätspolitische, damit aber auch religiöse Fragen mit außenpolitischen Konflikten in einer Art und Weise verbanden, die die Unterscheidbarkeit zwischen Politik und Religion selbst immer wieder in Frage zu stellen schien.⁴ Diese Beobachtung ließ sich freilich noch als eine Art externes Problem einordnen, das die Selbstbeschreibung westlicher Gesellschaften nicht berühren musste. Doch schon bald wurde aus einem äußeren ein inneres Problem, sei es wegen der gewandelten Wahrnehmung muslimischer Minderheiten, sei es wegen einer Neubewertung der öffentlichen Rolle, auch der „eigenen“ tradierten Religionsbestände.

Für die wissenschaftliche Beschreibung waren die Entwicklungen zunächst als Aufforderung zu verstehen, noch einmal genauer hinzuschauen und insbesondere das Verhältnis zwischen Recht und Religion aus einem zu engen begrifflichen Korsett zu befreien. Die jedenfalls in Deutschland mit erstaunlicher Regelmäßigkeit zitierte Feststellung, der „moderne Staat“ sei Resultat „der Säkularisierung“⁵, ist nur das bekannteste Beispiel einer solchen zu einfachen Beschreibung: Die Ungewissheiten des Säkularisierungsbegriffs⁶, die Frage, welche nationale Geschichte sich eigentlich dem Typus des „modernen Staats“ fügt⁷ (die französische auch noch nach der Aufhebung des Edikts von Nantes?) und viele andere historische Ungereimtheiten dieser Rekonstruktion blieben und bleiben unterbelichtet.

¹ C. Walter, Religionsverfassungsrecht, 2005.

² J. Casanova, Public Religion in the Modern World, 1994.

³ Vgl. zur schwer überschaubaren Rechtslage nur: K. Greenanwallt, Religion and the Constitution, 2006.

⁴ Zuerst, wenn auch mit einer sehr problematischen Reifizierung des Zivilisationsbegriffs bemerkt bei S. Huntington, The Clash of Civilizations?, Foreign Affairs 72, 1993, S. 22.

⁵ E.-W. Böckenförde, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, 2007.

⁶ H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 3. Aufl., 1985.

⁷ C. Möllers, Staat als Argument, 2000, Kap. 8.

Konzeptionen wie Säkularität, Neutralität oder Ausdifferenzierung sind demnach neu zu überprüfen. Dabei kann es nicht darum gehen, auf solche verallgemeinernden Beschreibungen von Modernisierung völlig zu verzichten, auch die Diagnose der Säkularisierung ist weniger aufzugeben⁸ als zu verfeinern.⁹ Es geht also darum, solchen Konzepten etwas von ihrer gewohnten Eindimensionalität zu nehmen und einen wacheren Sinn für nichtlineare Entwicklungen, Ungleichzeitigkeiten und lokale Besonderheiten innerhalb der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Recht und Religion zu bekommen – auch um die Vieldeutigkeiten und Unschärfen der gewählten Begrifflichkeiten stärker hervortreten zu lassen. Exemplarisch: Dass das Konzept der Säkularisierung sowohl für eine Zurückdrängung religiöser Praktiken aus dem öffentlichen Raum als auch für eine Intensivierung dieser Praktiken steht, ist lange bekannt. Dass die Garantie der Religionsfreiheit nicht nur als ein individuelles Minderheitenrecht funktioniert, sondern auch als eine objektive Garantie institutioneller Kooperation zwischen dem Staat und bestimmten Mehrheitsreligionen, ist zumindest dem Beobachter des deutschen Verfassungsrechts nichts Neues.¹⁰ Dass die Zumutung an Religion, als gesellschaftlicher Integrationsfaktor für Gesellschaften zu dienen, in Widerspruch zur Beobachtung steht, dass Religionen äußerst konfliktverstärkende Praktiken darstellen können, wird uns deutlich. Die historische Erkenntnis schließlich, dass moderne Rechtsordnungen nicht einem beständigen Prozess der Ausdifferenzierung unterliegen, sondern über seit langem von Theologie, Philosophie und Politik verselbständigte Argumentationstechniken verfügen, die aber immer wieder Schüben der Ent-Differenzierung unterliegen können, spricht gleichfalls gegen eine zu einfache historische Entwicklungslogik.¹¹ All diese Einsichten verbieten es, die Beziehungen zwischen Recht und Religion unilinear zu beschreiben.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes verbindet das Anliegen, einen solchen offeneren Blick auf die Beziehungen zwischen Recht und Religion zu werfen, der sich von den genannten Kategorien nicht vorschnell beeindrucken lässt. Entsprechend kann es in den Beiträgen auch nicht darum gehen, Synthesen zu ziehen, sondern Stichproben zu nehmen, von denen zunächst einmal ungewiss ist und ungewiss sein soll, ob sie sich zu einem größeren Bild fügen werden.

⁸ P.L. Berger (Hrsg.), *The Desecularization of the World*, 1999.

⁹ Vgl. dazu C. Taylor, *The Secular Age*, 2008 mit dem Vorschlag, den Begriff der Säkularisierung auf die gesellschaftliche Vorstellbarkeit von Unglauben zu beziehen.

¹⁰ Vgl. nur S. Koriath, *Grundzüge des Staatskirchenrechts*, 2000.

¹¹ J. Rückert, *Autonomie des Rechts in rechtshistorischer Perspektive*, 1988.

Das Verhältnis von Religion und Staat in Deutschland aus der Sicht der Kirchen

Rolf Koppe

Sehr geehrte Damen und Herren!

Es ist eine große Ehre, gleich zu Beginn dieser Tagung einige Gedanken zum Verhältnis von Religion und Staat in Deutschland aus der Sicht der Kirchen vortragen zu dürfen. Sie sind nicht in erster Linie Frucht wissenschaftlicher Arbeit, sondern eigener praktischer Erfahrungen mit der deutschen Situation als Gemeindepfarrer, Pressesprecher der Evangelischen Kirche und zuletzt als Auslandsbischof – gerade auch im Vergleich mit anderen Ländern.

1 Keine neue Staatsreligion

Als einer, der 1941 geboren wurde und im letzten Jahr mit 65 Jahren pensioniert worden ist, habe ich mich immer wieder mit dem Nationalsozialismus und seinen Folgen auseinandersetzen müssen. Er hat sowohl im Westen als auch im Osten Deutschlands die Folie dafür abgegeben, was die Bundesrepublik Deutschland bzw. die Deutsche Demokratische Republik im Blick auf die Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Religion nach dem Zweiten Weltkrieg nicht wollten. Sowohl im westlichen als auch im östlichen Teil Deutschlands sollte auf keinen Fall eine neue Staatsreligion etabliert werden, die an die Stelle eines rassistisch begründeten und zentralistisch organisierten neuheidnischen Germanentums hätte treten können.

Der Sozialismus in der DDR hatte schon deswegen nicht dieses Ziel, weil er vom Absterben der Religion durch die historische Entwicklung überzeugt war, die Kirchen ihres öffentlichen Wirkens weitgehend beraubte und den Atheismus massiv propagierte. Es gab keinen Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen, jedoch blieben die Theologischen Fakultäten an den Universitäten bestehen. Diakonische Einrichtungen, vor allem für Behinderte, wurden toleriert. In den zentralen Lebensabschnitten wie Geburt, Erwachsenwerden, Eheschließung und Tod versuchte der Staat, eigene Rituale an die Stelle der kirchlichen zu etablieren. Bei der „Jugendweihe“, also der Alternative zur Konfirmation, war es ihm weitgehend gelungen. Zwar gab es nicht den Versuch, eine Religion einzuführen, aber doch eine Antireligion als Staatsziel und damit einen neuen Monismus. Die Mitgliederzahl in den Kirchen ging von rund 90% der Bevölkerung in den 50er Jahren bis auf etwa 20% in den letzten 20 Jahren des Bestehens der DDR zurück.

Die Bundesrepublik Deutschland gab sich ein Grundgesetz, in welchem ein kooperatives Verhältnis des Staates mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften im schulischen, diakonischen und sozialem Bereich verankert wurde. Der Staat erklärte sich als solcher für weltanschaulich neutral. Die einzelnen Bundesländer mit ihrer Kulturhoheit regelten ihre Beziehungen zu den evangelischen Landeskirchen durch Verträge nach dem Vorbild des Loccumer Vertrags von 1955 und erkannten das im Dritten Reich mit der römisch-katholischen Kirche, d.h. mit dem Vatikan, abgeschlossene Konkordat in seiner Wirkung für die Diözesen an. Den Kirchen wie auch dem Zentralrat der Juden wurde die Rechtsform der Körperschaft des öffentlichen Rechts zuerkannt. Die Kirchen sind damit in die Lage versetzt, ihre Angelegenheiten nach innen durch Kirchengesetze zu regeln. Es gibt die Möglichkeit, die Kirchensteuer gegen eine Aufwandsentschädigung von den staatlichen Finanzämtern einziehen zu lassen, ohne dass staatliche Stellen eine Kontrolle über deren Verwendung ausüben. Für kulturelle Zwecke wie den Erhalt von Baudenkmalern können Zuschüsse zum Beispiel bei der Denkmalspflege beantragt werden. Dasselbe gilt vor allem für Kindergärten, Altenheime oder Krankenhäuser in der Trägerschaft der „freien Träger“, wozu die Kirchen neben anderen gehören. Nach dem Subsidiaritätsprinzip sollen sie Vorrang vor dem Staat als Träger solcher Einrichtungen haben. Diese Regelung ist eine Lehre aus dem Staatszentrismus der Vergangenheit.

2 Religion in verschiedenen staatlichen Kontexten

Es gab in den letzten hundert Jahren der deutschen Geschichte sehr verschiedene Modelle der Anpassung, des Widerstands und der Zusammenarbeit zwischen Religion und Staat. In den Schicksalsjahren 1918, 1933, 1945 und 1989 wurde der Stellenwert von Religion in ganz unterschiedlicher Weise definiert. In der Weimarer Reichsverfassung wurden den Kirchen erstaunlicherweise erhebliche

Wirkungsmöglichkeiten besonders in den Schulen eingeräumt, die dann im Dritten Reich wieder zurückgenommen wurden. Ziel der nationalsozialistischen Religionspolitik war es, ein so genanntes positives Christentum und schließlich ein rassistisch begründetes neuheidnisches Germanentum an die Stelle von Christentum und Judentum zu setzen. Der Göttinger Systematiker Emanuel Hirsch, den ich als Student Anfang der 1960er Jahre noch kennen gelernt habe, war einer der theologischen Ideologen der „Deutschen Christen“, auf deren Betreiben ein Reichsbischof an die Spitze der Deutschen Evangelischen Kirche gesetzt wurde. Dagegen formierten sich die Anhänger der Bekennenden Kirche, deren bekannteste Theologen Karl Barth, Martin Niemöller und Dietrich Bonhoeffer wurden. Es gab einen regelrechten Kirchenkampf, der auch nach dem Ende des Dritten Reiches kirchenpolitisch in der Frage von Nähe und Distanz der Kirche zum Staat bzw. zur Gesellschaft eine Rolle spielte. So unternahm kleine Teile der evangelischen Kirche in der DDR den Versuch, mit der Formel „Kirche im Sozialismus“ eine Bestimmung des Verhältnisses zum Staat vorzunehmen, bei der allerdings offen blieb, ob sie als bloße Ortsbeschreibung oder auch als Bestimmung einer inhaltlichen Nähe zu verstehen war. Der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR, der sich 1969 nach dem Bau der Mauer und der Unmöglichkeit einer gemeinsamen Kirchenleitung in Ost und West bildete, musste zwar mit dem Staatssekretariat für Kirchenfragen relevante Themen einschließlich der ökumenischen Außenkontakte besprechen, hat es aber vermieden, allzu enge Beziehungen einzugehen.

In der Bundesrepublik haben von Anfang an die römisch-katholische Kirche und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) durch das Katholische Büro bzw. den Bevollmächtigten des Rates der EKD am Sitz der Bundesregierung in Bonn und ab 1999 in Berlin auf informelle Weise, aber sehr beachtet, ihre Kontakte zur Regierung, dem Parlament sowie zu den Parteien und Abgeordneten wahrgenommen. Die EKD hat sich besonders in der Form von Denkschriften in der Öffentlichkeit zu Wort gemeldet. Im Jahr 1985 hat sie zum ersten Mal eine grundsätzliche Stellungnahme zur Demokratie abgegeben. In der Denkschrift mit dem Titel „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie“ wird hervorgehoben, dass die Demokratie die beste Form ist, die unantastbare Würde der Person als Grundlage anzuerkennen und zu achten. Daraus folgt das Gebot politischer und sozialer Gerechtigkeit als Konsequenz der biblischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als Geschöpf Gottes sowie der Gedanke der Freiheit und Gleichheit aller Menschen. Zwar sei die Demokratie nicht per se eine „christliche Staatsform“, aber die positive Beziehung zum demokratischen Staat des Grundgesetzes sei mehr als äußerlicher Natur, weil sie mit den theologischen und ethischen Überzeugungen des christlichen Glaubens zu tun hat. In der Denkschrift, die den Untertitel „Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ trägt, wird von der Demokratie als Herrschafts- und Lebensform gesprochen: „Ein demokratischer Staat braucht eine ihm entsprechende demokratische Gesellschaft, die sich Grundentscheidungen der Demokratie zu

eigen macht und aus ihnen lebt“.¹ Eine Ethik der Rechtsbefolgung sei eine notwendige Konsequenz. Der ehemalige Bundesjustizminister und von 1985 bis 2003 amtierende Präses der EKD-Synode, Jürgen Schmude, der damalige Vizepräsident des Bundesverfassungsgerichts und spätere Bundespräsident Roman Herzog sowie der ehemalige Bundesentwicklungsminister Erhard Eppler gehörten zu den Mitverfassern der Denkschrift, die der damalige Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Eduard Lohse, der Öffentlichkeit vorstellte.

3 Die lutherische Unterscheidung von den zwei Regimenten Gottes

Die evangelische Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche ist geprägt durch Martin Luthers Unterscheidung zweier Regimente oder Regierweisen Gottes, nämlich durch das Reich zur Linken, in dem die Obrigkeit für Recht und Ordnung für alle zu sorgen hat, und dem Reich zur Rechten, in dem der Herr der Kirche, Jesus Christus, durch Wort und Sakrament seine Kirche regiert. Der Staat kann in Glaubensdingen keinen Gehorsam verlangen. Die Kirche hat sich weltlicher Machtmittel zur Durchsetzung der aus dem Glauben folgenden Konsequenzen zu enthalten und ist allein auf die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat angewiesen. Der „Zweireichelehre“ ist nach den bitteren Erfahrungen im Dritten Reich vorgeworfen worden, sie habe die Eigengesetzlichkeit des staatlichen Handelns kritiklos hingenommen und es so möglich gemacht, dass so viele Christen die Hitler-Diktatur unterstützt oder hingenommen hätten.

Dem gegenüber muss aber festgehalten werden, dass die lutherische Unterscheidung der beiden Bereiche des Lebens keine absolute Trennung vornehmen, sondern die jeweilige Verantwortung vor Gott und den Menschen einschärfen will. Leitend ist dabei der Satz Jesu: „Gebt des Kaisers, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Matthäus 22, 22). Freilich hatte sich nach dem mittelalterlichen Kampf zwischen Papst und Kaiser um die weltliche Vorherrschaft auch in lutherischen oder reformierten Territorien erst allmählich die Einsicht durchgesetzt, dass es nicht nur theologisch, sondern auch politisch richtig ist, beides zu unterscheiden. Martin Luther hat in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ eine Interpretation mit folgender Unterscheidung getroffen: „Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus. In Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe“.²

Erst nach den schrecklichen Zerstörungen des Dreißigjährigen Krieges ist es seit 1648 zum friedlichen Austrag konfessioneller Streitigkeiten gekommen. Dazu hat entscheidend die philosophische und politische Aufklärung um die Wende

¹ Denkschrift S. 35.

² M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Wittenberg 1520.

vom 18. zum 19. Jahrhundert beigetragen. Man wird feststellen können, dass die Entwicklungen in den Ländern Europas und in den Vereinigten Staaten von Amerika sehr unterschiedlich verlaufen sind, was die Bedeutung der Religion in der Gesellschaft betrifft. Dabei wird man die französische und die deutsche sowie die englische Tradition auseinander halten müssen. Generell wird man sagen können, dass die kämpferische Frontstellung gegen die Religion und speziell gegen den römisch-katholischen Klerus wie in Frankreich nur in wenigen Ländern Nachahmung gefunden hat. Wohl aber ist die strikte Trennung von Staat und Kirche zum Beispiel in so verschiedenen Ländern wie den Vereinigten Staaten von Amerika, sehr früh in Mexiko und später in den sowjetisch beherrschten Staaten praktiziert worden. Die Türkei kennt zwar den Laizismus seit Atatürk, hat aber eine starke islamische Religionsbehörde bis heute beibehalten.

4 Der Pluralismus als neue Herausforderung für die Religionen

Nach der historischen Wende von 1989 ist der Pluralismus vollends zu einer Grundstruktur des demokratisch-freiheitlichen Gemeinwesens in Deutschland geworden. Dabei ist der religiös-konfessionelle Pluralismus nur ein Teilsegment bzw. ein Ausschnitt aus einem viel umfassenderen Prozess der Pluralisierung aller Daseinsbereiche. In der Diskussion um die „Postmoderne“ und neuerdings um den „Postsäkularismus“ wird eine grundlegende Option für die Vielfalt getroffen und Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit werden in ihrem Verständnis und ihrer Reichweite individualisiert. „Vernunft“ wird auf neue Weise als Einheit aus der Fülle der Verschiedenheiten gedacht. Der moderne Rechtsstaat ist eine Errungenschaft zivilisatorischer Vernunft. Deshalb muss immer wieder die gemeinsame Konsensbildung über die Grundlagen der Gesellschaft gesucht werden, z.B. wenn es um die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens an seinem Anfang oder seinem Ende, um die Menschenrechte oder die Mitverantwortung für das Humane geht. Als Jürgen Habermas in seiner Friedenspreisrede nach dem 11. September 2001 von „Gefühlen der Erniedrigung“ sprach, die aus einer „beschleunigten und radikal entwurzelnden Modernisierung“ und dem „Geisteswandel, der sich in der Trennung von Religion und Staat ausdrückt“, resultierten und er an „die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses“ erinnerte, prägte er das Wort von der „postsäkularen Gesellschaft“. Die damals kurz aufflammende Diskussion ebte schnell wieder ab, erhielt aber durch die Reden von Papst Benedikt XVI. in Regensburg und seine Reise in die Türkei neue Nahrung. Der methodisch begründete Säkularismus sieht sich verstärkt theologisch begründeten Positionen gegenüber. Karl Kardinal Lehmann hat 1995 in einer Rede vor der katholischen Bischofskonferenz zum Pluralismus in der Kirche gesagt: „Das Aggiornamento der Kirche kann in substanzlose Gegenbewegungen zerfallen: in einen hohlen

Progressismus, der nicht mehr Salz der Erde ist, sondern sich konformistisch anpasst, und in einen böartigen Konservatismus, der aus der Tradition keine verwandelnde Kraft mehr beziehen kann, um sich wirklich mit der Welt von heute schöpferisch auseinanderzusetzen. Alle, die in der Kirche Verantwortung tragen, sind in der Gefahr, zwischen diesen Fronten zerrieben zu werden.“

Auf der Basis des Grundgesetzes hat sich in der Praxis eine partnerschaftliche Zusammenarbeit zwischen Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften herausgebildet, die in ihren Grundstrukturen durch die Kooperation in der Schule, der Diakonie und der ethischen Wertebildung ihren Ausdruck findet. An vielen staatlichen Universitäten sind die Theologischen Fakultäten ein Teil der Universität. Der Leiter des Menschenrechtsinstituts in Berlin, Heiner Bielefeldt, hat die Förderung der Eigenständigkeit und der zivilgesellschaftlichen Rolle der Kirchen und Religionsgemeinschaften seitens des Staates als „Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation“ charakterisiert.

In der ökumenischen Bewegung, der ich mich seit 40 Jahren verbunden fühle, haben wir einen Weg gefunden, dass sich die Kirchen an die christliche Einheit annähern bei gleichzeitig bleibenden Unterschieden in der theologischen Reflexion und der Vielfalt von Lebensstilen. Wir nennen diesen Konsens zwischen den evangelischen Kirchen „Einheit in der Vielfalt“. Dieser Weg könnte auch für das Zusammenleben der Religionen und Kulturen wichtig werden, auch wenn ein Konsens in den Inhalten noch schwerer zu erreichen sein dürfte als zwischen den verschiedenen kirchlichen Traditionen. In der Debatte um die Bedeutung des Begriffs „Multikulturalität“ ist jedenfalls nicht mehr das Nebeneinander das Thema, sondern das Gemeinsame im Verschiedenen. So verstehe ich die gegenwärtige Bemühung nicht nur um die soziale, sondern auch um die religiöse Integration von Einwanderern verschiedenen Glaubens in unserer Gesellschaft. Es ist nicht mehr ohne Auswirkung auf andere, was eine Religion tut oder lässt. Angesichts einer um sich greifenden Skepsis gegenüber allen Religionen stehen Christentum, Judentum und Islam vor gemeinsamen Herausforderungen.

5 Der Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts als Beispiel

Ich weiß nicht, wie man diese Besonderheit des deutschen Rechts in andere Sprachen übersetzen kann. Auf jeden Fall ist diese Rechtsfigur geeignet, sich tiefsinnige Gedanken über die Anerkennung einer Religionsgemeinschaft durch den Staat zu machen. Das Gütesiegel „KdÖR“ ist auf jeden Fall so erstrebenswert, dass es häufig hinter gewichtigen Namensbezeichnungen zu finden ist. In der neuen Handreichung des Rates der EKD vom November 2006, die durch eine Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz von Jürgen Schmude erarbeitet worden ist und den Titel „Klarheit und gute Nachbarschaft – Christen und Muslime in Deutschland“ trägt, gibt es auf Seite 79 einen Absatz zu diesem Thema, der den

Satz enthält: „... es liegt nicht im Interesse der Kirche, dass Muslimen und anderen Religionsgemeinschaften dieser Status versagt wird ... Eine Mehrzahl sehr verschiedener religiöser und weltanschaulicher Gemeinschaften hat inzwischen die Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts erlangt“. Und weiter heißt es, dass kirchlicher Widerstand erst geboten wäre, „wenn die bewährte Institution dieser Körperschaft durch eine Veränderung der Verleihungsmaßstäbe in ihrem Wert berührt würde“. Nach Artikel 140 des Grundgesetzes, das ist Art.137 Abs. 5 der Weimarer Reichsverfassung, müssen die Dauerhaftigkeit der Organisation und eine angemessene Mitgliederzahl gewährleistet sein. In der Handreichung der EKD heißt es: „Dabei kommt es, anders als bei Dialogen, auf reguläre und eindeutige Mitgliedschaften an; anderweitige Beziehungen zur Religionsgemeinschaft genügen nicht.“ Die mit dem Status verbundenen Rechte seien keine Privilegien, die Kirchen und andere Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts genießen, sondern Wirkungsmöglichkeiten, deren Gebrauch ebenso der ganzen Gesellschaft wie ihnen selbst zugute kommt. Auch seien keine kirchlichen oder kirchenähnliche Organisationsformen erforderlich, vielmehr „geht es um die angemessene rechtliche Ausstattung einer dem Gemeinwohl wie dem besonderen religiösen Auftrag dienlichen Einrichtung“. Bei der Verleihung des Körperschaftsstatus dürfe es keine, auch keine teilweise, religionsbedingte Befreiung von den zu beachtenden Erfordernissen geben. Auch wäre es der falsche Weg, Körperschaften minderen Rechts einzuführen, mit denen der Eignungsmangel eines Bewerbers um den Status überwunden werden soll. Ich hoffe, dass der Diskurs über diesen Spannungsbereich bald in Gang kommt.

Die Handreichung der EKD möchte gute Nachbarschaft durch Klarheit schaffen.

Ich kann mir als früherer Mitarbeiter im Kirchenamt der EKD und Mitverantwortlicher für die erste Handreichung über das Zusammenleben mit Muslimen vom Jahr 2000 sehr gut vorstellen, wie im letzten Herbst in der Schlussphase im Rat der EKD um Einzelheiten gerungen worden ist. Der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Wolfgang Huber, spricht in seinem Vorwort von einer „Einladung zum Gespräch auch in den Bereichen unserer Gesellschaft, in denen dieses Gespräch noch nicht in Gang gekommen ist“. Und dazu gehört die Rolle der Religionen im säkularen Rechtsstaat. Klar wird das Interesse zur Sprache gebracht, „das öffentliche Ansehen und den Bestand des Körperschaftsstatus durch die strikte Gleichbehandlung aller Organisationen auf dem bewährten hohen Niveau“ für die Zukunft zu bewahren. Wer die Organisationen sind, um die es im Hintergrund geht und die den Status der Körperschaft des Öffentlichen Rechts zu verwässern drohen, wird im Abschnitt über das „Erscheinungsbild und politische Orientierungen“, wo es um eine Reihe muslimischer Organisationen und um Einzelverbände und Dachverbände geht, deutlicher.

Aus der ökumenischen Erfahrung weiß ich, wie schwierig es ist, repräsentative Ergebnisse zu erzielen, wenn es keine legitimierte Verfahrensweisen gibt. So haben sich einzelne Landesregierungen damit beholfen, zum Zweck der

Einrichtung von Religionsunterricht gegründete Vereine als Gesprächspartner anzuerkennen. Das bleibt eine Notkonstruktion. Es geht aber auch nicht, dass mit dem Hinweis auf die schlecht oder mangelhaft organisierten Muslime gar keine Versuche mit dem Religionsunterricht in der Schule gemacht werden.

Es ist der Handreichung der EKD als ganzer vorgeworfen worden, sie behandle die strittigen Themen wie das Tragen eines Kopftuches durch eine Lehrerin von zu festen Positionen her. Ich habe die Vorworte mit ihren Zielangaben so gelesen, dass die EKD gerade durch Klarheit zu einer guten Nachbarschaft beitragen möchte. Manchmal habe ich aber auch ein wenig Mitleid mit den Adressaten, weil sie antworten sollen, wo sie wahrscheinlich selbst auch Fragen haben. Man muss behutsam mit der Forderung nach einem europäischen Islam umgehen, wenn man mitbekommt, wie schwer der innerislamische Meinungsbildungsprozess über Kern und Schale der eigenen Religion verläuft. Vieles erinnert mich an die 1950er Jahre in den Kirchen, wo die Theonomie gegen die Autonomie der Menschenrechte gewendet wurde und die gleichwertige Stellung der Frau noch keineswegs Allgemeingut war. Ich weise bisweilen auch darauf hin, dass deutsche Auswanderer bzw. Einwanderer nach Lateinamerika zwei oder drei Generationen gebraucht haben, um die Sprache des Landes zu sprechen oder sich als Brasilianer zu fühlen. Und das, obwohl die Kultur nicht so fremd war, in die sie eingewandert waren.

Die Pluralität und das Gemeinwohl in den USA ist anders gewachsen als die Anerkennung der verdeckten Einwanderung von Ausländern nach Deutschland. Die eigene Religion ermöglicht Halt in der Krise, erst später gibt es die Entdeckung des religiösen Nachbarn und die Bereitschaft, auch von anderen zu lernen. Ich bin auch gegen Parallelgesellschaften mit eigenen Schulen, Wohnbezirken bis hin zu Krankenhäusern. Aber was zur Stabilisierung z.B. der Evangelischen oder Katholiken in Ostdeutschland oder allgemein der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland getan wird, muss auch den Muslimen gewährt werden. Die rechtlichen Möglichkeiten für Moscheebauten sind jedenfalls gegeben. Es kommt darauf an, sie mit Leben zu füllen und den islamisch Verantwortlichen von Seiten der Kommunen und der Zivilgesellschaft Hilfestellung zu geben.

6 „Do ut des“ zwischen Deutschland und den Herkunftsländern von Einwanderern?

Ich erinnere mich an eine Zeit, in der es unmöglich war, den Bau von Moscheen in Deutschland mit dem Bau oder der Renovierung von Kirchen beispielsweise in der Türkei zu vergleichen oder gedanklich zu verknüpfen. Das hat sich geändert. Ich habe Mitte der 1990er Jahre ein Erfolgserlebnis gehabt, als ich in einem Brief an den iranischen Präsidenten gefordert habe, unseren evangelischen Pastor, dessen Visum nicht verlängert werden sollte, mit dem Argument wieder nach Teheran einreisen zu lassen, dass es auch Imame im iranischen Zentrum in Hamburg gebe.

Der Appell hatte Erfolg und ich bin seitdem ein Vertreter interdependenter zivilgesellschaftlicher Einmischungen und für den Aufbau von interreligiösen internationalen Strukturen, wie es ansatzweise durch die Organisation „Religions for Peace“ geschieht, der ich angehöre. Wer den Dialog der Weltreligionen fordert, muss auch auf Global Governance im religiösen Bereich und nicht nur in der Wirtschaft Wert legen. Es ist zu wenig, wenn Politiker sich auf eine neue Zweireichelehre zurückziehen, wonach sie für die Menschenrechte eintreten und die Kirchen für die Religionsfreiheit. Nein, an der Religionsfreiheit entscheidet sich sehr oft, wie mit Minderheiten in einer Gesellschaft umgegangen wird. Ich freue mich sehr darüber, dass am heutigen Tag ein Interview mit dem Teheraner Professor Shabestari in der Süddeutschen Zeitung mit der Überschrift „Ein säkularer Staat muss her“ erschienen ist. Ich habe ihn, der schon 1970 Leiter des Islamisch-Schiiitischen Zentrums in Hamburg wurde, auch schon in Teheran besucht und mit ihm über die lutherische Zweiregimentenlehre diskutiert. Er ist ein Gelehrter, der zwischen dem Iran und Deutschland hin und her geht. Er kritisiert den Fundamentalismus der Herrschenden in den muslimischen Ländern und plädiert für eine neue Interpretation des Korans. Nach einer längeren Zeit des Schweigens meldet er sich jetzt wieder zu Wort.

Während und nach dem Kosovokrieg im Jahr 1999 haben Vertreter der orthodoxen, römisch-katholischen und der protestantischen Kirchen sowie des Islam mit Juristen und Politikern aus Serbien und Deutschland und mit Hilfe der Konrad-Adenauer-Stiftung das deutsche und österreichische kooperative Modell in den öffentlichen Schulen vorgestellt. Wir konnten die Verantwortlichen davon überzeugen, dass es dem inneren Frieden dient, wenn keine orthodoxe Staatsreligion errichtet wird und der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften als eigenständiges, pädagogisch verantwortetes Unterrichtsfach gegeben wird. Der Unterricht ist inzwischen eingeführt. Bei den Lehrbüchern gibt es allerdings erhebliche Defizite.

Es ist leider oft der Fall, dass Delegationen aus den osteuropäischen Transformationsländern im Westen Europas und besonders natürlich bei Besuchen in Frankreich oder auch bei der Europäischen Union in Brüssel gesagt wird, nur das laizistische Modell habe Zukunft. Ich bin ganz anderer Meinung, zumal es auch in Frankreich Stimmen gibt, das Gesetz über die strikte Trennung von Staat und Religion aus dem Jahr 1904 wenigstens zu modifizieren. Auf dem Petersburger Dialog zwischen Vertretern der Zivilgesellschaft vor 10 Tagen in Wiesbaden ist zum ersten Mal eine Arbeitsgruppe Kirchen bzw. Religion eingerichtet worden, und ich habe von Vertretern der Russisch-Orthodoxen Kirche, die sonst für das byzantinische Modell der Sinfonie von Staat und Kirche eintreten, das Lob des deutschen kooperativen Modells gehört, das beinahe wie die Verwirklichung der Sinfonie klang. In Russland gibt es derzeit keine Mehrheit für den Religionsunterricht in der Schule. In Armenien wird eine ähnliche Diskussion geführt.

Es wird rückblickend den Ländern in der Europäischen Union, besonders von Vertretern der Orthodoxie, vorgeworfen, dass sie sich nicht genügend für einen Gottesbezug in der Präambel der europäischen Verfassung bzw. jetzt des Grundlagenvertrags eingesetzt hätten. Dann erinnere ich daran, dass der Vorsitzende des Verfassungsausschusses, Giscard d'Estaing, dem polnischen Papst Johannes Paul II. persönlich klargemacht hat, dass Frankreich nicht mitmachen kann und wird. Trotzdem wäre es gut gewesen, wenn etwa die Formulierung „in Verantwortung vor Gott und den Menschen“ aus dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland allgemeine Zustimmung gefunden hätte. Es wäre aber ein grosser Erfolg für die Kirchen und Religionsgemeinschaften, wenn die vorgesehene Regelung des direkten Zugangs zur Europäischen Kommission endlich in Kraft gesetzt würde.

Seit mehr als 20 Jahren sind die Kirchen in Brüssel durch ökumenische Zusammenschlüsse oder wie die EKD durch ein eigenes Büro vertreten und beobachten und beeinflussen besonders die Vorbereitung von Rahmengesetzen, die dann später in das nationale Recht umgesetzt werden und besonders die Sozialgesetzgebung und das heißt die Arbeit der Diakonie oder der Caritas beeinflussen. Es ist allgemeiner Konsens, dass die kulturellen Besonderheiten in den Mitgliedsländern nicht Gegenstand von Beschlüssen des Europäischen Parlaments oder der Europäischen Kommission sind. Aber bei Förderungsmaßnahmen wird es darauf ankommen, sich selbst zu melden, um nicht übergangen zu werden. Ich weise auf die Verflechtung auch der kirchlichen Arbeit mit Europa hin, weil bereits etwa 40 Prozent aller Gesetzgebung von dort beeinflusst wird. Nicht ohne Grund wird das Büro der EKD in Brüssel von einem Juristen bzw. seit einigen Jahren schon von einer Juristin geleitet.

Von der Gesamtverantwortung her ist Brüssel dem Bevollmächtigten in Berlin unterstellt, um eine personelle und inhaltliche Verbindung herzustellen.

Sehr geehrte Damen und Herren, ich habe einen weiten Bogen geschlagen und hoffentlich dabei deutlich machen können, wie sehr mir das deutsche kooperative Modell am Herzen liegt. Vieles konnte nur angerissen werden, aber ich bin mir ziemlich sicher, dass auf dieser Tagung noch sehr vieles zur Sprache kommt. Vielen Dank.

Literatur

Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe; eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, hrsg. vom Kirchenamt im Auftr. des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Luther, M., Von der Freiheit eines Christenmenschen, Wittenberg 1520.

Religion und Staat in Deutschland aus der Sicht der muslimischen Religionsgemeinschaften - Bestandsaufnahme und Perspektiven

*Bekir Alboğa*¹

Meine sehr geehrten Damen und Herren,

ich möchte mich bei den Organisatorinnen dieses Symposiums, Frau Prof. Dr. Langenfeld und Frau Prof. Dr. Schneider, für Ihre freundliche Einladung herzlich bedanken und wünsche dieser Veranstaltung viel Erfolg. Ich bin sehr gerne Ihrer Einladung nach Göttingen gefolgt. Ich erinnere mich gerne an die Zeit, in der ich hier studierte und gleichzeitig für ziemlich lange Zeit bei der muslimischen Gemeinde gewirkt habe. Ich nehme in diesem Raum, einer Bibliothek voller Bücher, den Geruch der Wissenschaft wahr, und es überkommen mich nostalgische Empfindungen. Diese Veranstaltung findet in einer Zeit statt, die gekennzeichnet ist durch gute Entwicklungen in Bezug auf die Integration der muslimischen Religionsgemeinschaften in das deutsche Verfassungssystem.

Meine Damen und Herren, ich kann Ihnen also vorab sagen: Es tut sich in Deutschland endlich etwas, auch etwas Positives.

¹ Islamwissenschaftlicher Dialog- und Integrationsbeauftragter der DITIB (offizielle Bezeichnung: Referatsleiter für interreligiöse und interkulturelle Zusammenarbeit der DITIB, Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion). Von Oktober 2007 bis April 2008 war Alboğa Sprecher des Koordinationsrates der Muslime in Deutschland. Er ist außerdem Mitglied des Nationalen Integrationsgipfels und der Deutschen Islamkonferenz.

Eigentlich finden parallel zueinander negative und positive Entwicklungen statt. Die für die Muslime, aber auch für die 15,3 Millionen Menschen mit Migrationshintergrund oder - wie man sie so schön nennt - mit einer Zuwanderungsgeschichte wichtigen zwei Ereignisse sind der Nationale Integrationsgipfel und die Deutsche Islamkonferenz. Der Integrationsgipfel besteht unter persönlicher Regie der Bundeskanzlerin, Frau Staatsministerin Dr. Böhmer ist die zuständige Verantwortliche für die Organisation und Veranstaltung, wohingegen die Deutsche Islamkonferenz vom Bundesinnenminister Dr. Wolfgang Schäuble verantwortet und veranstaltet wird. Schließlich ist er der zuständige Bundesminister für die Kirchen und Religionsgemeinschaften. Er ist also auch für uns, d.h. die muslimischen Gemeinden in Deutschland, zuständig, und wir freuen uns über seine Aussage im Bundestag, die sinngemäß lautet: „Der Islam ist ein Teil Deutschlands und Europas sowie ein Teil unserer Gegenwart und unserer Zukunft.“

Fast parallel zu den geschilderten Entwicklungen haben die vier muslimischen Dachorganisationen den Koordinationsrat der Muslime in Deutschland, den KRM, gegründet. Der KRM entstand aus einer Sitzung heraus, auf der die Verantwortlichen der muslimischen Spitzenorganisationen darüber berieten, wie man dafür sorgen könnte, dass die Muslime in Deutschland auf die unsäglichen Karikaturen über unseren Propheten Muhammed, Friede sei über ihn, aus Dänemark besonnen reagierten. Dabei entstand die Überzeugung, dass sich die Muslime in der Bundesrepublik Deutschland als einheitlicher Ansprech- und Gesprächspartner anbieten müssten, um z. B. endlich die Verhandlungen mit den Bundesländern über die Einführung des bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterrichtes in den öffentlichen Schulen aufnehmen zu können. Schließlich sind mehr als 800.000 muslimische Schülerinnen und Schüler davon betroffen.

Meine Damen und Herren,
ich habe ein gutes Gefühl, wenn ich als Dialog- und Integrationsbeauftragter der DITIB - Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V - an beiden Gipfeln und ihren Steuerungs- und Arbeitsgruppen teilnehme. Ich glaube nicht, dass es sich um ein Projekt handelt, um die Muslime zu assimilieren, wenn der Bundesinnenminister von der Schaffung eines „Deutschen Islams“ spricht. Nach meiner Vermutung meint er damit die Integration des Islam und der Muslime in die deutsche Verfassungs- und Werteordnung des Grundgesetzes.

Bevor ich diese Konferenz für Sie, meine Damen und Herren, aus meiner Perspektive kommentiere, um anschließend über Organisationsoptionen der muslimischen Gemeinden in Deutschland zu sprechen und darüber, wie sie den Status einer Religionsgemeinschaft erreichen können, will ich hinsichtlich des Integrationsgipfels einige Gedanken formulieren. Ich möchte der Bundesregierung für die Organisation dieses Integrationsgipfels zunächst danken. Sie zeigt damit, dass sowohl die Bundeskanzlerin persönlich als auch die Bundesregierung der Großen Koalition der Integration Bedeutung auf höchster Ebene beimessen.

Meine Gedanken und Überlegungen bezüglich einer erfolgreichen Integration in aller Kürze fasse ich nun kurz zusammen: Wir sind vor allem sehr besorgt über die Ergebnisse der Umfrage des Allensbach-Instituts vom Mai 2006. Danach wuchs die Ablehnung der Muslime seitens der Bevölkerung und die Angst vor dem Islam drastisch. Teilten vor zwei Jahren bereits 75 % der Befragten die Auffassung, der Islam sei von Fanatismus geprägt, sind es im Jahr 2007 schon 83 %. Ich wiederhole mich: Wir sind sehr besorgt über dieses Ergebnis, wonach die Islamophobie innerhalb eines Jahres um 10 % gestiegen ist. Da wir jedoch in den Medien selten selbst zu Wort kommen, viel weniger als Islamkritikerinnen und Islamkritiker, können wir die Gesellschaft mit unseren sachgemäßen Informationen demzufolge leider nicht genügend erreichen. Wir hoffen, dass diese Ungerechtigkeit am Ende des Integrationsgipfels und der Islamkonferenz behoben werden wird.

Diese Entwicklung spiegelt die Realitäten in Deutschland nicht richtig wider. Nachdem die türkischstämmigen und andere muslimische Migrantinnen und Migranten ab etwa 1980 feststellten, dass sie nicht mehr in ihre ehemalige Heimat zurückkehren würden, wurde ihnen bewusst, dass auf ihre Moscheen, Organisationen und Einrichtungen neue Aufgaben zukommen werden. Ihre Moscheen fungierten etwa ab den 1990er Jahren als Wohlfahrts- und Migrantenorganisationen, die sich immer mehr und nachhaltig auch um die Integrationsarbeit kümmerten, was eigentlich nicht ihre primäre Aufgabe und ihr Arbeitsgebiet ist. Denn sie sind religiöse Institutionen. Außerdem wurden sie Orte der sozialen und kulturellen Aktivitäten. Dieses geschah entsprechend den Erwartungen und Bedürfnissen der Migrantinnen und Migranten, die Moscheen von primären Gebetsorten hin zu Zentren der Migranten- und Integrationsarbeit zu entwickeln.

Eine Tatsache wurde bis heute meistens vernachlässigt, nämlich dass die Integration zwei Seiten hat. Die Verhaltens-, Arbeits- und Vorgehensweise aller Teile einer Gesellschaft sollte die Kultur des friedlichen Zusammenlebens fördern. Für den Islam und die Muslime sollte einfach ein Raum geschaffen werden, ohne Gesetze oder Grundsätze zu ändern. Bei der Eingliederung des Islam in Deutschland könnte DITIB eine führende Rolle spielen, wenn sie als Religionsgemeinschaft in Form der Körperschaft des öffentlichen Rechtes anerkannt wäre. Damit könnte DITIB, die die Integration in Deutschland fördert und sich loyal zur deutschen Verfassung verhält, Vorbild für andere muslimische Organisationen werden. Erlauben Sie mir bitte, ganz zügig nur einige wenige Zahlen und Fakten zu nennen, die die Eigenschaften der Moscheen als Integrationszentren verdeutlichen. Dabei beschränke ich mich auf stichwortartige Informationen von DITIB, der größten Zivilorganisation türkischstämmiger Migranten in Deutschland, die gleichzeitig mit mehr als 888 Moscheegemeinden deutschlandweit die Mehrheit der Muslime in Deutschland vertritt. In Zahlen ausgedrückt: allein im Zentrum für soziale Unterstützung der DITIB sind ca. 164.835 muslimische Familien Mitglied, dies entspricht etwa 450.000 Personen, die meisten von ihnen sind türkischstämmig. Tendenz steigend. Nach einer bundesweiten Befragung der Stiftung des Zentrums für Türkeistudien in Essen sind 76,8 % der türkischstämmigen Muslime Mitglied bei

DITIB oder sie sind DITIB-Sympathisanten. Die Angebote werden jedoch nach eigenen Beobachtungen von weit mehr als 1,5 Millionen in Deutschland lebenden Muslimen genutzt. Auch sie sind mehrheitlich türkischstämmig.

Die Funktion der Moscheen als Gebetshäuser ist sekundär geworden, primär sind sie je nach der Generation Versammlungs-, Begegnungs- und Integrationszentren der muslimischen Migranten. Dies verdeutlichen folgende Aktivitäten und Angebote:

1. Sie bieten Alphabetisierungs-, Deutsch- und Integrationskurse, Hausaufgabenbetreuung sowie Erziehungs- und Bildungsarbeit an. Kulturelle und soziale Aktivitäten sowie Beratungskurse gehören ebenfalls dazu. Es gibt gemeinsame Kurse mit deutschen Ämtern zum Erwerb von beruflichen Qualifikationen und Fortbildungen, um die Mitglieder und Jugendlichen auf den Arbeitsmarkt vorzubereiten.

Besondere Aufmerksamkeit widmen sie der Aufgabe, die deutschen Sprachkenntnisse ihrer Imame weiter zu fördern, zusammen mit der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland, der Konrad-Adenauer-Stiftung sowie dem Goethe-Institut und dem Präsidium für Religionsangelegenheiten der Republik Türkei in Ankara.

Von 1986 bis heute haben in unseren deutschlandweiten Mitgliedsgemeinden schätzungsweise rund 120.000 Migrantinnen und Migranten diese Kursangebote genutzt; allein in den Abteilungen für Bildung und Erziehung der DITIB-Zentrale in Köln nahmen 59.970 Menschen an diesen Kursen teil. Die Zahl steigt Jahr für Jahr.

Im letzten Jahr förderte die DITIB 408 Studentinnen und Studenten an deutschen Hochschulen mit Stipendien, dieses Jahr sind es schon mehr als 500.

Deutschland- und weltweit haben die Mitglieder bzw. Moscheebesucherinnen und Moscheebesucher der Gemeinden der DITIB als humanitäre Hilfen und als finanzielle Unterstützung bei Naturkatastrophen wie den Überschwemmungsfällen in Ostdeutschland Millionensummen geleistet.

Moscheen entwickeln sich zu Zentren interkultureller Begegnung und interreligiösen Dialogs. Besonders zu erwähnen sind hier die Kooperationen mit den Evangelischen und Katholischen Kirchen sowie ihren theologischen Hochschulen, mit der Bundeszentrale für politische Bildung, mit dem Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF), mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland und dem Deutschen Evangelischen Kirchentag sowie dem Deutschen Katholikentag.

2. Damit setzen wir die Reihe unserer Beiträge zu Integration, sozialer Entspannung sowie Bewahrung und Förderung friedlicher Verhältnisse in Deutschland fort. Durch Verurteilung und Ablehnung des Terrorismus und Extremismus in unseren Predigten und Presseerklärungen und der Veranstaltung von Friedensgebeten und einer Demonstration mit bundesweiter Wirkung gegen den Terror fördern wir die Immunisierung der jungen Generation gegen Radikalismus und Extremismus und die Sensibi-

lisierung für Demokratie und Liberalismus. Daher ist es kein Zufall, wenn in unseren Einrichtungen keine Ereignisse feststellbar sind, die den inneren Frieden und die öffentliche Ruhe stören würden und als radikal oder kriminell bezeichnet werden könnten.

3. Des Weiteren sind unsere Moscheen Zentren der Sozialtherapie. In ihnen finden Seelsorge, psychologische Beratung, ideelle Solidarität sowie ehrenamtliches Engagement und soziale wie religiöse Begegnungen statt.

4. Schwerpunkt Frauen- und Jugendarbeit:

Wir ermutigen muslimische Jugendliche und Frauen, aktiv an der demokratischen Wahl der Vorstände der DITIB-Ortsvereine teilzunehmen, damit ihre Anzahl in der Vorstandsarbeit der Moscheen zunimmt und sie in der Demokratiarbeit geschult werden. Wir verurteilen Zwangsverheiratung und Sippenmord (unsachgemäß Ehrenmord genannt) und setzen uns durch Aufklärungsinitiativen gegen ihre Praxis ein. Frau Kilicarslan sitzt im Bundesvorstand als Vorstandsmitglied und fördert tatkräftig die Stellung der Frau in den Ortsvereinen mit.

Meine Damen und Herren,

noch mehr Arbeit und Dienstleistungen bieten wir an unter dem Dach von DITIB sowie den weiteren Einrichtungen der Dachorganisationen, die mittlerweile im KRM vertreten sind, ähnlich wie die Kirchen in ihren Gotteshäusern und ihren karitativen Wohlfahrtsverbänden wie Diakonie und Caritas. Würdigung, Anerkennung, Förderung und Unterstützung dieser Arbeit würden unseren nachhaltigen Beiträgen zum friedlichen Zusammenleben und zur Integration auf dem Wege der Partizipation am sozialen Leben viel mehr Erfolg verleihen. Ich freue mich, dass „die Bundesregierung Integration zu einem Kernthema ihrer Politik bestimmt hat“ und erhoffe mir von dem Nationalen Integrationsgipfel konkrete Impulse und Botschaften, die zur Entspannung der Atmosphäre und Normalisierung der Verhältnisse in Deutschland führen. Die eindeutige Definition von Integration, dass damit keine Assimilation gemeint ist, ist eine klare Botschaft an die Öffentlichkeit in ihrer Pluralität und Heterogenität.

Es ist eine große Freude festzustellen, dass diese Hoffnung nicht ein Wunschtraum bleibt, weil bei der konzeptionellen Zusammenstellung des neuen Nationalen Integrationsplans alle diese Aspekte in Betracht gezogen wurden. Nun sind wir alle verpflichtet, diesen Plan in die Praxis umzusetzen. Vor allem sind jedoch die zuständigen Bundes- und Landesminister aufgefordert, für die Integration vor Ort zu sorgen.

Erlauben Sie mir nun, einige Bemerkungen zur Islamkonferenz, die in Hinblick auf die Überschrift meines Vortrags relevanter ist, zu machen²:

Die Einrichtung des Nationalen Integrationsgipfels zusammen mit Migrantenorganisationen und die Veranstaltung der Deutschen Islamkonferenz zusammen mit Vertreterinnen und Vertretern der muslimischen Gemeinschaft in Deutschland werden zweifellos - diese Erkenntnis können wir mittlerweile alle teilen, so glaube ich - unser friedliches Zusammenleben und eine gesunde Integration nachhaltig prägen.

Daher freue ich mich ebenfalls über die Einberufung der Deutschen Islamkonferenz. Die im Koordinationsrat der Muslime vertretenen Organisationen der Muslime unterstützen den dadurch angestoßenen Prozess gerne und arbeiten gerne in den Arbeitsgruppen und im Plenum der Islamkonferenz mit.

Wir haben über manche Themenbereiche ziemlich lange und sehr kontrovers diskutiert. Über die Thesenformulierungen als Zwischenergebnisse gab es heiße Debatten. Im Rahmen der Zusammenfassung der Ergebnisse der letzten Runde der AG 1 (Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens) beispielsweise standen die Formulierungen im Thesenpapier über die gesellschaftlichen Werte und die deutsche Werteordnung im Mittelpunkt unseres Gesprächs.

Vor einigen Monaten haben die im KRM organisierten Muslime eine Klausurtagung veranstaltet, zu der wir alle muslimischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer, auch die so genannten nichtorganisierten Muslime und die „berühmten“ Islamkritikerinnen der Islamkonferenz, eingeladen haben. Leider konnten die Islamkritikerinnen eigenen Aussagen nach aus „Termingründen“ unserer Einladung nicht folgen.

Die Beteiligten der Klausurtagung des KRM waren sich darüber einig, dass wir die Chance, die die Islamkonferenz für uns als Teil der deutschen Gesellschaft bietet, nicht vertun dürfen. Wir sind uns alle im Klaren darüber, dass wir gemeinsam diese Konferenz zu einem Erfolg bringen müssen. Unsere Hoffnung stützt sich dabei auf die guten Erfahrungen und Fortschritte in den drei Arbeitsgruppen der Islamkonferenz.

An dieser Stelle ist es mir ein wichtiges Anliegen zu betonen, dass das Stattfinden des 3. Plenums für eine erfolgreiche Fortsetzung der Deutschen Islamkonferenz von großer Bedeutung war. Denn ab und zu waren wir als muslimische Mitglieder besorgt um das Gelingen der Konferenz insgesamt. Denn wir fürchteten, dass wir in der bisherigen Weise nur schwer vorankommen würden. Es wäre zumindest nach dem zweiten Plenum an der Zeit gewesen, eine Evaluierung der Konferenz vorzunehmen, damit wir die Arbeit effizienter und ohne Frustrationen weiterführen können. Das Versprechen des Bundesinnenministers auf der Sitzung des zweiten Plenums dazu ist bislang noch nicht erfüllt worden. Nach unserer

² Die Deutsche Islamkonferenz verfügt über drei Arbeitsgruppen. AG 1: Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens; AG 2: Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis; AG 3: Wirtschaft und Medien als Brücke. Daneben besteht noch ein Gesprächskreis: Sicherheit und Islamismus.

Ansicht wäre es richtig gewesen, aus dem bisherigen Verlauf der Konferenz und der Diskussion in den Arbeitsgruppen Schlüsse für die weitere Arbeit zu ziehen.

So fällt auf, dass die Arbeitsgruppen in ihrer Effizienz sehr unterschiedlich sind – hier wäre nach den Gründen für den Fortschritt beziehungsweise die Schwierigkeiten zu fragen. Sie sind unserer Ansicht nach keineswegs nur inhaltlich begründet, sondern haben auch mit den unterschiedlichen Arbeitsweisen und Zusammensetzungen der Arbeitsgruppen zu tun.

Ein grundsätzliches Problem ist die extreme Polarisierung auf der so genannten muslimischen Seite. Schwierig wird es z. B., wenn manche Teilnehmerinnen und Teilnehmer, die die Grundsatzprinzipien des Islam ablehnen (was ihr gutes Recht ist) zugleich für den Islam sprechen sollen bzw. sprechen wollen. Weder bei den christlichen noch den jüdischen Gemeinden könnte man sich vorstellen, dass private Personen, die Grundprinzipien dieser Religionen offenkundig ablehnen, noch im Namen dieser Religionen sprechen dürften. Natürlich gibt es Unterschiede unter den Muslimen, und wir verstehen den Ansatz der Konferenz, den Islam in seiner gesamten Bandbreite abzubilden, also auch nichtorganisierte Muslime einzubinden. Aber zugleich gibt es unter denen, die sich zum Islam bekennen, doch auch Gemeinsamkeiten, und es wäre durchaus möglich, an gewissen Punkten zu einem Konsens unter den muslimischen Teilnehmern zu kommen, der für den Erfolg der Konferenz sehr wichtig wäre. Leider fördert die aktuelle Zusammensetzung der Islamkonferenz nicht, eine gemeinsame islamische Position zu erarbeiten, wenn in den eigenen Reihen Teilnehmer sind, die selbst die Einführung des islamischen Religionsunterrichts ablehnen. Für die Zukunft – damit meinen wir die Zeit nach Abschluss der laufenden Islamkonferenz – müssen wir gemeinsam überlegen, wie für den Dialog mit staatlichen Stellen selbstbestimmte Formen der muslimischen Repräsentanz aussehen könnten, die für den Islam in Deutschland in seiner Bandbreite stehen – aber eben für den Islam.

Meine Damen und Herren, verstehen Sie bitte mich nicht falsch: Diese Aussage von mir als ehemaliger Sprecher des KRM während des dritten Plenums der Islamkonferenz ist keine Absage an den Dialog mit Islamkritikern, vielmehr ist es ein Plädoyer für eine nachvollziehbare Struktur des Dialogs.

Ein weiterer wichtiger Punkt für den Erfolg der Islamkonferenz wäre, dass kurzfristig eine Kontinuität der Teilnehmerinnen und Teilnehmer auf der „Regierungsseite“ hergestellt wird, um eine sinnvollere und effektivere Nutzung der Zeit zu gewährleisten. Ein ungutes Gefühl haben wir auch, was die Auswahl der Themen und Berichterstatter sowie der Organisation in den Arbeitsgruppen angeht.

Eigentlich sollten wir endlich festlegen, wohin die Islamkonferenz hinführen soll. Ich denke nach eineinhalb Jahren sind wir mittlerweile soweit, klare gemeinsame Ziele formulieren zu können. Denn ohne konkrete Ziele können keine verbindlichen Zwischenergebnisse erzielt werden. Anderenfalls drohen Zwischenergebnisse eine Eigendynamik zu entfalten, die dann zu Ergebnissen führen, die nicht mehr im Sinne aller Beteiligten sind. Eine Evaluation der Islamkonferenz

sollte also die bisherigen Ergebnisse der Islamkonferenz und ihrer Arbeitsgruppen auch dahin gehend überprüfen.

Meine Damen und Herren,
uns bedrückt besonders, dass wir auf unsere konstruktiv gemeinten Vorschläge selten Resonanz finden. Wir merken, dass wir selbst in den Arbeitsgruppen der Islamkonferenz ständig aus einer Abwehrhaltung heraus argumentieren müssen, weil uns Dinge vorgeworfen werden, die wir gar nicht vertreten, und der Islam in einer Weise dargestellt wird, die unserem Glauben völlig widerspricht. In alltäglichen Situationen sind wir mittlerweile daran gewöhnt, aus der Defensive zu reagieren. Aber ehrlich gesagt, bei der Islamkonferenz habe ich ein besseres Niveau erwartet, was wir auch immer wieder durchaus erleben. Die Abwehrhaltung allerdings führt zu einer apologetischen Argumentationsstruktur, bei der wir uns selbst sehr unwohl fühlen. Statt zu erklären, was wir wollen, müssen wir viel öfters erklären, was wir nicht wollen. Sicherlich hat das auch mit dem asymmetrischen Kräfteverhältnis an den Verhandlungstischen zu tun.

Wenn es, wie Herr Dr. Schäuble im Parlament ausgeführt hatte, darum geht, dass Muslime ein gleichberechtigter Teil unserer Gesellschaft sind, dann muss es unser gemeinsames Ziel sein, auch darüber zu diskutieren, wie die Muslime in allen gesellschaftlichen Bereichen ihren gleichberechtigten Platz finden – mit allen Forderungen, die daraus erwachsen, und allen Rechten und Pflichten.

Bislang haben wir jedoch zu oft den Eindruck, dass es bei der Islamkonferenz nur um die „Absegnung“ von zum Teil bereits vorgefertigten Schriftstücken geht. In einigen dieser Auseinandersetzungen wird von den Muslimen ein Höchstmaß an Entgegenkommen und Flexibilität verlangt, während die „Regierungsseite“ auf ihren Formulierungen beharrt. Dann haben wir subjektiv das Gefühl, dass wir in vielen Bereichen bedrängt werden.

Nach der letzten Plenumsitzung haben wir angenommen, dass das Thema „deutsche Werteordnung“ ohne den ausschließlichen und unvermittelten Bezug zum Grundgesetz erst einmal vom Tisch ist. Doch die wiederholten Versuche und die Art und Weise, uns eine Position zu oktroyieren, hat Misstrauen unter den Muslimen gesät.

Gott sei Dank fanden wir im Gespräch immer wieder eine Gelegenheit, unsere Bedenken ausführlich darzulegen. Für uns ist die als gemeinsame gesamtgesellschaftliche Grundlage formulierte Rechts- und Werteordnung des Grundgesetzes immer eine Selbstverständlichkeit gewesen. Eine darüber hinausgehende Forderung seitens des Staates würde nicht nur dem Geltungsanspruch der Rechts- und Werteordnung des Grundgesetzes schaden und zur Relativierung dieser beitragen, sondern hätte neben ihrer Unbestimmtheit auch keine verfassungsrechtliche Stütze.

Es ist den muslimischen Teilnehmerinnen und Teilnehmern sehr wichtig, dass wir uns in den Dokumenten der Islamkonferenz auch selbst wieder finden können.

Uns geht es darum, die Islamkonferenz inhaltlich nach vorne zu bringen. Vorbildlich ist z. B. die Zusammenarbeit in der Unterarbeitsgruppe „Islamischer Religionsunterricht“ der AG 2, in der die Teilnehmerinnen und Teilnehmer zu konkreten Fragestellungen gemeinsame Positionspapiere erarbeitet haben.

Fragen wie die der Repräsentanz der Muslime in Deutschland, ihre Integration in die deutsche Staatsordnung, die Kooperation des Staates mit uns als islamische Religionsgemeinschaften, die Ausarbeitung eines Staatsvertrages und eine konsequente Weiterführung der Konferenz in den einzelnen Bundesländern müsste nach unserer Auffassung in den kommenden Sitzungen der relevanten Arbeitsgruppen erörtert werden.

Das gilt ebenso für die Gespräche im Gesprächskreis „Sicherheit und Islamismus“ der Islamkonferenz, in dem wir über den sog. „Islamismus“ und die Sicherheitsfragen sprechen. Diese Themen sind auch für uns von herausragender Bedeutung. Das hat theologische, aber auch sehr konkrete Gründe: Auch wir haben Familien, die, wie die Erfahrungen lehren, ein Großteil der potentiellen Opfer sind. Wir lehnen Gewalt und Terrorismus ab. Wir sind beschämt, wenn jemand auch religiös motiviert zu Terrorismus oder anderen kriminellen Handlungen aufruft oder Derartiges unternimmt.

Als Vertreter unserer Gemeinden, die nie Ausgangsorte von Gewalt gewesen sind, sehen wir uns auch nicht als Sicherheitsrisiko in Deutschland an. Wir können deswegen nicht akzeptieren, uns als gefährliche Gruppe der Gesellschaft darstellen lassen zu müssen. Außerdem finden wir unsere Argumente, Einwände und Bedenken, die wir in allen Sitzungen geäußert haben, in dem Papier des Gesprächskreises nicht wieder.

Der Ansatz, konkrete Maßnahmen zur Gefahrenabwehr auf Grundlage von unbestimmten Begriffen wie „Islamismus“, „Extremismus“, „Integration“ und „Parallelgesellschaften“ zu stützen, begegnet aus unserer Sicht größten Bedenken. Wir haben wiederholt auf diese begrifflichen Schwierigkeiten hingewiesen und konkrete Vorschläge gemacht, die jedoch noch nicht gebührend beachtet wurden.

Die besonderen Maßnahmen, die zur Gefahrenabwehr angedacht wurden, und die Schlussfolgerungen sollten noch einmal überdacht werden.

Wir schlagen deswegen vor, den offen angelegten Gesprächskreis nicht als integralen Bestandteil der Islamkonferenz zu behandeln und über dessen Zukunft gemeinsam zu beraten. Es ist der Öffentlichkeit mit Sicherheit bekannt, dass der Zentralrat der Muslime in Deutschland und die DITIB mit dem Bundeskriminalamt eine entsprechende Zusammenarbeit auf mehreren Ebenen bereits aufgenommen haben.

Wir als Religionsgemeinschaften der Muslime unterstützen diesen Prozess und wirken durch Beiträge in den Arbeitsgruppen und im Plenum der Islamkonferenz hieran gerne mit. Wir wünschen uns allen eine friedliche Zukunft im Miteinander und einen fruchtbaren Verlauf des weiteren Prozesses der Islamkonferenz.

Lassen Sie mich nun die in den einzelnen Arbeitsgruppen und im Gesprächskreis der Islamkonferenz bisher erzielten Ergebnisse kurz zusammenfassen:

In der AG 1 (Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens) erzielten wir Konsens darüber, dass die Integration ein Prozess ist, der grundsätzlich beide Seiten verändert, sowohl die Mehrheitsgesellschaft als auch die Menschen mit Zuwanderungsgeschichte. Integration verlangt einerseits von in Deutschland lebenden Muslimen die aktive Bereitschaft zum Erwerb und Gebrauch der deutschen Sprache und darüber hinaus die Beachtung der deutschen Rechtsordnung und der Werteordnung des Grundgesetzes. Zugleich ist die Gesellschaft gefordert, in Deutschland lebende Muslime als gleichberechtigten Teil der deutschen Gesellschaft wahrzunehmen, anzuerkennen und zu respektieren. Für uns, die Muslime in dieser AG, war sehr wichtig zu betonen, dass wir uns zur Werteordnung des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland bekennen. Unserer Überzeugung nach leisten auch religiöse Gebote oder Werte einen wichtigen Beitrag zu einem sinnerfüllten Leben des Einzelnen und zu einem konstruktiven Miteinander in der Gesellschaft. Die religiöse Freiheit des Einzelnen findet dort ihre Grenzen, wo sie im Gegensatz zur freiheitlichen demokratischen Grundordnung steht. Diese wechselseitige Begrenzung schützt die Freiheitsrechte jedes einzelnen Bürgers ebenso wie die Autorität des säkularen Staates und den Entfaltungsspielraum religiöser Gemeinschaften. So wird die deutsche Verfassung auch von den muslimischen Mitgliedern der Arbeitsgruppe 1 als vorbildlich angesehen.

Ferner stimmen wir darin überein, dass es, um Mängel im Zusammenleben beheben zu können, verlässlicher empirischer Erkenntnisse bedarf. Die Arbeitsgruppe 1 der Islamkonferenz hat deshalb eine wissenschaftliche Untersuchung zur Erforschung der vielfältigen Lebenswelten der Muslime in Deutschland in Auftrag gegeben. Die vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) durchgeführte Studie wird aussagekräftige Daten zu Zahl und religiöser Binnendifferenzierung der Muslime in Deutschland sowie Angaben zu ihrer Familien-, Bildungs- und Beschäftigungssituation ermitteln.

In der AG 2 (Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis) besteht Übereinstimmung u. a. darüber, dass der islamische Religionsunterricht als ordentliches Unterrichtsfach an öffentlichen Schulen eingeführt werden soll. Die Arbeitsgruppe 2 hat dem Plenum der Islamkonferenz deshalb eine Empfehlung vorgelegt, welche die Voraussetzungen formuliert, die erfüllt sein müssen, damit ein konfessioneller Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen eingeführt werden darf, und die Wege beschreibt, wie möglichst rasch auf der Grundlage der derzeitigen Sach- und Rechtslage im Konsens der Beteiligten Religionsunterricht eingeführt werden kann.

Außerdem vertritt sie die Überzeugung, dass der Moscheebau ein wichtiger Schritt zur Integration des Islam in Deutschland ist. Mit dem Neubau von Moscheen dokumentieren die muslimischen Gemeinden ihren Willen, dauerhaft ein Teil der deutschen Gesellschaft zu sein. In den Städten und Gemeinden ist der Bau von Moscheen allerdings nicht selten Gegenstand von Konflikten. Die Arbeits-

gruppe 2 spricht deshalb Empfehlungen an (kommunale) Politik, Öffentlichkeit, muslimische Bauherrn und Nachbarschaften zum Umgang mit Konflikten im Zusammenhang mit dem Bau und Betrieb von Moscheen in Deutschland aus.

Die islamischen Bestattungen sind bereits in einigen Ländern möglich. Die Länder und Kommunen sind aufgerufen, sich über die bereits praktizierten Lösungsmöglichkeiten auszutauschen und möglichst vergleichbare Regelungen zu schaffen, welche den Spezifika islamischer Bestattungen Rechnung tragen. Dazu gehören insbesondere die Einrichtung islamischer Gräberfelder und Friedhöfe, die Verkürzung der Mindestbestattungsfrist, die sarglose Bestattung und die Verlängerung der Ruhefristen.

In der AG 3 (Wirtschaft und Medien als Brücke) konnte beschlossen werden, dass in Deutschland in den deutschen Medien eine verantwortungsvolle, vorurteilsfreie und differenzierte Berichterstattung über die Muslime und den Islam erreicht werden muss. Es sollten mehr alltagsnahe Themen zum islamischen Leben in Deutschland aufbereitet werden. Auch die kulturelle Vielfalt muslimischer Mitbürger sollte in dem Sinne dargestellt werden, dass sie zu unserer Kultur in Deutschland als Ganzes beiträgt. Es wird zudem gefordert, deutlich mehr qualifizierte Mitarbeiter mit Migrationshintergrund in den Fernseh- und Rundfunkredaktionen sowie in den Printmedien einzustellen, um den Sachverstand und das interkulturelle Verständnis dieser Mitbürger zu nutzen.

Im Gesprächskreis „Sicherheit und Islamismus“ konnte noch kein Konsens erzielt werden, da über grundsätzliche Begriffe wie Islamismus und Extremismus ein Dissens herrscht. Eine einheitliche Definition dieser und ähnlicher Begrifflichkeiten zu formulieren ist beabsichtigt.

Um die Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Sicherheitsbehörden in Deutschland zu verbessern, wurde im Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) eine "Clearingstelle" eingerichtet, die den Aufbau eines bundesweiten Netzes von Ansprechpartnern bei Sicherheitsbehörden und muslimischen Organisationen unterstützen, Experten für Dialogveranstaltungen bzw. zum Informationsaustausch vermitteln und Aus- und Fortbildungsprojekte der Sicherheitsbehörden sowie sicherheitsbehördliche Informationsangebote an Muslime und die Erstellung von Informationsmaterialien unterstützen wird.

Der durch den Integrationsgipfel und die Islamkonferenz angestoßene Prozess stärkt das Bewusstsein und die Überzeugung, dass es der Politik gelingen muss, den Migranten auch muslimischen Glaubens die Botschaft zu vermitteln: 1. Auch muslimische Migranten sind herzlich willkommen. 2. Muslime und Islam sind Teil der bundesrepublikanischen Gesellschaft. Als unentbehrliche Maßnahme zur Erreichung dieses Ziels muss auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens die allumfassende Chancengleichheit gewährleistet werden. Um dieses Ziel möglichst schnell zu erreichen, sind im Nationalen Integrationsplan sehr konstruktive Empfehlungen zusammengestellt. In der Steuerungsgruppe des Integrationsgipfels, in dem ich mitwirken darf, führen wir mit allen Beteiligten die letzten Beratungsge-

sprache, um diese guten Pläne an die zuständigen Ministerien und Ämter weiterzugeben.

Das Land Nordrhein-Westfalen macht als erstes Bundesland die ersten Schritte. Die nordrhein-westfälische Landesregierung ist entschlossen, die Zahl türkischstämmiger Abiturienten langfristig zu erhöhen. Wir können uns alle vorstellen, dass Kinder aus Zuwandererfamilien mit höheren Bildungsabschlüssen Vorbildcharakter haben. Wir brauchen doch solche Vorbilder. Und die Mehrheitsgesellschaft kann an ihnen sehen, dass es auch Erfolge und nicht nur Probleme in der Integration gibt.

Laut Schulstatistik erreichten im Schuljahr 2006/2007 in Nordrhein-Westfalen nur 12,5 Prozent der türkischen Jungen und 16,1 Prozent der türkischen Mädchen die Hochschul- oder die Fachhochschulreife. Die Landesregierung macht Nägel mit Köpfen: In einem ersten Schritt werden türkischstämmige Abiturienten zu einem Wochenendworkshop eingeladen, um sie über Stipendien und berufliche Perspektiven zu informieren.

Ein weiterer Schritt muss diesem Schritt folgen: Bessere Perspektiven und Chancengleichheit müssten geschaffen werden hinsichtlich der Arbeitsplatz- und Ausbildungsplatzsuche. Momentan zieht es viele türkische Migrantenkinder nach dem Studium an den Bosphorus bzw. zurück in die fremde Heimat, die ehemalige Heimat ihrer Eltern. Ca. 40% der türkischstämmigen Studenten in Deutschland beabsichtigen, in die Türkei zu gehen. Knapp 12 000 türkischstämmige Deutsche und etwa 15 000 Türken studieren derzeit an hiesigen Universitäten. Die Frage ist: Werden die Schule und die Universität zur Heimat? Noch nicht. Die erfolgreichen Schul- und Hochschulabsolventen unter den Migranten müssen wegen ihres fremdländisch klingenden Namens drei bis vier Mal mehr Bewerbungen schreiben als „Deutsche“, bis sie zu einem Vorstellungsgespräch eingeladen werden. Wenn man dazu noch muslimische Hochschulabsolventinnen zählt, die ihre Religion sichtbar praktizieren, sieht die Situation noch schlimmer aus. Viele Arbeitgeber begehen eine Diskriminierung, wenn sie z. B. solche erfolgreiche Arbeitssuchende bzw. Ausbildungsplatzsuchende wegen ihrer Religionspraxis nicht einstellen, wenn sie z. B. Kopftuch tragen. Damit kann man kein Gefühl des „Herzlichwillkommenseins“ erzeugen.

Die Muslime fühlen sich in vielen Bereichen nicht gleichgestellt und gleichberechtigt behandelt. Bei der Verrichtung ihres Freitagsgebets einmal in der Woche sind sie wöchentlich mit Problemen konfrontiert. Die Kommunen erlauben ihnen noch nicht, ihren Gebetsruf öffentlich erklingen zu lassen. Die Diskussionen um repräsentative Moscheebauten mit Kuppel und Minarett hören nicht auf und demotivieren die muslimischen Migranten in ihrer Integrationsbereitschaft. Unselige und lange Diskussionen zum Thema Kopftuch verunsichern in Deutschland geborene, hier aufgewachsene und akademisch gebildete Frauen, wenn Nonnen ihre Tracht in der öffentlichen Schule tragen dürfen und sie nicht. Sie waren und sind noch daran gewöhnt, im deutschen säkularen System ihrer Religiosität und Frömmigkeit auch öffentlich Ausdruck zu verleihen. Ihre Enttäuschung ist sehr groß.

Auch dieses Gefühl stärkt den Integrationswillen nicht. Der islamische Religionsunterricht ist immer noch nicht eingeführt, obwohl die Muslime seit gut 20 Jahren seine Einführung fordern. Nun will der Bundesinnenminister die Imame abhören, jedoch die jüdischen Rabbiner und die christlichen Priester nicht. Die Debatte um den Islam findet also immer wieder im Rahmen der Diskussion um Sicherheits- und Terrorismusbekämpfungsmaßnahmen statt. Warum? Aus unserer Sicht deswegen, weil der Islam noch nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt ist. Warum machen dann die Muslime in Deutschland in der Deutschen Islamkonferenz weiterhin mit? Weil sie immer noch die Hoffnung haben, dass am Ende dieses Prozesses die muslimischen Gemeinschaften als deutsche Religionsgemeinschaften muslimischer Religionszugehörigkeit anerkannt werden könnten. Und es ist u.a. diese Hoffnung und Überzeugung, aus der heraus auch ich sowohl am Nationalen Integrationsgipfel als auch an der Deutschen Islamkonferenz teilnehme. Wir bauen gemeinsam die Zukunft unserer neuen Heimat auf und arbeiten gemeinsam an einem Erfolg versprechenden Integrationsprozess.

Hierzu muss aber auch die Islam-, Ausländer- und Fremdenfeindlichkeit entschieden bekämpft werden. Die Ergebnisse aktueller Umfragen weisen auf diese Notwendigkeit hin. Die Islamophobie muss ebenso entschieden abgebaut werden. Debatten um das Abhören von Imamen stärken die Islamfeindlichkeit. Stattdessen müsste als erster Schritt DITIB als Religionsgemeinschaft anerkannt werden. Solange muslimische Gemeinden nicht als solche anerkannt sind, werden weder der islamische Religionsunterricht eingeführt werden können noch verlässliche Partner geschaffen werden, die Rechte in Anspruch nehmen, sich aber auch zu einer gelungenen Integrationsarbeit selbst verpflichten können. Im Rahmen der Verfassung sind diese Ziele durchaus zu realisieren. Ich hoffe, dass diese Tagung in Göttingen einen guten Beitrag zu dieser Debatte leistet. Ich wünsche Ihnen dabei weiterhin viel Erfolg und danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.

„Sokrates tut Unrecht, indem er nicht an die Götter glaubt, an die die Polis glaubt, sondern andere neue Gottheiten einführt ...“ – Das Recht der Polis Athen und „neue Götter“

Heinz-Günther Nesselrath

Vergleicht man einen Stadtstaat der griechischen Antike mit einem neuzeitlichen Staatswesen, so wird gelegentlich – und meist mit der Intention, dies als einen positiven Zug des antiken griechischen Stadtstaats herauszustellen – darauf hingewiesen, dass es in diesem Stadtstaat keine auch nur entfernt mit neuzeitlichen (oder gar mittelalterlichen) Verhältnissen vergleichbare „religiöse Bürokratie“ (d.h. Priesterschaft einer christlichen Kirche) gab, die mittels ihrer Autorität einen erheblichen Einfluss auf das zwischenmenschliche, gesellschaftliche und auch rechtliche Leben des betreffenden Staatswesens ausüben konnte. Zwar ist dies richtig, doch bedeutet dies nicht, dass religiöse Phänomene im politischen und gesellschaftlichen Leben eines solchen Stadtstaats keine Rolle gespielt hätten; es war nur eben so, dass in diesem Fall die politischen und rechtlichen Organe des Staates selbst über die Art und Bedeutung der religiösen Phänomene bestimmten, die in dem betreffenden Gemeinwesen eine Rolle spielen durften. Dies lässt sich gerade in demjenigen Staat zeigen, der allgemein als der fortschrittlichste und am weitesten entwickelte der klassischen griechischen Antike gilt: der Polis Athen.

1 „Neue Götter“ durch neues Recht I: das Beispiel der Reformen des Kleisthenes

Wie jeder andere griechische Stadtstaat hatte Athen sein ganz spezifisches lokales Pantheon, d.h. eine Ansammlung von Heiligtümern und Kulte bestimmter Götter, die in dieser Kombination und in diesen Formen nur in Athen verehrt wurden (auch wenn in den meisten Fällen nahe verwandte Formen dieser Götter und Kulte auch in anderen griechischen Städten zu finden waren). Zu gegebenen Anlässen konnten die gerade herrschenden politischen Autoritäten auch Modifikationen an diesen Heiligtümern und Kulte vornehmen, und ein für Athen in dieser Hinsicht besonders bezeichnendes Beispiel fand im späten 6. Jh. v. Chr. statt, als im Zusammenhang mit der Etablierung der attischen Demokratie durch Kleisthenes – dem damals prominentesten Angehörigen des Adelsgeschlechts der Alkmeoniden, der sich gerade in einem Machtkampf mit anderen rivalisierenden Adligen befand – um 510 v. Chr. die zehn so genannten attischen „Phylenheroen“ vielleicht nicht völlig neu geschaffen, aber jedenfalls neu institutionalisiert wurden: Kleisthenes wollte an die Stelle der vier alten, stark durch adlige Geschlechterverbände geprägten und dominierten Phylen (was soviel wie „Stämme“ heißt und die wichtigsten Untergruppierungen der attischen Bürgerschaft bezeichnet) zehn neue und zwar möglichst ausgewogene (auf einem gemischten territorialen Prinzip beruhende) Phylen setzen (Hdt. V 66. 69,2), in denen der alte Adel keine solche Macht mehr hatte; und um diesen Phylen auch eine – für die Identifikation der ihr jeweils Angehörenden notwendige – Dignität zu geben, stellte er sie unter das Patronat eines Heros (d.h. eines vergöttlichten Menschen),¹ der mit der attischen Geschichte (auch und vor allem der mythischen Vorzeit dieser Geschichte) in besonderer Weise verbunden war.² Für vier der neuen Phylenheroen griff Kleisthenes auf mythische attische Könige (Erechtheus, Kekrops, Pandion und Aigeus) zurück, ferner auf Heroen der attischen Lokalsage (Leos, Hippothoon, Antiochos und Oineus) sowie auf zwei Teilnehmer am Trojanischen Krieg (Aias von der vor Attika gelegenen Insel Salamis und Akamas, der vor allem im Kerameikos und im Hafen Phaleron verehrt wurde). Alle zehn dank Kleisthenes zu neuen kultischen und staatlichen Ehren gelangten Heroen hatten fortan jeweils ein besonderes Phylenheiligtum an einem Hauptort ihrer Phyle (d.h. ringsum in Attika); hinzu kam aber auch ein gemeinsames Standbild/Denkmal auf der athenischen Agora – die Basis dieses Denkmals ist

¹ Ein Heros ist in der griechischen Religion ein Mensch, dem nach seinem Tod aufgrund besonderer Eigenschaften oder Leistungen besondere (oft quasi-göttliche) Wirkkräfte zugesprochen und dementsprechend auch kultische Ehren erwiesen werden, die ihn fast auf göttliche Stufe stellen.

² Übrigens soll Kleisthenes diese Idee, mit mythischen Heroen Politik zu machen, von seinem gleichnamigen Großvater mütterlicherseits, dem Tyrannen Kleisthenes von Sikyon, übernommen haben; zu dessen Schaffung neuer religiöser „Tatsachen“, um seine eigene Position in Sikyon zu stärken, vgl. Herodot V 67-68,1.

dort heute noch zu sehen –, das sinnfällig demonstrierte, wie sich die zehn attischen Phylen im Zentrum des athenischen Staates vereinigten.³

2 „Neue Götter“ durch neues Recht II: die Einführung fremder Kulte

Als Polis hatte Athen jedoch nicht nur Definitionsgewalt über die für die eigene Bürgerschaft zuständigen Götter und ihre Kulte, sondern auch über diejenigen, denen sich nicht-athenische und auch nicht-griechische Fremde, die sich in Athen als „resident aliens“ über längere Zeit aufhielten, verbunden und verpflichtet fühlten; die Fremden brachten also ihre Lokalkulte mit, und manche von diesen konnten sogar in der einheimischen Bevölkerung recht populär werden, wie etwa der Kult der thrakischen Göttin Bendis (vgl. u.); andere wiederum provozierten wiederholt den Spott der athenischen Komödiendichter und reflektierten damit sicher auch Vorurteile der attischen Bevölkerung. Es gibt eine Reihe von über mehrere Jahrhunderte verstreuten Nachrichten,⁴ die belegen, dass auch in diesen Fällen der athenische Staat sich die Zulassung der entsprechenden fremden Kulte – die sich dann meistens im Hafengebiet des Piräus niederlassen durften – vorbehielt, um mit der Zulassung auch die Oberaufsicht über diese Kulte zu behalten.

Bereits Mitte des 5. Jh.s gelangte der Kult der syrischen Göttin Aphrodite Urania nach Athen bzw. in den Piräus⁵ und wurde bald von den Komödiendichtern entsprechend gewürdigt.⁶ Ebenso gab es schon im 5. Jh. im Piräus den Kult des phrygischen Gottes Sabazios (über den sich wiederum Aristophanes in mehreren Stücken lustig macht);⁷ mehrere inschriftliche Belege⁸ dokumentieren seine offizielle Zulassung. Von erheblicher Bedeutung wurde –

³ Zu den attischen Phylenheroen vgl. E. Kearns, *The Heroes of Attica*, *BICS Suppl.* 57 (London 1989). Übrigens gab es auch noch in späterer attischer Geschichte Versuche, je nach politischer Opportunität die Zahl der Phylen und damit auch die der sie repräsentierenden Phylenheroen zu vermehren; dies ist gut dokumentiert im Attika-Abschnitt des kaiserzeitlichen Griechenlandbeschreibers Pausanias: In I 5,1-4 spricht er zunächst von den zehn „kleisthenischen“, danach (I 5,5) noch von drei später hinzugefügten Phylenheroen, den beiden hellenistischen Königen Attalos von Pergamon und Ptolemaios von Ägypten (die ihrerseits im 3. Jh. v. Chr. an die Stelle der beiden Diadochen Antigonos Monophthalmos und Demetrios Poliorketes getreten waren, die die Athener noch am Ende des 4. Jh.s v. Chr. bei entsprechender politischer Lage zu Phylenheroen gemacht hatten, was sie dann aber bei Änderung dieser Lage „korrigierten“) sowie dem römischen Kaiser Hadrian, dem diese Ehre noch im frühen 2. Jh. n. Chr. zuteil wurde.

⁴ Jetzt bequem zu finden bei B. Bäbler, *Fleissige Thrakerinnen und wehrhafte Skythen. Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archäologische Hinterlassenschaft*, Stuttgart – Leipzig 1998.

⁵ Bäbler 1998, S. 181; Garland 1987, S. 228f. (Dekrete Nr. 6-13).

⁶ Vgl. Ar. fr. 586 K.-A., aus der Komödie *Horai*, in der es insgesamt um die Vertreibung orientalischer Gottheiten aus Athen gegangen zu sein scheint; vgl. dazu Cicero, *De legibus* II 37 = Ar. test. *Hor.* *ii K.-A.

⁷ Bäbler 1998, S. 157 (mit Anm. 727 zum Aristophanes-Spott); Garland 1987, S. 132f.; Garland 1992, S. 149f.

⁸ IG II² S. 1335. 2932 (bei Bäbler 1998, S. 157 Anm. 726).

nicht zuletzt, weil Athen sehr auf thrakische Verbündete im frühen Stadium des Peloponnesischen Krieges angewiesen war – der Kult der thrakischen Göttin Bendis;⁹ ein inschriftlicher Beleg¹⁰ zeigt, dass er bereits 429/8 v. Chr. staatlich sanktioniert war. Platon hat uns am Beginn seiner *Politeia* eine recht detaillierte Beschreibung des Bendis-Kultfestes hinterlassen, die zeigt, dass nicht nur thrakische Bewohner Athens und des Piräus, sondern auch einheimische athenische Bürger wesentliche Rollen in diesem Fest spielten: In Rep. I 327a geht Sokrates eigens in den Piräus, um vor Bendis ein Gebet zu verrichten und ihr Fest zu sehen, in dem nicht nur die „Einheimischen“, sondern auch die „Thraker“ jeweils einen Festzug ausrichten; in 328a erfährt Sokrates, dass es auch noch einen berittenen Fackelzug und ein Nachtfest (Pannychis) geben soll. In diesem Bendis-Fest manifestiert sich also eine erhebliche Erweiterung des attischen religiösen Festkalenders, für die staatliche Autoritäten verantwortlich waren.¹¹ Andere thrakische Kulte waren weniger erfolgreich darin, eine solche prestigeträchtige staatliche Anerkennung zu gewinnen; so kam der Kult der Göttin Kotyto offenbar nicht über verspottete Geheimbündlerei hinaus.¹²

Auch im 4. Jh. v. Chr. wurden weitere fremde Kulte im Piräus durch entsprechende staatliche Akte etabliert: In der ersten Hälfte des Jahrhunderts wurde ein Heiligtum des aus Libyen stammenden Zeus Ammon eingerichtet;¹³ vor 333/2 v. Chr. wurde die Erlaubnis zur Errichtung eines Heiligtums der ägyptischen Göttin Isis erteilt.¹⁴ Ebenfalls vom 4. Jh. an sind phönizische Kultheiligtümer im Piräus belegt.¹⁵ Aus dem letzten Drittel des 4. Jh.s gibt es sogar einen inschriftlichen Hinweis auf die Anwesenheit eines Priesters des phönizischen Schlachten-, Epidemien- und Totengottes Nergal im Piräus.¹⁶

⁹ Bähler 1998, S. 190f.; Garland 1992, S. 111-114.

¹⁰ IG I² S. 310, 208.

¹¹ Dies hinderte freilich auch in diesem Fall attische Komödiendichter nicht daran, sich über den fremden Kult lustig zu machen: Schon Kratinos' um 430 v. Chr. aufgeführte Komödie *Yrçittai* (fr. 73-89 K.-A.) hatte offenbar den Bendiskult als Zielscheibe; der Chor könnte aus thrakischen Bendisverehrerinnen bestanden haben.

¹² Der Kotyto-Kult scheint ein Thema der Komödie *Baptai* des Eupolis (fr. 76-98 K.-A.) gewesen zu sein, in der Eupolis unter anderem das Treiben des mächtigen athenischen Politikers Alkibiades aufs Korn nahm (zur möglichen Rolle der Kotyto in diesem Stück vgl. I. C. Storey, *Eupolis: Poet of Old Comedy*, Oxford 2003, S. 98-101). Vielleicht bekam es dem Kult der Kotyto – den übrigens bereits der Tragödiendichter Aischylos fr. 57 Radt bei den thrakischen Edonen erwähnt – in athenischen Augen auch nicht so gut, dass ein Kotyto-Kult gerade bei Athens Feindin Korinth im Schwange war (so vermutet S. Srebrny, *Kult der thrakischen Göttin Kotyto in Korinth und Sizilien*, in: *Mélanges Franz Cumont* [Bruxelles 1936], S. 423-447).

¹³ Bähler 1998, S. 72; zu den epigraphischen Belegen C.J. Classen, *The Libyan God Ammon in Greece before 331 B.C.*, *Historia* 8, 1959, S. 354f.

¹⁴ Bähler 1998, S. 71 mit Anm. 375; vgl. als Beleg IG II² 337= GHI 189= SIG 3 280; Garland 1987, S. 127, 228.

¹⁵ Bähler 1998, S. 125-130.

¹⁶ Bähler 1998, S. 145f.

Dass übrigens auch die Neu-Einführung eigentlich sehr griechischer Götter in Athen mit einem gewissen juristischen Aufwand verbunden war, zeigt die Etablierung des Heilgottes Asklepios um 420 v. Chr.¹⁷

3 Juristische Schritte gegen die Antastung traditioneller Götter durch „neues Denken“: Die Fälle des Anaxagoras und Protagoras

Die gerade skizzierten Beispiele demonstrieren, wie die Polis Athen im 6., 5. und 4. Jh. v. Chr. klarer rechtlicher Herr im eigenen Haus war, was die Duldung, Etablierung und Änderung von religiösen Kulturen innerhalb ihrer Jurisdiktionsgewalt betraf. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, dass sich diese religiöse Hoheit der Polis aber nicht nur auf öffentliche Kulte auswirkte, sondern deutliche – und in manchen Fällen verhängnisvolle – Folgen bis in den Bereich individuellen Verhaltens hatte: In Gestalt ihrer Amtsträger nahm die griechische Polis lebhaften Anteil an der rechten Ausübung der innerhalb ihrer Grenzen praktizierten Religion und stand dabei dem Herausbilden von Denkansätzen, die unter Umständen eine Gefahr für ihre eigenen religiösen Kulte darstellen konnten, durchaus kritisch und ablehnend gegenüber, ja, griff in diesem Bereich gegebenenfalls auch tatkräftig, um nicht zu sagen, brachial, ein.¹⁸

Der Fall des Sokrates ist in diesem Zusammenhang nur der bekannteste und offenbar keineswegs der früheste Fall eines Intellektuellen, der wegen bestimmter und – vom heutigen Standpunkt aus betrachtet – recht harmloser unorthodoxer Ansichten im Jahr 399 v. Chr. in einen Asebie-Prozess (d.h. eine Anklage wegen „die Götter nicht ehrenden“ Verhaltens) verwickelt wurde, der mit seiner Verurteilung zum Tod endete. Schon mehr als dreißig Jahre früher wurde offenbar in mehreren ähnlichen Prozessen versucht, die Stellung des damals führenden athenischen Politikers Perikles zu erschüttern:¹⁹ Damals musste sich anscheinend nicht nur Perikles' berühmte (und in der zeitgenössischen Komödie immer wieder als „éminence grise“ hinter Perikles versteufelte) Lebensgefährtin, die aus Milet

¹⁷ Vgl. Garland 1992, S. 116-135.

¹⁸ Dazu, dass der Tatbestand der Asebeia nicht nur gegen die offiziellen Kulte verstoßende Handlungen, sondern auch bezüglich Meinungsäußerungen, die gegen die allgemein akzeptierten Göttervorstellungen verstießen, geltend gemacht werden konnte, vgl. Cohen 1991, S. 211, der auf folgende Quellentexte hinweist: Lys. or. 6,17; Isocr. or. 11 (*Busiris*),40; Arist. Rhet. 2,23 p. 1399b6f.

¹⁹ Zur Historizität des Aspasia-Prozesses vgl. die folgende Anm. Bezüglich der Historizität der Anaxagoras- und Protagoras-Anklagen sind ebenfalls schwere Zweifel geäußert worden (vgl. Dover 1976, S. 29ff.; Cohen 1991, S. 212f.), weil sie erst in recht späten Quellen belegt sind. Faute de mieux – d.h. da wir nun einmal aus dem 5. Jh. v. Chr. nur wenige Quellen haben – wird man jedoch annehmen dürfen, dass Plutarch (und vielleicht zu einem geringeren Grad auch Diogenes Laertios) zu ihrer Zeit tatsächlich noch vorhandene Quellen und Traditionen verantwortungsvoll ausgewertet haben.

stammende Aspasia, in einem Asebie-Prozess verantworten,²⁰ sondern der Politiker Diopeithes²¹ ließ von der athenischen Volksversammlung einen Beschluss verabschieden, demzufolge „diejenigen vor Gericht gebracht werden sollten, die nicht an die göttlichen Dinge glaubten oder Darlegungen über die himmlischen Dinge lehrend verbreiteten“,²² was, wie Plutarch weiter ausführt, über Perikles' berühmten intellektuellen Mentor, den vorsokratischen Philosophen Anaxagoras, Perikles selbst treffen sollte (Plut. Per. 32,2²³). Anaxagoras war einige Jahrzehnte zuvor (noch in den 460er Jahren) aus dem kleinasiatischen Klazomenai nach Athen gekommen und hatte hier sein Buch *Über die Natur* veröffentlicht, das man offenbar noch (oder wieder?) zur Zeit des Sokrates-Prozesses auf der athenischen Agora für eine Drachme kaufen konnte und in dem etwa zu lesen war, die Sonne sei ein Stein und der Mond erdhafte, also jedenfalls keine Götter.²⁴ Da Perikles in Anaxagoras' Fall von vornherein einen ungünstigen Ausgang des zu erwartenden Gerichtsverfahrens erwartete, sorgte er dafür, dass sein philosophischer Freund schleunigst die Stadt verließ.²⁵ Nach einer anderen Überlieferung, die der kaiserzeitliche Schriftsteller Diogenes Laertios aus dem hellenistischen Philosophie-Historiker Satyros zitiert, war Anaxagoras sogar schon früher (um 450 v. Chr.²⁶) von Perikles' wichtigstem innenpolitischen Gegner Thukydides (Sohn des Melesias, nicht identisch mit dem einige Jahrzehnte jüngeren

²⁰ Vgl. Plut. Per. 32,1: „Um diese Zeit [kurz vor dem Peloponnesischen Krieg] wurde Aspasia in einem Prozess wegen Asebie angeklagt, wobei der Komödiendichter Hermippos der Ankläger war ...“ Zwar ist vermutet worden, dass Hermippos' „Anklage“ weniger im Gerichtsgebäude als auf der Komödienbühne stattgefunden habe (so etwa von J. Schwarze, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie*, München 1971, S. 110-113; vgl. auch Podlecki 1987, 70. 106f.), doch wird dies nicht durch die erhaltenen Fragmente aus Hermippos' Stücken unterstützt, in denen es zwar einige heftige Angriffe gegen Perikles selbst (fr. 42. 47. 69 K.-A.), nicht aber gegen Aspasia gibt. Wie Plutarch weiter ausführt (Per. 32,5), gelang es Perikles nur mit einiger Mühe, Aspasia vor einer Verurteilung durch die Juroren zu bewahren.

²¹ Zu Diopeithes vgl. Derenne 1930, S. 19-22; er war übrigens auch Seher und als solcher sicherlich Angehöriger religiös „konservativ“ eingestellter Kreise. Zweifel an der Historizität des Diopeithes-Dekrets bei Wallace 1994, S. 137f. und Stone 1990, S. 274; vgl. jetzt aber Lehmann 2008, S. 330 Anm. 32.

²² Plutarch, Per. 32,2.

²³ Dass mit dem gegen Anaxagoras intendierten Prozess auch und vor allem Perikles getroffen werden sollte, sagt auch der Geschichtsschreiber Diodor (XII 39,2 = VS 59 B 17,5-7), der auf den im frühen 4. Jh. v. Chr. schreibenden Historiker Ephoros zurückgeht (FGrHist 70 F 196, 28-31).

²⁴ Vgl. Platon, *Apologie* 26de. Laut Wallace 1994, S. 137 wurden aus dieser Apologie-Stelle die späteren Hinweise auf einen Prozess gegen Anaxagoras herausgesponnen, d.h. es habe in Wahrheit gar keiner stattgefunden; doch könnte man aus Sokrates' direkter Frage, „Glaubst du, (in mir) Anaxagoras anzuklagen, Meletos?“ (26d6) gerade eine Anspielung auf einen solchen Prozess herauslesen.

²⁵ Plut. Per. 32,5 = VS 59 B 17,4: „Weil er das Gericht fürchtete, schmuggelte er Anaxagoras heraus und sandte ihn aus der Stadt.“ Laut Plut. Nic. 23,4 musste Perikles den bereits in Arrest befindlichen Anaxagoras befreien. Laut Diogenes Laertios (*Leben und Meinungen der Philosophen* II 12 = VS 59 A 1,58-62), der aus dem philosophiegeschichtlichen Werk *Nachfolge der Philosophen* des hellenistischen Historikers Sotion (fr. 3 Wehrli) zitiert, kam es aber doch zu dem Asebie-Prozess gegen Anaxagoras, in dem der radikaldemokratische Politiker Kleon als Ankläger und Perikles als Verteidiger aufgetreten seien, und endete mit einer Verurteilung des Anaxagoras zu fünf Talenten Geldstrafe (einer sehr hohen Summe) und Verbannung aus Athen.

Geschichtsschreiber gleichen Namens) wegen Asebie angeklagt und *in absentia* zum Tod verurteilt worden.²⁷ Die Widersprüchlichkeit dieser Zeugnisse²⁸ – es ist kaum vorstellbar, dass Anaxagoras wirklich zweimal in Athen wegen Asebie vor Gericht gestellt worden wäre, noch dazu, wenn schon beim ersten Mal das Urteil auf Tod gelautes hätte – macht es sehr schwierig, ihren Wahrheitsgehalt im Einzelnen zu beurteilen; doch lässt sich annehmen, dass Anaxagoras wenigstens einmal tatsächlich in ernste Gefahr wegen eines Asebie-Prozesses geriet und gezwungen war, durch rechtzeitiges Verlassen Athens das Schlimmste zu verhindern. Mit den Verfahren gegen ihn (und Aspasia) hatte sich der athenische innenpolitische Kampf ein neues Mittel geschaffen, das leider auch noch in der Folgezeit zur Anwendung kommen sollte.

Der nächste, den dieses Mittel traf, war ebenfalls ein bedeutender griechischer (und wie Anaxagoras als Fremder nach Athen gekommener) Intellektueller: der aus dem nordgriechischen Abdera stammende „Sophist“²⁹ Protagoras. Auch er wird in unserer Überlieferung in Zusammenhang mit Perikles gebracht: So soll er (laut Herakleides Pontikos fr. 150 Wehrli, zitiert bei Diog. Laert. IX 50) in den späteren 440er Jahren für die vor allem unter der Ägide Athens – in dessen Politik Perikles damals schon eine führende Rolle spielte – gegründete Kolonie Thurioi (in Unteritalien) die Gesetze formuliert haben, und er soll (zu nicht mehr genau bestimmbarer Zeit) einmal einen ganzen Tag mit Perikles diskutiert haben, ob an einem unglücklichen Todesfall bei einem Sportereignis das den Tod unmittelbar verursachende Werkzeug (ein unglücklich geworfener Speer) oder sein Werfer oder gar die Kampfrichter schuld seien (Plut. Per. 36,5).

Protagoras gastierte insgesamt vierzig Jahre lang als reisender „Sophist“ in allen möglichen griechischen Städten; zum ersten Mal nach Athen kam er vielleicht in Zusammenhang mit dem Gesetzesprojekt für Thurioi (vgl. o.).³⁰ Einen weiteren Aufenthalt – vielleicht 433/32 v. Chr., d.h. noch zu Lebzeiten des Perikles (der 429 starb) – verarbeitet Platons Dialog *Protagoras*, ein dritter ist in Verbindung mit der 421 v. Chr. – bereits acht Jahre nach dem Tod des Perikles – aufgeführten

²⁶ Dazu würde passen, dass Anaxagoras in diesem Fall auch wegen „Medismos“, d.h. Paktieren mit dem Landesfeind Persien, angeklagt worden sein soll, mit dem sich Athen um 450 noch im Krieg befand, was um 433 (noch) nicht (wieder) der Fall war.

²⁷ Diog. Laert. II 12 = VS 59 A 1,62-64: „Satyros in seinen *Lebensbeschreibungen* sagt, der Prozess sei von Thukydides, dem politischen Gegner des Perikles, angestrengt worden, und nicht nur wegen Asebie, sondern auch wegen Medismos; und er [Anaxagoras] sei in Abwesenheit zum Tod verurteilt worden.“ Derenne 1930, S. 38 weist darauf hin, dass der Perikles-Gegner Thukydides 433 (nach zehn Jahren Verbannung durch den Ostrakismos von 443) nach Athen zurückkehren konnte und jetzt also (433/32) Anaxagoras hätte anklagen können. Zur Widersprüchlichkeit der Nachrichten über den Prozess-Ausgang vgl. Derenne 1930, S. 38-41 (der selbst Sotios Version – vgl. o. Anm. 25 – für die wahrscheinlichste hält).

²⁸ Vgl. hierzu auch Podlecki 1987, S. 105f.

²⁹ Laut Plat. Prot. 317b3-6 war Protagoras der erste, der sich in seiner Zeit als „Sophist“ („Lehrer/Mann der Weisheit“) bezeichnen ließ.

³⁰ Vgl. die sehr genaue und detaillierte Zusammenstellung aller noch eruierbarer Daten zu Protagoras bei B. Manuwald, *Platon, Protagoras: Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1999, S. 96f.

Komödie *Kolakes* des Eupolis (der Protagoras bei dieser Gelegenheit auf die Bühne brachte) bezeugt.³¹

Es war möglicherweise im Zusammenhang mit diesem Athener Aufenthalt gegen Ende der 420er Jahre,³² dass er Athen verlassen musste, und zwar, wie Diogenes Laertios feststellt, wegen seines Buches *Über die Götter*, das Protagoras bezeichnenderweise zuerst im Haus des Tragödiendichters Euripides – der in seinen Stücken manche gewagten neuen Konzeptionen über Götter formulieren ließ – vorgelesen haben soll³³ und das mit dem programmatischen, aber auch provozierenden Satz begann: „Über die Götter kann ich nichts wissen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind, noch welcher Art im Aussehen; denn viele Dinge gibt es, die ein solches Wissen verhindern: die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens“ (*VS* 80 B 4: „περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐδ’ ὡς εἰσὶν, οὐδ’ ὡς οὐκ εἰσὶν οὐδ’ ὁποῖοί τινές ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ’ ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου“). Wegen dieses Satzes wurde er aus Athen verbannt und alle Exemplare des anstößigen Buches verbrannt,³⁴ nachdem sie zuvor – nach einer entsprechenden amtlichen Verlautbarung – von jedem seiner Käufer eingesammelt worden waren (Diog. Laert. IX 52³⁵). Diogenes Laertios (IX 54) überliefert uns auch den Namen von Protagoras’ Ankläger: Pythodoros, Sohn des Polyzelos,³⁶ der dann im Jahr 411 v. Chr. eine wichtige Rolle bei den Vorgängen spielte, die Athen für kurze Zeit eine oligarchische Verfassung, die sogenannte „Politeia der Vierhundert“, bescherten (vgl. Thuc. VIII 67,1 und Arist. Ath. Pol. 29,1-2); Pythodoros war also mit Sicherheit oligarchisch-konservativ gesinnt und stand den relativistisch-skeptischen Äußerungen des Protagoras bezüglich der Götter offensichtlich feindlich gegenüber.

Die genaueren Umstände des Vorgehens konservativer Athener gegen Protagoras und seine Folgen werden in den antiken Quellen, die darüber berichten, recht unterschiedlich dargestellt: Bei Diogenes Laertios ist nur von Verbannung und Bücher-Konfiskation sowie -verbrennung die Rede (vgl. o.);³⁷ laut dem Referat

³¹ Die bei Athenaios, *Deipnosophistai* V 218 C = *VS* 80 A 11 zitierten Ausführungen sprechen nur von zwei Aufenthalten des Protagoras in Athen; doch vgl. hierzu Manuwald 1999, S. 81.

³² Derenne 1930, S. 51-54 plädiert für 416/15 v. Chr. als Zeit des Protagoras-Prozesses. Dies wäre jedoch nur die spätest mögliche Datierung; die o. angenommene Ende der 420er Jahre erscheint genauso plausibel.

³³ So Diog. Laert. IX 54.

³⁴ Die Verbrennung wird auch durch die Ausführungen des skeptischen Dichter-Philosophen Timon von Phleius (3. Jh. v. Chr.; nach Platon und Aristoteles unser ältester Zeuge für Protagoras) bezeugt; vgl. Timon, *Supplementum Hellenisticum* 779,3 (= *VS* 80 A 12).

³⁵ Vgl. auch *VS* 80 A 12 = Sext. Adv. Math. IX 55f.; *VS* 80 A 23 = Cic. de nat. deor. I 63.

³⁶ Alternativ nennt Diogenes Laertios auch einen Euathlos, einen ehemaligen Schüler des Protagoras; vgl. hierzu Derenne 1930, S. 48-51, der es für möglich hält, dass beide Ankläger des Protagoras waren (ähnlich wie es ja auch drei im Fall des Sokrates gab).

³⁷ Ähnlich Cic. Nat. Deor. I 63 = *VS* 80 A 23: *cum in principio libri sic posuisset 'de divinis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere', Atheniensium iussu urbe atque agro est exterminatus librique eius in contione combusti.*

in Philostrats *Leben der Sophisten*³⁸ I 10,3 war umstritten, ob Protagoras von den Athenern nach einer entsprechenden gerichtlichen Verurteilung verbannt wurde oder durch einen Volksbeschluss ohne vorheriges Gerichtsurteil,³⁹ jedenfalls soll er auf ständiger Flucht vor dem auf allen Meeren präsenten athenischen Trieren in einem kleinen Schiff untergegangen sein.⁴⁰ Laut Sextus Empiricus⁴¹ wurde Protagoras tatsächlich zum Tod verurteilt und kam bei dem Versuch, sich diesem Urteil durch Flucht zu entziehen, auf dem Meer ums Leben.

Es hat manche Interpreten gestört, dass sich gerade bei Platon noch gar keine Andeutung von Protagoras' Asebie-Problemen in Athen findet;⁴² doch ist die Geschichte – die sich bis auf den attischen Lokalgeschichtsschreiber Philochoros (FGrHist 328 F 217; vgl. o. Anm. 36) zurückführen lässt – in späterer Überlieferung so fest verankert (vgl. die o. zitierten Stellen), dass man vielleicht doch nicht mit einer späteren Erfindung rechnen sollte.⁴³ Vielleicht wollte Platon ja auch vermeiden, dass das Schicksal des Protagoras bei seinem Publikum zu sehr mit dem des Sokrates assoziiert würde:⁴⁴

4 Der Fall des Sokrates

Damit sind wir nun endlich bei demjenigen Fall, in dem dem heute vielleicht bekanntesten Athener der klassischen Zeit ebenfalls vor Gericht der Vorwurf gemacht wurde, er halte sich nicht an die Götter seiner Polis, sondern führe neue,

³⁸ Philostrats Werk wurde etwa zur gleichen Zeit oder nur wenig später geschrieben als das des Diogenes Laertios.

³⁹ I 10,3 (= VS 80 A 2): „Deswegen also wurde er auf der ganzen Erde von den Athenern gejagt, wie einige behaupten, nachdem er verurteilt worden war, wie andere dagegen glauben, nachdem gegen ihn ein Volksbeschluss ergangen war, ohne dass er (zuvor) verurteilt worden wäre.“

⁴⁰ Der attische Lokalgeschichtsschreiber („Atthidograph“) Philochoros vermerkte (FGrHist 328 F 217), Protagoras sei auf der Fahrt nach Sizilien bei einem Schiffbruch ums Leben gekommen; dies war dann auch im *Onomatologos* des spätantiken Biographen Hesychios (Zitat erhalten in Schol. Plat. Rep. 600c = VS 80 A 3) zu lesen.

⁴¹ Sext. Emp. Adv. Math. IX 55 = VS 80 A 12. Sextus ist ein weiterer Autor, der etwa zur gleichen Zeit schrieb wie die schon erwähnten Diogenes Laertios und Philostrat.

⁴² Vgl. Manuwald 1999, S. 97, der vor allem auf Platon, *Menon* 91e7-9 (wo es heißt, Protagoras habe „bis auf den heutigen Tag“, d.h. etwa 403/2 v. Chr., d.h. dem dramatischen Datum des *Menon*, und damit über Protagoras' Tod hinaus, ununterbrochen in gutem Ansehen gestanden) hinweist. Immerhin wird auf Protagoras' Ableben im *Theaitetos* angespielt (164e2-5), und in Theat. 171d1-3 hat Derenne 1930, S. 55 sogar eine Anspielung auf Protagoras' Ertrinken entdecken wollen.

⁴³ Vgl. auch G.B. Kerferd, *The sophistic movement*, Cambridge 1981, S. 43. Grundsätzliche Zweifel daran, dass in Athen überhaupt ein Prozess gegen Protagoras stattfand, äußert Wallace 1994, S. 133-135.

⁴⁴ Noch in der Spätantike bemüht sich die Deklamation (Nr. 1), die Libanios zur Verteidigung des Sokrates geschrieben hat, an einer Stelle ausdrücklich darum, den Unterschied zwischen früheren Asebieprozess-Opfern wie Anaxagoras und Protagoras einerseits und Sokrates andererseits deutlich zu machen. Liban. decl. 1,154: Ἀναξαγόρας ἐδέδη δίκαιως ἀσεβῶν περὶ ἡλίου τε καὶ σελήνης. Πρωταγόραν ἐξεκηρύξατε καλῶς καὶ προσηκόντως ζητοῦντα περὶ θεῶν εἶτ' εἰσὶν εἶτ' οὐκ εἰσί. τῷ τὸν Διαγόραν ἀποικτενοῦντι μισθὸν ὑπέσχεσθε σωφρονοῦντες. τὴν γὰρ Ἐλευσίνα καὶ τὰς ἀρρήτους ἐκομῶδι τελετάς. Σωκράτους δὲ τίς εἰπεῖν ἔχει βιβλίον, τίς δὲ ῥῆμα περὶ τῶν θεῶν ἐναντίον νομοῖς;

andere Götter ein, was dann zu seiner Verurteilung und Hinrichtung führte: dem Fall des Sokrates von 399 v. Chr.

Der Inhalt der gegen Sokrates gerichteten Anklage wird von unseren beiden ältesten Quellen, Platon und Xenophon, in nahezu identischem Wortlaut – wenn auch in unterschiedlicher Reihenfolge der beiden Anklagepunkte – wiedergegeben,⁴⁵ und er wird auch in dem bei Diogenes Laertios (II 40) überlieferten wörtlichen Zitat aus der Anklageschrift bestätigt,⁴⁶ so dass er als gesichert gelten darf: Sokrates wurde vorgeworfen, er verderbe die athenische Jugend, und er halte sich nicht an die in der Stadt üblichen Götterkulte, sondern wende sich „anderen neuen Gottheiten“ zu, offenbar solchen, die von der Polis Athen nicht offiziell anerkannt oder genehmigt worden waren. Als Ankläger traten drei Männer auf: der einflussreiche Politiker Anytos,⁴⁷ der offenbar als nomineller

⁴⁵ Plat. Apol. 24b8-c1: „Sie [scil. die Anklageschrift] lautet etwa folgendermaßen: sie besagt, Sokrates tue Unrecht, indem er die jungen Leute verderbe und nicht an die Götter glaube, an die die Polis glaubt, sondern an andere neue Gottheiten“ (ἔχει δὲ πως ὧδε [scil. ἡ ἀνωμοσία]. Σοκράτης φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐκ ἢ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.) Xen. Mem. I 1,1: „Die Anklageschrift gegen ihn hatte folgenden Inhalt: Sokrates tut Unrecht, indem er nicht an die Götter glaubt, an die die Polis glaubt, sondern andere neue Gottheiten einführt; er tut auch darin Unrecht, dass er die jungen Leute verdirbt“ (ἢ μὲν γὰρ γραφὴ κατ’ αὐτοῦ τοιάδε τις ἦν· ἀδικεῖ Σοκράτης οὐκ ἢ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. Ähnlich Xen. Apol. Socr. 10: „Seine Prozessgegner klagten ihn an, dass er nicht an die Götter glaube, an die die Polis glaube, sondern andere neue Gottheiten einführe und die jungen Leute verderbe (κατηγόρησαν αὐτοῦ οἱ ἀντιδικοὶ ὡς οὐκ ἢ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζοι, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρει καὶ τοὺς νέους διαφθείροι).

⁴⁶ „Diese Anklage hat eingebracht und als wahr beschworen Meletos, der Sohn des Meletos, aus dem Demos Pitthos, gegen Sokrates, den Sohn des Sophroniskos, aus dem Demos Alopeke: Sokrates tut Unrecht, indem er nicht an die Götter glaubt, an die die Polis glaubt, sondern andere neue Gottheiten einführt; außerdem tut er Unrecht, indem er die Jugend verdirbt. Beantragte Strafe: Tod“ (Übersetzung nach Scholz 1999, S. 158, leicht modifiziert). Diogenes Laertios hat diesen Text einem Werk des im früheren 2. Jh. n. Chr. schreibenden Favorinos entnommen, der ihn noch auf einem amtlichen Dokument im Metroon an der athenischen Agora eingesehen haben will. Der in der vorangehenden Anm. zitierte Text des Xenophon (Mem. I 1,1) kommt diesem Wortlaut (nicht zuletzt in der Reihenfolge der Anklagepunkte) außerordentlich nahe, was darauf hinweist, dass auch Xenophon sich an der im Metroon dokumentierten Anklageschrift orientierte.

⁴⁷ Zu ihm vgl. J.K. Davies, *Athenian Propertied Families, 600 – 300 B.C.*, Oxford 1971, S. 40f. (Nr. 1324) und J.S. Traill, *Persons of Ancient Athens*, 1994, Nr. 139460; ferner Heitsch 2002, S. 57-60. Anytos tritt erstmals 409 als athenischer Stratege und Flottenkommandant in Erscheinung (Diod. XIII 64,6); 404 wurde er von den Dreißig Tyrannen verbannt, hatte im darauffolgenden Jahr an der Rückkehr der Demokraten und am Sturz des oligarchischen Regimes maßgeblichen Anteil (Xen. Hell. II 3,42. 44) und spielte dementsprechend in den anschließenden Jahren eine sehr wichtige innenpolitische Rolle (vgl. Isocr. or. 18,23). In Platons *Menon* tritt er einmal als Gesprächspartner des Sokrates auf und macht dabei keine sehr gute Figur (dazu Heitsch 2002, a.O.).

Ankläger fungierende Meletos⁴⁸ und der weitgehend unbekannte Lykon.⁴⁹ In Platons *Apologie* 23e4-24a1 werden alle drei kurz vorgestellt: Meletos vertrete die Belange der Dichter, Anytos die der Handwerker⁵⁰, d.h. als „Repräsentant des gewerblichen Mittelstandes“,⁵¹ und Lykon die der „Redner“. Lykon wird nur noch ein einziges weiteres Mal in Platons *Apologie* erwähnt, als (neben Anytos) notwendiger Unterstützer des Meletos, der ohne diese Unterstützung jämmerlich mit seiner Anklage gescheitert wäre (Plat. *Apol.* 36a7-b2). Etwas häufiger wird auf Anytos hingewiesen: Sein Name ist sogar der erste eines Anklägers, der in Platons *Apologie* (18b3) auftaucht, und zwar wird er dabei so eingeführt, als sei er die eigentlich treibende Kraft der Anklage;⁵² dies wird auch von Bemerkungen in *Apol.* 29b9-c7 sowie 30b7f. und 31a5⁵³ bestätigt. Beiläufig erwähnt wird er neben Meletos noch in *Apol.* 25b6, in 28a7, in 30c9, in 34b1 und in 36a9 (hier zusammen mit Lykon als Unterstützer des Meletos). Der am stärksten in Platons *Apologie* in Erscheinung tretende Ankläger ist Meletos: Ihm wendet sich Sokrates im Mittelteil der ersten von den insgesamt drei Reden zu, die in Platons *Apologie* zusammengestellt sind, und versucht hier, in einem direkten (wohl fiktiven) Dialog mit Meletos, die beiden in der Anklageschrift formulierten Vorwürfe zu entkräften, zuerst den, dass er die attische Jugend verderbe (24c4-26a7), danach den, dass er sich nicht an die Götter der Polis halte, sondern andere neue Gottheiten einführe (26a8-28a1).⁵⁴

⁴⁸ Dass Meletos der nominelle Hauptankläger war, geht nicht nur aus dem o. zitierten Anklagetext hervor, sondern auch aus Sokrates' Bemerkung in Plat. *Apol.* 19b1-2 (wo Meletos in diesem Text zuerst namentlich genannt ist): „die gegen mich gerichtete Verleumdung, im Vertrauen auf die Meletos diese Anklageschrift gegen mich verfasst hat.“ Vgl. ferner die kurze Bemerkung in *Apol.* 35d1f.: „zumal ich ja von diesem Meletos hier gerade der Asebie angeklagt bin.“ Zu Meletos vgl. H. Blumenthal, *Meletus the Accuser of Andocides and Meletus the Accuser of Socrates: One Man or Two?*, *Philologus* 117, 1973, S. 169-178. B. Zimmermann (Meletos [4], *DNP* 7, 1999, S. 1183) identifiziert ihn als den Verfasser einer tragischen Oidipus-Tetralogie (TrGF I 48); vgl. auch Heitsch 2002, S. 100.

⁴⁹ Ob dieser Lykon der gleiche ist, der wegen diverser Laster von einigen Komödiendichtern verspottet wurde (Cratin. fr. 214 K.-A.; Eupolis fr. 61. 295 K.-A.; Metagenes fr. 10 K.-A.), oder der, der zusammen mit seinem Sohn Autolykos an dem von Xenophon beschriebenen Symposium teilnimmt (beide Identifikationen bei W. Schmitz, Lykon [2], *DNP* 7, 1999, S. 566), muss letztlich offen bleiben.

⁵⁰ „und die der politikoi“ ist hier im Text zusätzlich überliefert, nimmt sich jedoch seltsam aus und wird von verschiedenen Philologen (Cobet, Schanz) wohl zu Recht getilgt.

⁵¹ So F.J. Weber, *Platons Apologie des Sokrates*, 2. Aufl., Paderborn 1978, S. 61.

⁵² Plat. *Apol.* 18b1-4: „Ankläger meiner Person gibt es viele ... und schon viele Jahre ..., die ich mehr fürchte als Anytos und seine Leute, obwohl auch die gefährlich sind ...“

⁵³ Hier wird Anytos viermal als der genannt, gegen den sich die Athener ausdrücklich wenden müssten, um Sokrates freizusprechen.

⁵⁴ Dabei wird dieser zweite Vorwurf in *Apol.* 26b2-7 explizit als das Mittel bezeichnet (von Sokrates so formuliert und von Meletos bestätigt), durch das der erste Vorwurf überhaupt erst in die Tat umgesetzt wird: Sokrates verdirbt die athenische Jugend, *indem er sie lehrt*, sich nicht an die Götter der Polis zu halten, sondern sich anderen neuen Gottheiten zuzuwenden. Daraus ergibt sich, dass in der Hierarchie der Vorwürfe die (angeblich) von Sokrates praktizierte und der athenischen Jugend weitervermittelte Asebie den Kern darstellt und den darauf aufbauenden Prozess wirklich zu einem Asebie-Prozess macht.

Es ist nun sehr auffällig, wie Sokrates in Platons *Apologie* bei dieser Auseinandersetzung mit Meletos gerade mit dem zweiten Vorwurf – eben dem der Asebie – umgeht: Er verleitet nämlich Meletos sogleich (26c5-7) zu einer folgenschweren Modifikation der von ihm selbst formulierten Anklage: Sie solle nämlich in Wahrheit besagen, dass Sokrates überhaupt nicht an Götter glaube!⁵⁵ Es ist dann im Folgenden auch nur noch dieser Vorwurf, mit dem sich Sokrates auseinandersetzt,⁵⁶ dass in der Anklageschrift in Wahrheit etwas völlig anderes steht, fällt unter den Tisch. Insbesondere die Frage der „anderen neuen Gottheiten“ wird in keiner Weise behandelt. Hätte man in diesem Zusammenhang nicht erwarten dürfen, dass Sokrates, was diese „Gottheiten“ (in der Anklageschrift werden sie auf griechisch *daimonia* genannt) betrifft, klarzumachen versucht hätte, dass hier möglicherweise eine Verwechslung mit dem *daimonion* vorliegt, auf das sich Sokrates häufig bei Entscheidungen gegen eine bestimmte Handlung zu berufen pflegte und das man heute zumeist als „innere Stimme“ oder „Gewissen“ des Sokrates interpretiert?⁵⁷ An einer späteren Stelle (31c7-d2) der platonischen *Apologie* kommt Sokrates in der Tat auf sein *daimonion* zu sprechen, und er spricht an dieser Stelle sogar davon, dass Meletos dieses *daimonion* in seiner Anklageschrift „lächerlich gemacht / karikiert“ habe; dort aber, wo er sich mit dem Asebie-Vorwurf der Anklageschrift auseinandersetzt, spielt das *daimonion* überhaupt keine Rolle.⁵⁸

Sollte Platons *Apologie* die Argumente, mit denen sich Sokrates vor Gericht verteidigte, einigermaßen authentisch wiedergeben,⁵⁹ dann darf man sich fragen, ob ein solcher Umgang mit dem wichtigsten Vorwurf der Anklageschrift von den

⁵⁵ Meletos wiederholt diesen – absurden – Vorwurf noch einmal in Apol. 26e5. Colaiaco 2001, S. 127 versucht den Umstand, dass Sokrates den Meletos hier auf die „Fährte“ Atheismus lockt, dadurch zu erklären, dass mit der Erweisung dieses viel schwerer wiegenden Vorwurfs als absurd vielleicht suggeriert werden sollte, dass der eigentlich in der Anklageschrift formulierte nicht mehr so schlimm sei.

⁵⁶ In Apol. 26d4f. wird Meletos in den Mund gelegt, Sokrates halte die Sonne für einen Stein und den Mond für eine Erde und erkenne damit beide Himmelskörper nicht als Götter an – was Sokrates es leicht macht, darauf hinzuweisen, dass Meletos ihn hier einfach mit Anaxagoras verwechselt (Apol. 26d6). Auch Stone 1990, S. 236 weist darauf hin, dass Sokrates nirgendwo den Anklagepunkt, er achte nicht die *Götter der Polis*, wirklich zum Thema macht.

⁵⁷ Die spätere Antike hat der Frage, was genau das *daimonion* des Sokrates gewesen sein könnte, einiges Interesse gewidmet; vgl. dazu die entsprechenden Schriften des Plutarch (*Über das daimonion des Sokrates*) und des Apuleius (*Über den Gott des Sokrates*).

⁵⁸ Vgl. dagegen den platonischen Dialog *Euthyphron*, der kurz vor dem Sokrates-Prozess spielt und in dem die Titelfigur Euthyphron, nachdem Sokrates kurz die gegen ihn vorliegende Anklage erläutert hat (3b: „Er [scil. der Ankläger Meletos] sagt nämlich, ich erschaffe neue Götter, und klagt mich deswegen an, weil ich ... neue Götter erschaffe, aber die alten nicht nach dem rechten Brauch ehre“ [Übers. Merkelbach]), Sokrates’ „Erfinden neuer Götter“ mit seinem Daimonion in Verbindung bringt (Euthyphr. 3b-c).

⁵⁹ Vgl. dagegen aber Chroust 1957 (s. die folgende Anm.); vgl. jetzt auch Heitsch 2002, S. 189-197, der Platons Technik hier mit der Redengestaltung des Thukydides vergleicht. Immerhin war Platon beim Prozess selbst anwesend (vgl. Apol. 34a1), während Xenophon sich zu diesem Zeitpunkt weit entfernt in Kleinasien aufhielt und auch in den folgenden Jahrzehnten nicht nach Athen zurückkehren konnte.

Geschworenen nicht als wenig adäquat empfunden wurde und auf diese Weise das Seine zur dann erfolgten Verurteilung beigetragen hat.

In den postum der Verteidigung des Sokrates gewidmeten Schriften Xenophons, der während des Prozesses weit von Athen entfernt war⁶⁰ – es handelt sich um die ersten beiden Kapitel des ersten Buches von Xenophons *Memorabilien* („Erinnerungen an Sokrates“) und die kleine Schrift *Verteidigung des Sokrates*⁶¹ – wird dagegen eine direkte Widerlegung des Vorwurfs, Sokrates habe sich nicht an die Götter der Polis gehalten und „andere neue Gottheiten“ eingeführt, versucht: Zu Beginn der *Memorabilien* (I 1,2) weist Xenophon darauf hin, dass Sokrates immer wieder an den öffentlichen Altären der Stadt als Opfernder zu sehen war, und er macht auch deutlich – was Platons *Apologie* eben nicht tut (vgl. o.) –, dass das eigenartige *daimonion* des Sokrates zu dem Vorwurf geführt haben müsse, er führe neue *daimonia* ein. In Xenophons Version von Sokrates' Verteidigungsrede geht gleich zu Beginn auch Sokrates selbst auf die Anschuldigungen ein, er halte sich nicht an die Götter der Polis und führe andere neue Gottheiten ein: Ersteres widerlegt er mit dem Hinweis auf seine Teilnahme an den öffentlichen Götterfesten Athens (§ 11), Letzteres, indem er argumentiert, die ihm zuteil werdende Stimme seines *daimonion* sei nichts anderes als eine ihm von den Göttern gegebene Weisung, wie sie sich auch in den vielen anderen Arten von Orakeln, die Menschen von Göttern zuteil würden, manifestiere (§ 12-13).⁶²

⁶⁰ Während Platon beim Prozess des Sokrates zugegen war (vgl. Apol. 34a2. 38b7) und seine *Apologie* aufgrund dessen in der Tat authentischen Inhalt haben könnte; Chroust 1957, S. 42f. spricht sich jedoch gegen eine historische Genauigkeit dieser Schrift aus und glaubt, dass auch sie erst geraume Zeit nach dem Prozess geschrieben wurde, und zwar als Reaktion auf anti-sokratische Schriften; Heitsch 2002, S. 177-180 datiert sie auf etwa 385. Damit wäre sie wohl früher als Xenophons *Verteidigung des Sokrates*, diese kann erst nach 385/4 verfasst worden sein, da in ihr [§ 31] der Tod des Anytos erwähnt wird, der 385/4 noch lebte; vgl. Chroust 1957, S. 17); da § 20 dieser gleichen Schrift eine Zusammenfassung von *Memorabilien* I 2,49-55 darstellt, muss dieser *Memorabilien*-Teil vorher geschrieben sein (vgl. Chroust a.O.); Chroust 1957, S. 44 nimmt dafür die Jahre 392-390 an, womit diese Ausführungen Xenophons älter wären als Platons *Apologie*. Laut Chroust 1957, S. 39 ist Xenophons *Verteidigung des Sokrates* in vielem von Platons *Apologie* abhängig, ist in manchem aber auch als verbessernde Kritik gedacht.

⁶¹ Anders als die *Apologie* Platons ist Xenophons *Verteidigung des Sokrates* keine diesem durchgehend in den Mund gelegte direkte Rede, sondern besteht zum einen aus einem Gespräch, das Sokrates kurz vor dem Prozess über seine geplante Verteidigung führte (§ 2-9), zum anderen aus einer resümierenden (in der Regel in direkter Rede gehaltenen, mit gelegentlichen Einstreuungen berichtender Bemerkungen) Wiedergabe seiner Verteidigungsrede vor Gericht (§ 10-26; es folgt noch ein „Nachgespräch“ des Sokrates mit Freunden), die zum Teil mit dem Inhalt der platonischen *Apologie* übereinstimmt, zum Teil aber auch nicht; dass sie gekürzt ist, geht deutlich aus einer Bemerkung des Autors in § 22 hervor: „Ich habe mich nicht darum bemüht, alles aus dem Prozess wiederzugeben, sondern es genügte mir klarzumachen, dass Sokrates vor allem darauf Wert legte, weder hinsichtlich der Götter gefrevelt zu haben noch hinsichtlich der Menschen als Übeltäter zu erscheinen.“ Für beide Teile seiner Verteidigungsschrift führt Xenophon (der selber zur Zeit des Prozesses ja nicht in Athen war, vgl. o. Anm. 49) als Gewährsmann Hermogenes, den Sohn des Zeuxippos Hipponikos an (vgl. Xen. Apol. Socr. 2 und 9; vgl. auch Mem. IV 8,4. 11), der nach Platons Zeugnis (Phd. 59b8) auch an Sokrates' Todestag im Gefängnis zugegen war. Zu Hermogenes vgl. Davies 1971, S. 269f. (Nr. 5119/23).

⁶² Gerade dieser Umstand, dass Sokrates gewissermaßen einen „privaten“ direkten Kanal zur Gottheit hat, konnte freilich auch sehr problematisch erscheinen: „since the Athenian polis insisted on complete control over religion, an individual who claimed to enjoy private, unmediated

Bezeichnenderweise vermerkt Xenophon, an dieser Stelle hätten die Richter, die das hörten, ihrem Unmut oder sogar Neid lautstark Ausdruck gegeben, da Sokrates für sich hier größere Aufmerksamkeit von den Göttern zu beanspruchen schien, als ein normaler Mensch in der Regel erfahre (§ 14) – woraufhin Sokrates als weiteres Indiz für seine besondere Ehrung durch die Götter noch das von seinem Gefährten Chairephon in Delphi eingeholte Orakel, es gebe keinen freimütigeren, gerechteren und maßvolleren Menschen als Sokrates,⁶³ anführt, was – eigentlich nicht überraschend – den Unmut der Richter nicht nur nicht dämpft, sondern sogar noch vergrößert (§ 15).⁶⁴ Dass Sokrates' hier berichtete Entkräftungsversuche eines zentralen Teils des Asebie-Vorwurfs mithin nicht nur keinen Erfolg haben, sondern die Ressentiments der Richter gegenüber dem Angeklagten noch vergrößern, wird aus diesen Reaktionen mehr als deutlich.

In der Forschung wird immer wieder angenommen, dass der entscheidende Grund für Sokrates' Verurteilung in diesem Prozess darin lag, dass er in den Augen zu vieler Athener – und auf jeden Fall in denen des hinter der Anklage steckenden Politikers Anytos – führenden Vertretern des oligarchischen Terror-Regimes der sogenannten Dreißig Tyrannen zu nahe gestanden hatte, die 404/3 binnen weniger Monate Tausende Athener oft aus niederträchtigen Motiven vom Leben zum Tode befördert hatten.⁶⁵ Für eine solche Sichtweise könnte sprechen, dass auch

communications from the divine would be regarded as a threat“ (Colaïaco 2001, S. 110; vgl. auch S. 124).

In Xenophons Version der Verteidigungsrede betont Sokrates noch einmal, dass er keinen neuen Gottheiten zu opfern oder bei ihnen zu schwören pflege (§ 24). Das Stichwort „schwören“ mag im übrigen an den Umstand erinnern, dass Sokrates – jedenfalls in Platons Dialogen (dort insgesamt elfmal, darunter einmal sogar in der *Apologie*: 22a1) – gern „beim Hundel!“ zu schwören pflegt, was einen wenig wohlwollenden Zuhörer auf den Gedanken bringen könnte, dass Sokrates sich mit dieser Redeweise entweder über traditionelle griechische Schwurformeln (z.B. „bei Zeus!“) lustig machen oder gar tatsächlich einen neuen „Schwurgott“ einführen wollte (den zeitgenössischen Athenern war der hunds-köpfige ägyptische Anubis nicht unbekannt; dass die Ägypter „einen Hund als Gott verehren“, darüber mokiert sich der athenische Komödiendichter Anaxandrides in fr. 40,8 K.-A. nur wenige Jahrzehnte nach Sokrates' Tod).

Manchen antiken Zeugnissen zufolge soll Sokrates tatsächlich eigenartige religiöse Ansichten propagiert haben: Laut der Hypothese (Inhaltsangabe) zu Isokrates' *Busiris* (or. 10) rief er dazu auf, Vögel, Hunde u.Ä. anzubeten (vgl. hierzu Chroust 1957, S. 27). Auch seine seltsamen Eide wurden in antiken Quellen als Indiz für sein Einführen neuer Götter gewertet: Schol. Plat. *Apol.* 21e; Flavius Iosephus, *Contra Apionem* II 263; weitere Stellen bei Chroust 1957, Anm. 121 auf S. 236f.

⁶³ In Platons *Apologie* lautet das an Chairephon ergangene Orakel sogar, es gebe keinen „weiseren“ Menschen als Sokrates (21a6f.).

⁶⁴ Falls Xenophon über seinen Gewährsmann Hermogenes hier einen authentischen Inhalt von Sokrates' Verteidigungsrede und eine authentische Reaktion der Richter darauf wiedergibt, erklärt dies vielleicht, warum Platon in seiner *Apologie* auf eine entsprechende Wiedergabe dieser Partie verzichtet hat, da die Reaktion der Richter mehr als deutlich zeigt, wie kontraproduktiv Sokrates' Argumentation war. In Platons *Apologie* bittet Sokrates die Richter fünfmal, keinen lautstarken Unmut zu äußern (*thorybein*), darunter bezeichnenderweise auch an der Stelle, wo er von dem Orakel über Sokrates, das sein Freund Chairephon von der delphischen Pythia mitbrachte (vgl. o. Anm. 63), spricht.

⁶⁵ Vgl. z. B. Stone 1990, S. 167: „Es waren die politischen Ansichten des Sokrates, nicht die philosophischen und theologischen, die ihn ... in Schwierigkeiten brachten“; Garland 1992, S. 136:

Xenophon zu Beginn seiner *Memorabilien* auffällig viel Raum darauf verwendet, Sokrates aus der gefährlichen Assoziation mit Alkibiades (der aufgrund seines egoistischen Verhaltens als ein Hauptschuldiger an der athenischen Niederlage von 404 betrachtet wurde) und mit Kritias (dem buchstäblich über Leichen gehenden Anführer der Dreißig Tyrannen) zu lösen (Mem. I 2,12-47, fast sieben Textseiten). Demgegenüber ist in Xenophons Version von Sokrates' Verteidigung weder von Alkibiades noch von Kritias die Rede, und auch Platons *Apologie* schenkt Sokrates' Verbindung zu solchen Politikern kaum Aufmerksamkeit, bringt vielmehr sogar überzeugende Indizien, dass Sokrates sich durch das Regime der Dreißig und während seiner Herrschaft gerade nicht kompromittieren ließ (vgl. Apol. 32cd). Viel mehr Raum widmet die platonische *Apologie* dagegen dem Umstand, dass Sokrates sich durch sein in der Tat auffälliges Verhalten in der Öffentlichkeit, sein nunmehr schon Jahrzehnte andauerndes Befragen aller möglicher Mitbürger über alle möglichen Dinge viel Unmut zugezogen hatte, der jetzt im Asebie-Prozess ein verhängnisvolles Ventil fand. Diese Begründung – vertreten durch einen Autor, der Sokrates' Verhalten in der Öffentlichkeit fast ein Jahrzehnt erlebt haben dürfte – ist daher mindestens ebenso plausibel wie eine politische Abrechnung.⁶⁶

Es verdient auch hervorgehoben zu werden, dass in keinem der drei Verteidigungstexte (und auch nicht in Platons *Euthyphron*) die legale Basis der Anklage gegen Sokrates bestritten wird: „the one argument which is *never* made is that the accusation against Socrates is inappropriate. The whole argument ... implicitly rests upon the supposition that the *legal* basis of the prosecution is legitimate; that if the facts were as alleged they would indeed constitute *asebeia*.“⁶⁷

5 Epilog: Et tu, Plato?

Während Sokrates' Verurteilung und Hinrichtung in den Reihen seiner Anhänger und Schüler sicher Konsternation und Entsetzen hervorrief – was schließlich zur Stilisierung des Sokrates zum Märtyrer der Philosophie und Gedankenfreiheit überhaupt führte –, stand der „normale“ Athener diesen Vorgängen viel

„There can be no doubt whatsoever that Socrates' prosecutors were politically motivated, the accused being a convenient scapegoat on which to hang a large share of the blame for Athens' recent internal upheavals ...“. Andererseits ist Garland auch der Ansicht, „that the religious counts against Socrates as much defined as a traitor as did the charge of being the teacher of anti-democrats like Kritias, Charmides and Alkibiades“ (1992, S. 151), ist also der Ansicht, dass auch die religiösen Vorwürfe als solche Sokrates inkriminierten und nicht nur als Vorwand dienten. Laut Scholz 1999, S. 162 wirkte sich für Sokrates vor allem verhängnisvoll aus, dass er während des Regimes der Dreißig Tyrannen nicht wie viele demokratische Gegner der Oligarchen ins Exil gegangen, sondern in Athen geblieben war. Primär politische Motive bei der Anklage sieht auch noch Wilson 200, S. 55: „It is ... tempting to believe that the 'real' charge against Socrates was lack of support for democratic government.“ Wenig später erkennt Wilson jedoch auch die enge Verbindung zwischen Politik und Religion im klassischen Athen an; vgl. dazu auch Colaïaco 2001, S. 112f. 121.

⁶⁶ Vgl. auch Cohen 1991, S. 215, der die Annahme, Sokrates' gerichtliche Verfolgung sei ein „political case“ gewesen, als „misguided“ zurückweist.

⁶⁷ Cohen 1991, S. 214 (Kursiv-Hervorhebungen bereits dort).

unaufgeregter gegenüber: Dem Redner Hypereides diene die Bestrafung des Sokrates „aufgrund von Reden“ noch Jahrzehnte später als willkommene Parallele, um eine ähnliche Bestrafung seines Gegners Autokles zu fordern (Hypereides fr. 55 Jensen), und der Demosthenes-Gegner Aischines erinnerte die Athener in seiner Anklage-Rede gegen den Demosthenes-Adlatus Timarchos daran (or. 1,173), dass sie einst den „Sophisten“ Sokrates getötet hätten, weil er Erzieher des Demokratie-Gegners Kritias gewesen sei, und dass sie analog dazu jetzt auch nicht den Freispruch des Timarchos dulden könnten.⁶⁸ Ferner scheint es auch noch im späteren 4. Jh. in Athen Prozesse wegen der Einführung neuer Gottheiten gegeben zu haben:⁶⁹ Zwischen 350–343/2 v. Chr.⁷⁰ wurde der berühmten Hetäre Phryne in einem Asebie-Prozess vorgeworfen, sie habe den Kult einer „fremden Gottheit“ namens Isodaites eingeführt und mit orgiastischen Prozessionen gefeiert; dank der Verteidigungsrede des Hypereides wurde sie offenbar freigesprochen.⁷¹ Ungefähr zwei Jahrzehnte später wurde der Politiker Demades zu einer saftigen Geldstrafe verurteilt, weil er gewagt hatte, Alexander d. Gr. als Gott in Athen einzuführen.⁷² Nach wie vor also beanspruchte die attische Polis, Herr darüber zu sein, wer in Athen als Gott verehrt wurde und wer nicht.

Als Kronzeuge für die rechtliche Souveränität der griechischen Polis über die in ihrem Herrschaftsgebiet erlaubten Götterkulte lässt sich schließlich noch eine Stimme anführen, die man nach dem Sokrates-Prozess vielleicht nicht erwartet hätte: Platon selbst. In seinem letzten großen Werk, den „Gesetzen“ (*Nomoi*), entwirft er bekanntlich einen Stadtstaat, wie er ihn gerne verwirklicht sähe; dieser Staat ist nicht mehr so sehr ein reines Gedankenmodell wie der in der einige Jahrzehnte früher geschriebenen *Politeia* entworfene, sondern kommt in vieler Hinsicht der zeitgenössischen Polis-Realität recht nahe und fasst sie gewissermaßen idealtypisch zusammen. Im 10. Buch dieses umfänglichen Entwurfs findet man einige ebenso aufschlussreiche wie ernüchternde Ausführungen dazu, wie Religion und Götterglauben in diesem geplanten Stadtstaat aussehen sollen, und zwar bemerkenswerterweise in Zusammenhang mit dem Thema „Verbrechen“, die der Staat zu ahnden hat: Beim Thema *hybris* („frevelhafte Übergriffe“) konzentriert sich die Darstellung dann nämlich schnell auf den Spezialfall „Frevel bezüglich der Götter“ (885b2-9): Auch eine solche muss nämlich geahndet werden, und zwar alle ihre drei (hier von Platon entwickelten) Spielarten: 1) Der oder die Betreffende glaubt überhaupt nicht, dass es Götter gibt; 2) er oder sie glaubt, dass es sie zwar gibt, sie sich aber nicht um die Dinge dieser Welt kümmern; 3) er oder sie glaubt, dass sie sich zwar vielleicht auch

⁶⁸ Beide Fälle bei Scholz 1999, S. 169 besprochen.

⁶⁹ Vgl. hierzu Garland 1992, S. 150.

⁷⁰ Zur Datierung vgl. J. Engels, Studien zur politischen Biographie des Hypereides, München, 2. Aufl. 1993, S. 67.

⁷¹ Vgl. Hypereides fr. 171-180 Jensen.

⁷² Athenaios, *Deipnosopistai* 6,251b.

um die Dinge dieser Welt kümmern, aber nötigenfalls leicht durch Opfergaben oder Gelübde von gerechter Bestrafung abzubringen sind (885b6-9). Alle drei Ansichten sind laut Platons Sprecher an dieser Stelle verdammungswürdig und zu bekämpfen; bevor man freilich brachial wird, soll man immerhin versuchen, die Betreffenden erst argumentativ von ihren verderblichen Ansichten abzubringen, und dazu wird nun im Folgenden ein dreistufiger Beweisgang angeschlossen.⁷³ Diesem dreistufigen Beweisgang folgen dann die eigentlichen Strafregelungen (907d7-909d2); eine der unheimlichsten – weil sie so fatal an kirchliche Inquisitionspraktiken und an Gehirnwäsche-Versuche in totalitären Anstalten des 20. Jh.s erinnert – ist die mindestens fünfjährige Einsperrung und Abschottung eines Atheisten in ein *σωφρονιστήριον*, in dem er nur von Mitgliedern des obersten Staatsrates *ἐπὶ νομοθετήσει τε καὶ τῆς τῆς ψυχῆς σωτηρίᾳ* besucht werden darf; aber auch die Todesstrafe kommt als *ultima ratio* hier recht häufig vor.

Hat Platon mit solchen Ausführungen seinen eigenen Lehrer verraten, der wegen der Verurteilung in einem Asebie-Prozess sein Leben hatte lassen müssen? David Cohen ist anderer Ansicht: „Hasn't Plato just systematized the traditional notion of *asebeia* and fitted it into his larger political theoretical framework? As at Athens, in Plato's society the law of *asebeia* forbids the expression of impious beliefs“ (1991, 216). Was „impious beliefs“ sind, darüber mag Platon durchaus andere Ansichten haben als die große Mehrzahl der Bürger der Polis Athen; aber auch in dem von Platon in den *Nomoi* entworfenen Gemeinwesen ist die Polis jedenfalls Herrin nicht nur über die religiösen Praktiken, sondern auch über die Äußerung religiöser Überzeugungen und behält sich vor, gegen Deviationen in diesen Bereichen mit allen ihr zur Verfügung stehenden juristischen Mitteln vorzugehen.

⁷³ Nom. 10, 886a-899d gegen Spielart 1; 899d-905d gegen Spielart 2; 905d-907b gegen Spielart 3.

Literatur

- Chroust, A.H., Socrates: Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon, South Bend/Indiana 1957.
- Cohen D., The prosecution of impiety, in: ders., Law, Sexuality, and Society, Cambridge 1991, S. 203-217.
- Colaïaco, J.A., Socrates against Athens: philosophy on trial, New York u.a. 2001.
- Davies, J., Athenian propertied families, Oxford 1971.
- Derenne, E., Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au VIème et au IVième siècles avant J.-C., Liège/Paris 1930 [SUB].
- Garland, R., The Piraeus from the fifth to the first century B.C., London 1987.
- Garland, R., Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion, London 1992.
- Heitsch, E., Platon, Apologie. Übersetzung und Kommentar, Göttingen 2002.
- Lehmann, G.A., Perikles – Staatsmann und Stratege im klassischen Athen, München 2008.
- Manuwald, B., Platon, Protagoras, Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1999.
- Podlecki, A.J., Plutarch, Life of Pericles: A Companion to the Penguin Translation with Introduction and Commentary, Bristol 1987.
- Scholz, P., Der Prozeß gegen Sokrates. Ein 'Sündenfall' der athenischen Demokratie?, in: Burckhardt, L./von Ungern-Sternberg, J. (Hrsg.), Große Prozesse im antiken Athen, S. 157-173 u. S. 276-279 (Literaturhinweise und Anmerkungen).
- Stone, I.F., Der Prozeß gegen Sokrates, Wien/Darmstadt 1990 (engl. Original: The Trial of Socrates, New York 1989).
- Wallace, R.W., Private Lives and Public Enemies. Freedom of Thought in Classical Athens, in: Boegehold, A.L./Scafuro A.C. (Hrsg.), Athenian Identity and Civic Ideology, Baltimore/London 1994, S. 127-155.
- Wilson, Emily, The Death of Socrates, Cambridge/Mass. 2007.

Law and religion in classical Athens: the case of the dead

Robin Osborne

Before we can discuss the relation between law and religion in Classical Athens we need to answer the question what was Athenian law about?¹ And what was Athenian religion about? These might seem odd questions. After all, laws were about all sorts of things – robbery, violence, shutting people up wrongly as adulterers, proposing illegal decrees – and religion might be thought to be about prayer, dedication, sacrifice, libation and so on. But what I am interested in asking what law and religion were about is what they were trying to achieve. Were they, to offer unduly polarised options, attempting to deal with issues which were constant and pressing, about which the community found it hard to make up its mind and so needed some ground rules to help it, or were they aimed at reproducing what everyone took for-granted? How do the content of laws and the objects of religious action relate to the concerns of life?

Much that is written about Greek law, and many of the uses of known laws in historical studies, assume that we can indeed translate from the provisions of laws to the concerns of life. If we take the earliest surviving laws, I am not the only scholar who has used the Dreros law to support, if not to create, arguments that

¹ This paper was originally written at the invitation of Michael Edwards for a seminar series at the Institute of Classical Studies in London and in response to an invitation from Peter Rhodes and Edward Harris to contribute to a volume which they were editing. That it appears here is a result of the kind invitation of Heinz-Günther Nesselrath and Irene Schneider to contribute to the Göttingen conference on “Recht und Religion”, and to the strong reaction to the paper by Edward Harris, to whom I am grateful for not mincing his critical reactions.

seventh-century Greek communities were concerned to the point of obsession with controlling magistrates and preventing those put into positions of authority from usurping more authority.² In many circumstances other evidence, which might allow that claim to be tested, does not exist. Pitting the Dreros law against stories in Herodotus hardly offers a way of discovering whether the concerns of the law matched those of seventh-century Cretan society. But we do have available completely independent evidence for what were considered the crisis points within fifth-century Athenian society in the extant tragedies of Aeschylus, Sophocles and Euripides. These tragedies were both put on at religious festivals and concern themselves with divine intervention in human life. In this paper I use tragedy to illuminate what Athenian religious concerns were and attempt to reveal what law was about by comparing the concerns of tragic and legal texts in an area in which both law and the gods were taken to have proper concerns, death and the dead.³ I shall argue first, that there is a significant gap between what caused Athenians anxiety over death and the dead, where their religious concerns lay, and what was addressed by Athenian law concerning death and the dead; and second, that this gap is symptomatic of (Athenian) law more generally.

We have quite a lot of evidence for Greek attitudes to death and the dead that is quite independent of what we know of laws concerning loss of life and the corpse.⁴ The very different attitudes of different people to the proper way to treat a corpse famously excited Herodotus the ethnographer to his endorsement of Pindar's claim that '*nomos* [custom, law] is king of all' (Hdt. 3.38). More particularly, death is a crucial issue in a large number of tragedies. It is a major advantage of tragedy that the literary genre guarantees the seriousness of the issues raised. A tragedy would not be tragic if the central issue was one which the audience regarded as trivial. If it raised no moral qualms that a woman might seduce her stepson there would be no tragedy in *Hippolytos* – indeed the action of Euripides' play would become incomprehensible.

In many tragedies a central issue is one of killing, and killing is regularly flagged as a religious issue, that is an issue of concern to the gods. That is true of Aeschylus' *Agamemnon* and *Libation-Bearers*, but also of his *Seven Against Thebes*. It is true of Sophocles' *Electra* and *Oedipus Tyrannos*, but also of his *Women of Trachis* and *Aias*. It is true of many Euripidean tragedies, from *Medea* to *Bacchantes*. There are some

² R. Osborne, *Greece in the Making 1200–479 B.C.*, London, 1996, pp. 183–187.

³ For useful discussion of tragedy and religion see the papers by Parker/Sourvinou-Inwood, in: C.B.R. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, 1997, pp. 143–186.

⁴ On Greek views of death and practices with regard to the dead see D.C. Kurtz/J. Boardman, *Greek Burial Customs*, London, 1971; R. Garland, *The Greek Way of Death*, London, 1985; I. Morris, 'Attitudes towards death in archaic Greece', *Classical Antiquity* 8, 1989, pp. 296–320; I. Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge, 1992; C. Sourvinou-Inwood 'Reading' Greek Death to the end of the Classical Period, Oxford, 1995; S.I. Johnston, *The Restless Dead: encounters between the living and the dead in Ancient Greece*, Berkeley, 1999.

shared features of all these plays. One is that what matters is not just the fact of killing but who did the killing. In tragedy, killing can never be left anonymous, and it is the identity of the agent of death which makes the death particularly challenging.

The importance of the identity of the killer is most clearly brought out by the Sophokles' *Oidipous Tyrannos*. The people of Thebes are represented as having accepted that they were unable to discover Laios' murderer: the murder only becomes an issue because subsequent plague is linked by the oracle to the unpunished murder (*OT* 96–8). The audience is expected to find it perfectly credible that the people of Thebes should not expect their failure to find the murderer to be problematic: although speakers in Athenian courts might claim otherwise, the (in)action of the Thebans makes it clear that murder itself does not automatically pollute unless punishment expiates.⁵ Rather pollution is specific to this case – for reasons that become abundantly clear when the murderer is finally identified, and it becomes clear that it is not simply homicide that is at question but homicide within the family.

It is, of course, repeatedly the case that, as in *Oidipous Tyrannos*, the homicides that tragedy is concerned with are killings within the family, but this is not always the case. *Hekabe* is important here – not just the murder of Polyxena but Polymestor's murder of Polydoros. Frequently it is the direct agent of killing who is at issue. That is the case with Oidipous' responsibility for the death of Laios, with Medea's responsibility for the death of her own children; it is also at issue with Aias' responsibility for his own death. But indirect agency can also be important – one thinks of Nessos' and of Deianeira's rôles in the death of Herakles, Theseus' role in the death of Hippolytos, Agamemnon's role in the sacrifice of Iphigeneia. Whether Agisthos or, as in *Agamemnon*, Klytaimnestra dealt the deadly blow to Agamemnon is not an important issue.⁶

Tragedy is not created merely by an act of killing: what makes a death tragic depends upon the identity of the killer, and not always of the proximate agent of death. And how to handle those who have killed creates further tragic dilemmas, whether for individuals, like Orestes, or Oidipous himself, or for groups, as eventually, it seems, for the suppliants of Aeschylus' *Suppliants* trilogy. Killing within the family is not the focus of tragedy simply because it is the worst form of killing that can be imagined, but because, even in the case of homicides of this particular sort, fitting punishment to crime may be extraordinarily problematic. The problems may arise because the killing was the result of a quarrel or dispute so fundamental that justification seems to some obvious and to others impossible (so the killing of Agamemnon and then the killing of Klytaimnestra by Orestes), or because the agent of death turns out to be someone for whom the crime is its own punishment

⁵ For the claim that all murder pollutes see Antiphon Tetr. 1 b9; cf. 5.82-4 with Parker (below n.5).

⁶ See E.M. Harris, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens*, Cambridge, 2006, pp. 391-404, for a discussion of the semantics of the Greek verb 'to kill' which, like those of the English verb, include indirect as well as direct killing.

(Theseus comes into this category, as does Deianeira) or for whom subsequent events seem punishment enough (Oidipous, again).

Tragedy is also interested in the dead body and its treatment. Maintenance of grave cult for Agamemnon is an issue for his children which, although not itself a focus for tragic action, is central to creating tragic choice. The offering of burial to one who fits the description both of traitor and of brother is raised as the closing issue of Aischylos' *Seven Against Thebes*, and is the tragic focus of *Antigone*. Burial of Aias' body is similarly an issue in the second half of Sophokles' *Aias*. These tragedies leave us in no doubt of the strong expectation on kin to take concern for the proper burial of a relative's corpse and for the on-going rituals at the grave. Preventing burial and memorial rituals deprives a dead person of signs of acceptance and approval.

The discussion of Aias' burial in Sophokles' *Aias* brings out two sides of this issue. The first is the connection between non-burial and control of the dead person: Menelaos asserts as a reason for refusing burial that 'If we were not able to control him while he lived, at least we shall rule him in death, whether thou wilt or not, and control him with our hands' (πάντως θανόντος γ' ἄρξομεν) (1067–70). The second is that giving burial can be seen as something demanded by justice: Odysseus says to Agamemnon (in Jebb's translation): 'Listen then. For the love of the gods, take not the heart to cast forth this man unburied so ruthlessly; and in no wise let violence prevail with thee to hate so utterly that though shouldst trample justice under foot' (ὥστε τήν δίκην πατεῖν) (1332–5). This concurs, of course, with Antigone's assertion that justice is not on the side of Kreon's decree: 'Nor did that Justice, dwelling with the gods beneath the earth, ordain such laws for men. Nor did I think your edict had such force that you, a mere mortal, could override the gods, the great unwritten unshakable traditions' (ἄγραπτα κάσφαλή θεῶν νόμιμα) (*Antigone* 451–550, tr. Fagles).

When we turn from tragedy to Athenian law (or indeed Greek law more generally), we find general similarity of concerns in the existence of laws about homicide, in the concern of homicide laws not only with agents but with those who have plotted to kill but have not been the agents, and in the presence of laws concerning burial.⁷ But in every area the differences of emphasis are marked.

I start with homicide, and with a familiar point. Tragedy's interest in homicide suggests that homicide matters, and matters not simply to the victim and the victim's kin and friends but to the community in general. One expression of this is the expectation that the killer in cases of unjustifiable homicide is polluted, and that harbouring a murderer, even unknowingly, is dangerous for a community and associating with a murderer is dangerous.⁸ But homicide is famously prosecuted in Athens by a *dike*, that is by those who can claim to be the injured party (i.e. kin).

⁷ On Athenian homicide law see D.M. MacDowell, *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester, 1963.

Even the possibility of using *apagoge* against a killer, which seems to be a classical development, is limited to situations where the killer is caught in the act. As Parker puts it: 'Historically, we do not find afflicted states instituting hunts for the murderers in their midst' (p.130).⁹ The only remedy for those who thought a prosecution ought to be brought was to resort to prosecution of relatives for impiety: as Androtion is said to have prosecuted Diodoros' uncle for not prosecuting Diodoros for parricide (Dem. 22.2).¹⁰

The gap between what occasions tragic crisis and what the law is concerned with, however, does not stop there. The scale of the tragic crisis depends upon the relationship of the killer to the person killed. Athenian law, however, takes no concern for the relationship between killer and victim. Relationships are important in Athenian law, but only in establishing the justifiability of killing by specifying whose sexual honour can be legally defended by an act of killing. So the law quoted in Demosthenes 23.53 reads: 'If someone accidentally (*ἄκων*) kills a person ... having intercourse with a wife or a mother or a sister or a daughter or a concubine whom he keeps for the procreation of free children, in these cases he is not to be prosecuted for homicide'. Athenian law took its lack of concern for the relationship between killer and killed so far that it made no special provision even for parricide: Oidipous is able to comment in *Oidipous at Kolonos* 548 that, since he acted in self-defence, his killing of Laios left him pure as far as law is concerned (*νόμῳ δὲ καθαρός*). That there was no specific law about parricide seems guaranteed by Cicero (*Pro Roscio Amerino* 70) and Diogenes Laertios (1.59) who claim Solon made no special provision because he thought no one would ever commit the crime. Plato in *Laws* 873ab will remedy this 'defect' in Athenian law by prescribing particular penalties for those who kill close kin. I shall return in conclusion to the peculiarity of Plato as lawgiver.

Athenian law's concerns rest not with the relationship between killer and victim but with two things. First it is concerned with distinguishing circumstances in which killing can be considered to be 'unwilled' – *akon* covering both accidents and cases where the act can be claimed not to have been premeditated or, to put it slightly differently, where the will might be held to be overruled by other factors.¹¹ But the law cited at Demosthenes 23.53, from which I derive this claim, turns out not to be very seriously concerned with this question. That is, the list of circum-

⁸ R.C.T. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, pp. 129-30.

⁹ R.C.T. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 130.

¹⁰ There is much debate here as to the exact nature of the legal action and legal justification for the prosecution which Euthyphro is proposing to bring in the dialogue of that name. See I. Kidd, 'The case of homicide in Plato's Euthyphro', in: E.M. Craik (ed.), *Owls to Athens*, Oxford, 1990, pp. 213-21; E. Carawan, *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford, 1998, pp. 208, 311-312; E.M. Harris, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens*, Cambridge, 2006, pp. 261-262.

¹¹ The discussion in G. Rickert, *HEKON and AKON in Early Greek Thought*, Atlanta, 1989, claims 'the victim of hands-on physical force' as 'the paradigm of who counts as *ἄκων* (p. 167), but has no interest in the legal evidence.

stances in which killing can be deemed not liable to prosecution for homicide because *akon* is highly selective. Accidents in athletic competitions and friendly fire in war are covered, but not e.g. road accidents or accidents while hunting, let alone cases of mistaken identity that occur in the context of ecstatic religious rituals. Defending the honour of 'kept women' justifies killing, but not action to defend the honour of a dead parent or protect an *eromenos*. And so on. Compared with Solon's law on testaments, which became the prime example of how a qualified law put power into the courts ([Aristotle] *Constitution of the Athenians* 9.2, 35.2), these qualifications are so particular as to give little scope to the courts: they remain at the level of particular exempt cases, and do not offer foundations for turning those cases into principles. Whether the provisions cited at Demosthenes 23.53 go back to Drako's seventh-century homicide law is not clear, but the second concern of Athenian homicide law can certainly be traced to Drako, and that is the concern that the killer knows what the attitude of the relatives of the killed person is towards him. Drako's law, as republished in 409/8 B.C., is both concerned to insist that even the *akon* homicide is exiled, and to insist that the kin acting together can overrule this default penalty.¹² By laying down clearly where responsibility for decisions on whether an involuntary homicide can or cannot remain, the Drakonian law on homicide prevents situations arising where killers mistakenly believe that they need not go into or stay in exile because some interested party has indicated that they do not wish to insist on exile.

What tragedy sees as key in making homicide a matter of intense anxiety and concern, a matter which challenges the ability to make clear moral judgements, is left completely outside the specifications of Athenian homicide law. The resolution of the moral dilemma of Orestes is achieved in Aischylos' *Eumenides* not by the guidance of Athenian law but by the decision of a court (*Eumenides* 752–3). That decision is not a substantial ruling, for it is simply a matter of the sum of the votes, there is no articulation of principle involved other than the principle of how to deal with a particular pattern of voting. This is not accidental. Tragedy's concerns lie precisely in the areas upon which law does not pronounce: they concern the possible nature of divine intervention, and it is when events do not follow a regular and predictable course that the gods are held to have intervened. Equally, law's concerns make no impact on tragedy; indeed, in the face of tragedy they appear trivial, sorting out situations of an extremely particular kind, or spelling out what might have been thought understandable without being so specified. What the law offers is not a set of principles for deciding what it is appropriate to do in different homicide cases, but a set of stories that act as templates, less to guide courts than to guide, or perhaps better to guarantee that law reflects, social expectations.

¹² R. Meiggs/D.M. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the end of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1969 (revised edn. 1988), no.86.

A nice illustration of the gap between tragedy's concerns and those of the law is given by the use made in Demosthenes' *Against Aristokrates* of the case of Orestes. That case is used merely to establish that there might be 'just' killing, and that distinction is then used to complain that Aristokrates' has made provisions that apply to killing generally, without differentiating 'just' and 'unjust' killing. Not only does Demosthenes skirt over the fact that Orestes' homicide would not have fallen within the rubrics of the Athenian law on justifiable homicide, but tragedy's concern with Orestes is not a concern to have killings divided between the just and the unjust, so that Orestes can be put into the 'just' category, but a concern with how, given that there are some killings that are just, one can justify classifying Orestes' particular act as just. This is nicely illustrated by Aristotle in the *Rhetoric* (1401a36–8) when he quotes Theodectes' *Orestes* (F5): “‘it is just for the woman who slays her husband’” and goes on ‘[it is just] that this woman die, and that the son avenge the father; but not for the son also to have done this (i.e. have taken vengeance on the mother)’. Deciding tragedy's, and Aristotle's, concerns was not a matter on which Athenian (or any other Greek law) gave guidance. The courts acted blind, with no help from statutes, guided by the considerations urged on them by the parties to the cases. And since the decision was made by the counting of votes, it could never be known what factors had influenced the decision.

I post then, as a provisional observation, that if tragedy can be taken to register the issues about which Athenians felt seriously concerned and took the gods to be concerned, Athenian homicide law cannot be taken to attempt to deal with issues which are of serious concern. This conclusion raises both the issue of whether Athenian law can, in that case, be used as a guide to what Athenians were concerned about, and the issue of what Athenian law was about, if it was not about trying to sort out Athenian society's most pressing anxieties. I return to those issues in conclusion, but first I turn to the situation with regard to laws on burial.

By contrast to laws on homicide, which are so ill-known, laws on burial survive from a large number of Greek cities.¹³ In detail these laws differ in all sorts of interesting ways. It is notable, for instance, that concern for pollution is only certainly found in the law from Keos, from the end of the fifth century, although some read it into the obscure passage in the Labyadai law at lines 37-39.¹⁴ But the core interests of the laws of the phratriy of the Labyadai at Delphi, of fifth-century Keos, of third-century Gambreion and of Solonian Athens are the same: corpses are to be only modestly decked out, the number and activities of women mourners are to be restricted, and subsequent rituals at tombs are limited.¹⁵ This is echoed in

¹³ R. Garland, 'The well-ordered corpse: an investigation into the motives behind Greek funerary legislation', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36, 1989, pp. 1-15.

¹⁴ Keos, late fifth century, F. Sokolowski, *Lois sacrées des cites grecques*, Paris, 1969, no. 97 (translated, in: I. Arnaoutoglou, *Ancient Greek Laws*, London, 1988, no.109; Labyadai, late fifth century, P.J. Rhodes/R. Osborne, *Greek Historical Inscriptions 404-323 B.C.*, Oxford, 2005, no.1 Side C 19-52.

¹⁵ Gambreion, F. Sokolowski, *Lois sacrées d'Asie Mineure*, Paris, 1955, no. 16 (translated in I. Arnaoutoglou *Ancient Greek Laws*, London, 1988, no.110); Solon: Plutarch Solon 21 and see R.

the rather differently focused law on war dead from Thasos.¹⁶ In addition to this we have for Athens mention by Cicero (*De Republica* 2.64) of legislation 'sometime after Solon', restricting the amount of labour that can be put into funerary markers, and, preserved in [Demosthenes] 43 in a medley of laws about the duties of relatives which starts by quoting from Drako's homicide law, a law requiring demarchs to see to the burial of those whose dead bodies are found in the deme, and to the subsequent purification of the deme, if the inheriting relatives or, in the case of slaves, the masters, fail to carry out the burial ([Dem.] 43.57–8).

These burial laws have often been discussed in the context of sumptuary legislation and regulation of the conduct of women. Plutarch collects in chapter 21 of the *Life of Solon* quite a variety of Solonian legislation, including slander (of dead and living), and the legislation on wills, but he introduces his discussion of the burial legislation with reference to the orderliness of women: 'Other laws of his imposed certain conditions of neatness and orderliness on women when they were outdoors, and also on the way mourners expressed their grief and on the conduct of festivals. When a woman was outdoors she was not to wear more than three items of clothing, nor to carry more than an obol's worth of food or drink, or a basket more than a cubit in length, nor was she to travel at night except on a cart with a lamp on the front. He banned mourners...'. And he ends the chapter by saying that similar laws continue to prevail, but that in his time such practices come under the jurisdiction of the *gunaikonomoi*. Plutarch's assumption is clearly that Solon was interested in the behaviour of the living, not with what happens to the dead. The dead are at issue because it is at funerals that the living choose to make displays in ways which the lawgiver regards as sufficiently undesirable to warrant close regulation. Giving one's parents a fine send off and then oneself being buried with great pomp comes at the end of a list of what is best for everyman everywhere in Plato's *Hippias Major* (291e). Funerals are occasions when the private becomes public, occasions, when, as we learn in Lysias 1, women appear in public and can be seen and seduced. Solon's law and the laws elsewhere keep the greatness of the pomp and the fineness of the send off under control. Particularly noteworthy here is the inclusion of a clause in the law of the Labyadai prohibiting putting the corpse down at the corners of the road, and the specification in the Keos law that the bier should have wedge-shaped feet – presumably rather than lion's paw or other feet that might attract notice or be thought to carry symbolic value.

Even the Keos law, which does concern itself with pollution, seems primarily concerned to set strict limits on the extent to which pollution can be claimed – only mother, wife, sisters, daughters and five other women – and to provide an

Seaford, Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State, Oxford, 1994, h.3.

¹⁶ Thasos: F. Sokolowski *Lois Sacrées Supplément*, Paris, 1964, 64 (translated. in I. Arnaoutoglou *Ancient Greek Laws*, London, 1988, no.78).

easy answer to pollution – polluted men, when they have washed their heads by pouring water are to be pure. Likewise the Gambreion law is keen to specify when mourning shall cease.

Those regulations from Greek cities that are centrally concerned with the corpse itself are concerned not with the nature but the fact of burial. A very brief Gortynian law rules out legal ways of avoiding the duty of burial.¹⁷ So too the Athenian law about ‘those who die in the demes’ is concerned that someone be made to carry out burial. Both cases imply that relatives might not be very ready to carry out burial, presumably because of the expense. In the Athenian law mention of purification suggests that the worry is about corpses lying about in the deme unburied, and who is to take responsibility for them. The pollution from which purification is required seems here to be very physical: rotting bodies are what the law is trying to avoid. If the relatives who will inherit, or in the absence of anything to inherit simply the relatives, will not bury, or if a master will not bury his slave, the demarch has to do it and to reclaim the expenditure later. As it happens, we have one epigraphic case of burial by someone other than a relative, but no record of the demarch having to do it.¹⁸

But from Athens we also have both a claimed quotation from the law and two particular injunctions which seek not to ensure but to prevent burial. Xenophon, in his account of the Arginoussai trial (*Hellenika* 1.7.2), has Euryptolemos quote a law forbidding burial in Attica to condemned temple robbers and traitors, and from the aftermath of the 411 coup we know of burial in Attica being forbidden to Antiphon and Archeptolemos and being taken away from Phrynichos, who, having been buried, was exhumed and his bones cast beyond the borders of Attica.¹⁹

Tragedy never reflects any concern for the pomp of funerals, which is hardly surprising. Its concern for burial is not a concern about the public health problems resulting from not burying, nor with kin who refuse to do their duty with regard to burial. Tragedy's concern is with power displayed not by undertaking but by preventing burial. In the face of kin who wish to bury, both Kreon and Menelaos attempt to assert their political power to forbid burial. And it is on this point, that we find the one occasion when the concerns of law and tragedy coincide.

Sophokles' *Antigone* turns on Antigone's insistence on disobeying the injunction of Kreon, the ruler of Thebes, not to bury the body of her brother Polyneikes, who has been killed attacking his own native city. Harris has recently argued that an Athenian audience would be bound to agree with Antigone and Haimon, who refuse to recognize Kreon's pronouncement as law, since the pronouncement had not been ratified by the people. Antigone and Haimon, he suggests, uphold ‘the Athenian view; for them a law must have the favour of the gods and the consent

¹⁷ *Inscriptiones Creticae* iv.22.

¹⁸ P.J. Rhodes/R. Osborne, *Greek Historical Inscriptions 404–323 B.C.*, Oxford, 2005, no.36.25–30.

¹⁹ Antiphon and Archeptolemos: [Plutarch], *Lives of the Ten Orators* 833d–834b; Phrynichos: *Lykourgos Against Leokrates* 112–115.

of the community'.²⁰ As Harris acknowledges, however, 'the chorus ... is willing to call Creon's orders laws' (ibid) – that is Sophokles has flagged up the possibility of adopting either interpretation, and has even given the non-interested party the view that it is law that is at issue.

The important point is that, whatever we take Athenians in the audience to have made of the status of Kreon's injunction, that injunction corresponds with what was Athenian law: traitors may not be buried in the territory of the *polis*.²¹ But, at the same time, what Antigone does was what was required of kin by Athenian law – and had she not done it then the local demarch would, had these events been set in Attica, have been obliged to carry out a burial. The clash in *Antigone* is neither about what constitutes a law, nor between laws of different jurisdictional types (unwritten versus written; arbitrary decree versus popularly supported law), it is a clash which existed in classical Athens within a single lawcode. So here too, where we find the issue in a tragedy corresponding closely to the issue in Athenian law, the crisis tragedy worries about is not a crisis that Athenian law solves. In fact Athenian law could *bring about* exactly the crisis that is explored in *Antigone*. The Kreons in Athens would no doubt think it obvious that the law on treachery overrules the default law requiring burial of the dead, but the Antigones would take their kin duty seriously.

The situation with regard to burial does not replicate the situation with regard to killing. With regard to homicide, Athenian law offered no guidance at all on the situations which cause tragic crises. With regard to burial, Athenian law does offer guidance, but its guidance is contradictory, and it is contradictory not least because Athenian law is distracted by interests in which tragedy has no concern, interests in the ways in which the pomp of the funeral may be manipulated for purposes of enhancing social status or making a political point. When it is the burial itself, and not the particular pomp surrounding it, which makes the political point, Athenian law has nothing to contribute.

To understand this clash between religion and law we need to understand what Athenian law was about. What I hope so far to have done is to have convinced you that there is a significant gap between what caused Greeks anxiety over death and

²⁰ E.M. Harris, 'Antigone the lawyer or the ambiguities of nomos', in: E.M. Harris/L. Rubinstein (ed.), *Law and the Courts in Ancient Greece*, London, 2005, pp. 19-56, reprinted in E.M. Harris, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens*, Cambridge, 2006, pp. 41-80; the quotation is from p.48/80.

²¹ Harris claims (39/67) that while the Athenian law forbids burial in Attica in *Antigone* and *Aias* alike it is burial absolutely that is at issue (*Antigone* 26-30). But one has only to imagine the effect on the *Antigone* as a play of having a character come and say to Antigone, 'Never mind, you can just take him to the border and bury him on the other side' to see why this issue is not raised. For the *Aias* and for the *Antigone* there is no other jurisdiction in question than that of Agamemnon and Menelaus in the one case and of Kreon in the other. In both cases introducing the question of jurisdiction would turn the plays from tragedies to farces.

the dead and what was addressed by Greek law concerning death and the dead. And the implications of this are that Greek law does not address itself to the questions which really worry people, the questions in which they think the gods are concerned. *Antigone* and *Aias* only get off the ground as tragedies if what Antigone and Teucer want to do, that is bury their kin, seems to an audience to be a thoroughly reasonable thing to want to do and supported by the gods. *Aias* is even more important, I think, than *Antigone* for this. In *Antigone* the arguments about burial are elaborately rehearsed. In *Aias* there is no such rehearsal: Teucer does not regard himself as needing arguments about that. The arguments are about whether *Aias* could really be held to have acted in a way which led him to forfeit the right of burial. The concern in each case is with how burial of kin squares with the political need to treat actual or would-be enemies of the prevailing political order differently, to distinguish between what you do for your own dead and what you do for the dead of those opposed to you. Athenian law recognised the right of the city to draw a line, but failed to address the question of where that left innocent kin. Descendants and 'those who come to the aid of the dead man' do get a mention in the two particular decrees concerning Phrynichos and Antiphon and Archeptolemos, but the very addition in their case of clauses which are not attested in the law quoted by Euryptolemos points to the failure of the law to deal with this point.

In concluding this paper I want to tackle two further issues. The first is to answer the question of what law was trying to do if it was not dealing with what really worried people. The second is to consider what sort of history we can write out of law if law does not tell us what was really worrying people.

What is the point of legislation about homicide which is limited to identifying as justifiable a very limited number of, surely rare, occurrences of homicide, and to making complicated regulations about who had the power to pardon? What is the point of legislation about burial which takes no interest in the fate of the corpse and has only minimal definition of what might cause the right of burial to be forfeit, but obsesses in great detail about funerary pomp? The point cannot be that there was some serious crisis over accidental killing in the games or in war, or that there was some terrible spate of prosecutions of murderers of adulterers undoubtedly caught in the act who were nevertheless being treated as ordinary murderers. Involuntary homicide and pompous funerals are not the cause of this legislation, but are opportunities. They are opportunities for a section of society to flag up its values and to insist that its narratives are the model narratives. They are also opportunities for that section of society to shape patterns of dispute. Just as roads create traffic so laws create disputes; but as roads cause traffic to go by particular ways and routes, so law cause disputes to take particular shapes.

What is happening in Athenian law is a phenomenon familiar in modern law. The UK banning fox hunting had very little to do with foxes; for those interested in animal welfare the cruelty of foxhunting is arguably nothing to the cruelty of veal or chicken production. Banning hunting is about putting a stop to what is almost the last big public display of the difference and power of the landowning

classes, a society apart which rides, literally, roughshod over normal conventions about property, etc. Athenian law too was about social engineering, about steering disputes into particular channels. Drako's homicide legislation plays up family solidarity and the phratry as central – in a context where their political enemies wished to allege corporate responsibility for Kylon's murders onto the solidary family of the Alkmaionids.

In giving that answer to my first question I have implied my answer to the second question. It is naïve to read off directly from the provisions of a law passed at a particular moment the crisis of that moment. Laws about burial with three garments will not be the consequence of public furore about a spate of cases where people were being buried with four garments. But laws are not completely detached from their time either: what is the object of social engineering is extremely revealing. Mention of death in games or in war as cases of accidental killing reflects the prominence of those activities in Athenian life. Drako's homicide law will reflect something of the concerns of the late seventh century, but that does not make it an attempt to prevent the possibility of a future killing of a Kylon – it says nothing to such a killing. The absence of mention of would-be tyrants in the law does not mean that the law is deliberately refusing 'involuntary' status to the killer of the tyrant. Ironically and fascinatingly Drako's law was republished in 409/8 in the immediate aftermath of the decree of Demophantos which had had all Athenians swear that the killer of the tyrant was *hosios* and *euages* (Andocides 1. 96–8). The body of Athenian law, like the body of modern law, expressed the social values of the ruling community, attempting to enforce the values of one age on subsequent ages by shaping the contours of future disputes. Shaping their contours, but doing nothing to resolve the sources of anxiety which particular events might occasion.

Athenian law might have done more to address such anxieties. There was, for instance, nothing to prevent Athenian law from making particular provision for parricide. Plato saw that, and that is why, although his *Laws* does often reflect known Athenian law, in the case of murder in the family he makes additional provision. But Athenian practice surely reflects an acknowledgement that law can never by itself either prevent or resolve crises, and that there are some crises where the chances that particular circumstances need to be taken into account are too great to make the provision of a single rule for the whole group sensible. Crises arise when two principles, both of which can be regarded as likely to be god-sanctioned, come into conflict. In such crises resolution depends on a particular weighing of priorities, and while the courts may provide a mechanism for producing a result the law itself cannot prejudice the particular case. Would Plato's law have dealt reasonably with Orestes?

One directly religious example, not connected with death and burial, may provide useful illumination. At *Laws* 955e–956a Plato legislates about the nature of dedications in temple. Dedications to the gods were a normal part of religious ac-

tivity, and dedicatory inscriptions make it clear that those who gave dedications hoped to please the gods and by doing so to make due thanks for past benefits from the gods and/or to secure favour from the gods in future.²² Regulations from a number of Greek sanctuaries reveal, however, an awareness that actions taken to please the gods may involve unwanted competitive displays of wealth, as they limit the wearing of gold and of elaborate or highly coloured clothing.²³ Plato in this passage of *Laws* expands this to a complete ban on all precious metal dedications and on dedications that take more than a certain amount of time to produce, and he adds a ban on dedications of weapons and ivory on the grounds that the former are instruments of war, the latter taken from a lifeless body. Not only does this Platonic law not correspond to normal practice – many Greek sanctuaries received dedications of weapons and of ivory – but it effectively reinterprets the principle that dedications should please the gods, since Plato here radical reconceptualises the gods. But for all that, although Plato moves the potential centre of conflict by ruling out entirely certain ways of pleasing the gods, the potential clash between the principle of pleasing the gods and the principle of offering no encouragement to public display of the results of socially divisive activity remains.

Laws necessarily privilege the group, or a supposed group, over the individual. Law derives its power from instances in which the pattern prescribed for the group fails to map onto the actions of the individual reasonable man. Religion, by contrast, privileges the individual, since it is as individuals that men relate to their gods. Laws can provide procedures for determining how individual actions should be mapped onto the idealized community which laws sketch, but they cannot themselves resolve the crises that stem from the way individual circumstances separate particular cases from the ideal type which law provides or bring ideal types into conflict. The particular choices which Athenian law makes as to what should and what should not be determined by law may be peculiar, but the problem of Orestes in *Eumenides* and the conflict of Kreon and Antigone in *Antigone* are inevitable and endlessly replicated.

²² M.L. Lazzarini, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica* Atti della accademia nazionale dei Lincei, Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 8th series 19.2, Rome, 1976.

²³ Compare e.g. F. Sokolowski, *Lois sacrées supplement*, Paris, 1962, no.s 32, 33.

Recht und Religion im Römischen Reich

Christa Frateantonio

1 Einleitung

Im vorliegenden Beitrag wird es nicht nur um die Analyse einzelner Rechtstexte gehen, sondern vor allem um systematische Überlegungen zu Recht, Religion und Staatlichkeit im Römischen Reich.¹ Das Konzept von Staatlichkeit im Römischen Reich ist eng mit dem der Stadt (*civitas, polis*) verbunden und hier lassen sich auch nennenswerte rechtliche und administrative Wahrnehmungsweisen und entsprechende Handlungsstrategien seitens der Römer nachweisen.² Alt- und Rechtshistoriker sehen im Anschluss an Mommsen³ die Staatlichkeit des Römischen Reiches in den beiden Instanzen Stadt und römischer Administration, so z. B. Wolff: »Die Staatlichkeit verteilt sich m. E. im römischen Reich grundsätzlich

¹ Den folgenden Ausführungen liegen die Analysen meiner Dissertation zugrunde (Frateantonio 2003).

² Seit Georg Wissowas Werk *Religion und Kultus der Römer* (1902 zuerst erschienen) haben Religionswissenschaftler mit dem Arbeitsgebiet römische Religion lange Zeit kaum mehr die Interferenzen von Religion, Staatlichkeit und Recht in den Blick genommen, ebenso wie nach den juristischen und staatsrechtlichen Schriften Theodor Mommsens jahrzehntelang Alt- und Rechtshistoriker. Hier deutet sich seit den 1990er Jahren eine Renaissance des Interesses am Thema an. Vgl. Frateantonio 2003, S. 40ff.

³ Mommsen 1893, S. 281: »Der Römerstaat im Allgemeinen genommen ist als Inbegriff einer Anzahl unter der Vormacht Roms zusammengefasster mehr oder minder selbständigen Stadtgemeinden aufzufassen. [...] Die Stadtgemeinden haben eigene Magistrate und Gemeinderäte, dürfen jedoch keine eigene Außenpolitik machen. [...] Das Sakralwesen steht in jeder Gemeinde zunächst unter deren Behörden; diese bezeichnen für eine jede ihre Götter, ernennen deren Priester und ordnen administrativ und finanziell die Götterverehrung. Die Reichsbeamten greifen dabei nur kraft ihres allgemeinen Aufsichtsrechts und hauptsächlich prohibitiv ein.«

auf zwei Ebenen, nämlich die römische der Reichsadministration und die lokalstaatliche der von uns in sehr ungenauer Weise ›Städte‹ genannten Gebietskörperschaften. Die lokalstaatliche Ebene ist dabei zumeist ursprünglich vorhanden, denn Rom traf die Lokalstaaten bei der Eroberung gewöhnlich an, und sie könnten auch ohne die Reichsadministration existiert haben, die ihrerseits ohne die Lokalstaaten kein institutionelles Objekt ihrer Herrschaft und somit ihrer eigenen administrativen Existenz besessen hätte. Den Lokalstaaten, die ich zur Vereinfachung auch kurzerhand *civitates* nenne, fiel in erster Linie die alltägliche Organisation des Lebens der Reichsbewohner zu, also z.B. die administrative Erfassung der Bürger und der *incolae*, die lokale Rechtspflege und die lokalen Finanzen [...] oder die Sorge um die *civitas*-eigenen Kulte, Spiele, Märkte, Bäder und anderen öffentlichen Bauwerke oder auch nur die Zuweisung von Aufstellungsplätzen für Statuen.«⁴

Das Religionskonzept Mommsens, in dem Religion, Staat und Recht explizit verbunden scheinen, geht auf den Begriff der *sacra publica*, »öffentliche Kulte«, zurück. An dieses Konzept werde ich im Folgenden meine Überlegungen zu Recht und Religion im Römischen Reich anknüpfen. Dies hat u.a. den Vorteil, dass die Verbindungen zwischen Recht und Religion im Römischen Reich sowohl auf einer chronologischen als auch einer diachronen Ebene vorgestellt werden können.

Mommsen hatte aufgrund der ihm aus den verschiedenen Epochen bekannten literarischen und juristischen Quellen (von den letzteren prominent die Digesten) diesen Terminus *technicus* aufgegriffen und ihn demjenigen der *sacra privata* (private Kulte) gegenübergestellt. Mommsen hat herausgestellt, dass der Begriff der *sacra publica* jeweils an eine politisch selbständige städtische Gemeinde oder eine ethnische Gemeinschaft gebunden, also administrativ und rechtlich konnotiert war. Auf der Basis dieser Erkenntnis hatte er im *Strafrecht*, hier allerdings in wohl unbeabsichtigter Vermengung des Konzeptes von *religio licita* bzw. *religio illicita* mit dem der *sacra publica*, konstatiert, dass der rechtliche Rahmen von Religion (quantitativ bezogen auf das Imperium Romanum) am häufigsten die Städte bzw. *polis* und *civitas* waren.⁵

Das Spektrum der Träger von Religion in der Antike und daher auch der denkbaren Subjekte einer Rechtsprechung im römischen Reich, erstreckt sich also von der Privatreligion eines Individuums bis hin zu öffentlichen Kulthandlungen für die Bürger einer Stadt und Angehörige einer Stammesgemeinschaft.⁶ Dieses Feld ist in Rom selbst durch Kategorien wie Familie, Gens, Collegium etc. im zivilen, im militärischen Bereich durch Begriffe wie Legion oder Cohors zu erfassen. Innerhalb bzw. durch diese Gruppen war Religion organisiert, oder

⁴ Wolff 1999, S. 47.

⁵ Mommsen 1899, S. 572, Anm. 3: „Dies ist die *religio licita* der Juden (Tert. apol. 21). Dasselbe Recht haben auch die Athener und Antiochener und jedes von den Römern anerkannte Gemeinwesen; bei diesen aber folgt es aus dem politischen Recht, dem jeder Municipalordnung zugrunde liegenden Staatsbegriff.“

⁶ Dazu jetzt auch allgemein Krauter 2004.

anders ausgedrückt: sie waren die Träger von Religion(en). Nur auf solche von den Römern wahrnehmbare Gruppen konnten sich juristische Regelungen, seien diese nun im militärischen, administrativen oder politischen Rahmen angesiedelt, beziehen und haben daher auch nur hier greifbare Spuren hinterlassen. Von den modernen Forschungen sind unter diesem Gesichtspunkt vor allem diejenigen J. Scheids hervorzuheben, der die rechtlich-administrativen Aspekte der städtischen Kulte als konstitutiv für die Analyse der Folgen der römischen Herrschaft ansieht: »Les religions du monde gréco-romain étaient essentiellement communautaires, et en tant que telles, elles étaient toujours liées à des groupes sociaux précis: la famille, le collège, la cité et ses subdivisions. Autrement dit une pratique religieuse antique s'exerçait toujours dans un cadre institutionnel précis. Comme toutes ces communautés, la cité est celle qui a laissé les plus de traces archéologiques et épigraphiques. (...) C'est cité par cité que les pratiques religieuses doivent être abordées, dans leur contexte historique et juridique. Et notamment, à partir de la conquête, par rapport au cadre romain.«⁷ Neben *civitas* und *polis* erscheinen in den Rechtstexten in erster Linie die Religionen von Völkern bzw. *gentes*. *Gentes* wurden als religiöse Gruppen wahrgenommen und infolgedessen Gegenstand oder Ziel administrativen und rechtlichen Handelns der Römer, soweit dies aus Gründen politisch-sozialer und/oder kultureller Normsetzung sowie Systemstabilisierung geboten schien.⁸ Exemplarisch verdeutlicht wird dies im Folgenden für das jüdische Volk.

2 Rechtliche Stellung der Juden

Juden sowie *Juden* mit römischem Bürgerrecht nahmen seit spätestens dem 1. Jh. n. Chr. – mit einem dramatischen Kulminationspunkt bezüglich der Regelungsdichte in der Spätantike – eine Ausnahmerolle unter denjenigen Völkern ein, die von den Römern administrativ in ihren Herrschaftsbereich eingegliedert waren. Der Umgang mit und die Einstellung zu den Juden in der Antike wird traditionell in der Forschung viel diskutiert⁹. Es ist von daher weder intendiert noch möglich, hier neue Aspekte der jüdisch-römischen Beziehungen darzustellen. Innerhalb der literarischen Überlieferung bezüglich der Wahrnehmung der Juden und ihrer Religion fallen zwei Aspekte ins Auge: Erstens ein im Vergleich sowohl zum heutigen als auch in der Antike theoretisch möglichen Wissensstand auffälliges Missverständnis grundlegender Bereiche des jüdischen Kultus. Zweitens die u. a. durch solche Missverständnisse bedingte, weitgehend negative Wertung der jüdischen Religion. Die Vertreibungen von Juden, namentlich aus Rom unter Tiberius und Claudius (Sueton, Tiberius 36; Claudius 4) sind vor dem Hintergrund des bereits vor Tacitus verbreiteten ausgesprochen negativen Images der Juden zu

⁷ Scheid 1991, S. 42; ders., *Aspects religieux de la municipalisation* 1999, besonders S. 381-387.

⁸ Vgl. Frateantonio 2003, S. 40f.

⁹ U. a. Noethlichs 1996. Siehe jetzt auch Bartlett 2002 und Schuol 2004.

sehen.¹⁰ In der späteren römischen Provinz Judäa war das Zentrum des jüdischen Kultus, der Tempel in Jerusalem, von Titus im jüdisch-römischen Krieg zerstört worden. Was danach noch an jüdischer Religionsausübung möglich war, wurde von den Römern lediglich als unvermeidlich in Kauf genommen. Die späteren rechtlichen Regelungen hinsichtlich der Juden sind daher m. E. von Garnsey zu Recht nicht als Privilegierung qualifiziert worden, sondern als Konzessionen einer von politischem Kalkül geleiteten Herrschaftspolitik der Römer¹¹.

Als für diese Politik exemplarisch kann eine Textstelle des Juristen Paulus (Sententiae 5,22,3-4) angesehen werden. Hier ist überliefert, dass römischen Bürgern, die sich und ihre Sklaven nach jüdischem Ritus beschneiden ließen (d. h. Proselyten waren), die Deportation, den Juden, wenn sie ihre Sklaven anderer Nationalität beschneiden ließen, entweder die Deportation oder sogar die Todesstrafe drohte; lediglich den geborenen Juden war die Beschneidung nicht untersagt. Diese Form der Duldung dürfte darauf beruhen, dass, anders als bei den ersten nicht-jüdischen Christen, es sich bei den Juden um eine ethnische Gruppe handelte, von der in der Wahrnehmung der Römer jederzeit politische Unruhen ausgehen konnten. Die den Juden unterstellte »mangelnde Integrationsbereitschaft und -fähigkeit« außerhalb Judäas wird auch hier prominent greifbar auf der städtischen Ebene. Wie Baltrusch herausgestellt hat¹², übten Städte einen zweifachen Einfluss auf das Judentum selbst aus: Einerseits waren sie der Sitz von Diasporagemeinden, andererseits »Fremdkörper« im Umkreis Judäas. In diesen Diasporagemeinden bildeten Juden in hellenistischer und römischer Zeit eigene Politeuma, erhielten also in der Regel nicht das Bürgerrecht der Stadt, in der sie lebten¹³. Trotz einer angestrebten gesellschaftlichen Assimilation (u. a. Besuch von Fest- und Spielveranstaltungen, Hochzeit mit Nicht-Juden, Übernahme griechischer Umgangsformen) war damit eine vollständige Integration faktisch ausgeschlossen und führte vielfach zu Konflikten zwischen jüdischen Gemeinden und ihrem Wohnsitz.

Neben den Belegen für Rom¹⁴ ist das ägyptische Alexandria das prominenteste und am besten untersuchte Beispiel für das – zumeist vergebliche – Ringen um »Systemkonformität« auf allen Seiten: So versuchten die Römer in der frühen Kaiserzeit, die Konflikte zwischen der griechischen und jüdischen Bevölkerung zunächst zu neutralisieren. Dies geschah nicht im Sinne einer Parteinahme, sondern mit der Intention, einen drohenden stadtinternen Bürgerkrieg (*stasis*), der als ordnungspolitische Gefahr für die Region wahrgenommen wurde, für deren Sicherheit und Ruhe die römische Herrschaft und Verwaltung nunmehr

¹⁰ Baltrusch 2002, S. 123 weist darauf hin, dass bereits in der *Oratio pro Flacco* Ciceros die jüdische Religion in Jerusalem als weitgehend inkompatibel mit dem »Glanz und der Dignität des Imperiums« angesehen wurde.

¹¹ Garnsey 1984, S. 10f.; Frateantonio 2003, S. 41.

¹² Baltrusch 2002, S. 49ff.

¹³ Für Alexandria vgl. auch Marksches 1992, S. 319f.

¹⁴ Zu Kyrene Haas 1997, S. 99ff. und Baltrusch 2002, S. 120f.; zu Rom ders., ebenda, S. 116f.

verantwortlich zeichnete, zu verhindern¹⁵. Auf der stadinternen Ebene war einer der Auslöser für den Konflikt zwischen Griechen und Juden in Alexandria der Verdacht der Griechen, die väterlichen Sitten (*patrioi nomoi*) der Juden seien nicht gesellschaftskonform.¹⁶ Neben tätlichen Angriffen sowohl auf Personen als besonders auch auf Kultgebäude des jeweiligen Gegners¹⁷ wurde die Auseinandersetzung um die ›Kulturhoheit‹ in der Stadt auf beiden Seiten überdies auf der intellektuellen Ebene ausgefochten: Hier ist besonders die Literatur zu nennen, die die Diskreditierung der Juden in Alexandria und Ägypten durch anti-jüdische Geschichtsschreibung (oder andere Formen der Polemik) zum Ziel hatte; umgekehrt wurden dadurch Apologien und Gegenentwürfe durch jüdische Gelehrte provoziert (v.a. Philo von Alexandria)¹⁸. Den Abschluss des Konfliktes bildete bekanntlich die Revolte 115 n. Chr. mit einer Emigrationswelle von alexandrinischen Juden nach Palästina, nachdem zahlreiche Menschen bei den Kämpfen umgekommen waren. Zwar existierten auch über das 2. Jh. n. Chr. hinaus weiterhin eine oder mehrere jüdische Gemeinden in Alexandria, doch war der Anteil an der Gesamtbevölkerung so gering geworden, dass sie fortan keine zu früheren Zeiten annähernd vergleichbare Rolle mehr im städtischen Leben spielten¹⁹. Vergleichbare Entwicklungen sind nicht nur für Alexandria, sondern auch für andere Städte des römischen Herrschaftsbereiches zu konstatieren, in denen vor den Aufständen zwischen 115 und 117 n. Chr. namhafte jüdische Bevölkerungsanteile existierten (besonders in Kyrene).

3 Bürgerrecht und Partizipation an Religion

Der Jurist Ateius Capito definierte *religiosus* als durch Städte vorgegebene sozio-politische Normen. Nach seiner Auffassung (*De pontificio iure* 13 = *de more et ritu*) »werden religiös die genannt, die innerhalb der göttlichen Angelegenheiten gemäß den Gebräuchen der Stadt eine Auswahl getroffen haben zwischen dem, was zu tun und was nicht zu tun ist, und (sich) nicht in abergläubische Praktiken verwickeln«. Auf dieses Konzept rekurriert auch der Rhetor Quintilian; er hielt die Kenntnis der Kultbräuche und des Sakralrechts der Stadt, in der ein Redner politisch aktiv sein will, für unabdingbar. In seiner Schrift *Institutio oratoria* (12,3,1) heißt es: »Für diesen Mann (sc. den rhetorisch Ausgebildeten) ist auch die Kenntnis des bürgerlichen Rechtes wie auch der Sitten und Kultbräuche desjenigen Staatswesens notwendig, an dessen öffentlichem Leben er mitwirken will. Denn was für ein Ratgeber in öffentlichen Beratungen wird jemand sein können, der so

¹⁵ So Baltrusch 2002, S. 121f.

¹⁶ Baltrusch 2002, S. 122.

¹⁷ Haas 1997, S. 101.

¹⁸ Zu den auf dem Boden von Schriften ausgetragenen griechisch-jüdischen Auseinandersetzungen in Alexandria im 1 Jh. n. Chr. ausführlich Dawson 1992, S. 113ff.

¹⁹ Haas 1997, S. 102; Marksches 1992, S. 320.

viele Dinge, auf denen die bürgerliche Gemeinschaft vor allem beruht, nicht kennt?« *Civitas* und *polis* waren also nicht nur die primären sozio-politischen Gruppenverbände in der Antike, sondern gleichzeitig sporadische Kultgemeinschaften im Haus- und Stadtkult. Das Bürgerrecht einer Stadt zu besitzen oder dort sein ständiges Domizil zu haben bedeutete, dass man als Bürger oder Einwohner das Recht hatte, an den religiösen Festen teilzunehmen. So galten dem Juristen Ulpian entweder die Heimatgemeinde oder der ständige Wohnort (*domicilium*) als die Orte, in denen die Bürger am öffentlichen religiösen Leben partizipierten: »Si quis negotia sua non in colonia, sed in municipio semper agit, in illo vendit emit contrahit, in eo foro balineo spectaculis utitur, ibi festos dies celebrat, omnibus denique municipii commodis, nullis coloniarum fruitur, ibi magis habere domicilium, quam ubi colendi causa deversatur« (Dig. 50,1,27,1).

3.1 Die öffentlichen Kulte Roms

Die Bezeichnung *sacra publica populi Romani* ist der lateinische, seit republikanischer Zeit verwendete Begriff für die Gesamtheit der öffentlichen römischen Kulte Roms. Es handelt sich um einen komplexen Terminus, dessen Übersetzung ins Deutsche oder eine andere europäische Sprache kaum möglich ist: *Sacrum* umfasste, vor allem in Verbindung mit verschiedenen Verben, ein Bedeutungsfeld der römischen Religion, dessen Kohärenz durch nichtlateinische Worte zwangsläufig verloren gehen müsste. Die Bedeutung von *sacra/sacrum* insgesamt war grundsätzlich religiös bzw. kultisch, im Falle des Zusatzes *publica/publicum* zudem juristisch konnotiert²⁰. Die öffentlich-rechtlichen Implikationen der *sacra publica populi Romani* fungierten später als Modell für die Diffusion römischen Sakralrechtes in den Provinzen. Die Etablierung dieser im juristischen Sinne »öffentlichen« Kulte Roms, die *sacra publica populi Romani*, setzte die römische Historiographie mit der Gründung der Stadt Rom in der Königszeit an, und zwar als Einrichtung der Kultstätten, Opferhandlungen und Priestertümer (Livius 1,20,6ff.; 1,42,4). Auf der Ebene der Territorialität bestand eine Kontinuität der stadtrömischen Religion bis in das 4. Jh. n. Chr. Die rechtliche Stellung der stadtrömischen Kulte, der Priestertümer und Heiligtümer ändert sich nachhaltig erst unter den christlichen Kaisern.²¹ Die *sacra publica* Roms wurden, anders als dies wohl zu pauschale Vorstellungen von einer scheinbar grenzenlosen religiösen Toleranz der Römer suggerieren, nur nach innen, d. h. innerhalb des Stadtgebietes erweitert. Rom nahm weder formal noch faktisch andere Städte religiös bzw. kultisch in die eigenen Grenzen auf noch wurde eine territoriale Ausdehnung der stadtrömischen Kulte vollzogen.

Die internen Erweiterungen des Bestandes städtischer römischer Kulte und Kultstätten (»neue« *sacra publica populi Romani*) sind in der Regel Folge einer Immobiliarkonsekration. Sie kamen zustande während der Zeit der Republik durch

²⁰ Zu den begrifflichen Konnotationen der *sacra privata* Sirks 1994.

²¹ Dazu ausführlich Curran 2000, S. 159ff., Frateantonio 2003, S. 210ff.

Feldherrenvotum, auf Initiative des Senats bei Vorzeichen oder Katastrophen sowie durch Entscheidung des Feldherrn (während der Schlacht mit Beschluss der Evokation fremder Götter vorgenommen). In der Kaiserzeit war die Initiative zur Aufnahme und Konstituierung weiterer *sacra* in Rom faktisch vom Princeps als Inhaber der höchsten Amtsgewalt ausgegangen, wenngleich es wohl bis in die späte Zeit bei der Aufnahme neuer Götter in den römischen Götterkreis und damit auch der Divinisierung von Kaisern der formellen Mitwirkung des Senats bedurfte.²² Im römischen Recht wurde zwischen privaten und öffentlichen *res sacrae* differenziert, einer Maßnahme, welcher die eingangs bereits genannte Unterscheidung von öffentlichem und privatem Kult zugrunde lag. Zur Schaffung eines öffentlichen Kultes (*sacrum publicum*) nach römischem Sakralrecht gab es das Verfahren der Weihung, und zwar unter Beteiligung eines Magistraten *cum imperio* und eines *pontifex*. Der älteste Beleg des römischen Rechtsaktes des *in sacrum dedicare* ist durch ein Fragment des Kommentars des Juristen Gaius zu den Zwölftafelgesetzen überliefert (Dig. 44,6,3 = Crawford, Bd. 2, 720): »Die in Streit befangene Sache dürfen wir nach dem Zwölftafelgesetz nicht für gottesdienstliche Zwecke weihen, sonst erleiden wir die Strafe des doppelten Wertersatzes. Doch findet sich nichts darüber ausgedrückt, ob dieses Doppel der Staatskasse oder dem Gegner zu leisten ist.«²³

Gegenstände einer Dedikation bzw. Konsekration waren »Gebäude, Altäre, Götterbildnisse, Grundstücke, Geld sowie anderes, was einer Gottheit konsekriert werden kann« (Festus p. 321). Eine der für das Privatrecht erheblichen rechtlichen Konsequenzen einer offiziellen Konsekration in der Zeit des sogenannten Klassischen Juristenrechts war, dass zum *sacrum* geweihte Sachen nicht stipuliert werden konnten (Dig. 45,1,83 (5) Paulus:

sacram vel religiosam rem vel usibus publicis in perpetuum relictam (ut forum aut basilicam) aut hominem liberum inutiliter stipulor; Dig. 45,1,91 (1) Paulus: Sed si sit rem in rebus humanis, sed dari non possit, ut fundus religiosus puta vel sacer factus ... culpa in hunc modum diiudicantur, ut, si quidem ipsius promissoris res vel tempore stipulationis vel postea fuerit et quid eorum acciderit, nibilo minus teneatur, idemque fiat et si per alium, posteaquam ab hoc alienatus sit, id contigerit. Dig. 45,1,137 (6) Venu-

²² Chronologisch geordnete Überblicke sämtlicher römischen *sacra publica* (Tempel und bedeutende Altäre) bieten die Anhänge bei Wissowa (1912/1971, S. 594-597) und Latte sowie die neuen Arbeiten von Orlin und Ziolkowski. Die überarbeitete Fassung bei Latte (1960, S. 415-418) enthält die Tempel der divinisierten Kaiser nicht, jedoch in Ergänzung der Liste Wissowas bedeutende Altäre seit der Republik. Für die republikanische Zeit vgl. die Übersichten bei Ziolkowski, 1992, S. 7-187 und Orlin 1997, S. 199-207. Kaisertempel: Cassius Dio 52,22,1; Sueton, Vespasian 8,9,1; Augustus, Res gestae 4,19. In allen Fällen berichten die Autoren von der Konsekration bzw. Dedikation von Kaiser- und Göttertempeln durch die Kaiser, ohne dass ein Unterschied in ihrer Rechtsstellung explizit deutlich gemacht wird. Die öffentliche Stellung der Kaisertempel ist jedoch durch Vermerk des Dedikationstages in den römischen Kalendern bezeugt, vgl. Wissowa 1912/1971, S. 79.

²³ Rem de qua controversia est prohibemur in sacrum dedicare: alioquin dupli poenam patimur, nec immerito, ne liceat eo modo duriolem adversarii condicionem facere. Sed duplum utrum fisco an adversario praestandum sit, nihil exprimitur: fortassis autem magis adversario, ut id veluti solacium habeat pro eo, quod potentiori adversario traditus est.

leius: *cum quis sub hac condicione stipulatio sit, si rem sacram aut religiosum Titius vendiderit vel forum aut basilicam et huiusmodi res, quae publicis usibus in perpetuum relictæ sunt; ubi omnino condicio iure impleri non potest vel id facere ei non liceat, nullius momenti fore stipulationem, proinde ac si ea condicio, quae natura impossibilis est, inserta esset*).

Ebenso war der Verkauf ausgeschlossen, was besonders für Grundstücke galt, da sie sich nicht nur außerhalb des öffentlichen, sondern auch des privaten Rechtes befanden, d. h. als im Besitz der Götter stehend angesehen wurden. (Dig. 18,1,6 Pomponius:

Sed Celsus filius ait hominum liberum scientem te emere non posse nec cuiuscumque rei si scias alienationem esse: ut sacra et religiosa loca aut quorum commercium non sit, ut publica, quae non in pecunia populi, sed in publico usu habeantur, ut est Campius Martius; Dig.18,1,22 Ulpianus: Hanc legem venditionis »si quid sacri vel religiosi est, eius nihil venit, supervacuum non esse, sed ad modica loca pertinere. ceterum si omne religiosum vel sacrum vel publicum veniret, nullam esse emptionem; vgl. auch 18,1,4; 18,1,24;18,1,51;18,1,62 (1) Modestinus: Qui nesciens loca sacra vel religiosa vel publica pro privatis comparavit, licet emptio non teneat, ex empto tamen adversus venditorem experietur, ut consequator quod interfuit eius, ne deciperetur; vgl. außerdem Dig. 18,1,72 (1)).

Der Rechtsakt der Dedikation/Konsekration – beide Begriffe wurden synonym gebraucht²⁴ – musste öffentlich sein, damit die juristischen Folgen eintraten: »Heilige Sachen sind solche, welche öffentlich und nicht privat heilig gesprochen worden sind; wenn sich also jemand privat etwas geweiht hat, so ist das nicht heilig, sondern profan« (Dig. 1,8,6 (3) Marcianus:

Sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non private: si quis ergo privatim sibi constituerit sacrum, sacrum non est, sed profanum. Vgl. auch Festus, p. 321: Gallus Aelius ait sacrum esse, quocumque modo atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit: quod autem privati(s) suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum).

Bei den Konsekrationen nach römischem Recht ist für die Beamten die Mitwirkung eines Pontifex obligatorisch gewesen, der den genauen Wortlaut der Weihung vorsprach und die korrekten rituellen Gesten zeigte (Varro, de ling. lat.

²⁴ Wissowa 1912/1971, S. 385, hat als ein mögliches Unterscheidungskriterium genannt, dass Konsekrationen immer öffentliche Akte gewesen seien, während Dedikationen sowohl private als auch öffentliche Weihungen sein konnten; vgl. auch ders., s.v. Consecratio RE 4, S. 899. Mutel 1971, hat versucht nachzuweisen, dass hinter beiden Begriffen ursprünglich verschiedene juristische Konzepte standen, deren Unterschied sich vor allem darin zeigte, dass die *dedicatio* von den Magistraten und die *consecratio* von den Pontifices durchgeführt wurde; dies ändert jedoch nichts daran, dass in den Quellen spätestens seit dem 1. Jh. v. Chr. beide Begriffe in einer nicht mehr unterscheidbaren Weise verwendet wurden und juristisch die gleichen Konsequenzen ausdrückten. Dazu Saumagne 1971, besonders S. 391f. und Pernice 1885, S. 1150f.; Ziolkowski 1992, S. 231f.

6,61: *aedis sacra a magistratu pontifice praeunte dicendo dedicatur*; Cicero, de domo 133: *ades, Luculle, Servili, dum dedico domum Ciceronis, ut mihi praeceatis postemque teneatis*)²⁵. Götter waren keine Rechtspersonen *strictu sensu*, denn sie unterzeichneten keine Verträge oder dergleichen. Deshalb handelte es sich bei der Dedikation oder Konsekration stets um einen einseitigen Rechtsakt aus menschlicher Sicht, der zur Folge hatte, dass die konsekrierten Gegenstände oder Immobilien einen eigenen Rechtskomplex bildeten (Quintilian, Inst. orat. 2,4,34: *nam et genera sunt tria, sacri, publici privati iuris*; Macrobius, Sat. 3,3,2: *sacrum est, ut Trebatius libro primo de religionibus refert, quicquid est quod deorum habetur*).

4 Rechtliche Stellung nicht-römischer Kulte

Komplementär zum Begriff ihrer *sacra publica populi Romani* setzten die Römer die Existenz von *sacra publica* für andere Städte voraus bzw. gingen davon aus, dass andere Städte öffentliche Kulte besaßen. In welcher Weise diesen Verhältnissen auf der administrativ-juristischen Ebene Rechnung getragen wurde, deutet sich bereits in republikanischer Zeit in der Behandlung der italischen Gemeinden an. Die hier von den Römern gefundenen Herrschaftsprinzipien wurden später weitgehend auch auf die Städte in den Provinzen angewendet.²⁶ In der Forschung wird davon ausgegangen, dass Modalitäten und Modelle der Herrschaft, die später in den Provinzen zur Anwendung kamen, in der Frühphase der römischen Expansion ausgebildet wurden²⁷. Aus der Rechtsstellung der *sacra* einiger latinischer Gemeinden auf die *sacra* aller italischen Städte und Völker übertragbare Regeln wurden von Mommsen, Wissowa, Latte und Humbert abgeleitet. Die Folgerungen, die aus der Existenz römischer Priestertümer für Lanuvium und Tusculum in der Kaiserzeit gezogen wurden²⁸, reichen unterschiedlich weit. Mommsen nahm an, dass die Kulte aller von ihm als Halbbürgergemeinden bezeichneten italischen Städte, der latinischen sowie der »verschiedener Nationalität«, unter Aufsicht der römischen Pontifices gestanden hätten. Neben den Inschriften stützte er sich auf Festus (p. 157)²⁹ und Ovid (fasti 3,87 ff. und 6,57 ff.), wo sich die seiner Ansicht nach nicht von der pontificalen Oberaufsicht zu trennende Kenntnis der Kalender der Städte Alba, Anagnia, Aricia, Cures der Sabiner, Falerii, Ferentium, Lanuvium,

²⁵ Dazu auch Wissowa, s.v. Dedicatio, RE 4, S. 2358.

²⁶ Einen religiösen Sonderstatus hatten die latinischen Gemeinden, mit denen die Römer gemeinsame Bundesheiligtümer besaßen (Dianaheiligtum auf dem Aventin und Heiligtum des Jupiter Latiaris auf dem Mons Albanus); vgl. dazu Frateantonio 2003, S. 75ff.

²⁷ Lintott 1993, S. 129f. Zur Diskussion Frateantonio 2003, S. 64ff.

²⁸ Lanuvium: CIL V 6992 und 7814, CIL IX 4206-4208 und 4399, CIL X 4590, CIL XI 3014; der Titel in allen genannten Inschriften ist *sacerdos (Lanuv.)*; Tusculum: CIL V 27 und 5036, CIL VI 217 und 2177, CIL IX 2565; Titel in diesen Inschriften ebenfalls *sacerdos (Tusc.)*.

²⁹ *Municipalia sacra vocantur, quae ab initio habuerunt ante civitatem Romanam acceptam; quae observare eos voluerunt pontifices, et eo more facere, quo adsuessent antiquitus.*

Lavinium, Laurentum und Tusculum zeigt³⁰. Diese Städte sind der Ansicht Mommsens nach alle irgendwann Halbbürgergemeinden gewesen, worunter er und die Althistoriker seiner Zeit die *municipia sine suffragio* verstanden, Städte, deren Bürger Abgaben an Rom leisteten, aber kein politisches Stimmrecht dort hatten.³¹

Eines der bekanntesten und in der Sekundärliteratur daher häufig angeführten Zeugnisse für den Rechtszustand der freien (und in der Regel zugleich peregrinen) Städte ist der Briefwechsel zwischen Trajan und Plinius. Plinius hatte sich mit einer Anfrage (epist. 10,49) an den Kaiser gewandt, durch die er Klarheit zu schaffen versuchte, ob ein Heiligtum – es handelte sich um den Mater-Magna-Tempel von Nikomedien – »ohne Verletzung der Religion verlegt werden kann« (... *salva religione posse transferr*). Er war auf diese Frage gekommen, weil sich vor Ort keine Stiftungsurkunde finden ließ, aus der hätte entnommen werden können, ob die Verlegung des Tempels rechtlich unbedenklich war und/oder wie die (erneute) Weihe rechtsgültig vorzunehmen war. Der im Kontext dieses Kapitels relevante Teil der Antwort Trajans ist die Feststellung, dass Plinius dieses Problem nicht zu beschäftigen habe, da es sich um einen fremden Stadtstaat handle, für den die römischen Weihevorschriften nicht maßgeblich seien³². Die peregrinen Gemeinden konnten die Weihung von Kultstätten demzufolge als interne Angelegenheit betrachten; dieser *status quo* wurde jedenfalls von Trajan bestätigt.

Die Heiligtümer verbündeter und freier Städte genossen einen besonderen Rechtsschutz, denn römischen Amtsinhabern war untersagt, aus den Heiligtümern Kultbilder und Bauteile zu entfernen (vgl. Cicero, *De provinciis consularibus* 4,7). Die Heiligtümer blieben grundsätzlich weiter unter Aufsicht und Kontrolle der Stadt. In Kolonien als neu gegründeten Städten siedelten die Römer eigenständige (nicht politisch unabhängige) *populi* an, die eigene *sacra publica* erhielten. An den Passagen

³⁰ Mommsen 1887, Bd. II. 1, S. 27 und Bd. III. 1, S. 579f.; so auch Humbert 1978, S. 267f.

³¹ Zudem zog er Tacitus ann. 3,71 heran, der über den Fortuna Equestris Tempel in Antium bemerkte, »dass der gesamte Gottesdienst in den italischen Städten mitsamt den Tempeln und Götterbildern der Rechts- und Machtbefugnis Roms unterstehe« (Cunctas caerimonias Italicis in oppidis templaque et numinum effigies iuris atque imperii Romani esse). Ob man diese Stelle als Beleg für die Oberaufsicht der Römer oder ihrer Pontifices über die Kulte aller italischen Städte werten kann, ist fraglich: Der Anlass für die Feststellung, alle Zeremonien, Bildnisse und Tempel seien römischen Rechts und unter römischer Herrschaft (*iuris atque imperii Romani*), war die Frage, ob das Votum der römischen Ritter für die Gesundheit der Kaiserin in dem Tempel der Fortuna Equestris rechtsgültig eingelöst werden konnte. Es gab zwar eine Reihe von Fortunaheiligtümern in Rom, jedoch keines, in dem Fortuna das Epitheton besaß, an das die Ritter ihr Votum gerichtet hatten: Erst »darauf wurde die in den Bereich der Religion fallende Frage aufgeworfen (sc. während einer Sitzung des Senats), in welchem Tempel man das Geschenk aufstellen müsse, das für die Genesung der Augusta die römischen Ritter der Fortuna Equestris gelobt hatten. Denn hatte auch diese Göttin viele Heiligtümer in Rom, so trug doch keines dort einen solchen Beinamen« (Tacitus, ebenda). Daraufhin kam man auf den Tempel in Antium. Die zu dieser Gelegenheit erfolgte Feststellung des *imperiums* der Römer kann ebenso gut darauf abgezielt haben, dass nicht um eine Genehmigung der Antiaten bei der Aufstellung des Bildes nachgesucht werden musste und auch für zukünftige und vergleichbare Fälle Vorsorge getroffen wurde.

³² Epist. 10,50: ... nec te moveat, quod lex dedicationis nulla reperitur, cum solum peregrinae civitatis capax non sit dedicationis, quae fit nostro iure.

der Verfassung von Urso, in denen es um die Einrichtung der zukünftigen *sacra* und Priestertümer der Stadt geht, interessierten aufgrund der vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen römischem Modus und Variablen in der Ausführung, welche im Übrigen auch durch die weiter unten vorgestellten Fallbeispiele nahe gelegt wird, vor allem die Aspekte der Einbindung der Kulte in die städtischen Institutionen sowie ihre von Rom unabhängige administrative Eigenständigkeit. In den betreffenden Passagen der Verfassung von Urso sind folgende, für andere Kolonien dem (römischen) Modus nach wahrscheinlich gleiche Bereiche geregelt: 1. Festtage, 2. öffentliche Kulte (*sacra publica*), 3. Kultpersonal. Die Daten der Festtage, Auswahl der Kulte sowie Namen der Priestertümer konnten dabei von Stadt zu Stadt variieren. Eine der ersten eigenen politischen Aufgaben des neu gegründeten Decurionenrates und der ersten Magistrate der Stadt bestand darin zu bestimmen, welche und wie viele Festtage die Kolonie haben sollte, welche *sacra* öffentlich, d. h. im Namen der Kolonie stattfinden sollten, und wer diese *sacra publica* durchzuführen hatte. Das Verfahren war so vorgeschrieben, dass die Magistrate innerhalb der ersten zehn Tage nach Amtsantritt in einer Versammlung den Decurionen die genannten Punkte zur Abstimmung und Beschlussfassung vorlegen sollten. Dabei war die Anwesenheit von mindestens zwei Dritteln der Decurionen erforderlich, um die Beschlussfähigkeit sicherzustellen. Die mehrheitlich gefassten Beschlüsse galten für die Zukunft als rechtsverbindlich³³.

Die *sacra publica* unterworfenen Städte hingegen konnten *de iure* (Kriegsrecht) ohne weiteres von römischen Militärs ausgeraubt oder zerstört werden. Die Auflösung einer Gemeinde hatte nämlich normalerweise auch das Ende der Nutzung der Kultstätten zur Folge. Eine Option auf Verschonung von der materiellen, gelegentlich auch der politischen Vernichtung durch die Römer war durch die *deditio*, die Übergabe (vor einer absehbaren Niederlage), gegeben. Bei einer solchen Übergabe stellte der betreffende *populus* seine politische Existenz, die Gebäude der Stadt, das zugehörige Territorium, die Gewässer, die Vermessung des Geländes (Grenzen) sowie seine Heiligtümer und die geweihten Objekte in einem formalisierten Dialog mit einem römischen Imperiums-inhaber zur Disposition. Bei der durch Livius überlieferten, im Wortlaut wohl so nicht historischen *deditio* Collatias im 6. Jh. v. Chr. ist das Formular wiedergegeben (1,38,2).³⁴

³³ Lex Colonia Julia Genetiva LXIII: II viri quicumque post colon(iam) deductam erunt, ii in diebus decem proxumis, quibus eum mag(istratum) gerere coeperint, at decuriones referunto, cum non minus duae partes ader<u>nt, quos et quot dies festos esse et quae sacra fieri publice placeat et quos ea sacra facere placeat. quot ex eis rebus decurionum maior pars, qui tum aderunt, decreverint statuerint, it ius ratumque esto, eaque sacra eique dies festi in ea colon(ia) sunt).

³⁴ »Der König stellte die Frage: Seid ihr als Gesandte und Sprecher vom Volk von Collatia geschickt worden, um euch und das Volk von Collatia zu übergeben? – Ja das sind wir. – Ist das Volk von Collatia sein eigener Herr? – Ja, das ist es. – Gebt ihr euch und das Volk von Collatia, die Stadt, das Land, das Wasser, die Grenzsteine, die Heiligtümer, die Geräte und alles was Göttern und Menschen gehört, in meine und des römischen Volkes Gewalt? (*Deditisne vos populumque Collatinum, urbem, agros, aquam, terminos, delubra, utensilia divina humanaque omnia in meam populique Romani dicionem?*) – Ja, das tun wir. – Und ich nehme die Übergabe an.«

4.1 Römisches Sakralrecht außerhalb Roms

Die Frage nach der Diffusion des römischen Sakralrechts außerhalb Roms stellt sich als eine Frage nach den Zielen der Provinzialadministration und vor allem der Rechtsprechung. Allein wegen des Fehlens eines zum Stadtstaat alternativen Staatskonzeptes konnte der Gedanke, von dem Prinzip der dezentralen Religionsstruktur abzuweichen, kaum aufkommen. Dennoch finden sich in insgesamt über 50 Stellen allein in den Digesten Texte, die auf römischen Sakralrechtsvorstellungen beruhen und strittige Fälle auf dieser Basis zu entscheiden suchen. So stellt sich die Frage, welche Hinweise diese juristisch-administrativen Texte auf die Verbreitung des römischen Sakralrechts außerhalb Roms ergeben. Wenn die dezentrale Religionsstruktur davon nicht berührt worden sein wird, so ist daran zu denken, dass es, wie z.B. im Bereich des Strafrechts, zu einer Konkurrenz von (hier: Sakral-)Rechtsordnungen gekommen sein kann, d. h. zu einer Überlagerung und/oder Verdrängung provinzialstädtischer Sakralrechte durch das römische Sakralrecht. Eine Folge der administrativen und jurisdiktionellen Tätigkeiten der Kaiserzeit sind Rechtstexte unterschiedlicher Provenienz und Geltung, die unter Theodosius (Codex Theodosianus) und Iustinian (Digesta, Codex Iustinianus), gesammelt worden sind und eine Reihe sowohl genereller als auch spezieller Aussagen zum rechtlichen Standort der *leges* der verschiedenen Städte enthalten. In die Kategorie der generellen juristischen Stellungnahmen gehört beispielsweise Iust. inst. 2,1: »Denn was jedes Volk sich selbst als Recht gesetzt hat, das ist das seiner *civitas*, Bürgerschaft, eigentümliche Recht und wird Zivilrecht (Bürgerliches Recht) genannt, weil es das nur dieser Bürgerschaft eigene Recht ist.«³⁵ Außerdem kann man als Beispiel Dig. 1,1,2 anführen, in der als öffentliches Recht, in Unterscheidung zum privaten Recht, der Bereich der Heiligtümer, der Priestertümer und Magistraturen definiert wird³⁶.

Nach Auffassung der Rechtshistoriker stellen solche Aussagen jedoch keine positive Definition der Rechtsverhältnisse dar, sondern reflektieren entweder einen *status quo* oder versuchen verschiedene, in der Praxis nebeneinander existierende Rechtsbereiche voneinander abzugrenzen. Die zahlreichen überlieferten Einzelbestimmungen zu besonderen Fragen entspringen dementsprechend ebenso wenig dem Versuch einer umfassenden positiven Definition eines einer Verfassung gleichkommenden Rechts, sondern beruhen auf juristischen Fachkommentaren zu speziellen, sich aus dem Alltag der Verwaltung ergebenden Problemen (*responsa* oder rechtsgültige Fallentscheidungen)³⁷.

Die Existenz solcher Rechtstexte wird im Allgemeinen als Indiz der Intensivierung der römischen Herrschaft, d. h. ihrer Administration, gewertet. Von Alt- und Rechtshistorikern wird dieser Prozess der Intensivierung der

³⁵ Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis.

³⁶ Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit.

³⁷ Wieacker 1988, S. 491ff.; Nörr 1963, S. 538f.; Richardson 1984, S. 34f.

administrativen Maßnahmen der Römer im Ergebnis als Nivellierung der einzelnen Stadtstatus interpretiert. Damit ist das Phänomen gemeint, dass die einzelnen Städte – vor allem in den Rechtstexten – insgesamt als *civitates* bezeichnet werden. Die Unterscheidung in Municipien, Kolonien sowie freie und verbündete Gemeinden wurde sekundär bzw. entfiel. Municipien, Kolonien und freie bzw. verbündete Gemeinden waren nicht mehr von statthalterlichen Eingriffen eximiert. W. Dahlheim hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass, »als sich ... gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. der Oberbegriff *civitas* für alle Städte einbürgerte, dies nur die Einsicht in die jenseits der unterschiedlichen Rechtsformen für alle sichtbaren Gemeinsamkeiten städtischer Existenz ausdrückte. Die so vollzogene Verdrängung der technischen Begriffe spiegelte die Folge einer nahezu völligen Beseitigung der Intensitätsunterschiede der Herrschaft in den verschiedenen Provinzen ... Mit alledem ist nur die Rechtsform und nicht die Richtung und das Ausmaß einer auf die Stadt bezogenen Herrschaftspolitik abgeschritten.«³⁸ Eine Rechtssicherheit im modernen Sinn (u. a. allgemeine Reichs- oder Staatsverfassung) ergab sich aus dieser Praxis nicht. Man kann die Diffusion römischer Sakralrechtskonzepte in den Provinzen daher eher als eine faktische und fallweise praktizierte Rechtssicherheit definieren.

Diese Form der »Rechtssicherheit« städtischer Heiligtümer (*sacra publica*) stand im Kontext der Besserstellung der Städte des Imperium Romanum seit Beginn des Principats unter Augustus insgesamt: Verwaltung und Rechtsprechung wurden seit Augustus zur Domäne kaiserlicher Politik.³⁹ Die seit Augustus direkt den Kaisern unterstehenden Beamten waren dem Kaiser gegenüber besonders zu einer »guten« Amtsführung verpflichtet. Für die senatorischen Provinzen gab es diese unmittelbare Form der persönlichen Verpflichtung der Beamten dem Kaiser gegenüber nicht, doch bestand hier wohl ein politischer Konsens, von den Grundsätzen der kaiserlichen Verwaltungsmaximen möglichst wenig abzuweichen⁴⁰.

4.2 Der Begriff Sacrilegium in Rechtstexten der Kaiserzeit

Von den juristischen Texten, die auf Delikte an und in städtischen Kultstätten Bezug nehmen, stellen quantitativ diejenigen den größten Anteil dar, die sich mit dem Tempelraub (*sacrilegium*) befassen.⁴¹ Mommsen hatte die Auffassung vertreten, dass es noch im frühen Principat einer ausdrücklichen Privilegierung einzelner

³⁸ Dahlheim 1982, S. 16f.; zur Entwicklung vgl. Nörr 1963, S. 567ff.

³⁹ In seinen *Res gestae* (24) hatte Augustus sich programmatisch nicht nur als Restitutor der stadtrömischen Tempel, sondern auch und im Besonderen der Heiligtümer der kleinasiatischen Provinz proklamiert. Wie Scheer 1995, besonders 212ff., herausgestellt hat, versuchte Augustus sich gegen Antonius, den er implizit als pietätlosen Tempelräuber klassifizierte, als Wohltäter und »Freund der Götter« zu profilieren.

⁴⁰ Richardson 1984, S. 66ff.

⁴¹ Zu weiteren sakralrechtlichen Begriffen und Bestimmungen in den Digesten Frateantonio 2003, bes. S. 142ff.

Heiligtümer bedurfte, um den Diebstahl von Göttergut zu einem Fall für die römische Verwaltung zu machen⁴². In den Texten der Digesten wird als Regelfall davon ausgegangen, dass Tempelraub durch Beamte der Provinzialverwaltung strafrechtlich zu verfolgen war. Anders als in Rom und ehemals auch in vielen der provinziellen Städte, wo auf Tempelraub stets die Todesstrafe stand⁴³, schreibt Ulpian Zwangsarbeit (Personen niedrigen Standes) oder Deportation (Personen höheren Standes) unter bestimmten Umständen als Strafe vor (Dig. 48,13,7, *libro septimo de officio proconsulis*). Er wendet sich mit dieser Forderung gegen die offenbar (weiterhin) gängige Praxis, Tempelräuber ungeachtet der Schwere ihres Vergehens den wilden Tieren vorzuwerfen, sie bei lebendigem Leib zu verbrennen oder am Galgen aufzuhängen. Ulpian plädiert in diesem Zusammenhang für die Mäßigung der Strafe auf *ad bestias*, wenn der Räuber mit einer Menschenmenge in den Tempel eingebrochen ist und der Gottheit geweihte Geschenke nachts gestohlen hat, zu Zwangsarbeit oder Deportation, wenn Personen tagsüber »Kleinigkeiten« entwendet haben⁴⁴.

Aufgrund dieses Befundes ist es wahrscheinlich, dass die Provinzialbeamten, die als Richter fungierten, regelmäßig Fälle von Tempelraub aburteilten. Unter formalen Gesichtspunkten ging diese Praxis wohl darauf zurück, dass das *ius gladii* im Principat bei den Kaisern und den Statthaltern lag⁴⁵. Es zeigt sich darin außerdem eine besondere Fürsorge um die Rechtsstellung der öffentlichen Tempel der Städte. Gelegentlich, d. h. nach entsprechenden Anfragen durch Provinzialbeamte, nahmen sich die Kaiser solchen Fällen von Tempelraub sogar auch persönlich an. Marcianus etwa erwähnt einen solchen Fall (Dig. 43,13,12,1, *libro primo iudiciorum publicorum*): »Der göttliche Severus und Antoninus haben einen jungen Mann von hohem Rang, welcher eine Kiste in einen Tempel geschafft und darin einen Menschen eingeschlossen hatte, der nach Schließung des Tempels heraussteigen und im Tempel verschiedenes stehlen und sich anschließend wieder in der Kiste verstecken sollte, nachdem dieser entdeckt und überführt worden war,

⁴² Mommsen 1899, S. 763 mit Anm. 4. Mommsen sah als Exempel den Tempel in Jerusalem an.

⁴³ Vgl. Dig. 48,13,11, Paulus libro singulari de iudiciis publicis: Sacrilegi capite puniuntur. Sunt autem sacrilegi, qui publica sacra compilaverunt. at qui privata sacra vel aediculas incustoditas temptaverunt, amplius quam fures, minus quam sacrilegi merentur. Zu Kapitalstrafen für Tempelraub in griechischen Poleis: Mactoux 1990, S. 303.

⁴⁴ Sacrilegii poenam debet proconsul pro qualitate personae proque rei condicione et temporis et aetatis et sexus vel severius vel clementius statuere. et scio multos ad bestias damnasse sacrilegos, nonnullos etiam vivos exussisse, alios vero in furca suspendisse, sed moderanda poena est usque ad bestiarum damnationem eorum, qui manu facta templum effregerunt et dona dei in noctu tulerunt. ceterum si qui interdum modicum aliquid de templo tulit, poena metalli coercendus est, aut, si honestiore natus sit, deportandus in insulam est. In seinem Kommentar zum Iulischen Gesetz über Kassendiebstahl (Ad legem Iuliam peculatus, et de sacrilegiis, et de residuis, Dig. 48,13,4,1), welches in der Kaiserzeit auch in den Provinzen zur Anwendung kam, war eine mildere Bestrafung für Personen vorgesehen, die aufgestellte Weihegeschenke entwendeten; dies sollte als Pekulat, d. h. Diebstahl an Staatsgut angesehen werden, der mit dem dreifachen Ersatz des Entwendeten bestraft wurde. Demgegenüber wurden Diebe, die einem Heiligtum gehörende Gelder entwendeten, als sacrilegii betrachtet.

⁴⁵ Galsterer 1999, S. 255.

zu Deportation auf eine Insel verurteilen lassen.«⁴⁶ Über Verurteilungen hinaus waren die Statthalter auch dafür zuständig, die Täter zu suchen und festzunehmen. Dies geht aus dem Buch *De officio proconsulis* des Ulpian (Dig. 1,18,13)⁴⁷ und einem Kommentar des Juristen Marcianus (Dig. 48,13,4,2)⁴⁸ hervor. Die Begründung für diesen Auftrag der Provinzialbeamten im letzten Satz der Marcianusstelle ist insofern bemerkenswert, als hier eine – negative – moralische Wertung des Tempelraubes zum Ausdruck kommt. Ein weiterer Hinweis auf die Bewertung des Tempelraubes als moralisch verwerflich steckt in einem Ediktcommentar des Paulus, in dem derjenige, der den Auftrag zu einem Tempelraub erteilt hat, auf eine Stufe mit Personen gestellt wird, die den Auftrag zur Verletzung oder Tötung einer Person gegeben haben (Dig. 17,1,22,6).

Einen Hinweis auf die Realität der Rechtsverhältnisse mag man in den Schriften der Rhetoren, vor allem bei Quintilian sehen⁴⁹. Das Problem *sacrilegium* wird immer wieder aufgegriffen und diskutiert, vor allem, um es zum Vorteil eines Angeklagten vom *furtum* (einfacher Diebstahl) zu unterscheiden. Den Rhetoren, die auch als Advokaten wirkten, ging es darum, die zu verteidigende Person als Dieb zu qualifizieren und dadurch die schwere Bestrafung, die einem Tempelräuber drohte, abzuwenden⁵⁰.

Signifikant für die Haltung der römischen Kaiser und kaiserlicher Juristen gegenüber den städtischen Kulte und der damit verbundenen übergreifenden Rechtspflege nach dem Vorbild des römischen Sakralrechts insgesamt scheint mir eine Passage aus einer Schrift des Paulus (Sententiae 1,21,2, *De sepulchris et lugendis*) zu sein: »Es ist nicht erlaubt, einen Leichnam in die Stadt zu bringen, damit die städtischen Heiligtümer nicht entweiht werden. Und wer dieser Anordnung zuwider handelt, wird mit einer außerordentlichen Strafe belegt.«⁵¹ Hier findet sich ein Dokument der Nivellierung (= ohne Unterscheidung einzelner Städtetypen: *in*

⁴⁶ Divi Severus et Antoninus quendam clarissimum iuvenem, cum inventus esset arculam in templum ponere ibique hominem includere, qui post clusum templum de arca exiret et de templo multa subtraheret et se in arculam iterum referret, convictum in insulam deportaverunt.

⁴⁷ Nam et sacrilegos latrones plagiaros fures conquirere debet et prout quisque deliquerit, in eum animadvertere, receptoresque eorum coercere, sine quibus latro diutius latere non potest.

⁴⁸ Mandatis autem cavetur de sacrilegiis, ut praesides sacrilegos latrones plagiaros conquirant et ut, prout quisque deliquerit, in eum animadvertant. et sic constitutionibus cavetur, ut sacrilegii extra ordinem digna poena puniantur.

⁴⁹ Peachin 1996, S. 39.

⁵⁰ Quintilian, inst. orat. 3,6,33: nam subiciunt eam iuridicali quaerendumque arbitrantur, istumne sit sacrilegium appellari quod obiciatur vel furtum vel amentiam. Vgl. Dig. 43,13,6: Divi Severus et Antoninus Cassio Festo rescripserunt, res privatorum si in aedem sacram depositae subreptae fuerint, furti actionem, non sacrilegi esse. Weitere Stellen, bei denen das Problem bei Quintilian aufgegriffen wird: inst. orat. 3,6,41; 4,2,68 und 70; 5,10,36 und 39; 7,3,10. Später schreibende Rhetoren (z.B. Fortunatianus, ars. rhet. 1,13; Iulius Victor 3,3; 4,9; 6,2 und Victorinus, explanatio in rhet. M. Tullii Ciceronis 2,17) sind in ihren Ausführungen von ihren Vorbildern Cicero und Quintilian abhängig. Zum Problem des Raubes von Privatgut aus Tempeln insgesamt sowie dem Stellenwert der rhetorischen Literatur: Gnoli, 1974, S. 151 ff. und S. 195.

⁵¹ Corpus in civitatem inferri non licet, ne funestentur sacra civitatis; et qui contra ea fecerit, extra ordinem punitur.

civitatem) und zugleich der Wahrnehmung sowie Wahrung der städtischen Heiligtümer (= *sacra civitatis*) nach römischem Verständnis.

5 ›Reichsbürger‹ und ›Reichsreligion‹ in der *Constitutio Antoniniana*

Die Verleihung des römischen Bürgerrechtes an alle freien Reichsbewohner durch Kaiser Caracalla im Jahr 212 (213) n. Chr., die sogenannte *Constitutio Antoniniana*, hat in der Forschung verschiedentlich zu der Überlegung geführt, dass dieser Akt auch Auswirkungen auf die Rechtsform der Religion hatte. Die Bürgerrechtsverleihung ist verschiedentlich vor allem mit der ›Auflösung‹ der römischen Religion bzw. ihrem Aufgehen in der Vielfalt peregriner Kulte in Zusammenhang gebracht worden. Zuerst hatte G. Wissowa diesen Gedanken entwickelt: Er sah bis zur *Constitutio Antoniniana* noch die ›Schranke‹ des *pomerium* zwischen *sacra Romana* und *sacra peregrina* in Rom, die durch die Bürgerrechtsverleihung gefallen sei.⁵² Diese Idee wurde von R. Muth aufgenommen und zugleich erweitert, indem er annahm, mit der Bürgerrechtsverleihung habe Caracalla »(fast) alle irgendwo im Imperium gepflegten Kulte offiziell anerkannt und dem Staatskult eingeordnet.«⁵³ Als eine Konsequenz sieht er, wie Wissowa, den Bau von Tempeln für vordem als *sacra peregrina* betrachtete Kulte *intra pomerium* (Isistempele auf dem Kapitol, Einführung des Solkultes unter Elagabal). Die These, durch die *Constitutio Antoniniana* seien fast alle im Imperium gepflegten Kulte offiziell anerkannt und dem Staatskult eingeordnet worden, ist jedoch nicht belegbar.

Die Kenntnisse über die Existenz der Bürgerrechtsverleihung entstammen neben dem *Papyrus Gissensis* u. a. einer Stelle bei Cassius Dio (77,9,4 f.), in der der Historiker sie als einen geschickten Zug des Caracalla darstellt, um weitere Steuerzahler zu rekrutieren.⁵⁴ Würde man die Verleihung des römischen Bürgerrechtes an alle Freien mit der Entstehung eines Reichsbürgertums gleichsetzen können, wäre auch die Entstehung einer reichsweiten, einheitlichen Religion zumindest theoretisch denkbar. Dies hätte dann allerdings zur Voraussetzung, dass die lokalen Rechte gegenstandslos geworden wären. Inschriften oder andere Zeugnisse, die einen Hinweis darauf geben würden, dass nunmehr alle Kulte im Imperium Romanum offizielle römische Kulte wären, sind jedoch bisher nicht gefunden worden. Es gibt im Gegenteil Hinweise darauf, dass die einzelnen städtischen Kulte in gewohnter Weise weitergeführt wurden und lokal begrenzt blieben. Dies zeigt sich besonders deutlich in den Diskussionen zwischen Christen und

⁵² Wissowa 1912/1971, S. 89. Als eine unmittelbare Folge betrachtete er den Bau des Serapistempels auf dem Quirinal und weiterer Heiligtümer für ›fremde‹ Götter *intra pomerium* seit Caracalla.

⁵³ Muth 1978, S. 308.

⁵⁴ Weitere mittelbare Hinweise auf die *Constitutio Antoniniana* sind diverse Inschriften, auf denen (nach 212/213 n. Chr.) ›M. Aurelik‹ erscheinen, diskutiert bei Wolff 1976, S. 13ff.

Nichtchristen über das Thema der ›Stadtreligion‹ vor allem im 4. Jh. n. Chr. – ein Diskurs, der ohne den Fortbestand unterschiedlicher, lokal begrenzter Kulte nicht möglich gewesen wäre. Die Lesung des *Papyrus Gissensis* 40 I durch Kuhlmann bestätigt die Annahme eines Fortbestandes lokaler Rechtsverhältnisse auch *expressis verbis*: Im Rahmen der Erörterung der Frage, ob *Papyrus Gissensis* 40 I die *Constitutio Antoniniana* enthalte bzw. die Übersetzung des lateinischen Ediktes sei, diskutierte Kuhlmann u. a. das Problem der richtigen Lesung der fehlenden Buchstaben vor [...] *deitikon* (Z. 9), bisher mehrheitlich mit [de] ergänzt und somit als griechische Übersetzung von lateinisch *dediticii* aufgefasst. Demgegenüber wird von Kuhlmann das lateinische Ausgangswort *additicia* favorisiert. Die *additicii* wären dann aus der Zeit vor der *Constitutio Antoniniana* stammende ›zusätzliche Bestimmungen‹, die ihre Gültigkeit unabhängig von der Salvation bewahrten⁵⁵. Die Gesamtübersetzung des Textes von Kuhlmann lautet⁵⁶:

Kaiser Mar]kus Aurelius [Severus] Antoninus E[usebe]s verkündet: [»...] eher [...] die Gründe und die Überlegungen... [...] den unsterblichen Göttern möchte ich danken, dass sie mich in einer solchen [Gefahr?] gerettet haben. Daher glaube ich denn in dieser Weise [fromm o.ä.?] ihrer Größe entsprechend zu handeln, [wenn ich ...], sooft zu meinen Untertanen [andere Menschen?] kommen, [sie zu den Heiligtümern?] der Götter bringe. Ich verleihe allen [...]im] Reich das Römische Bürgerrecht. Dabei behalten [die Rechtsansprüche der Gemeinwesen] ihre Gültigkeit abgesehen von den [...]. Denn es soll...[...] alles [...] schon auch durch den Sieg umfass... [...] der Erlass möge die Größe des römischen Volkes...«

Zu dieser Lesung passt das Verständnis der Rechtshistoriker der *Constitutio Antoniniana* in Richtung auf die Verleihung eines ›Personenrechtsstatus‹ statt der Verleihung des Bürgerrechtes der Stadt Rom: Nach Ansicht von D. Nörr ist die Lehre von der *origo*, einem Spätprodukt des römischen Rechts (3. Jh. n. Chr.), eigens zu dem Zweck formuliert worden, um den »Aufbauelementen des Reiches, den Städten, die Träger der Steuern und sonstigen Lasten zu erhalten und damit die weitgehend auf den städtischen Finanzen beruhenden Reichsfinanzen zu sichern.«⁵⁷ Inhalt der *origo*-Lehre war nach Nörr die Regelung der Zugehörigkeit zu einer Stadt, auf der die Verpflichtung zur Übernahme der Lasten hauptsächlich beruhte. Jeder Reichsangehörige musste eine solche *origo* haben und folglich Bürger einer Stadt sein. Wie die Urbanisierung gehört die *origo*-Lehre der Territorialisierung des Reiches an. In ihr trennte sich das Bürgerrecht der einzelnen

⁵⁵ Neuedition und ausführlicher Kommentar von Kuhlmann 1994, hier S. 237.

⁵⁶ Kuhlmann 1994, S. 223.

⁵⁷ Nörr 1963, S. 599.

Städte von der *civitas Romana*, die Struktur beider ›Bürgerrechte‹ wurde verschieden⁵⁸.

Aufgrund dieser Überlegungen kann man wohl nur unter ganz bestimmten Aspekten von ›Reichsbürgern‹ sprechen, d. h. in erster Linie im Hinblick auf das Prozessrecht, da in diesem Bereich nach 212/213 n. Chr. eine verstärkte Nachfrage nach Spezialisten zu verzeichnen ist, auf die die Kaiser mit der Einrichtung entsprechender Ämter reagierten⁵⁹. Nicht zu schließen ist von der *Constitutio Antoniniana* und dem Papyrus auf die Auflösung lokaler Religionen bei deren gleichzeitiger Einbeziehung in eine allgemeine Reichsreligion, ebenso wenig auf das Verbindlich-Werden des römischen Ritus für alle ›neuen Bürger‹.

6 Recht und Religion im Kontext der städtischen Christianisierung

Die Konkurrenz von Christen und Nicht-Christen um den sozialen Ort Stadt führte seit dem 3. Jahrhundert zur Fragmentierung des traditionellen religiösen Stadtbegriffs. Das Auseinanderfallen der Bürgerschaften in verschiedene, miteinander konkurrierende religiöse Gruppen veranlasste die Kaiser zur Regulierung der religiösen Verhältnisse auf der Ebene der Verwaltung und des Rechts, die über, für und gegen die Städte organisiert war.⁶⁰ Das Resultat der kaiserlichen Religionspolitik einerseits und der Expansion der christlichen Gemeinden in den Städten andererseits, mit denen sie später personaliter identisch wurden, war die De-Paganisierung der Städte und ihre gleichzeitige Christianisierung. Auf der Ebene der Verwaltung und des Rechts ergaben sich zwischen paganen und christlichen Städten keine grundlegenden Diskontinuitäten: Die Religion war wieder oder weiterhin dezentral/lokal organisiert, jetzt als christliche Gemeinden. Einheitliche, d. h. reichsweit verbindliche Kategorien wie vor allem über den *sacra*-Begriff, die man in der mittleren und hohen Kaiserzeit für die Rechtsstellung von geweihten Grundstücken und Tempeln gebrauchte, konnten für die Kirchen nahezu unmodifiziert übernommen werden.

Im Konfliktfeld der zunächst antichristlichen und später antipaganen Maßnahmen ergaben sich als Folge zwei religionspolitisch gegenläufige Handlungsmaximen, in deren Spannungsfeld die Städte gerieten und das zugleich durch den religiösen Wandel in den Städten bedingt zu sein schien. Einerseits hatten die antipaganen Gesetze der christlichen Kaiser die Abschaffung des paganen Kultes insgesamt und damit auch der städtischen Religion zum Ziel (C. J.

⁵⁸ Nörr 1963, S. 599; vgl. auch Wolff 1976, S. 68, der betont, dass die »civitas Romana auch seitens ihrer Bürger immer stärker als ein personenrechtlicher Status denn als ein Bürgerrecht verstanden wurde«.

⁵⁹ Peachin 1996, S. 13.

⁶⁰ Vgl. Frateantonio 2003, S. 163ff.

1,11,7, Imppp. Valentinianus et Marcianus aa. Palladio pp., 451 n. Chr.)⁶¹. Andererseits waren diesen Bestrebungen die Versuche der Re-Paganisierung Julians durch die Schaffung zentraler und von ihm gelenkter Priestertümer und der Wiederinbetriebnahme paganer Kultstätten vorausgegangen.

6.1 Das Opferedikt des Kaisers Decius

Nach Decius und bereits vor Konstantin sind religionspolitische Maßnahmen, namentlich des Maximinus Daia, über die Städte organisiert worden. Eusebius (hist. eccl. 8,14,9) und Lactantius (De mortibus persecutorum 36,3-5) berichten, er habe in jeder Stadt Tempel errichten und die durch Verfall bedrohten heiligen Haine erneuern lassen. Zudem habe er Priester aus den führenden Bürgern jeder Stadt bestellt, die gemeinsam mit den vorhandenen städtischen Priestern täglich Opfer an die lokalen Götter durchführten und dazu die Aufgaben gehabt haben sollen, die Christen an Versammlungen in der Öffentlichkeit zu hindern, sie zur Teilnahme an diesen täglichen Opfern aufzufordern bzw. sie festzunehmen und den städtischen Magistraten zu übergeben, falls die Christen der Aufforderung nicht nachkamen. Sollten diese Angaben zutreffen, was inschriftlich oder archäologisch nicht belegt, auf jeden Fall aber nicht erforscht ist, würde es sich hier um eine konsequente Fortsetzung der decianischen Religionspolitik handeln. Erfunden dürften die Maßnahmen nicht sein, denn beide Autoren bezeichnen Maximinus – und im Übrigen nicht Decius – als »schlimmsten der Verfolger«.

Der authentische Wortlaut des von Decius erlassenen Ediktes ist nicht überliefert. Insofern ist der Ausdruck Opferedikt das Ergebnis einer Interpretation der sekundären Belege für ein solches Edikt. Diese finden sich in der *Kirchengeschichte* des Eusebius (hist. eccl. 6,40,2; 41,1) und in der Schrift *De mortibus persecutorum* des Lactantius (4). Beide Autoren berichten allerdings nur recht unspezifisch von der Verfolgung von Christen unter Decius.

Die wichtigsten, weil direkten Belege sind die in verschiedenen Orten Ägyptens gefundenen sogenannten *libelli* (allgemein »Schriftdokumente«, hier »amtliche Bescheinigungen« oder »Zeugnisse«). Der Großteil der Dokumente, etwa 20, stammt aus Theadelphia, einige weitere aus Alexandru Nesus, Philadelphia, Oxyrhynchus, Arsinoe und Narmouthis⁶². Diese *libelli* weisen im Aufbau eine starke Ähnlichkeit untereinander auf, die in der Angabe der Adresse, des Namens, der Herkunft, der Residenz und weiterer Personalien des Petenten bestand und in der jeweils gleichlautenden Erklärung, dass die genannte Person soeben vor der Opferkommission und auch in der Vergangenheit geopfert habe. Den Abschluss der Dokumente bilden jeweils Unterschriften der Kommissionsmitglieder, die die

⁶¹ Nemo venerantis adorantisque animo delubra, quae olim iam clausa sunt, reseret: absit a saeculo nostro infandis execrandisque simulacris honorem pristinum reddi, redimiri sertis templorum impios postes, profanis aris accendi ignes, adoleri in isdem thura, victimas caedi, pateris vina libari et religionis loco existimari sacrilegium. (...).

⁶² Publiziert von Knipling 1923.

Richtigkeit der gemachten Angaben bestätigen. Sämtliche ägyptischen *libelli* sind im Juni 250 n. Chr. datiert; sie wurden entweder vom Antragsteller des Opferzeugnisses selbst geschrieben oder von einem Amtsschreiber, wenn der Antragsteller nicht schreiben konnte. Auf einem der *libelli* befindet sich eine Aktennummer; daraus wurde geschlossen, dass es jeweils zwei Ausfertigungen gegeben habe: eine für das städtische Archiv und eine zweite, die der Antragsteller mitnahm⁶³.

Die Überlieferung dieser Dokumente dürfte dem Umstand zu verdanken sein, dass in Ägypten seit der Ptolemäerzeit jedes Rechtsverfahren schriftlich dokumentiert ist und aus dieser Region folglich unverhältnismäßig viel mehr *libelli* als aus jeder anderen Region des römischen Imperiums erhalten sind. Nur ein Teil dieser erhaltenen *libelli* sind Opferzeugnisse, die Mehrzahl waren Eingaben an örtliche Strategen oder Epistrategen, durch welche entweder um polizeilichen oder friedensrichterlichen Schutz nachgesucht wurde⁶⁴. In welcher Form das decianische Opferedikt in anderen Regionen des Reiches umgesetzt wurde, ist im Unterschied zu Ägypten nicht eindeutig⁶⁵, obschon in der christlichen antiken Literatur der Begriff *libellus* im Zusammenhang mit Opferzeugnissen häufiger vorkommt. Es werden hierbei Unterschiede zwischen Opferern, also Personen, die tatsächlich geopfert hatten und solchen, die sich bei einer günstigen Gelegenheit ein Opferzeugnis erkauf hatten, unterschieden; demnach muss es verschiedene Formen der Umsetzung des Ediktes gegeben haben: Cyprian spricht von Gemeindeangehörigen (epist. 20,3), die sich durch die Teilnahme an Opfern befleckt hätten, und von solchen Personen, die sich durch den Besitz von Opferzeugnissen verunreinigt hätten⁶⁶. Aus dieser Stelle sowie fünf fast gleichlautenden (epist. 55,3; 10; 13; de lapsis 27; 28) geht dabei nicht hervor, ob diejenigen, die tatsächlich geopfert hatten, auch in den Besitz von Opferzeugnissen (*libelli*) gekommen waren, d. h. ihr Opfer quittiert wurde. Es war offenbar auch möglich, den Forderungen des Opferediktes beispielsweise durch den – eigentlich illegalen – Kauf eines Opferzeugnisses und dessen Vorlage nach Aufforderung nachzukommen (Cyprian, epist. 55,14). Eusebius (hist. eccl. 8,3,2) berichtet von weiteren Möglichkeiten: Manche seien mit Gewalt zum Opfer geschleppt und dann so entlassen worden, als hätten sie freiwillig geopfert, andere hätten frei abziehen können, obwohl sie nicht an die Altäre getreten seien, weil (falsche) Zeugen aussagten, sie hätten die betreffenden Christen opfern sehen.

⁶³ v. Premerstein, s.v. Libellus, RE 25, 28. Neuerdings auch wieder von Selinger 1994, S. 115, angenommen.

⁶⁴ Die Dokumente wurden als Eingaben, Prozessformulare oder Bittgesuche jeweils persönlich überreicht, v. Premerstein, s.v. Libellus, RE 25, S. 51f.

⁶⁵ Selinger 1994, S. 125ff. Es können keine bestimmten Gottheiten und Kultformen ausgemacht werden, auf die das Edikt zugeschnitten gewesen ist.

⁶⁶ Item cum conperissem eos qui sacrilegos contacibus manus suas atque ora maculassent vel nefandis libellis nihil minus conscientiam polluisent.

Die Umsetzung des Opferediktes wurde demnach regional, genauer, von Stadt zu Stadt unterschiedlich gehandhabt⁶⁷. Dies dürfte darauf zurückzuführen sein, dass das Edikt den gleichen administrativen Weg genommen hatte, wie das auch bei anderen Anordnungen der Fall war: Der Kaiser informierte die Statthalter (in der Regel schriftlich), die dann ihrerseits entsprechende Schreiben an die leitenden Beamten der einzelnen Städte schickten; bei diesem Verfahren konnte sich eine gewisse Variationsbreite in der Umsetzung einzelner Anordnungen ergeben (vgl. Eusebius, *hist. eccl.* 9,1,1)⁶⁸. Aus Cyprian, *de lapsis* 3⁶⁹, ist zudem geschlossen worden, dass in dem Edikt ein konkreter Termin festgesetzt worden sei, bis zu dem alle, an die das Edikt gerichtet war, ihrer Opferpflicht nachgekommen sein mussten⁷⁰.

Als ausführende Organe wirkten die städtischen Beamten⁷¹. Darauf deuten nicht nur die oben genannten ägyptischen *libelli* hin, sondern auch eine bei Eusebius überlieferte Episode, der zufolge eine nicht namentlich genannte Stadt Phrygiens dem Opferedikt keine Folge leistete, weil die gesamte Einwohnerschaft, der Schatzmeister sowie der Rat und Beamte christlich waren. Aus diesem Grund sei die Stadt von Soldaten umzingelt und in Brand gesteckt worden (*hist. eccl.* 8,11,1). Die Frage, wer exakt durch das Opferedikt angesprochen war, lässt sich anhand der zur Verfügung stehenden Quellen nicht entscheiden. Mag das Ziel, durch ein Opfergebot »Christen herauszufiltern«, auch einigermaßen evident sein, so lässt sich die (vermutlich im Edikt angegebene) Personengruppe nicht exakt bestimmen. Diskutiert wurden »die gesamte Einwohnerschaft« des Imperiums⁷² oder alle Personen mit Bürgerrecht; in letzterem Fall hätte man dann die Bürgerlisten zur Grundlage einer systematischen Opferkontrolle benutzt⁷³.

7 Ausblick

Faktisch war der Kultbetrieb in der Zeit von Konstantin bis Theodosius in einer Grauzone zwischen Duldung und Unerwünschtheit seitens der Kaiser angesiedelt⁷⁴. Mit der gleichen Einmütigkeit, mit der antike Autoren die

⁶⁷ So auch Selinger 1994, S. 94f.

⁶⁸ Vgl. Eck, 1992, S. 930ff.; De Marini Avonzo, 1964, S. 1056f.; 1996, S. 17f.

⁶⁹ Cum dies negantibus praestitutus excessit, quisque professus intra diem non est, Christianum se esse confessus est.

⁷⁰ Faulhaber 1919, S. 456; Selinger, 1994, S. 120, der eine konkrete Terminierung nur für bestimmte Regionen annimmt.

⁷¹ So auch Selinger, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius* 1994, 94ff.

⁷² Faulhaber 1919, S. 453, 460, 646; Knipfling 1923, 353; Selinger 1994, S. 96.

⁷³ Harnack, *Bd. 2*, 1906².

⁷⁴ Eunapius, *vit. soph.* S. 461, Cave Wright (Hrsg.), spielt darauf an, dass es bereits unter Kaiser Konstantin heikel sein konnte, sich öffentlich zugunsten der paganen Kulte zu äußern; Libanios bittet ganz zu Anfang seiner Rede *Pro templis* (1) den Kaiser, seine Ausführungen nicht als Kritik an dessen Regierung anzusehen; 30,2 hebt er zudem hervor, dass es vielen Leuten scheinen würde, als setze er sich großer Gefahr aus, wenn er sich für den Erhalt der Tempel an den Kaiser wende. Auch Zosimos

heidenfreundliche Einstellung Julians als Grund für Gewaltkonflikte in den Städten des Imperium Romanum angeben, werden die antiheldnischen Maßnahmen Theodosius` des Großen als mittelbare Ursache für weitere gewalttätige, religiös bedingte Auseinandersetzungen in den Städten genannt. Wie bei keinem anderen römischen Kaiser vor oder nach ihm wird seine Regierungszeit (379-395 n. Chr.) mit der Zerstörung der meisten Kultstätten und des Verbotes des paganen Kultes verbunden. Theodoret (hist. eccl. 5,21) hebt hervor, dass Theodosius die größte Sorgfalt der Bekämpfung des »heidnischen Irrtums« gewidmet und Gesetze erlassen habe, in denen er die Götzentempel zu zerstören befahl; er sei in diesem Bemühen so weit gegangen, bis er alles mit der »Wurzel ausgerottet und der Vergessenheit übergeben« habe. Philostorgios (hist. eccl. 11,3 epit.) erklärte den Tod des Theodosius als einen der »glücklichsten aller Tode, die ein Mensch sterben kann« (d. h. im Bett). Dies sei die himmlische Belohnung für den »flammenden Eifer« gewesen, mit dem er gegen die Verehrung von Götzenbildern vorgegangen war⁷⁵.

In Erweiterung einer Formulierung von Anton, dass im 4. Jh. n. Chr. »in der Bestimmung des Verhältnisses, in dem ›Gerechtigkeit des Herrschers‹ und ›Gottesgnade‹ zueinander stehen, im Aufzeigen des engen Bandes zwischen Recht und Religion, eine ziemlich eindeutig christlich konturierte Selbst- und Herrschaftsinterpretation (sc. durch die Kaiser) formuliert wird«⁷⁶, kann die Religionspolitik insgesamt und nicht nur auf die christlichen Kaiser eingeschränkt, als *religiös* konturierte Selbst- und Herrschaftsinterpretation bezeichnet werden. Dennoch ist dem Urteil des Rechtshistorikers Biondi, dass »le leggi del 379-380 segnano un nuovo orientamento dello Stato, libertà religiosa ed agnosticismo tramontano; l'impero diventa apertamente confessionista«⁷⁷ wohl nur beschränkt beizupflichten, denn »konfessionelle«, d. h. hier allgemein bekenntnishaft Züge kaiserlicher Religionspolitik lassen sich bereits in vorkonstantinischer Zeit (z.B. Maximinus Daia) zeigen und traten auch schon unter Julian deutlich zutage.

Auf der Basis der Texte aus dem Codex Theodosianus und Codex Justinianus lässt sich ein *terminus post quem* ermitteln, der nach der ersten Hälfte des 5. Jh. n. Chr. liegt: nach 472 n. Chr. wurden keine antipaganen Erlasse mehr herausgegeben oder zumindest nicht mehr publiziert. An einem der späten Texte, C. Th. 16,10,25 vom 14. November 435 n. Chr.⁷⁸, gerichtet an den *praefectus praetorio* Isidoros, ist

stellt die Zeit Theodosius` des Großen als eine Phase dar, in der sich die Leute fürchteten, ihre religiöse Einstellung offen zu zeigen, wenn sie keine Christen waren (hist. nova 4,33,4): „Gefahr drohte allen, die an die Existenz der Götter glaubten oder bloß ihren Blick zum Himmel erhoben und die an ihm erscheinenden Zeichen fußfällig verehrten.“

⁷⁵ Ambrosius nannte in seiner Trauerrede auf Theodosius (38) als eines der größten Verdienste des Kaisers gleich hinter den prachtvollen Osterfesten, die der Kaiser ausgerichtet hatte, dass er die „gottschänderischen Verirrungen abschaffte, die Tempel schloss, die Götzenbilder vernichtete“.

⁷⁶ Anton 1977, S. 45.

⁷⁷ Biondi, Bd. 1, 1952, S. 293.

⁷⁸ Etwa gleichlautend Theodosiani Leges Novellae (ed. Mommsen) 3,1-9 von 438 n. Chr. und C. J. 1,11,7, 451 n. Chr.

erkennbar, dass die Kaiser das Problem der Abschaffung der paganen städtischen Kulte für weitgehend gelöst hielten⁷⁹. Der Verlust der religiösen Attribute der städtischen Magistraturen war ein *fait accompli*, ebenso die Beseitigung der Mehrzahl der städtischen Kultstätten und die Etablierung des Christentums als städtischer Religion.

⁷⁹ ... fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui conlocationeque venerandae Christianae religionis signi expiari praecipimus, ... C.Th. 16,10,25 (435 n. Chr.)

Literatur

- Anton, H.H., Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert, ZKG 88, 1977, S. 38-84.
- Baltrusch, E., Die Juden und das römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung, Darmstadt 2002.
- Barlow, J., The Legitimation of the Franks: Continuity and Discontinuity in Religious Ideology in late Antiquity, in: Dillon, M. (Hrsg.), Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches, Amsterdam 1996, S. 1-15.
- Bartlett, J.R. (Hrsg.), Jews in the Hellenistic and Roman Cities, London 2002.
- Biondi, B., Il Diritto Romano Cristiano, Bd. 1, Orientamento religioso della legislazione, Mailand 1952.
- Borkowski, Z., Local Cults and Resistance to Christianity, The Journal of Juristic Papyrology 20, 1990, S. 25-30.
- Bradbury, S., Constantine and the problem of anti-pagan legislation in the fourth century, Classical Philology 89, 1994, S. 120-139.
- Curran, J.R., Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century, Oxford 2000.
- Dahlheim, W., Die Funktion der Stadt im römischen Herrschaftsverband, in: Vittinghoff, F. (Hrsg.), Stadt und Herrschaft. Römische Kaiserzeit und Hohes Mittelalter, HZ Beiheft 7, Neue Folge, München 1982, S. 13-71.
- De Marini A.F., La giustizia nelle province agli inizi del Basso Impero, in: Arangio-Ruiz, V. (Hrsg.), Synteleia V, Neapel 1964, S. 1037-1062.
- Eck, W., Zur Durchsetzung von Anordnungen und Entscheidungen in der hohen Kaiserzeit: Die administrative Informationsstruktur, Studi Italiani di Filologia Classica 10 (1/2), 1992, S. 915-939.
- ders., Provinz – Ihre Definition unter politisch-administrativem Aspekt, in: Hesberg, H.v. (Hrsg.), Was ist eigentlich Provinz? Zur Beschreibung eines Bewußtseins, Köln 1995, S. 15-32.
- Errington, M.R., Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I, Klio 79, 1997, S. 398-443.
- Faulhaber, L., Die Libelli in der Christenverfolgung des Kaisers Decius, Zeitschrift für katholische Theologie, 1919, S. 439-466 und S. 617-656.

- Frateantonio, C., *Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum. Öffentliche Kulte im Kontext römischer Rechts- und Verwaltungspraxis*, Tübingen 2003.
- dies., *Konzepte der Interdependenz von Religion, Staat und Recht bei T. Mommsen und G. Wissowa*, in: Borgeaud, P./Wissowa, G. (Hrsg.), *Cent ans de religion romaine, Actes du colloque à l'Université des Bastions, Genève 15 et 16 février 2002*, *Archiv für Religionsgeschichte*, Bd. 5, 2003, S. 40-52.
- Galsterer, H., *Statthalter und Stadt im Gerichtswesen der westlichen Provinzen*, in: Eck, W. (Hrsg.), *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert*, München 1999, S. 243-256.
- Garnsey, P., *Religious Toleration in Classical Antiquity*, in: Sheils, W.J. (Hrsg.), *Persecution and Toleration, Papers Read at the Twenty-Second Summer Meeting and the Twenty-Third Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Cambridge 1984, S. 1-27.
- Gnoli, F., »*Rem privatam de sacro surripere*«. Contributo allo studio della repressione del »*sacrilegium*« in diritto romano, *Sdhi* 60, 1974, S. 151-204.
- Haas, C., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore/London 1997.
- Harnack, A. v., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. 2, *Die Verbreitung*, Leipzig 1906².
- Humbert, M., *Municipium et civitas sine suffragio. L'organisation de la conquête jusqu' à la guerre sociale*, *Collection de l'École Française de Rome* 36, Rom 1978.
- Jones, A.H.M., »*In eo solo dominium populi romani est vel Caesaris*«, *Journal of Roman Studies* 31, 1941, S. 26-31.
- Knipfling, J.R., *The Libelli of the Decian Persecution*, *Harvard Theological Review* 16, 1923, S. 345-390.
- Krauter, S., *Bürgerrecht und Kultteilnahme: politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum*, Beihefte zur *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 127, Berlin 2004.
- Kuhlmann, P., *Die Giessener literarischen Papyri und die Caracalla-Erlasse. Edition, Übersetzung und Kommentar, Berichte und Arbeiten aus der Universitätsbibliothek und dem Universitätsarchiv Giessen* 46, Giessen 1994.
- Latte, K., *Römische Religionsgeschichte, Handbuch der Altertumswissenschaft. Fünfte Abteilung, vierter Teil*, München 1960.

- Leppin, H., Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenos und Theodoret, Hypomnemata, Bd. 110, Göttingen 1996.
- Liebs, D., Römische Provinzialjurisprudenz, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Anrw) II. 15.1, 1976, S. 289-361.
- Lintott, A., Imperium Romanum: Politics and Administration, New York 1993.
- Mactoux, M.-M., La polis en quête de théologie, in: Lévêque, P./Geny, E. (Hrsg.), Mélanges P. Lévêque, Bd. 4, Religion, Paris 1990, S. 289-313.
- Markschies, C., Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992.
- Mommsen, T., Römisches Staatsrecht, in: Mommsen, T./Marquardt, J. (Hrsg.), Handbuch der römischen Alterthümer, Bd. 1-3, Leipzig 1887.
- ders., Römisches Strafrecht, Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft, erste Abteilung, 4. Teil, Leipzig 1899.
- ders., Abriss des römischen Staatsrechts, Berlin 1893.
- Mutel, A., Reflexions sur quelques aspects de la condition juridique des temples en droit romain classique, in: Mélanges offerts à L. Falletti, Annales de la Faculté de Droit et des Sciences Économiques de Lyon II, Paris 1971, S. 389-412.
- Muth, R., Vom Wesen römischer ›religio‹, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Anrw) II. 16.1, 1978, S. 290-354.
- Nelson, H.L.W./David, M., Gai institutionum commentarii, Text und Kommentar, Band IV, zweite Lieferung, Leiden 1960.
- Nörr, D., Origo. Studien zur Orts-, Stadt- und Reichszugehörigkeit in der Antike, Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenes 31, 1963, S. 525-600.
- Noethlichs, K.L., Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom, Darmstadt 1996.
- Orlin, E.M., Temples, Religion and Politics in the Roman Republic, Leiden/New York/Köln 1997.
- Peachin, M., Iudex vice Caesaris. Deputy Emperors and the Administration of Justice during the Principate, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 21, Stuttgart 1996.
- Pernice, A., Zum römischen Sakralrechte I/II, Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, I: Berlin 1885, S. 1143-1169; II, Berlin 1886, S. 1169-1203.
- Premmerstein, O.v., s.v. Libellus, RE 25, S. 26-61.

- Richardson, J., *Roman Provincial Administration, 227 BC to AD 117*, Exeter 1984³.
- Saumagne, C., *La ›Lex de dedicatione aedium‹ (450/304) et la ›divinitas Christi‹*, in: *Studi in onore di E. Volaterra*, Bd. 1, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell' Università di Roma 40, Mailand 1971, S. 383-407.
- Scheer, T. S., *Res gestae divi Augusti 24: Die Restituierung göttlichen Eigentums in Kleinasien durch Augustus*, in: Schubert, C./Brodersen, K. (Hrsg.), *Rom und der griechische Osten*, Festschrift für H.H. Schmitt, Stuttgart 1995, S. 209-223.
- Scheid, J., *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in: *Le délit religieux dans la cité antique*, Table Ronde, Rome, 6-7 April 1978, Collection de l'École française de Rome 48, Rom 1981, S. 117-171.
- ders., *Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum*, in: Brunaux J.-L., *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde Méditerranéen*, Actes du colloque de St-Riquier (8 au 11 novembre 1990), Paris 1991, S. 42-57.
- ders., *Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales*, in: Dondin-Payre, M./Rhapsaet-Charlier, M.T., *Cités, municipes, colonies*, Paris 1999, S. 381-423.
- Schulz, M., *Augustus und die Juden: Rechtsstellung und Interessenpolitik der kleinasiatischen Diaspora*, Frankfurt a.M. 2007.
- Selinger, R., *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung*, Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994.
- Sirks, A.J.B., *Sacra, Succession and the lex Voconia*, *Latomus* 53, 1994, S. 273-296.
- Wieacker, F., *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur, Handbuch der Altertumswissenschaft, 3. Teil, 1. Abschnitt*, München 1988.
- Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer*, Handbuch der Altertumswissenschaft, Bd. 5, 4. Abteilung, Ndr. der 2. Auflage von 1912, München 1971.
- ders., s.v. *Consecratio*, RE 4, S. 896-902.
- ders. s.v. *Dedicatio*, RE 4, S. 2356-2359.
- Wolff, H., *Die Constitutio Antoniniana und Papyrus Gissensis 40 I.*, (Diss.) Köln 1976.
- ders., *›Administrative Einheiten‹ in den Nordprovinzen und ihre Beziehungen zu römischen Funktionsträgern*, in: Eck, W. (Hrsg.), *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert*, München 1999, S. 47-60.

Ziolkowski, A., *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, *Saggi di Storia Antica* 4, Rom 1992.

Der Preis der Freiheit

Über die geistig-kulturellen Grundlagen des liberalen Staates

Uwe Volkmann

Die politische Philosophie unserer Tage wird von zwei Grundannahmen oder besser Intuitionen geprägt, die dem ersten Anschein nach nicht viel miteinander zu tun haben. Die erste lautet, dass die Menschen frei und gleich an Rechten geboren werden und durch keine Obrigkeit dieser Rechte beraubt werden dürfen. Im Zentrum dieser Intuition, einer Ur-Vermutung des Menschen überhaupt, steht damit die individuelle Freiheit: Sie gilt heute unangefochten als Lebenselixier des Menschen; er braucht sie wie das tägliche Brot oder die Luft zum Atmen; nimmt man sie ihm, geht er ein, und die Aufgabe des Staates besteht dann vor allem darin, diese Freiheit zu gewährleisten. Die andere Intuition bezieht sich demgegenüber umgekehrt auf die Funktionsnotwendigkeiten des Staates, in dem diese Freiheit zuletzt zur Entfaltung kommen soll. Sie besagt dann in etwa, dass es im Staat wie in jeder sozialen Ordnung, wenn sie länger Bestand haben soll, irgend etwas geben muss, was ihre Mitglieder verbindet, eine innere oder geistige Klammer im Sinne eines Vorrats an gemeinsamen Themen, Überzeugungen und Welthaltungen, die dann das ganze Gebilde zusammenhalten. Im Unterschied zur ersten ist diese Annahme allerdings sowohl in ihren Grundlagen wie in ihren Einzelheiten umstritten; statt einer Wahrheit, hinter die man nicht mehr zurück kann, hat sie eher den Status einer Hypothese, an der man sich beständig abarbeitet und von der überdies

noch verschiedene Varianten im Umlauf sind.¹ In einer starken, romantisch angehauchten und heute aus vielen Gründen verdächtigen Fassung erscheint der Staat dann insgesamt als Einheit des Geistes und der Gesinnung, in der der einzelne mit einem Teil seines Bewusstseins wie in einer Heimat aufgehoben ist.² In schwächeren Fassungen ist demgegenüber nur vom Kitt einer Sozialordnung, von der Notwendigkeit einer gemeinsamen Wertorientierung oder einem Mindestmaß an Bürger- oder Gemeinsinn als Basis oder Fundament des Ganzen die Rede, wobei dann allerdings wieder unklar ist, wie dieses Fundament beschaffen ist und aus welchen Bestandteilen es sich zusammensetzt. Andere bezweifeln neuerdings sogar die Notwendigkeit eines solchen Fundamentes überhaupt.³ Was die Ursachen für all diese Zweifel sind, ist freilich nicht ganz klar. Möglicherweise sind nur die Unzulänglichkeiten der Empirie verantwortlich, der Umstand, dass sich die Frage nicht einfach mit den Mitteln der Demoskopie beantworten lässt, mit deren Hilfe man sonst heute alle Fragen beantwortet. Möglicherweise liegt der tiefere Grund aber auch in dem ungeklärten Verhältnis zur ersten Grundannahme, dem axiomatisch vorausgesetzten Freiheitsprinzip, zu dem das bloß postulierte Fundament in uneingestandenem Gegensatz stehen könnte: Während die Freiheit das Recht einschließt, aufzubrechen, wohin man will, geht es bei der Suche nach jenem Fundament nun um Zugehörigkeit und Verpflichtung, um eine Bindung an Orte, Menschen oder Institutionen, die man nicht einfach so ablegen kann wie einen Schirm oder Hut.

2

Der näheren Zuordnung der beiden Grundannahmen war freilich keine besondere Beachtung zu schenken, solange diese Bindung sich von selbst verstand und auch unter der Prämisse der Freiheit fraglos gegeben war. Man konnte es sich dann mit der berühmten Formel Ernst-Wolfgang Böckenfördes bequem machen, dass der freiheitliche Staat eben von Voraussetzungen lebe, die er selber nicht garantieren könne, und in der Folge vertraute man darauf, dass diese Voraussetzungen auch künftig da seien und irgendwer schon für sie sorgen werde.⁴ Dieses Vertrauen aber

¹ Deutlich vor allem in der Auseinandersetzung um die neuere Strömung des Kommunitarismus, vgl. die Beiträge in: A. Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus – Eine Debatte um die moralischen Grundlagen*, 3. Aufl., 1996; ferner E. Teufel (Hrsg.), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?*, 1997.

² Klassisch: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, in: E. Moldenhauer/K.M. Michel (Hrsg.), *Werke*, 1986, §§ 182ff., S. 257ff.

³ Für ein „starkes“ Wertfundament etwa P. Kirchhof, *Der demokratische Rechtsstaat – Staatsform der Zugehörigen*, in: J. Isensee, P. Kirchhof (Hrsg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. IX, 1997, § 221 Rn. S. 21f., S. 24ff.; U. Di Fabio, *Die Kultur der Freiheit*, 2006; ganz anders demgegenüber z.B. A. von Bogdandy, *VVDStRL* 62, 2003, S. 156 (173f.); R. Herzinger, *Republik ohne Mitte*, 2001, S. 7ff.

⁴ E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, 1991, S. 112f., sowie in verschiedenen weiteren Veröffentlichungen. Zu den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten G. Britz, *Kulturelle Rechte und Verfassung*, 2000, S. 221f.

ist aus verschiedenen Gründen dahin, und wer einmal sensibilisiert ist, kann überall die Zeichen lesen: Beständig erscheinen nun Beiträge oder ganze Bücher zu Themen wie „Patriotismus“ und „Leitkultur“, die allesamt nur belegen, wie wenig davon noch vorhanden ist.⁵ Von den Schulen, den Hauptschulen zumal, werden gewalttätige Übergriffe gegen Lehrer und Mitschüler vermeldet. Aus dem Nachbarland stehen uns noch die Bilder von brennenden Vorstädten vor Augen, die wie ein Menetekel auf unsere eigene Zukunft scheinen. Im Wirtschaftsleben, hört man, macht sich mehr und mehr ein kalter Aktionärsgeist, vielleicht sogar ein gefräßiger Heuschreckenkapitalismus breit. Und auf den Straßen und Plätzen unserer Städte nimmt die Zahl der Kopftücher ständig zu. Vorerst handelt es sich dabei nur um nervöse Einzelbeobachtungen, Schlaglichter von ganz unterschiedlichen Schauplätzen, zwischen denen fürs Erste gar kein Zusammenhang besteht und die vielleicht auch gar nichts zu bedeuten haben.⁶ Aber all dies hat, so wenig greifbar es derzeit noch ist, die Vorstellung erschüttert, dass es gleichsam naturgesetzlich eine innere, sich immer wieder von selbst erneuernde Klammer gibt, die Bürger eines Landes über ihre unterschiedlichen Interessen und Anschauungen hinweg verbindet, und auch die nationale Begeisterung, die diese Bürger bei großen Sportereignissen regelmäßig erfasst, fällt nach deren Ende meist in sich zusammen wie ein Strohfeuer. Andererseits kennt die Geschichte genügend Beispiele für Staaten und Reiche, die auseinanderfielen, weil ihnen dieses Verbindende fehlte oder irgendwann abhanden kam: von der attischen Polis, deren Niedergang sich auch als Niedergang ihres Bürgersinnes beschreiben lässt, über die Weimarer Republik, die über die konkrete Gestalt der politischen Ordnung innerlich zerrissen war, bis hin zum früheren Jugoslawien, das an seinen ethnischen und religiösen Gegensätzen zerbrach und immer noch weiter zerbricht. Es gibt deshalb durchaus Gründe für die Behauptung, dass auch und gerade der freiheitliche Staat eines geistigen Fundamentes bedarf, eines einigenden Bandes, das ihn auch künftig trägt und erhält. Aber es bleibt dann die Frage, wer oder was für dieses Fundament aufkommt und wie man es unter der Bedingung einer allseitigen Freiheit denken kann.

3

Nehmen wir als die innere Substanz und zugleich den Quell dieses Fundamentes versuchsweise die Kultur. Das ist ein hinreichend unbestimmter und offener Begriff, der aber gerade dadurch vielen wie das letzte Refugium erscheint, in dem

⁵ Etwa: N. Lammert (Hrsg.), *Verfassung, Patriotismus, Leitkultur*, 2006; S. Mönkediek, *Deutsche Leitkultur*, 2006; J. Nowak, *Leitkultur und Parallelgesellschaft*, 2006; K. Albert/E. Jain, *Leitkultur, Demokratie und Patriotismus*, 2005; J. Nida-Rümelin, *Humanismus als Leitkultur*, 2006 etc.

⁶ Zu den verschiedenen Aspekten statt vieler U. Beck/E. Beck-Gernsheim (Hrsg.), *Riskante Freiheiten*, 1994; P. Berger/T. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, 1995; W. Heitmeyer (Hrsg.), *Was treibt die Gesellschaft auseinander?*, 1997; F. Beyersdörfer, *Multikulturelle Gesellschaft*, 2004. Das – globale – Menetekel bei S. Huntington, *The Clash of Civilisations*, 1996, dt. *Der Kampf der Kulturen*.

man die Einheit einer Gesellschaft, ihr fragloses Einverständnis mit sich selbst, noch aufgehoben sehen kann. Kultur meint, wenn so von ihr die Rede ist, dann nicht nur die „hohe Kultur“ als zusammenfassende Bezeichnung für Literatur, Kunst und Theater, sondern etwas Größeres und Umfassenderes, das Insgesamt der Lebensordnung eines Volkes, ebenso wie man bis heute ganz unbefangen von der Kultur der Ägypter, Phönizier oder Hethiter spricht und damit das Insgesamt ihrer jeweiligen Lebensordnungen meint. Das lässt dann in sich noch unterschiedliche Funktionsbestimmungen zu, die aber darin ihren gemeinsamen Bezugspunkt finden. Nach einer ersten ist Kultur vor allem „Gedächtnis“, die Verbindung einer Gegenwart mit Vergangenheiten, die nicht mehr zum eigenen Erinnern gehören: als Weitergabe der Erkenntnisse und Errungenschaften früherer Generationen in Bild- und Schriftmedien, künstlerischen Stilen und äußeren Umgangsformen.⁷ Eine zweite Richtung legt den Akzent demgegenüber stärker auf die Handlungswirksamkeit von Kultur. Kultur bildet danach ein sinnhaftes Ordnungs- und Orientierungsgefüge, das Verhalten, Denken, Moral und Ideale des Menschen durchgreifend bestimmt: eine ihn umgebende Welt aus Zeichen und Bedeutungen, die im Einzelnen angibt, was man glauben oder wissen muss, um sich im Einklang mit anderen zu verhalten.⁸ Für eine dritte Richtung schließlich erfüllt Kultur vor allem eine Funktion für die Gemeinschaftsbildung: als gefühlte und empfundene Gemeinsamkeit innerhalb einer Gruppe, mit einem entsprechenden Sinn für Zugehörigkeit und einer weniger realen als vorgestellten Identität, die dann durch die Generationenfolge hindurch gesichert wird.⁹ Die verschiedenen Deutungen schließen sich dabei nicht notwendig aus, sondern kreisen letztlich alle um dasselbe Phänomen, das sie lediglich von verschiedenen Seiten beleuchten. Auch die einzelnen Hervorbringungen der hohen Kultur, die schönen Künste oder die Religion, erhalten erst von hier aus ihren vollen Sinn; sie sind nur die exemplarisch-repräsentativen Bedeutungs- und Zeichensysteme, mit denen eine Gesellschaft sich und ihre Umwelt darstellt, erklärt und gestaltet¹⁰. Kultur, so ließe sich dies zusammenfassen, stellt danach ein übergreifendes Sinnsystem dar, das den Menschen in seiner Lebenswelt verankert, ihm Orientierung gibt und ihn darin zugleich mit anderen verbindet. Dies können labile Gemeinsamkeiten der Unterhaltungsbedürfnisse, des Warenkonsums, der Mode oder des Freizeitverhaltens sein. Es kön-

⁷ Für diese Richtung J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 3. Aufl. 2000; daran anschließend etwa N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, 1995, S. 31 (47); ähnlich zuvor schon ders., *Soziale Systeme*, 1984, S. 224: Kultur als „Themenvorrat“.

⁸ So W.H. Goodenough, *Culture, Language and Society*, 1981, S. 50ff.; als ältere Arbeiten s. R. Benedict, *Patterns of Culture*, 1934; A. Kroeber/C. Kluckhohn, *Culture*, 1952, insbes. S. 118ff.; ferner können dazu kognitive (Kultur als Wissenshaushalt) oder semiotisch-kommunikative Ansätze (Kultur als Zeichen- oder Kommunikationssystem) gerechnet werden.

⁹ S. etwa E. Angehrn, in: F. Jaeger/B. Liebsch (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, 2004, Bd. 1, S. 385 (388); A. Assmann/H. Friese (Hrsg.), *Identitäten*, 1998, dort insbes. dies., S. 15; Das Konzept der „vorgestellten“ Gemeinschaft, bezogen auf die Nation, bei B. Anderson, *Imagined Communities*, 1983.

¹⁰ Vgl. E. Cassirer, *Was ist der Mensch?*, 1960, S. 39; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 1975, S. 5: „webs of significance man himself has spun“.

nen auch grundlegendere Übereinstimmungen in den Lebensorientierungen und Werthaltungen sein: eben das Unter-Liegende einer Sozialordnung, ein Teil des stillen Sinnkosmos, der sie zugleich umgreift und innerlich zusammenhält.

4

Wenn aber Kultur all dies in sich vereinigt: Welches wäre dann die spezifische Kultur, auf der der Staat von heute, der der Freiheit seiner Bürger verpflichtet ist, noch aufruhet? Es fällt schwer, das noch sicher anzugeben, und diese Schwierigkeiten weisen schon voraus auf das Unbehagen, das gerade dieser Staat im Angesicht der Kultur empfindet. Aber man kann mit einer gewissen Vereinfachung zumindest seine eigenen geschichtlich-kulturellen Wurzeln benennen, die geistigen Tiefenschichten, denen er entstammt und die ihn hervorgebracht haben. In ihnen verbinden sich nach landläufiger Auffassung drei deutlich voneinander zu unterscheidende Formkräfte und Momente, ein religiöses, ein politisches und ein soziologisches. Das religiöse Moment wäre der christliche Glaube, aber nicht der Glaube in seiner dogmatisch-verhärteten Gestalt, sondern dieser Glaube, wie er seinerseits durch den Vorgang der Aufklärung hindurchgegangen ist, ein geläuterter und schon verweltlichter Glaube also, auf dessen Grund dann aber in Europa oder den Vereinigten Staaten erstmals das Selbstbewusstsein einer Freiheit entstehen konnte, die anderen Religion bis heute ganz unbekannt ist. Für das politische Moment steht demgegenüber die Idee der Nation, die gerade hierzulande wesentlich als Einheit der Kultur bestimmt worden ist, als Gemeinsamkeit von Sprache und Abstammung, aber darüber hinaus auch als ein politisches Programm, das sich in seiner ursprünglichen Fassung noch überall mit liberalem, ganz um die Idee der Freiheit zentriertem Gedankengut verband.¹¹ Das soziologische Element schließlich verweist auf die Schicht, die dieses Programm dann ihrerseits trug und ganz wesentlich formulierte. Diese Schicht war das Bürgertum, das sich selbst weithin als Kultur definierte und inszenierte, als ein Ensemble von Werthaltungen und Lebensstilen, das weit über die hohe Kultur, über Theater, Literatur und Wissenschaften hinaus in die elementaren Bereiche des Lebens, in die geschäftlichen Gepflogenheiten, Tischsitten und Anredeformen hinüberwirkte.¹² Es waren dann seine Leitbilder und Ideale, die der Gesellschaft ihren Stempel aufdrückten: die Atmosphäre der Geschäftigkeit, die Verklärung der Familie, vor allem aber die Erhebung von individueller Freiheit und Bildung zu zentralen Werten. In der deutschen Formel von der „Kulturnation“, einer hiesigen Besonderheit, fließt all dies schließlich zusammen und geht eine

¹¹ Vgl. zu diesem Begriff der Nation und dem Hintergrund in der bürgerlichen Kultur H. Schulze, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, 1994, S. 145ff.; Überblick über die verschiedenen und weitere Nationenbegriffe bei M.R. Lepsius, *Interessen, Ideen und Institutionen*, 1990, S. 235ff.

¹² Schulze, a.a.O.; ferner die Beiträge in J. Kocka (Hrsg.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, 1987, dort insbes. T. Nipperdey, S. 141 (143f., 147), an dessen Formulierungen ich mich hier anlehne.

ebenso unklare wie suggestive Verbindung ein: das Bewusstsein einer ethnisch-kulturellen Zusammengehörigkeit, vielleicht noch ein Gleichklang des religiösen Empfindens, dazu das Bürgerliche als Lebensform und zugleich als Verheißung einer neuartigen Freiheit.

5

Man kann auf diese Weise ohne weiteres von einer geschichtlichen Symbiose von Kultur und Freiheit sprechen, die dann im freiheitlichen Staat ihre politische Form erhält. Dieser selber wird darüber zum „Kulturstaat“, erneut so ein Begriff, der sich nur in Deutschland findet und, von Fichte herkommend, schließlich sogar den Sprung in die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts geschafft hat.¹³ Allerdings ist die Verbindung, die in solchen Wendungen beschworen wird, nicht von Dauer. Denn gerade der freiheitliche Staat zeigt von Anfang an die Tendenz, sich seiner Herkunftskultur zu entfremden und sich von ihr zu lösen, sie nur als historische Zufälligkeit anzusehen, der dann weiter gar keine Bedeutung zuzumessen ist. Diese Ablösung von den eigenen kulturellen Wurzeln ist der Preis, den er um der Freiheit willen zu zahlen hat. Er kündigt sich erstmals an in dem zu Beginn der neuen Zeit ertönenden Ruf nach einer geschriebenen Verfassung, die gerade diese Freiheit in die Zeit hinein befestigen soll. In der Aufnahme dieses Rufes geschieht, was mit den konnektiven Beständen einer Gesellschaft häufig geschieht, wenn sie in der Schrift als einer stabileren Form der Tradierung kulturellen Wissens aufbewahrt werden. Schon in Platons klassischer Kritik ist dazu beschrieben, wie durch eine solche Verschriftlichung einerseits das Gedächtnis und das Erinnern gestützt wird. Aber zugleich verändert sie auch die Art und Weise dieses Erinnerns, indem sie an die Stelle des Nachvollzugs aus eigenem Erleben oder Fühlen dessen mechanische Speicherung als ein bloß äußeres Festhalten treten lässt.¹⁴ Dieses hat aber an der Lebendigkeit der ursprünglichen Erzählung nicht mehr teil; statt dessen löst sich das in der Schrift Aufbewahrte von seinen Ursprüngen und wird nun im neuen Medium selbständig und selbsttragend, ebenso wie sich auch der Umgang mit ihm ändert, eine Sache der Schriftgelehrten, der Verwalter eines Kanons oder der Experten wird. Die Verfassung steigert die darin liegende Ablösung von den sie tragenden Überlieferungen noch einmal durch den Anspruch, den sie erhebt. Dieser zielt ganz radikal auf „Konstitution“ im Sinne der Neubegründung staatlicher und gesellschaftlicher Ordnung, die nun nicht als etwas

¹³ BVerfGE 36, 321 (331); aus der Literatur schon klassisch: E.-R. Huber, Zur Problematik des Kulturstaates, 1958, jetzt in: P. Häberle (Hrsg.), Kulturstaatlichkeit und Kulturverfassungsrecht, 1982, S. 122ff. Der ursprüngliche Begriff in J. G. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, in: Sämtliche Werke, 1834ff., Nachdr. 1971, Bd. VII, S. 185ff.; weitere Belegstellen aus Fichtes Werk und Deutungsversuche bei O. Jung, Zum Kulturstaatsbegriff, 1976, S. 10ff.; M.-E. Geis, Kulturstaat oder kulturelle Freiheit, 1990, S. 123ff.

¹⁴ Platon, Phaidros, 274e-276e; speziell mit Bezug zur Kultur Assmann (Anm. 14), S. 48ff., 66ff., 87ff.; ferner A. Assmann, Erinnerungsräume, 1999; Angehrn (Anm. 9), S. 387.

Vorgefundenes begriffen wird, sondern im Vorgang der Verfassungsgebung erst hervorgebracht werden soll.¹⁵ Mit dem Ruf nach Verfassung strebt der freiheitliche Staat damit aus sich heraus nach Selbstand; nicht aus Tradition und Gedächtnis oder als Kulturgebilde will er sich fortan legitimieren, sondern aus dem Akt seiner Gründung. Auch die Kultur, die ihn doch hervorgebracht hat, rückt ihm damit auf Distanz, sie wird ihm nun schon etwas Fremdes, das man nicht ohne Sentimentalität, aber doch mit einer Ahnung von Abschied betrachtet.

6

In seinem tieferen Grund ist dieser Abschied allerdings weniger das Resultat der bloßen Verurkundlichung als vielmehr die Folge einer grundlegend veränderten Auffassung vom Staat selbst. Der romantisch-idealistischen Philosophie galt dieser noch wie bei Hegel als „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ und „Geist eines Volkes“, als die „Sitte und das Bewusstsein seiner Bewohner“, zuletzt also, wie man sagen kann, nur als ein anderes Wort für Kultur.¹⁶ Mit der Durchsetzung des Freiheitsprinzips scheidet diese Möglichkeit aus. Stattdessen erscheint der Staat nun als eine Ordnung, die vor allem den Sinn hat, den Bürgern Freiräume zu ihrer persönlichen Entfaltung zu gewährleisten. Gerade darin erweist sich der liberale Staat als Hervorbringung einer spezifischen, nämlich der bürgerlichen Kultur. Unter diesen Prämissen ist es aber nicht ersichtlich, wie man den Staat noch weiter als Ausdrucksganzes der Lebensart eines Volkes ansehen soll, das in irgendeinem Sinne auf Kultur fixiert wäre. Stattdessen wird er der Tendenz nach zu einem reinen Zweckverband, einer Versicherungsanstalt der ihn tragenden Individuen, denen er nur noch den äußeren Rahmen verbürgt: das „System der Bedürfnisse“, wie Hegel es nannte. In der Folge wird notwendigerweise unklar, ob er überhaupt noch ein Gebilde von geistig-kultureller Signatur sein und sich selbst nach außen als solches darstellen kann.¹⁷ Diese grundlegende Unsicherheit spiegelt sich bis auf den heutigen Tag in den periodisch wiederkehrenden Debatten, ob Politik auch geistige Führung bedeutet, ob der Staat bestimmte Grundwerte vorgeben darf, ob er eine bestimmte Kultur als „Leitkultur“ auszeichnen kann etc.¹⁸ Auf all dies bleibt die liberale Staatstheorie die Antwort schuldig; wenn sie sie überhaupt gibt, so tendiert sie eher dazu, den Staat als Hüter für eine bestimmte kulturelle Fundierung der Gesellschaft zu verabschieden: Kultur liegt ihm voraus, aber er kann sich zu ihr nicht mehr in dem Sinne verhalten, dass er etwa eine Strategie für die Herstellung

¹⁵ Prägend E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État*, 1789, Ausg. R. Zapperi, 1970, S. 179ff.; ferner C. Schmitt, *Verfassungslehre*, 8. Aufl., 1993, S. 20ff.; krit. bereits E.-W. Böckenförde, *Staat, Nation, Europa*, S. 135ff.

¹⁶ Hegel (Anm. 2), § 274.

¹⁷ S. bereits die Klage von E. Forsthoff, *Der Staat der Industriegesellschaft*, 1971, S. 51ff.

¹⁸ Zur Debatte um Grundwerte und geistige Führung immer noch lesenswert die Beiträge in G. Gorschenek (Hrsg.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, 1977; zur „Leitkultur“-Debatte die Nachweise in Anm. 5.

von kulturellem Zusammenhalt vorgeben könne.¹⁹ Statt Kultur sind es dann andere Integrationsfaktoren, für die er sich zuständig fühlt und deren Bedeutung auf diese Weise zwangsläufig steigt: Namentlich die Versorgung mit materiellen Gütern und Diensten aller Art hat, wie schon ein oberflächlicher Vergleich der Größenordnungen von Sozial- und Kulturhaushalten deutlich macht, die Kultur insofern aus jeder möglichen Führungsrolle verdrängt. Diese wird dadurch, wo von ihr noch die Rede ist, entweder etwas Beiläufig-Sekundäres, von dem der Staat besser zu schweigen hat, oder gilt – wie in den Gegenständen der klassischen Kulturförderung – von vornherein als Luxus, den man nur solange noch pflegt, wie die Kassenlage es zulässt.

7

Aus diesem Umbau des Staates zur Zweckanstalt resultiert zuletzt ein weiterer Wesenszug, der in seinen Auswirkungen auf die Kultur noch schwerwiegender ist. Denn indem der liberale Staat der Entfaltung aller seiner Bürger den je von ihnen benötigten Raum gewährt, verzichtet er zugleich darauf, mögliche Meinungsverschiedenheiten über die Fragen des guten und richtigen Lebens zu entscheiden. Stattdessen gelten ihm alle Überzeugungen gleich und verpflichtet er sich zu deren gleichmäßiger Respektierung. Der Staat wird auf diese Weise zur Neutralisierungsebene gesellschaftlicher Konflikte, deren gedanklicher Mittelpunkt die Nichtidentifikation ist.²⁰ Die logische Folge ist, dass an die Stelle der früheren kulturellen Allgemeinheit die Individuen mit ihren prinzipiell gleichrangigen Forderungen auf Anerkennung ihrer jeweiligen Besonderheiten treten. Es gibt dann im Grunde gar keinen Kulturstaat im Sinne einer die gesamte Gesellschaft überwölbenden Lebensordnung mehr, sondern nur noch die kulturelle Freiheit oder die kulturellen Rechte der einzelnen²¹. Auch zu der Kultur, die ihn hervorgebracht hat, muss sich der liberale Staat in der Folge wie zu jeder beliebigen anderen verhalten; er vermittelt sie, denkt man ihn nur konsequent zu Ende, plural in Fächern wie Ethik und Lebenskunde, aber ohne eigene Stellungnahme, nur noch im Sinne eines allgemeinen Überblicks über die eh und je vorhandenen Weltdeutungen. Er kann dann zwar durchaus, wie es bei uns der Fall ist, den Religionsunterricht in den staatlichen Schulen noch als ordentliches Lehrfach gewährleisten. Doch auch diese Garantie ist, wie sich im Zuge der religiösen Pluralisierung der Gesellschaft zeigt, von irgendeiner autochthonen Kultur wie der des Christentums gelöst; sie muss in gleicher Weise auf andere religiöse Kulturen ausgedehnt werden, die dann allenfalls

¹⁹ Statt vieler etwa S. Huster, *Die ethische Neutralität des Staates*, 2002, S. 18ff.; ferner G. Roellecke, *DÖV* 1983, 653 (658).

²⁰ Vgl. zu diesem Prinzip Krüger (Anm. 27), S. 178ff.; A. Hollerbach, in: W. Maihofer (Hrsg.), *Ideologie und Recht*, 1968, S. 52ff.; K. Schlaich, *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip*, 1973, S. 236ff.

²¹ So die Titel der Arbeiten von Geis (Anm. 13) und Britz (Anm. 4).

noch zur Einhaltung eines ganz undeutlichen verfassungsrechtlichen Minimums verpflichtet sind.²² Und die Neutralisierung macht nicht bei der Religion halt; es ist von ihr aus im Grunde nicht mehr zu erklären, warum man den Schülern heute noch mit okzidentaler Philosophie und Literatur, mit Kant, Goethe oder Schiller kommt, wenn sich deren kulturelle Welt, aus welchen Gründen auch immer, ganz von ihnen entfernt hat. Selbst dass auf deutschen Schul- und Pausenhöfen deutsch gesprochen werden soll, gilt nur bis zu dem Augenblick, wo der erste kommt und es in Frage stellt. Den tieferen Grund für all diese Probleme mag man darin sehen, dass Kultur, wie Max Weber gesagt hat, notwendig eine Wertbeziehung voraussetzt²³, doch gerade diese zu entwickeln fällt dem liberalen Staat schwer, weil ihm von seinen eigenen Prämissen her alle Werte, alle Kulturen gleich gelten.

8

Die Folgen dieser Unfähigkeit kann man exemplarisch an den Wandlungen ablesen, die sich im Verhältnis des Staates zur Religion vollzogen haben. In diesem Verhältnis lassen sich bei idealtypischer Betrachtung mehrere Phasen unterscheiden, deren erste mit dem Zerfall der katholischen Glaubenseinheit zum Ausgang des Mittelalters beginnt. Damit zerbrach zugleich das geistige Fundament der Welt, der transzendente Kern, der sie bislang im Innersten zusammengehalten hatte; statt wie bisher nur eine gab es nun verschiedene Religionen oder Konfessionen, von denen sich jede im Besitz der Wahrheit wähnte. Die Lösung wurde dann zunächst darin gesucht, die anderen zu entrechten oder auszurotten: Die Wahrheit duldet keine Kompromisse. Aus diesem Konflikt ging schließlich der Staat hervor, der sich über die streitenden Parteien erhob und sie durch Ausbildung eines Zwangsapparates mit Gewalt zum Frieden zwang.²⁴ Aber noch ein Vordenker moderner Staatlichkeit wie Thomas Hobbes billigte dem Staat wie selbstverständlich das Recht zu, über den Glauben seiner Bürger zu bestimmen, weil für ihn fraglos feststand, dass zwei Religionen nicht in einem Staate leben konnten.²⁵ Glaubens- und Religionsfreiheit gewährte der Staat deshalb erst in einer zweiten Phase, in der die religiösen Gegensätze zurücktraten und sich entschärften. Religion wurde dann Privatsache, die den Staat nicht mehr zu interessieren hatte. Die Entwicklung ist aber dabei nicht stehengeblieben und mündete vor allem hierzulande schließlich in eine dritte Phase, in der die Religion in jener Gestalt, die sie mittlerweile durch die christlichen Kirchen angenommen hatte, nun selbst wieder

²² Diese Tendenz wird deutlich in der Dachverbands-Entscheidung des BVerwG, DVBl. 2005, 1128 (1135).

²³ M. Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders., Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 7. Aufl. 1988, S. 146 (180).

²⁴ Zu dieser heute gängigen Sichtweise s. D. Grimm, Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft, 1987, S. 53ff.; kritisch aber C. Möllers, Staat als Argument, 2000, S. 214ff.

²⁵ T. Hobbes, Leviathan, 1651, dt. Ausgabe von I. Fetscher in der Übers. von W. Euchner, 1984, Kap. 21, 29, 31.

staats- oder auch gesellschaftstragend wurde und zu jener geistig-kulturellen Grundierung beitrug, von der nach Böckenförde der Staat lebt, ohne sie garantieren zu können, und dieser reagierte darauf mit einer großzügigen Privilegierung religiösen Lebens, die gerade in einer entsprechend großzügigen Auslegung der Religionsfreiheit hervortrat. Allerdings ist, ohne dass darüber noch viele Worte zu verlieren wären, auch diese Phase mit der nachlassenden Bindekraft der christlichen Kirchen einerseits und in den Vorgängen der religiösen Pluralisierung andererseits schon seit längerem an ihr Ende gekommen. Unter den Bedingungen dieser Pluralisierung wirkt Religion nicht mehr homogenitätsverbürgend, sondern weit stärker dissoziativ. Sie wird nicht zum Anker sozialer Integration, sondern zum Ausweis dessen, was Bürger voneinander trennt. Bei jeder Erteilung einer Baugenehmigung für eine Moschee wird das mühelos sichtbar. Vielleicht am deutlichsten zeigt es sich in der Debatte um das Kopftuch, deren Heftigkeit mit der völligen Gewichtslosigkeit des Gegenstandes, um den es eigentlich geht, ja in einem nicht zu übersehenden Missverhältnis steht. Aber durch das Kopftuch steht dem Menschen nun gleichsam wieder ins Gesicht geschrieben, wessen Religion er ist und wie tief diese ihn prägt. Zugleich markiert es, ob gewollt oder ungewollt, einen Abstand und eine Differenz, die im Falle der Lehrerin sogar in den Staat selbst eingezogen scheint. Und vielleicht liegt darin der eigentliche und tiefere Grund für die Irritationen, die sein Anblick auslöst: dass nun jeder, der Augen hat zu sehen, erkennen kann, wie dünn das kulturelle Fundament, überhaupt das Band geworden ist, das diesen Staat noch trägt.

9

Unter der Prämisse der Neutralität und der Nichtidentifikation ist diese Entwicklung letztlich nur folgerichtig und liegt, soweit es die Religion betrifft, in der Konsequenz der Grundentscheidung für die religiöse Freiheit. Mit ihr ist die Religion von einer öffentlichen Lebensordnung herabgestuft worden zu einem Angebot, entlassen in das individuelle Belieben, das sich dann aber in ganz verschiedene Richtungen wenden kann. In der Folge ist es, wie der junge Karl Marx den Vorgang beschrieb, eben nicht mehr möglich, in der Religion noch wie vormals den „Geist des Staats“ zu sehen, „wo der Mensch sich als Gattungswesen verhält“. Stattdessen ist die Religion „aus dem Gemeinwesen exiliert“, zum „Ausdruck der Trennung des Menschen von seinem Gemeinwesen, von sich und den anderen Menschen“ geworden.²⁶ Die Suche nach dem Warum dieser Trennung führt damit aber wie in einer Kreisbewegung immer nur wieder zurück auf jenes Prinzip, auf das der liberale Staat sein Dasein zuletzt gründet. Dies ist das Prinzip der Freiheit, das gegenüber allen Verpflichtungen des einzelnen, allen

²⁶ K. Marx, Zur Judenfrage, in: K. Marx/F. Engels, Werke, hrsgg. vom Institut für Marxismus/Leninismus beim ZK der SED, Bd. 1, 1972, S. 347 (356); ohne die Hervorhebungen des Originals.

Verankerungen in einer bestehenden Kultur den Vorrang beansprucht. Solche Verpflichtungen gehen nicht in den Inhalt der Freiheit ein, sie gelten ihr nur als etwas von außen Herangetragenenes, das ihr gegenüber zu rechtfertigen ist, und das selbst dort noch, wo es um die elementarsten Regeln menschlichen Zusammenlebens geht. Bis zu welchem Grad von Selbstverleugnung das vorangetrieben werden kann, zeigt in einer Klarheit, die nichts mehr zu wünschen übrig lässt, die derzeitige Lesart des Rechts auf freie Entfaltung der Persönlichkeit nach Art. 2 Abs. 1 Grundgesetz. Gegen alle im Text möglicherweise angelegten Beschränkungen auf einen engeren, vielleicht auch sittlich bestimmten Persönlichkeitskern hat das Bundesverfassungsgericht daraus schon früh die Garantie einer umfassenden Handlungsfreiheit gemacht, im Sinne eines Rechts, zu tun und zu lassen, was man will, das mit diesem Inhalt nunmehr das geheime Zentrum des Grundrechtssystems überhaupt bildet.²⁷ Heute kann man dazu in den renommiertesten Kommentaren bereits nachlesen, dass es dann in sich auch gar keine Wertung zum Ausdruck bringt und umgekehrt selbst irgendwelchen Wertungen nicht mehr zugänglich ist.²⁸ In der Konsequenz erscheinen noch Mord und Totschlag als legitime Ausübung einer verfassungsrechtlich erst einmal gewährleisteten Freiheit, und von diesem Ausgangspunkt her ist es dann nicht der Mörder, der sich gegenüber dem Staat für seine Tat rechtfertigen muss, sondern dem Staat wird die Rechtfertigungslast dafür zugewiesen, wenn er ihm in den Arm fällt oder die Tat nachträglich ahndet. Natürlich ist diese Rechtfertigungslast dann für diesen ganz unproblematisch zu erfüllen. Aber dass man sie ihm überhaupt zuweist, spricht doch für sich. Es sind solche Aussagen auch nicht nur einzelne Außenseitermeinungen, die nur eine besonders radikale Ausprägung des liberalen Freiheitsverständnisses bezeichnen oder über dieses in irgendeiner Weise hinausführen. Sie bilden vielmehr selber den Kern dieses Freiheitsverständnisses, machen seinen rechtlichen Gehalt und sein Wesen aus. Rechtliche Freiheit erscheint so als eine im Ausgang grenzenlose und darin aber auch hypertrophe Freiheit, als eine Freiheit ohne Bindung und Ziel, zugleich in sich ohne Maß. Wie stark müsste eine eingewurzelte Kultur sein, die einer solchen Freiheit auf Dauer standzuhalten vermöchte?

10

Mit alledem unterhöhlen der freiheitliche Staat und die liberale Gesellschaft selbst beständig die kulturellen Grundlagen, auf die man sie doch gleichzeitig angewiesen wähnt. In eigenartigem Gleichlauf wiederholt sich darin die Paradoxie, die von Max Weber über Georg Simmel bis zu Jan Assmann geradezu als das Wesen einer

²⁷ Die Grundlage in BVerfGE 6, 32 32 (40 f.); seitdem st. Rspr., diese gegen Kritik verteidigend dann BVerfGE 80, 367 (373 ff.). H. Krüger, Allgemeine Staatslehre, 2. Aufl., 1966.

²⁸ Sehr klar in diesem Sinne etwa U. Di Fabio, in: T. Maunz/G. Dürig (Hrsg.), Grundgesetz, Loseblattkommentar, Art. 2 Abs. 1 Rn. 16, wohl im Einklang mit der überwiegenden Meinung. Für eine Ausklammerung klar sozialschädlicher Verhaltensweisen demgegenüber C. Starck, in: H. v. Mangoldt/F. Klein/C. Starck (Hrsg.), Grundgesetz, Bd. 1, 5. Aufl., 2005, Art. 2 Rn. 13.

Kultur, aller Kultur, gesehen worden ist. Max Weber etwa hat in seiner großen Studie über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus beschrieben, wie ein bestimmter, vom Prinzip der Askese beherrschter religiöser Bezugsrahmen ein Wirtschaftssystem hervorgebracht hat, das ihm gemäß war, wie dieses Wirtschaftssystem gerade aufgrund dieses in ihm wirksamen Prinzips in Vorgängen des Wetteterns und der Betriebsamkeit zu immer höheren Stufen des Wohlstands gelangte, wie dann andererseits aber gerade dieses Wettetern und Geschäftige an den ethischen Ressourcen zehrte, denen es entsprang, bis von diesen schließlich nur noch einige äußere Hüllen und Formen übrig blieben.²⁹ Ähnlich löst sich nun, ohne dass darüber noch viel Worte zu verlieren wären, in Vorgängen gesellschaftlicher Individualisierung, religiöser Pluralisierung und ökonomischer Fragmentierung die ohnehin weniger reale als imaginierte Einheit der Kultur auf und wird für jedermann sichtbar zur Schimäre. Aber all dies bringt nur zum Vorschein, was in der Entscheidung für die Freiheit schon selbst angelegt ist und sich nun, durch das bloße Hinzutreten äußerer Umstände, bloß noch vollendet; es ist der Preis, der darin von Anfang an aufschimmerte und nun eingefordert wird. Wenn dies aber so ist, dann dürfte die Zukunft des freiheitlichen Staates ganz wesentlich davon abhängen, ob es ihm gelingt, in der Vielfalt und Koexistenz unterschiedlicher kultureller Horizonte allmählich seine eigene Kultur hervorzubringen und sich nun aus ihr zu tragen. Eine solche Kultur müsste um die Ideen von Menschenwürde und Menschenrechten, um die Prinzipien von Rechts- und Sozialstaatlichkeit, um das Gelingen demokratischen Lebens kreisen; sie müsste auf Selbstverständlichkeiten wie der gemeinsamen Sprache als Basis jeder Verständigung über kulturelle Differenz bestehen; sie müsste zu Toleranz, gegenseitiger Rücksichtnahme und Verantwortlichkeit erziehen, und sie hätte vor allem anderen wieder einen vernünftigen Sinn für die Grenzen der Freiheit zu entwickeln, die auf Dauer nur bestehen kann, wenn nicht jeder von den Möglichkeiten, die sie eröffnet, Gebrauch macht.³⁰ Diese Kultur durchzusetzen und zu verteidigen wird, wie vor einiger Zeit die Empörung der muslimischen Welt über ein paar belanglose Karikaturen in einer belanglosen Zeitung eines weltpolitisch belanglosen Landes gezeigt hat, eine Empörung ohne jedes vernünftige Maß, schwierig genug, und es wird nicht leichter dadurch, dass man es mit zusätzlichen Forderungen nach irgendeiner weiteren nationalkulturellen Identifikation auflädt, deren Geltung unter der Prämisse der Freiheit nicht mehr als verbindlich ausgewiesen werden kann.

²⁹ M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, 9. Aufl. 1988, S. 16ff. Ähnliche Paradoxie bei G. Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: ders., Philosophische Kultur, Neuausgabe 1983, S. 203 und passim.

³⁰ Insoweit bestehen naturgemäß gewisse Berührungspunkte zum Konzept eines „Verfassungspatriotismus“, vgl. D. Sternberger, Schriften, Bd. X, 1990, S. 13ff.; J. Habermas, Faktizität und Geltung, 1992, S. 632ff.

11

Was sich damit aber vollzieht und sich zu vollziehen noch längst nicht aufgehört hat, ist im Grunde die Umkehrung des alten Satzes, dass der freiheitliche Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, wenn er nicht seine Freiheitlichkeit aufgeben will. Dieser Satz gilt heute nicht mehr, wenn er denn überhaupt je so gegolten hat. Stattdessen können wir, ob uns das gefällt oder nicht, beobachten, wie seit geraumer Zeit eher das Gegenteil eingetreten ist. Seinen eigenen geschichtlichen Wurzeln und Traditionen fremd geworden, ist es nun der freiheitliche Staat selber, der für diese Voraussetzungen in einem bislang ganz unbekanntem Ausmaß zuständig ist und für sie vorzusorgen hat. Das beginnt bereits bei dem geistigen Fundament dieses Staates im Sinne der Wertorientierungen, in denen seine Bürger künftig noch einig sein können: Statt in einigen vorstaatlichen Gemeinsamkeiten kann dies Verbindende mehr und mehr nur noch in seinen eigenen zentralen Institutionen gesehen werden, in Grundrechten, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, und wenn es dann noch so etwas wie einen ethischen Grundkonsens der Nation gibt, liegt er nicht mehr in den christlichen Geboten, sondern in seiner Verfassung beschlossen, die dann nur folgerichtig zu einer werthaften und wertgebundenen Ordnung im Sinne einer neuen Zivilreligion erhöht werden muss.³¹ Es setzt sich fort in einer weit ausgreifenden, mittlerweile alle gesellschaftlichen Teilbereiche durchdringenden Staatstätigkeit, die sich als Servicebetrieb für die Herstellung erwünschter Lagen aller Art versteht und in ihrer nervtötenden Permanenz nichts anderes ist als eine unermüdliche Konsensbeschaffung, ein Buhlen um die Zustimmung und Anerkennung der Bürger.³² Es geht weiter mit der Rolle des Staates in den neuen kulturellen Konflikten, die ihn in einem für historisch schon überwunden geglaubten Maße wieder als aktiven, in den Fragen, die ihn selbst betreffen, sogar auch parteiischen Moderator fordern könnten, so wie es sich augenblicklich etwa bei der von ihm veranstalteten „Islamkonferenz“ andeutet. Und es endet in einem Ausmaß, das derzeit noch nicht klar zu bestimmen ist, bei der wachsenden Zuständigkeit für die moralisch-ethischen Voraussetzungen eines zivilen Zusammenlebens, für deren Reproduktion angesichts einiger neuer Entwicklungen künftig ebenfalls und stärker als je zuvor der Staat aufzukommen hätte. Die in den letzten Jahren entfaltete Antidiskriminierungsgesetzgebung, die nur als Akt der Staatserziehung verstanden werden kann und auch so gemeint ist, zeigt diese Tendenz ebenso klar wie, sagen wir, die Ganztagschule, deren Einführung von verantwortlicher Seite ganz offen damit begründet wird, in bestimmten Schichten, namentlich in Sozialhilfe- oder Migrantenmilieus, müsse

³¹ So BVerfGE 2, 1 (12); 5, 85 (138 f.); für die Grundrechte BVerfGE 7, 198 (205ff.), seitdem in manchen Abwandlungen st. Rspr. Die Grundlagen bei R. Smend, Staatsrechtliche Abhandlungen, 3. Aufl. 1994, S. 260ff., insbes. S. 264; zsf. nunmehr T. Rensmann, Wertordnung und Verfassung, 2007, S. 25ff., 43ff., 81ff., 147ff.

³² Treffende Beobachtungen bei N. Luhmann, Die Politik der Gesellschaft, 2000, S. 424f.; s. zuvor schon ders., in: N. Achterberg et al. (Hrsg.), Legitimation des modernen Staates, ARSP-Beiheft 1981, S. 65: „Alle Legitimation ist Selbstlegitimation.“

man die Kinder so früh und so weit wie möglich dem Einfluss ihrer Eltern entziehen.

12

Ob der damit beschrittene Weg erfolgsversprechend ist und der Staat sich so die Voraussetzungen, von denen er lebt, allmählich selbst schaffen kann, lässt sich derzeit nur ungefähr erahnen. Listet man bloß die einzelnen Zuständigkeiten und Aktivitäten auf, die er dazu entfaltet, könnte man den Eindruck gewinnen, als sei dieses Gelingen letztendlich nur eine Frage der technischen Realisation, ebenso wie auch die Bekämpfung der Kriminalität oder der Arbeitslosigkeit sich in ihrem Wesen als technische Probleme darstellen. Ob und in welchem Maße der Konsens und das Wertefundament, die den Staat tragen, künftig noch vorhanden sind, hinge dann nicht unwesentlich davon ab, ob und wie dieser Staat die ihm konkret zugewiesenen Aufgaben erfüllt, und wenn er, wie es ja durchaus möglich ist, dabei scheiterte, dann vielleicht auch aus einem bloß technischen Versagen heraus, einem Ungenügen der Mittel, die ihm zur Erfüllung jener Aufgaben zur Verfügung stehen, oder einem Unvermögen des je handelnden Personals. Aber vielleicht täuscht dieser Eindruck auch und ist die Aufgabe anspruchsvoller als alles bisher Dagewesene, weitaus anspruchsvoller jedenfalls als die Summe der Einzelaufgaben, die sich der Staat aufgehalst hat und mit deren Erledigung er auch schon kaum nachkommt. Das Gelingen ist jedenfalls nicht schon mit der Verwirklichung einzelner Maßnahmen – einem Werte- oder Ethikunterricht in den Schulen, einem Förderungsprogramm für diese oder jene benachteiligte Gruppe – eingetreten, sondern liegt hinter ihnen, hängt davon ab, ob davon auch eine Wirkung auf die Köpfe und Einstellungen ausgeht. Und man muss nicht darüber reden, dass der Staat auch in Zukunft nicht alle gesellschaftlichen Sozialisationsinstanzen von der Familie bis zu den Kirchen einfach ersetzen oder für deren Versagen in die Bresche springen kann. Er bleibt auf einen Bestand von entgegenkommenden Grundüberzeugungen angewiesen, die sich seinem Einfluss und politischer Steuerung überhaupt entziehen. Nur schrumpft dieser Bestand zusehends auf einen schmaleren Rest zusammen, und auch in Bezug auf diesen wird der Staat künftig mehr als früher in einer aktivierenden, hegenden Rolle gefragt sein. Ein wenig erinnert das Ganze dann an Münchhausens bekannten Versuch, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Allerdings hat diese Strategie in der Vergangenheit einige durchaus realistische Erfolge erzielt; der sich in seiner Entscheidung für die Freiheit von seinen eigenen Traditionen und Wurzeln ablösende Staat hat sich im Laufe der Zeit ja als ein erstaunlich stabiles Gebilde erwiesen und es mit einer Mischung aus Pragmatismus und Inkrementalismus geschafft, die Bürden, die ihm aus dieser Entscheidung erwachsen sind, irgendwie zu schultern. Eine Alternative, die realistischer wäre, ist inmitten der gesellschaftlichen Pluralität und Heterogenität unserer Zeit ohnehin nicht in Sicht. Über das Gelingen wird man dann vielleicht bald einmal zu

sprechen haben. Aber das wäre dann schon eine andere, erst in einer neuen geschichtlichen Epoche zu erzählende Geschichte.

„Kampf der Götter“? Religiöse Pluralität und gesellschaftliche Integration¹

Matthias Koenig

Totgeglaubte leben länger. Den vielfältigen Behauptungen vom Tod Gottes zum Trotz hat Religion am Beginn des 21. Jahrhunderts Konjunktur. Von „Wiederkehr der Götter“ (Graf 2004), „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000) und „Kampf der Kulturen“ (Huntington 1997) ist die Rede. Man fühlt sich an die dunklen Worte erinnert, wonach „die alten vielen Götter ihren Gräbern entsteigen, nach Gewalt über unser Leben streben und untereinander wieder ihren ewigen Kampf beginnen“. Max Weber, der diese eher unheilprophetische Vision vor knapp 90 Jahren in seiner Rede über *Wissenschaft als Beruf* (Weber 1988 [1922]: 605) artikulierte, hatte dabei allerdings anderes im Sinn als die heutigen Zeitdiagnostiker. Weber dachte vor allem an den Widerstreit gesellschaftlicher Ordnungen und ihrer Geltungsansprüche gegenüber dem Einzelnen. In den Götterkämpfen der antiken Mythologie sei er anschaulich erfahrbar gewesen, von der ethischen Prophetie der monotheistischen Weltreligionen zeitweise, allerdings mit universalgeschichtlich äußerst bedeutsamen Folgen eingeebnet worden und in der Moderne als „Polytheismus der Werte“ wieder schicksalhaft vor Augen getreten (vgl. dazu Tyrell 1999). Die heutige Themenkonjunktur von Religion scheint dagegen angetrieben von Sorge um das in der Vielfalt der Religionen liegende nationale und internationale

¹ Dieser Text basiert auf meiner Antrittsvorlesung an der Georg-August-Universität Göttingen am 4. Mai 2007.

Konflikt- und Kampfpotential. Wie, so die Frage, ist angesichts widerstreitender religiöser Geltungsansprüche gesellschaftliche Ordnung möglich?

Angesichts dieser Problemwahrnehmung ist die Religionssoziologie, die in Deutschland, Frankreich, Großbritannien und den USA bis vor kurzem das Schattendasein einer stark an praktisch-theologischen Anwendungsfragen interessierten Teildisziplin führte (Davie 2000; Ebaugh 2002; Willaime 1999; Wohlrab-Sahr 2000), neu herausgefordert. Im Folgenden möchte ich nun zwar nicht beanspruchen, das Feld der Religionssoziologie neu zu kartographieren. Zumindest aber will ich Perspektiven einer kulturvergleichenden Religionssoziologie andeuten, die zur Aufklärung der Debatten über die Integration multireligiöser Gesellschaften beizutragen vermag.

Ich gehe dabei in drei Schritten vor. Der *erste* Teil meines Vortrags ist kritischer Natur. Die Reflexion über die Grenzen der uns geläufigen Deutungsmuster von Religion soll helfen, epistemische Blockaden auszuräumen und Wege für ein kulturvergleichendes Forschungsprogramm zu ebnen, das institutionelle Arrangements von Recht, Politik und Religion in kulturvergleichender Perspektive untersucht. Die Konturen dieses Programms zeichne ich knapp im *zweiten* Teil meines Vortrags nach, bevor ich im *dritten Teil* dann näher die These entfalte, dass die gegenwärtig beobachtbaren Konflikte um die öffentliche Anerkennung religiöser Pluralität in hohem Maße auf den Formwandel des Nationalstaats zurückzuführen sind.

1

Das in der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung der Nachkriegszeit dominante Deutungsmuster von Religion in der Moderne lautete: *Säkularisierung*. Ganz auf der Linie der seinerzeit vorherrschenden Modernisierungstheorien meinte man, dass Religion im Übergang zu industriellen, urbanen und demokratischen Formen menschlichen Zusammenlebens ihre einstmalige Bedeutung für gesellschaftliche Institutionen verlieren würde. Tatsächlich wiesen die in Europa in jener Zeit – wie bis heute übrigens – rückläufigen Quoten kirchlicher Mitgliedschaft und religiöser Partizipation in genau diese Richtung. Exemplarisch artikuliert findet sich die große Erzählung der Säkularisierung im Frühwerk von Peter L. Berger, das für die intellektuell und institutionell formative Phase der internationalen Religionssoziologie in den 1960er Jahren maßgeblich war (Berger 1992 [1967]). Ausgangspunkt ist hier die Annahme, Religion sei ursprünglich eine kollektiv verbindliche Weltansicht gewesen, die gleichsam wie ein heiliger Baldachin die Gesellschaft überwölbt, ihre rechtlichen, politischen und ökonomischen Institutionen legitimiert und individuelle Sozialisationsmuster strukturiert habe. In der Moderne würden gesellschaftliche Institutionen und Sozialisationsmuster von solchen religiösen Vorgaben zunehmend entbunden. Dies wiederum erzeuge eine Pluralisierung und Subjektivierung religiöser Symbolsysteme und führe, da religiöse Weltansichten auf soziale

Bestätigung angewiesen seien, zu deren allmählichem Plausibilitätsverlust (vgl. auch Berger/Luckmann 1966). Zwar könnten sich einzelne Religionsgemeinschaften auf den „Zwang zur Häresie“ durchaus einstellen, sei es durch neo-orthodoxen Traditionalismus, durch die radikale Entmythologisierung des eigenen Symbolbestands oder durch liberale Erfahrungstheologien. Aber ihre gesellschaftsprägende Kraft hätten sie in der neuen Marktsituation eingebüßt. *In nuce* finden sich in dieser Konzeption all diejenigen Teilprozesse von Differenzierung, Privatisierung, Pluralisierung und Bedeutungsverlust der Religion, deren gegenseitige Verstärkung den Eindruck der geschichtsphilosophischen Unvermeidlichkeit von Säkularisierung erweckte und der Säkularisierungstheorie den Status eines für die Religionssoziologie forschungsleitenden Paradigmas gab (Tschannen 1991).

Angesichts der aktuellen Themenkonjunktur von Religion ist dieses Paradigma indessen grundlegender Kritik ausgesetzt. Sieht man einmal davon ab, dass es für eine Teildisziplin schon fachstrategisch unklug war, sich einer Theorie zu verschreiben, derzufolge sie ihren eigenen Gegenstand auf Dauer verlieren würde, sind die empirischen Anomalien mittlerweile kaum mehr zu überschauen. Schon die an Thomas Luckmanns berühmte These der „unsichtbaren Religion“ anschließende Religionsforschung hatte auf die vielfältigen außerkirchlichen Sozialformen einer anthropologisch als unhintergebar konzipierten Religiosität aufmerksam gemacht und damit die These eines Bedeutungsverlusts von Religion zu entkräften beansprucht (Luckmann 1991 [1967]). Die Forschungsergebnisse der neueren „religious economics“ deuteten zudem darauf hin, dass unregulierte religiöse Pluralität gerade nicht zu Plausibilitätseinbußen, sondern im Gegenteil, wie nicht zuletzt der Vergleich zwischen den monopolistischen Religionsmärkten Europas und dem offenen Wettbewerb religiöser Sinnanbieter in den USA zeigt, zu einer stärkeren Vitalität von Religion führt (vgl. exemplarisch Finke/Stark 1988; kritisch Chaves/Gorski 2001 und Norris/Inglehart 2004). Und mit der Diskussion um „öffentliche Religion“, die dafür zu sensibilisieren versuchte, dass Religion in westlichen liberalen Demokratien eine wichtige Ressource zivilgesellschaftlichen Engagements und moralischer Argumentation sei – ganz zu schweigen von der Möglichkeit ihrer fundamentalistischen Politisierung –, verlor schließlich auch die Annahme einer Privatisierung von Religion an Überzeugungskraft (Casanova 1994).

All diese Revisionen religionssoziologischer Deutungsmuster haben der Forschung wichtige Anstöße gegeben. Den paradigmatischen Kern der Säkularisierungstheorie, nämlich das Theorem der funktionalen Differenzierung, haben sie aber weitgehend intakt gelassen. Sie unterstellen, anders gesagt, dass religiöse Wert-sphären in der Moderne von anderen gesellschaftlichen Ordnungen, insbesondere dem Recht und der Politik, getrennt seien (vgl. Casanova 1994; Martin 1995; kritisch Gorski 2000). Tatsächlich lassen sich mit dieser Deutungsfigur etliche Entwicklungen in der europäischen Neuzeit erschließen, darunter vor allem das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Herrschaftsordnung. Die historische Semantik scheint ganz eindeutig auf zunehmende wechselseitige Unzuständigkeit, Autonomie, thematische Unzuständigkeit und Indifferenz von Politik und Religion

hinzuweisen (zu diesen Bedeutungsdimensionen von Differenzierung vgl. Tyrell 1978). Vor dem Hintergrund der nachreformatorischen Glaubenskriege erschien es im 17. und 18. Jahrhundert durchaus plausibel, die „spaltige Religion“, wie man damals sagte, dadurch ihrer politischen Brisanz zu entkleiden, dass man theologische Geltungsansprüche privatisierte, auf Selbstlegitimation weltlicher Herrschaft und Konfliktbearbeitung durch säkulares Recht umstellte. Im 19. Jahrhundert deutet die europaweite Rezeption der Sentenz des italienischen Freiheitskämpfers Cavour über die „libera chiesa in libero stato“ ebenso auf Differenzierung hin wie der französische Neologismus der *laïcité*, im Larousse von 1873 definiert als „le principe de séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique“. Und die Trennungen von Staat und Kirche in den USA, dann in Brasilien, Cuba, und schließlich 1905 auch in Frankreich zeigen, dass der historischen Semantik auch gesellschaftsstrukturelle Veränderungen entsprachen.

Doch schon beim Blick auf Deutschland sieht man, dass das Differenzierungstheorem analytisch unscharf ist. Die in der juristischen Literatur als „hinkende Trennung“ bezeichnete Regelung der Weimarer Reichsverfassung weist nämlich auf die große Variationsbreite der Verhältnisse von Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften hin. Zwar lässt sich heute in den allgemeinen Prinzipien der Religionsfreiheit, der weltanschaulichen Neutralität des Staats und der staatlichen Gleichbehandlung von Religionsgemeinschaften ein idealtypisches Modell des säkularen Verfassungsstaats formulieren, das differenzierungstheoretisch auch durchaus sinnvoll zu deuten ist. Eine solche Deutung übersieht aber – und dies ist ein erstes Defizit des Differenzierungstheorems –, dass die wechselseitige Autonomiesteigerung von Politik und Religion eingebettet war in die institutionelle Form von *Nationalstaatlichkeit* (vgl. jetzt auch Münch 2006). Länderspezifische Pfade der Staats- und Nationsbildung, die ihrerseits von den jeweiligen konfessionellen Mehrheitsverhältnissen und dem Grad konfessioneller Pluralität abhingen, resultierten in höchst unterschiedlichen verfassungsrechtlichen Regelungen. Auf strikte Laizität trifft man vor allem in katholischen Ländern, im bikonfessionellen Zentraleuropa auf staatskirchenrechtliche Kooperationsregime und im protestantischen Norden – bis vor kurzem jedenfalls – auf Staats- bzw. Nationalkirchen (Martin 1978). Maßgeblich für die Legitimation dieser institutionellen Arrangements war die in Differenzierungstheorien systematisch ausgeblendete Konstruktion *kollektiver Identitäten*. Dabei sollte eigentlich auf der Hand liegen, dass, wenn Politik verstanden wird als die auf Macht gestützte Herstellung kollektiv bindender Entscheidungen, die Definition des Kollektivs und seiner Grenzen eine wesentliche Voraussetzung für die moderne Ausdifferenzierung politischer Herrschaft war (vgl. Hahn 1993; Schwinn 2001: 216-218). Staatsbürgerschaft bedeutete nicht nur formale Mitgliedschaft im staatlichen Herrschaftsverband, den Genuss individueller Rechte, sondern auch die Identifikation mit der vorgestellten Gemeinschaft der Nation. Für Konstruktionen kollektiver Identität spielte im Prozess der Staats- und Nationsbildung nun aber gerade Religion eine entscheidende Rolle. Im konfessio-

nellen Zeitalter resultierte staatliche Religionspolitik und soziale Disziplinierung in einer Homogenisierung der Bevölkerung, auf die die Erfindung nationaler Traditionen aufbauen konnte. Und auch später im so genannten „zweiten konfessionellen Zeitalter“ des 19. Jahrhunderts waren, folgt man der neueren Historiographie, Nationalisierung und Konfessionalisierung eng miteinander verflochten (Blaschke 2000; van der Veer/Lehmann 1999). Die institutionellen Arrangements von Recht, Politik und Religion stehen mithin ganz im Zeichen der Formulierung und Durchsetzung von Visionen nationaler Einheit. Für die Dritte Republik Frankreichs und ihre Versuche der Einrichtung einer laizistischen Moral- und Staatsbürgererziehung gilt dies ebenso wie für den Kulturkampf in jenem Deutschen Kaiserreich, von dem selbst Autoren, die man nicht direkt dem protestantischen Pastorenationalismus zurechnen würde, wie etwa Ernst Troeltsch, sagten, sein Geburtsfehler sei – und ich zitiere aus seiner Heidelberger Prorektoratsrede über die *Trennung von Staat und Kirche* – „die konfessionelle Gespaltenheit der Nation“ (Troeltsch 1907), auf die sich ein christlicher Staat mit seinem landeskirchlich-paritätischen System wohl oder übel einzustellen habe.

Neben dem Problem der Nationalstaatlichkeit gibt es aber auch noch ein *zweites* Defizit des Differenzierungstheorems, das ich kurz ansprechen möchte. Es war Talcott Parsons, der in einem leider kaum mehr gelesenen Aufsatz recht hellichtig auf das begriffslogische Problem einer jeden Differenzierungstheorie aufmerksam gemacht hat. Ihr fehlten gewissermaßen die Kategorien für die Identifikation dessen, was Religion *vor* ihrer Ausdifferenzierung war, was selbst nachher aber noch die Handlungsorientierungen in nicht-religiösen Ordnungen prägt.

„The problem then becomes one of analyzing the continuities, not only of the component by the same name in the different stages, e.g., *religion*, but also of the senses in which the patterns of orientation given in the earlier stages have or have not been fundamentally altered in their significance for the system as a whole, considering the exigencies of the situations in which action takes place and the complex relations of this part to the other parts of the more differentiated system, e.g., the non-religious or secular“ (Parsons 1967: 391).

Das Differenzierungstheorem reflektiert, anders ausgedrückt, nicht hinreichend die kulturelle Prägung der Begriffe, die es selbst noch in Anspruch nimmt. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht die neuere begriffsgeschichtliche Literatur, hat sie doch darauf aufmerksam gemacht, dass der Religionsbegriff selbst seine uns heute geläufige Bedeutung erst im 16. Jahrhundert erhalten hat (Asad 1993; Feil 1986; 1997; Höfert 2003). Erst in Reaktion auf die nachreformatorische Glaubensvielfalt und auf die im Zuge der europäischen Expansion erfahrene kulturelle Differenz wurde das lateinische *religio* vernakularsprachlich übersetzt, und zwar einerseits als Allgemeinbegriff, der kollektiv geteilte, rituell praktizierte und mitgliederschäftlich organisierte Glaubensüberzeugungen bezeichnete („*die* Religion“), andererseits gleichzeitig auch als relativierender Pluralbegriff, der die historische Varianz jener Glaubensüberzeugungen artikulierte („*eine* Religion“/ „*die* Religionen“). Die im 19. Jahrhundert entstandenen Religionswissenschaften und auch die frühe Reli-

gionssoziologie knüpften an diese Begriffsbildung unmittelbar an (Kippenberg 1997). In dem Maße, in dem man sich im Beobachtungsschema der Differenzierungstheorie dieses neuzeitlichen Begriffs bedient, wird die kulturelle Prägung der nicht-religiösen, etwa politischen und rechtlichen Ordnungen durch das Christentum allerdings systematisch invisibilisiert. Jene Prägung aber dokumentiert sich allerorten: in der Übernahme „geistlicher“ Rechtssätze in das „weltliche“ Zivil-, Sozial- und Strafrecht während der anglikanischen und lutherischen Reformation (Berman 2004) ebenso wie im Fortwirken ekklesiologischer Körpermetaphorik in frühneuzeitlichen Vorstellungen des „body politic“ (Kantorowicz 1957) oder in der Bedeutung biblischer Erwählungs- und Bundesgedanken für die Codierung nationaler Identität (Walzer 1985). Als Trennung eigenlogischer Ordnungen bleibt Differenzierung also noch immer eingebettet in einen übergreifenden kulturellen Rahmen.

Führt man sich diese beiden blinden Flecke der Differenzierungstheorie – Nationalstaatlichkeit und kulturelle Rahmung moderner Gesellschaften – vor Augen, ist auch der Kern des Säkularisierungsparadigmas nicht mehr vor Einwänden geschützt. Man muss dies nun nicht sofort zum Anlass für einen vollständigen Paradigmenwechsel in der Religionssoziologie nehmen. Man sollte sich aber durchaus um die Formulierung von Forschungsprogrammen bemühen, die den genannten Defiziten Rechnung tragen. Genau in diese Richtung zielen die folgenden Überlegungen.

2

Ich komme damit zum zweiten Teil meiner Ausführungen, in dem ich in sehr groben Strichen die Konturen eines Forschungsprogramms zu modernen institutionellen Arrangements von Recht, Politik und Religion im Kulturvergleich nachzeichnen möchte, innerhalb dessen sich auch die Frage nach der Integration multi-religiöser Gesellschaften wenn nicht beantworten, so doch zumindest sinnvoll stellen lässt. Dabei geht es mir auch darum, wie vielfach angemahnt (Beckford 2003), die Religionssoziologie näher an theoretische Entwicklungen in anderen Bereichen der Soziologie heranzuführen. Zwei Punkte sind mir dabei wichtig.

Um die Arrangements von Recht, Politik und Religionen zu analysieren, sind *erstens* Theorieansätze erforderlich, die sich deutlich unterhalb der Abstraktionshöhe der Differenzierungstheorie bewegen, gleichwohl aber makrosoziologisch die Entstehungs-, Reproduktions- und Wandlungsmechanismen ganzer Institutionensets in den Blick nehmen. Auf Details möchte ich hier nicht weiter eingehen, allerdings eine aus meiner Sicht entscheidende negative Bestimmung geben. Sensibilität für die institutionelle Form des Nationalstaats mit seiner strukturellen Kopplung von Rechtsordnung, politischer Herrschaft und kollektiver Identität sollte *nicht* bedeuten, sie als die gewissermaßen natürliche Form von Gesellschaft überhaupt vorauszusetzen. Genau dies war der heute unter dem Schlagwort des „methodolo-

gischen Nationalismus“ firmierende Fehler einer ganzen Tradition soziologischer Gesellschaftstheorien. Indem sie behaupteten, „die Gesellschaft“ bedürfe eines einenden sozialen Bandes, gemeinsamer Normen oder eines Wertekonsenses, reproduzierten sie gewissermaßen selbst das Integrationsmodell des Nationalstaats. Genau das ist gemeint, wenn Gesellschaftstheorien heute vielfach als Form nationaler Selbstbeschreibung bezeichnet werden (Bielefeld 2003). Es wäre übrigens eine soziologiegeschichtlich interessante Frage, inwieweit die Theorien gesellschaftlicher Integration, z.B. Durkheims „*lien social*“ oder Spencers „*social bond*“, ihrer Form nach auf eine politische Theologie zurückgehen, die gemeinsame Religionsausübung – „*religio vinculum societatis*“ – als Erfordernis sozialen Zusammenhalts sehen (vgl. Wagner 1994). Natürlich liegt in der Einsicht, dass Normen und religiöse Symbole wichtige Mechanismen der Koordination von Handlungen jenseits der Logiken von Tausch und Macht sind, eine bleibende Einsicht soziologischer Integrationstheorie (vgl. Münch 1995). Ob aber ganze Gesellschaften durch Symbole, Werte und Normen integriert werden, ist empirisch indessen mehr als fraglich (vgl. Schudson 1994; Norman 1995; Voll 2006). Eine institutionalistische Theorie sollte daher einen integrationstheoretischen Perspektivenwechsel vollziehen und Ideen gesellschaftlicher Einheit in ihrem Wechselspiel mit den Interessen ihrer Trägergruppen und in ihren Folgen für Institutionen untersuchen. Sie sollte sich – kurz gesagt – an einer Soziologie ohne Gesellschaft (Tyrell 1994) orientieren, wie Max Weber sie vertreten hat.

Sich an Weber zu orientieren bietet sich aber auch in einer *zweiten* Hinsicht an, nämlich insofern, als seine religionsvergleichenden Studien einen idealen Ausgangspunkt für die Analyse der kulturellen Prägung moderner Differenzierungsmuster von Recht, Politik und Religion bieten. Schon der Göttinger Soziologe Max Ernst Graf von Solms-Rödelheim (1960) hatte in den sechziger Jahren genau hier die zentrale Aufgabe einer in die Kultursoziologie überführten Religionssoziologie erkannt, allerdings ohne damit auf nennenswerte Resonanz zu stoßen, geschweige denn ein solches Programm umzusetzen. Seine Grundintention ist aber durchaus anschlussfähig an aktuelle Theorieentwicklungen, die um eine Aktualisierung von Webers Religions- und Kultursoziologie bemüht sind.

Eine von ihnen ist die maßgeblich von Shmuel N. Eisenstadt beeinflusste Debatte um die Vielfalt der Moderne (vgl. nur Eisenstadt 2003). In ihr wird Webers *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* nicht mehr als Erklärungsversuch für den Sonderweg der okzidentalen Rationalisierung gelesen, sondern als Ausgangspunkt für die Erklärung der spezifischen Modernisierungspfade und Differenzierungsmuster unterschiedlicher Kulturen. Den Kulturen der Achsenzeit, worunter im Wesentlichen Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus und die monotheistischen Erlösungsreligionen verstanden werden, kommt dabei eine tragende Bedeutung zu. In ihnen allen wurden Ideen einer Spannung zwischen mundaner und transzendenter Sphäre, zwischen „Welt“ und „Hinterwelt“ formuliert, aus denen heraus gegebene soziale Ordnungen als grundsätzlich rekonstruktionsbedürftig gesehen wurden. Die Familienverwandtschaft aller Achsenzeitkulturen erklärt, warum die Moderne,

die jene Spannungen steigerte und sie in innerweltlichen Projekten rationaler Weltgestaltung zu überwinden versuchte, auch jenseits des „Westens“ anschlussfähig war. Die unterschiedlichen Ausformulierungen von Ideen der Weltablehnung sowie die Interessenkonstellationen ihrer Trägergruppen erklären gleichzeitig aber auch, warum der Durchbruch zur Moderne in unterschiedlichen institutionellen Arrangements und Differenzierungsmustern resultierte. Religionssoziologisch ist diese Konzeption insofern fruchtbar zu machen, als sie die kulturellen Deutungshorizonte in den Blick rückt, innerhalb derer sich moderne „Religion“ und „säkulare“ Integrationsmodelle religiöser Pluralität entwickelt haben. Wie in den Kulturen der Achsenzeit die „Welt“ imaginiert wurde, so die Überlegung, prägt selbst noch die modernen Imaginationen von „Säkularität“ und die daraus entspringenden Differenzierungsmuster von Recht, Politik und Religion. Eisenstadt selbst würde wohl sagen, es mache eben einen Unterschied, ob man jüdischer, calvinistischer oder schiitischer Atheist sei. Variationen von Imaginationen der „Säkularität“ lassen sich bereits innerhalb des Okzidents ausmachen, und ich bin bereits kurz auf einige daraus resultierende Differenzierungsmuster eingegangen. Vielfach kommentiert ist seit Alexis de Tocqueville auch die nordamerikanische Variante von Säkularität, die eine scharfe institutionelle Trennung von Staat und Kirche mit einem geringen Grad der Differenzierung zwischen Politik und Religion kombiniert. Wieder andere Differenzierungsmuster sind in außerchristlichen Achsenzeitkulturen zu erwarten, deren Konzeptionen von „dieser Welt“ in der Moderne zu anderen kulturellen Konstruktionen von „Säkularität“ und „Religion“ geführt haben.

Nun wäre es falsch zu meinen, multiple Modernisierungspfade hätten sich unabhängig voneinander entlang tektonisch fest gefügter Kulturblöcke vollzogen. Im Gegenteil, wie die geschichtswissenschaftliche Literatur im Umfeld der *global history* und der *post-colonial studies* (Bayly 2004; van der Veer 2001) zeigt, haben sich Imaginationen von Säkularität und Weltreligion in Verhältnissen wechselseitiger Beobachtung und Beeinflussung entwickelt. Eine andere aktuelle Weiterentwicklung von Webers Kultursoziologie schließt genau an dieser Stelle an, nämlich die Weltkulturtheorie von John Meyer. In strikt phänomenologischer Lesart von Webers Rationalisierungskonzeption rekonstruiert er die allmähliche globale Ausbreitung eines kulturellen Systems, in dem Rationalität als Mythos und rationales Handeln als sein ritueller Vollzug definiert werden. Von seinem europäischen Entstehungskontext hat sich dieses kulturelle System längst gelöst und ist zum Kern einer von diversen Akteursgruppen – internationalen Organisationen, Nichtregierungsorganisationen und Professionen – getragenen eigendynamischen Weltkultur geworden, die nicht zuletzt auch Modelle gesellschaftlicher Integration vorgibt, an denen sich Nationalstaaten und Individuen orientieren bzw. orientieren müssen (vgl. v.a. Meyer 1989; Meyer et al. 1997).

Insgesamt zeichnen sich damit Konturen eines Forschungsprogramms ab, das institutionelle Arrangements von Recht, Politik und Religion in ihrer kulturellen Bestimmtheit durch achsenzeitliche Religionen zu verstehen und ihrer globalen

Wandlungsdynamik zu erklären verspricht. Operational umsetzen ließe sich dies Forschungsprogramm in einer Fülle von Vorhaben, angefangen vom Großprojekt einer *Rechtsethik der Weltreligionen* über quantitative Längsschnittstudien über die Verfassungsentwicklung des 20. Jahrhunderts bis hin zu eher mikrosoziologischen Untersuchungen über den Wandel von Rechtfertigungsrepertoires in gerichtlichen Konflikten um die Anerkennung religiöser Differenz. Ich muss es hier bei diesen kurzen programmatischen Andeutungen belassen, möchte die Perspektiven des skizzierten Forschungsprogramms aber im Folgenden anhand eines Themas veranschaulichen, das mich in meiner bisherigen Forschung beschäftigt hat: nämlich anhand des Formwandels nationalstaatlicher Integration und ihrer Auswirkungen auf institutionelle Arrangements von Politik, Recht und Religion.

3

Die eingangs gestellte Frage lautete, wie soziale Ordnung angesichts der Vielfalt religiöser Geltungsansprüche möglich sei. *Eine* historische Antwort haben wir bereits kennen gelernt, nämlich das Integrationsmodell des nationalen Verfassungsstaats. Und noch einmal: Man hätte es missverstanden, wollte man es lediglich als ein auf das staatliche Gewaltmonopol gestütztes universalistisches System gleicher Rechte beschreiben, durch das sich die widerstreitenden religiösen Geltungsansprüche ruhig stellen ließen. Das System der Rechte war vielmehr auch ein Reich der Uniformität (Tully 1995). Die These, die ich im Folgenden entfalten möchte, lautet nun, dass dieser aus den Glaubenskriegen der europäischen Neuzeit entstandene Integrationsmodus im Horizont der Weltgesellschaft zunehmend durch pluralistische Arrangements überlagert wird. Die aktuellen Götterkämpfe und Anerkennungskonflikte erscheinen, so besehen, in einem anderen Licht. Sie lassen sich dechiffrieren als Reaktionen auf den Formwandel, dem der Nationalstaat als zentraler Integrationsmodus moderner Gesellschaft im 20. Jahrhundert unterworfen wurde.

(a) Um diesen vor allem in der Nachkriegszeit beobachtbaren Strukturwandel zu erklären, ist zunächst der Blick auf veränderte weltkulturelle Deutungshorizonte vonnöten. Man sieht hier, dass der Formwandel von Nationalstaatlichkeit nicht zuletzt ein Ergebnis der weltgesellschaftlichen Institutionalisierung von Menschenrechten ist. Die Sakralisierung des Individuums im globalen Menschenrechtsdiskurs berührt das klassische Modell nationalstaatlicher Integration gleich in doppelter Weise. Erstens eröffnet sie den Individuen Zugänge zu neuen transnationalen Rechtsräumen, entkoppelt individuelle Rechte von staatlicher Mitgliedschaft und führt damit zu einem Charismaverlust des souveränen Staats. Und zweitens entzieht sie nationalen Homogenisierungsprojekten ihre einstige Legitimität, entkoppelt also individuelle Rechte auch von nationaler Identität und führt damit zu einer Entzauberung der Nation. Empirische Evidenz für den ersten Prozess ist in der rechtssoziologischen Literatur reichhaltig dokumentiert. Für den zweiten Prozess

habe ich in qualitativ-historischen Analysen des Völkerrechtsdiskurses zu zeigen versucht, dass Staaten in der Nachkriegszeit zunehmend auf die Anerkennung ethnischer, sprachlicher und religiöser Differenz verpflichtet wurden (Koenig 2005). Die Institutionalisierung der Menschenrechte bedeutete nicht nur eine Stärkung individualrechtlicher Positionen, wie sie in den großen Menschenrechtspakten von 1966 normiert sind, sondern auch eine Stärkung gruppenrechtlicher Positionen. Ausgehend von der prominenten Stellung des Gleichheitsgebots und des Diskriminierungsverbots im modernen Völkerrecht sind zunehmend Rechte auf kulturelle Differenz formuliert worden. In der politischen Philosophie zeigt sich dies in Debatten über multikulturelle oder differenzierte Staatsbürgerschaft, in denen man das System gleicher Grundrechte von seiner Bindung an das Reich der Uniformität befreien möchte (Tully 1994; Münch 1997). Die Entkopplung von Mitgliedschaft, Rechten und Identität führt mithin, zumindest auf der Ebene weltkultureller Erwartungsstrukturen, zu einem Formwandel gesellschaftlicher Integration. Auch an staatliche Religionspolitik wird nunmehr die Erwartung herangetragen, die Identitäts- und Anerkennungskämpfe zu moderieren, die sich aufgrund religiöser Pluralisierung und transnationaler Migration zu einem zentralen Konfliktfeld post-industrieller Gesellschaften entwickelt haben (vgl. Wieviorka 2001). Damit aber tritt Religion erneut sichtbar in die öffentliche Sphäre und können religiöse Geltungsansprüche auf Handlungskoordination neu verhandelt werden.

(b) In welcher Weise sich dieser Formwandel gesellschaftlicher Integration im Einzelnen vollzieht, ist nun – das sollte aus dem oben Gesagten deutlich geworden sein – von den gegebenen zivilisatorischen Rahmen und einzelnen institutionellen Arrangements von Nationalstaatlichkeit abhängig. In meiner komparativen Forschung hat mich daher interessiert, welche Mechanismen institutionellen Wandels sich im Wechselspiel zwischen weltkulturellen Horizonten und historischen Pfadabhängigkeiten identifizieren lassen. Der europäischen Situation, die uns allen wahrscheinlich am unmittelbarsten vor Augen steht, möchte ich mich dabei gewissermaßen von außen nähern und gehe daher zunächst auf den ostasiatischen Kontext einer post-konfuzianischen Moderne ein. Im Konfuzianismus hatte die Spannung zwischen transzendenter und mundaner Ordnung zunächst keine institutionelle Differenzierung zwischen „weltlicher“ und „geistlicher“ Herrschaft beinhaltet. Die globale Verbreitung des modernen Modells von „Religion“ hatte, wie Entwicklungen in Korea zeigen, zunächst eine durchaus weit reichende Restrukturierung von Traditionen zur Folge (Koenig 2000). Orientiert am Vorbild des (amerikanischen) Protestantismus, der am Ende des 19. Jahrhunderts große missionarische Erfolge verbuchen konnte, bildete man nunmehr auch im Koreanischen einen eigenständigen Begriff für „Religion“ (*chonggyo*). In der Folge wurden nicht nur lokale Traditionen als „Religion“ umgedeutet, es erfolgte auch eine Welle religiöser Neugründungen. Die Erfindung des Konfuzianismus als „Religion“ (Bayly 2004: 341) ist wohl das bekannteste Beispiel für den Einfluss des weltgesellschaftlichen Religionsmodells; noch in den 1990er Jahren bemühte sich die Konfuzianische Akademie in Seoul um die „Religionalisierung“ (sic!) konfuzianischer Tradition,

d.h. um die Fixierung von Glaubensüberzeugungen, Riten und exklusiver Mitgliedschaftsregeln. Die Institutionalisierung moderner Kategorien von Säkularität und Religion im Nationalstaat war insofern religionsproduktiv und erzeugte potentiell neue Konflikte um die Grenzen von Religionsfreiheit. Heute bleiben angesichts veränderter weltkultureller Horizonte jene Konflikte in Südkorea indessen weitgehend latent, denn die pluralistischen Integrationsmodelle und die Diskurse religiöser Vielfalt sind unmittelbar an die jahrhundertealte Idee der Koexistenz der „Drei Lehren“ (konfuzianisch, daoistisch und buddhistisch) anschlussfähig und lassen sich mit Symbolen nationaler Identität verbinden. In den 1990er Jahren wurde „religiöse Vielfalt“ (*chongyo dawon chuo*) in Korea in einem Maße zum Topos nationaler Selbstbeschreibung, das in Europa vor allem deswegen kaum vorzustellen ist, weil hier Multireligiosität nicht, wie in Ostasien, auch als *individuelle* Praxis gedacht werden kann.

Die hier bereits anklingenden widersprüchlichen Effekte weltkultureller Erwartungsstrukturen sind, damit komme ich zu einem zweiten Fallbeispiel, im zentralasiatischen Kontext einer post-islamischen Moderne besonders anschaulich zu beobachten. Vor dem Hintergrund einer späten, vom zaristischen Russland initiierten Islamisierung der Region im 19. Jahrhundert sowie einer jakobinisch-totalitären Säkularisierungspolitik in der Sowjetunion wurde die Garantie des Rechts auf Religionsfreiheit im Prozess der post-kommunistischen Staats- und Nationsbildung zu einem wichtigen Legitimationstitel. Dies gilt insbesondere für die politische Elite der Kirgisischen Republik, die sich seit dem Zerfall der Sowjetunion in hohem Maße an westlichen Demokratiemodellen orientierte. Normativer Druck sowie politische und ökonomische Anreize seitens der UN, der OSZE und nicht zuletzt auch der USA, dem Herkunftsland der in den 1990er Jahren hochaktiven fundamentalistischen protestantischen Missionare in der Region, führten zur institutionellen Verankerung von Religionsfreiheitsrechten, die das Land indessen zur Fluchtburg für die unter dem repressiven Regime des benachbarten Usbekistan verfolgten islamistischen Bewegungen machte, was wiederum in einer restriktiveren staatlichen Religionspolitik resultierte. Die formale Übernahme des globalen Diskurses über „religiöse Vielfalt“ durch politische und intellektuelle Eliten, die vor dem Hintergrund der interkulturellen Traditionen der Seidenstraße ein Leichtes war und sich in etlichen regionalen Konferenzen über den „Dialog der Zivilisationen“ artikuliert, ist daher von den realen Konfliktkonstellationen auf lokaler Ebene zunehmend entkoppelt.

Im westeuropäischen Kontext einer post-christlichen Moderne schließlich scheint die Aneignung weltkultureller Modelle multikultureller Staatsbürgerschaft besonders konfliktreich zu verlaufen. Dies zeigen insbesondere die durch Anerkennungsforderungen muslimischer Immigranten ausgelösten Debatten in europäischen Öffentlichkeiten (Koenig 2004). Einerseits reagiert staatliche Religionspolitik auf die Präsenz des Islam reflexartig mit den historisch gewachsenen und rechtlich fixierten Kooperationsmustern, die ursprünglich auf ganz andere Anbieter im religiösen Feld zugeschnitten waren. So vollzieht sich die Einbeziehung von Mus-

limen in Großbritannien im Modus zivilgesellschaftlicher Aushandlung, wohingegen sie in Frankreich Angelegenheit des Zentralstaats und in Deutschland in einer korporativen Gemengelage von Bund, Ländern und volkswirtschaftlichen „Gatekeepern“ erfolgt. Nach wie vor auch sehen intellektuelle und politische Eliten in Kontinentaleuropa öffentlich sichtbare religiöse Pluralität als Bedrohung nationaler Integration und nehmen sie zum Anlass einer Rekonstruktion kulturchristlich geprägter kollektiver Identitäten oder zumindest einer Nobilitierung historisch kontingenter Staat-Kirche-Beziehungen in den Rang eines kulturellen Erbes. Andererseits aber führen die Anerkennungskämpfe muslimischer Immigranten auch in Europa unübersehbar zu Revisionen jener institutionellen Arrangements in Richtung global legitimierter pluralistischer Integrationsmodelle. Die französische Diskussion um eine „laïcisation de la laïcité“, d.h. um die Öffnung der Laizität für die öffentliche Dimension religiöser Praxis, deutet ebenso auf den Veränderungsdruck hin wie die deutsche Re-Interpretation des Staatskirchenrechts als grundrechtlich ausgerichtetes pluralistisches „Religionsverfassungsrecht“ oder die britischen Bemühungen um eine Revision des „establishment“ der Anglikanischen Kirche. Insbesondere Prozesse rechtlicher Transnationalisierung, die durch europäische Integration noch verstärkt werden, führen dabei zur Entzauberung von Fiktionen einer nationalen Wertegemeinschaft. Man wird sich daher vermutlich – allen Behauptungen eines Scheiterns multikultureller Politik zum Trotz – dauerhaft auf Konflikte über die Grenzen zwischen religiösen und politischen Geltungsansprüchen einstellen müssen, Geltungsansprüche, die allerdings nicht mehr – wie zur Zeit der Glaubenskriege – im Gewand theologischer Wahrheits-, sondern kultureller Identitätsbehauptung auftreten.

4 Schluss

Ich komme zum Schluss. Die Religionssoziologie sieht sich gegenwärtig weit reichenden Herausforderungen gegenüber, die nicht zuletzt durch Erfahrungen einer Dezentrierung der okzidentalen Moderne motiviert sind. Die veränderten Problemlagen verlangen, wie ich zu zeigen versucht habe, eine Revision des konventionellen Begriffsapparats der Religionssoziologie. Sie können dabei zur Formulierung eines Forschungsprogramms motivieren, das an Webers Religionssoziologie anschließt und die Vielfalt institutioneller Arrangements von Recht, Politik und Religion in kulturvergleichender Perspektive und in weltkulturellem Horizont untersucht. Das Potential eines solchen Forschungsprogramms habe ich kurz am Beispiel des Formwandels des nationalstaatlichen Integrationsmodells veranschaulicht.

Bei diesem Schluss werden Sie vielleicht noch einmal fragen wollen, wie sich denn nun multireligiöse Gesellschaften integrieren lassen. Soweit sich diese Frage auf „gute“ Integrationsmodelle richtet, können Antworten der Soziologie grundsätzlich nicht befriedigen. In seiner Rede, aus der ich eingangs schon zitiert habe, weist Weber solche Erwartungen denn auch recht rüde zurück, und ich zitiere

nochmals: „Über [den] Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine ‚Wissenschaft‘. Es läßt sich nur verstehen, was das Göttliche für die eine und für die andere oder: in der einen und der anderen Ordnung ist. Damit ist aber die Sache für jede Erörterung in einem Hörsaal [...]schlechterdings zu Ende“ (Weber 1988 [1922]: 604). Ganz sollte sich die Soziologie allerdings nicht aus der Wertaffäre ziehen. Immerhin in zweierlei Hinsicht vermag die soziologische Analyse der Arrangements religiöser Pluralität, so meine ich, auch normative Debatten zu befruchten. Einmal kann sie für die Diskrepanz zwischen institutioneller Wirklichkeit und philosophischer Idee säkularer Verfassungsstaaten sensibilisieren, die Anlass zur Suche nach kontextspezifischen Lösungen religiöser Pluralität bietet, die sich nicht in das Gewand eines universalistischen Wertradikalismus kleiden (Bader 2003). Und noch einen anderen Beitrag kann die Soziologie leisten, wenn sie ihr altes Leitmotiv, die Suche nach einer säkularen Ethik, welche den Kampf religiöser Geltungsansprüche zumindest erträglicher machen könnte, im Lichte der Dezentrierung der okzidentalen Moderne neu ausrichtet. Sie könnte dann die verschiedenen Visionen von Säkularität sowie deren jeweilige Implikationen für das Verhältnis von Recht, Politik und Religion, von denen ich in meinem Vortrag nur einige der weniger gewaltsamen Aspekte berühren konnte, miteinander ins Gespräch bringen. Vielleicht erweist sich dies als kleiner Schritt auf dem langen Weg zu einem Leben mit und in religiöser Differenz.

Literatur

- Asad, T., *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/London 1993.
- ders., *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003.
- Bader, V., *Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism*, *Political Theory* 31, 2003, S. 265-294.
- Bayly, C.A., *The Birth of the Modern World 1780-1914, Global Connections and Comparisons*, Cambridge 2004.
- Beckford, J.A., *Social Theory & Religion*, Cambridge 2003.
- Berger, P.L., *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1992 [1980].
- Berman, H.J., *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Harvard 2004.
- Bielefeld, U., *Nation und Gesellschaft. Selbstthematizierungen in Deutschland und Frankreich*, Hamburg 2003.

- Blaschke, O. (Hrsg.), *Konfessionen im Konflikt. Das zweite konfessionelle Zeitalter zwischen 1800-1970*, Göttingen 2001.
- Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Chaves, M./Gorski, P.S., *Religious Pluralism and Religious Participation*, *Annual Review of Sociology* 27, 2001, S. 261-281.
- Davie, G., *The Sociology of Religion in Britain: a Hybrid Case*, *Revue Suisse de Sociologie* 26, 2000, S. 193-218.
- Ebaugh, H.R., *Return of the sacred: reintegrating religion in the social sciences*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, 2002, S. 385-395.
- Eisenstadt, S.N., *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000.
- ders., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 Bde, Leiden/Boston 2003.
- Feil, E., *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986.
- ders., *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (1540-1620)*, Göttingen 1986.
- Finke, R./Stark, R., *Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities*, *American Sociological Review* 53, 1988, S. 41-49.
- Gorski, P.S., *Historicizing the secularization debate*, *American Sociological Review* 65, 2000, S. 138-167.
- Graf, F.W., *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.
- Hahn, A., *Identität und Nation in Europa*, *Berliner Journal für Soziologie* 3, 1993, S. 93-203.
- Höfert, A., *Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich, 1450-1600*, Frankfurt a.M./New York 2004.
- Huntington, S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London 1997.
- Kantorowicz, E.H., *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957.
- Kippenberg, H.G., *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997.

- Koenig, M., Religion and the Nation-State in South Korea: A Case of Changing Interpretations of Modernity in a Global Context, *Social Compass* 47, 2000, S. 551-570.
- ders., Öffentliche Konflikte um die Inkorporation muslimischer Minderheiten in Westeuropa – analytische und komparative Perspektiven, *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 6, 2004, S. 85-100.
- ders., Weltgesellschaft, Menschenrechte und der Formwandel des Nationalstaats, *Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft Weltgesellschaft*, 2005, S. 374-393.
- Luckmann, T., *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991 [1967].
- Martin, D., *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978.
- Martin, D., Sociology, Religion and Secularization: an Orientation, *Religion* 25, 1995, S. 295-303.
- Meyer, J.W./Boli, J./Thomas, G.M., Ontology and Rationalization in the Western Cultural Account, in: Thomas, G.M./Meyer, J.W./Boli, J., *Institutional Structure. Constituting State, Society, and the Individual*, Newbury Park 1987, S. 12-37.
- Meyer, J.W./Boli, J./Thomas, G.M./Ramirez, F.O., World society and the nation state, *American Journal of Sociology* 103, 1997, S. 144-181.
- Münch, R., Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften. Eine Bestandsaufnahme, *Berliner Journal für Soziologie* 5, 1995, S. 5-24.
- ders., Individualismus versus Multikulturalismus. Paradigmenwechsel der gesellschaftlichen Integration?, *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 23, 1997, S. 247-258.
- ders., Religiöse Pluralität im nationalen Verfassungsstaat, *Berliner Journal für Soziologie* 16, 2006, S. 463-484.
- Norman, W., The ideology of shared values. A myopic vision of unity in the multi-nation state, in: Carens, J. (Hrsg.), *Is Quebec Nationalism Just?*, Montreal 1995.
- Norris, P./Inglehart, R., *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004.
- Parsons, T. (Hrsg.), *Christianity and Modern Industrial Society*, in: *Sociological Theory and Modern Society*, New York 1967, S. 385-421.
- Richter, D., Der Mythos der „guten“ Nation: Zum theoriegeschichtlichen Hintergrund eines folgenschweren Mißverständnisses, *Soziale Welt* 45, 1994, S. 304-321.

- Riesebrodt, M., Rückkehr der Religionen? Zwischen Fundamentalismus und „Kampf der Kulturen“, München 2000.
- Schudson, M., Culture and the Integration of National Societies, *International Social Science Journal* 139, 1994, S. 63-82.
- Schwinn, T., Staatliche Ordnung und moderne Sozialintegration, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 53, 2001, S. 211-232.
- Solms-Rödelheim, M.E. Graf zu, Max Webers Religionssoziologie heute. Zum 40. Todestag des Forschers, *Deutsche Rundschau*, 86. Jg., 1960, S. 524-530.
- Troeltsch, E., Die Trennung von Kirche und Staat, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Tübingen 1907.
- Tschannen, O., The Secularization Paradigm: A Systematization, *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, 1991, S. 395-415.
- Tully, J., *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge 1995.
- Tyrell, H., Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung, *Zeitschrift für Soziologie* 7, 1978, S. 175-193.
- ders., Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne ‚Gesellschaft‘, in: Wagner, G./Zipprian, H. (Hrsg.), *Max Webers Wissenschaftslehre: Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M. 1994, S. 390-414.
- ders., „Kampf der Götter“ – „Polytheismus der Werte“: Variationen zu einem Thema von Max Weber, *Sociologia Internationalis* 37, 1999, S. 157-187.
- van der Veer, P., *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton/Oxford 2001.
- ders./Lehmann, H. (Hrsg.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton 1999.
- Voll, P., *Religion, Integration und Individualität. Studien zur Religion in der Schweiz*, Würzburg 2006.
- Wagner, G., *Gesellschaftstheorie als politische Theologie? Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration*, Berlin 1993.
- Walzer, M., *Exodus and Revolution*, New York 1985.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988 [1922].
- Wieviorka, M., *Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten*, Hamburg 2003.
- Willaime, J.-P., French-Language Sociology of Religion in Europe since the Second World War, *Revue Suisse de Sociologie* 25, 1999, S. 343-371.

Wohlrab-Sahr, M., What has happened since 'Luckmann 1960'? *Sociology of Religion in Germany, Austria and Switzerland*, *Revue Suisse de Sociologie* 26, 2000, S. 169-192.

„Es ströme aber das Recht wie Wasser“ Theologische Bemerkungen zum Verhältnis von Recht und Ethik

Wolfgang Schoberth

1 Die protestantischen Schwierigkeiten mit dem Recht

In der evangelischen Theologie ist das Recht weithin ein Randthema geblieben. Die sachlich nach wie vor bedeutsamen rechtstheologischen Entwürfe vor allem von Johannes Heckel, Erik Wolf und Hans Dombois hatten nicht nur eine vergleichsweise geringe Wirkung auf die staatliche Grundordnung und die Ausformung des Rechts in Deutschland, sie wurden auch innerhalb der Theologie kaum rezipiert; erst in den letzten Jahren ist eine größere Aufmerksamkeit auf die Thematik zu beobachten, die sich einerseits in den umfangreichen Arbeiten von Wolfgang Huber und Hans-Richard Reuter und andererseits in Sammelbänden und Kongressen manifestiert.¹ Die Gründe für die „eingewurzelte Rechtsfremdheit, ja

¹ W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik* 3, überarb. Aufl., Gütersloh 2006, H.-R. Reuter, *Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkrektion*, Gütersloh 1996. Für die Aufmerksamkeit für die Thematik wichtig: K. Gäfgen, *Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik*, TBT 52, Berlin/New York 1991. Der Theologische Arbeitskreis Pfullingen hat das Thema wiederholt aufgegriffen: Vgl. z.B. W. Härle/R. Preul (Hrsg.), *Ethik und Recht*, MJTh 14, Marburg 2002. Dass auch der Kongress der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 1996 der Thematik gewidmet war, belegt sowohl das inzwischen erwachte Interesse wie die Aufgabe, das Feld theologisch allererst neu zu vermessen; Vgl. den Dokumentationsband: *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, in: Mehlhausen, J. (Hrsg.), *Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* 14, Gütersloh 1998.

Rechtsangst⁴² der evangelischen Theologie sind sowohl historischer als auch systematischer Natur. Nun sollten diese Faktoren freilich nicht allzu schnell entschuldigend beiseite geschoben werden; vielmehr stellt sich die Aufgabe einer genauen Reflexion der in diesen Entwicklungen enthaltenen theologischen Entscheidungen. Auch wenn sie sich möglicherweise als Fehlentscheidungen oder zumindest als irreführende Gewichtungen herausstellen, so sind in ihnen doch auch Momente enthalten, die theologisch von Bedeutung sind. Sie lassen sich grob so umreißen: a) die traditionelle Konzentration der christlichen Ethik auf das Individuum, b) der reformatorische Protest gegen die Instrumentalisierung des Kirchenrechts zur Herrschaft über die Gewissen, und c) die Ausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments am Ausgang des Reformationszeitalters, mit dem das Recht zu alleinigen Domäne weltlicher Obrigkeit wurde.

- a) Spätestens seit Augustin, dessen theologisches Denken in seiner prägenden Wirkung auf die christliche Tradition im Westen kaum überschätzt werden kann, steht das Individuum im Zentrum der ethischen Überlegungen, während die Gestaltung der sozialen Strukturen kaum thematisiert wird. Das steht einerseits durchaus in der Linie spätantiker Philosophie, die dem faktischen Bedeutungsverlust des Bürgers entsprechend die Erfüllung des Lebens in der Privatsphäre sucht. Andererseits wird diese Wendung dadurch verstärkt, dass die Fragen der moralischen Lebensführung eingeordnet werden in die übergeordnete Perspektive der Sorge um das Seelenheil. Die Verinnerlichung des Heils führt zur Nachordnung der sozialen Dimensionen, die zur Entgegensetzung werden kann; diese Gewichtung bleibt auch im Protestantismus weithin erhalten.
- b) Die Verbrennung der Bannandrohungsbulle und Schriften scholastischer Theologen im Dezember 1520 kann geradezu als wirkungsmächtige reformatorische „Urszene“ gelten. Mit diesem Akt ist die Trennung von Rom vollzogen; Luther reagiert damit auf die Verurteilung seiner theologischen Einsichten durch Rom, indem er seinerseits diese Verurteilung durch die Verbrennung der Bulle symbolisch zum Ketzer erklärt. Luther erkennt aber auch genau, dass die päpstliche Herrschaft auf einer Verquickung von theologischen und rechtlichen Strukturen basiert; konsequent verurteilt er auch die kirchenrechtliche Basis der geistlichen Herrschaft als häretisch und wirft kirchenrechtliche Schriften ins Feuer. Das kodifizierte Recht erscheint in dieser Szene als Gegner des Evangeliums.
- c) Die politische Ausgang des Reformationszeitalters führte dazu, dass die Landesherren, die sich der Reformation anschlossen, zu deren Schutzher-

² H. Dombois, *Evangelium und soziale Strukturen*, Witten 1967, S. 13; Vgl. dazu auch: E. Wolf, *Zum protestantischen Rechtsdenken*, in: ders., *Peregrinatio II. Studien zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, München 1963, S. 191-206.

ren wurden; die lutherischen Kirchen wurden in das politische Gefüge einbezogen, was die Theologie gleichzeitig vom Einfluss auf die Rechtsgestaltung weitgehend ausschloss.³ Die theologische Rechtfertigung für die Trennung der Sphäre des Rechts von der der Theologie wurde in einer einseitigen Interpretation von Luthers Unterscheidung der sog. „zwei Reiche“ gesehen, in der das Recht als Domäne der Obrigkeit erschien; dabei wurde zugleich das Recht mit der Herrschaftsgewalt durch das Schwert identifiziert. Damit steht es in einem wiederum als gottgewollt gedachten Widerspruch zum Wort des Evangeliums, das keine Durchsetzung durch Gewalt verträgt.

2 Eine Diastase von Glaube und Recht?

Diese drei Faktoren enthalten jeweils theologische Grundentscheidungen, die sich auch dann als theologisch sachgemäß erweisen können, wenn die historischen Folgen dieser Entwicklungen als problematisch beurteilt werden müssen. Es ist dies die Einbeziehung der Ethik in die Heilsgeschichte, die Kritik an einer Herrschaft des Rechts über die Gerechtigkeit und die Wahrheit sowie die Unterscheidung der Bereiche des Rechts und der Macht einerseits und der kirchlichen Verkündigung andererseits. Diese Grundentscheidungen bilden auch den Hintergrund von Rudolf Sohms berühmter These: „Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch.“⁴ Sohms Formulierung ist zwar unmittelbar nur auf das Kirchenrecht bezogen, benennt aber eine fundamentale Anfrage an jeden Versuch einer Verknüpfung von Theologie und Recht, indem sie die Inkompatibilität der kirchlichen Bindung an das eschatologisch ausgerichtete Evangelium mit dem Recht behauptet.

Die Folgerung aus dieser strikten Diastase kann in zwei Richtungen gezogen werden: Sie kann einerseits die Legitimität weltlichen Rechts *sub specie aeternitatis* generell bestreiten und letztlich allein das von Gott gegebene Recht akzeptieren; sie kann aber auch für diesen Äon die Unzuständigkeit der Theologie für Rechtsfragen behaupten und faktisch freie Hand für das menschliche Handeln in Hinblick auf Rechtssetzung und Rechtsanwendung bedeuten. Beide Folgerungen sind gezogen worden und würden die genannte ‚Rechtsfremdheit‘ für theologisch einzig sachgemäß erklären. Darum ist es verständlich, dass Sohms These immer wieder kritisiert oder zumindest abgeschwächt wurde, um nicht einen Gesprächsabbruch zwi-

³ Dass das Thema des Rechts in der reformierten Tradition eine größere Bedeutung haben konnte als in der lutherischen, dürfte wesentlich daran liegen, dass sie sich wesentlich aus der städtischen Reformation Oberdeutschlands speiste, die durch die bürgerlichen Stadtverfassungen sogleich mit Fragen der Rechtsgestaltung konfrontiert war. Die größeren Einflussmöglichkeiten auf das Recht führten zu größerer theologischer Aufmerksamkeit.

⁴ R. Sohm, Die geschichtlichen Grundlagen, Kirchenrecht 1, Leipzig 1892, S. 700 (im Original gesperrt). Dieser letzte Satz des Buches greift den ‚Grundgedanken‘ des Werkes auf, der bereits auf S. 1 formuliert wird.

schen Theologie und Recht vorzuzeichnen. Sicher lässt sich mit Recht darauf verweisen, dass Sohm sowohl einen einseitigen Kirchenbegriff wie einen ebenfalls einseitigen Begriff des Rechts voraussetzt: Nach Sohm ist die wahrhafte Kirche juristisch gar nicht zu fassen, sondern kann allein im Glauben erkannt werden; das Recht aber ist an menschliche Herrschaft gebunden und strebe danach, auch mit Zwang durchgesetzt zu werden. Diese einfache Entgegensetzung ist gewiss nicht zu halten.

Sohms häufig zitierter Satz steht im Kontext seiner historischen Überlegungen – die Basis bilden sehr eingehende kirchengeschichtliche Studien, die ihm den Ruf auf einen außerordentlich renommierten Lehrstuhl für Kirchengeschichte einbrachten – und mit einer radikalen Kirchenkritik: Der scharf akzentuierte Gegensatz von Kirche und Recht lässt sowohl die römische Kirche wie auch die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchentümer als Fehlentwicklungen erscheinen. Weder die „Entstehung des monarchischen Episkopats und mit ihm des Katholicismus“ noch „die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments, aus welcher die Verweltlichung der Kirche hervorging“ könne „aus dem Wesen der Kirche Christi erklärt werden; es befindet sich vielmehr zu diesem Wesen in vollkommenem Gegensatz.“⁵

Die Rückseite dieser Kirchenkritik ist freilich auch die Abspaltung des Rechts von der Wirklichkeit des Glaubens und damit letztlich die Reproduktion dessen, was Sohm am landesherrlichen Kirchenregiment *theologisch* kritisiert. Juristisch entspricht dieser Abspaltung die Fundierung einer rechtspositivistischen Haltung, die Sohm auch ausdrücklich vertrat, wenngleich er keine strikte Trennung von Recht und Ethik vornahm, sondern an der Notwendigkeit einer Fundierung des Rechts auf der Sittlichkeit festhielt. Dennoch stellt sich die Frage, ob diese Abspaltung des Rechts lediglich die Konsequenz aus einem verengten Glaubens- und Kirchenverständnis ist – Martin Heckel⁶ etwa spricht von einem schwärmerischen und gerade nicht reformatorischen Kirchenverständnis bei Sohm –, oder ob dabei nicht doch ein wesentliches Moment wahrgenommen ist, das allzu leicht abgeblendet wird, wenn von den Erfordernissen der Institution Kirche und ihrer Einbindung in vorgegebene Rechtsstrukturen her gedacht wird.

Darum kann eine Relativierung der These Sohms dem Problem, das sie formuliert, nicht entgehen; zudem würde damit der mögliche Ertrag seiner wenn auch vielleicht begrifflich fragwürdig gefassten Provokation schon im Ansatz verspielt. Diese Provokation ließe sich aber fruchtbar machen, wenn eine Reformulierung der Spannung, die Sohm benennt, zu einer neuen theologischen Bestimmung des Verhältnisses von Recht, Ethik und christlichem Glauben führt, die das Wahrheitsmoment der These entbindet und transformiert. Auch ohne Sohms zugespitzten Kirchenbegriff ließe sich fragen: Muss nicht, weil christlicher Glaube sein We-

⁵ A.a.O.

⁶ M. Heckel, Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Theorie, in: K. Schlaich (Hrsg.), Martin Heckel, Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Gesammelte Schriften 2, Tübingen 1989, S. 773-911 (877), Anm. 335.

sen von der Wirklichkeit Gottes hat, das Recht aber ein Produkt menschlichen Handelns ist, eine Verknüpfung von Glauben und Recht beide kompromittieren?

Die folgenden Überlegungen sollen diese Provokation aufnehmen, weil sich hier paradoxerweise gerade die Momente zeigen, die für einen genuin theologischen Beitrag zur Diskussion um das Recht wesentlich sein müssen und diese Debatte auch außerhalb spezifisch religiöser Fragestellungen befruchten können. Sie wird dabei freilich dialektisch gewendet werden müssen, um eine theologische Perspektive auf das Recht zu begründen.

3 Die Bibel und das Recht

Die Diastase von Kirche und Recht hat zunächst deutlichen Anhalt an den Schriften des Neuen Testaments, wie überhaupt der christlichen Botschaft ein Maß an Weltfremdheit eignet, ohne das sie ihre Substanz verlieren müsste.⁷ Die eschatologische Ausrichtung der neutestamentlichen Verkündigung, wie sie im Evangelium nach Johannes ausdrücklich als Gegensatz zur Welt formuliert wird, stellt die Gemeinden in einen Raum außerhalb der gesellschaftlichen Ülichkeiten und hat darum auch Konsequenzen auch in Hinblick auf das Verhältnis zum Recht; so wird ausdrücklich das Austragen von Streitigkeiten vor öffentlichen Gerichten abgelehnt⁸ und mit dem zugleich politischen und juristischen Begriff des *politeuma* die Zugehörigkeit der Christen nicht zu dieser, sondern zur himmlischen Welt benannt (Phil 3, 20). Freilich lässt sich daraus keine grundsätzliche Ablehnung des Rechts ableiten: Paulus beruft sich vor den Besatzungsorganen wiederholt auf sein römisches Bürgerrecht (Apg 16, 37ff.; 22, 25ff.)

In dem scheinbar heterogenen neutestamentlichen Befund lässt sich doch eine deutliche Linie erkennen: Diese besteht in einer Relativierung des Rechts, eben seiner Einbindung in die Wirklichkeit des Glaubens, aber nicht in seiner Eliminierung. In ihrer eschatologischen Weltfremdheit wissen die Gemeinden zugleich sehr genau um die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens und ihre rechtliche Normierung. Freilich resultiert für sie daraus eben keine Unterwerfung unter sie, sondern die Herausforderung, unter den gegebenen Bedingungen als Gemeinde Jesu Christi zu leben. Das erfordert einige Beweglichkeit und durchaus auch List: Solange Rechtsfragen innerhalb der Gemeinde erscheinen, wäre der Gang zu heidnischen Gerichten, denen man durchaus mit Grund misstraut, eine Verletzung der Grundlagen des Gemeindelebens: Ihre Regeln des Zusammenlebens sind von

⁷ Vgl. dazu: M. Hailer, 'Wie viel Weltfremdheit gehört zur Wiedergeburt? Ein Versuch Nietzsches „Fluch auf das Christentum“ ein wenig Segen abzugewinnen', in: R. Feldmeier, Wiedergeburt, BTSP 25, Göttingen 2005, S. 101-148; hier wird zugleich gezeigt, dass diese Weltfremdheit keineswegs Weltflucht bedeuten muss.

⁸ 1 Kor 6,1f.: „Wie kann jemand von euch wagen, wenn er einen Streit hat mit einem andern, sein Recht zu suchen vor den Ungerechten und nicht vor den Heiligen? Wißt ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? Wenn nun die Welt von euch gerichtet werden soll, seid ihr dann nicht gut genug, geringe Sachen zu richten?“

denen des staatlichen Rechts erheblich verschieden. Wo aber ohnehin die staatliche Macht eingegriffen hat, ist es nicht nur legitim, sondern auch geboten, die rechtlichen Möglichkeiten zu nutzen, die sie bietet, auch wenn man diese Möglichkeiten nicht überschätzt. So wird das Recht nicht als Absolutum genommen, sondern zurückbezogen auf seine schützende Funktion für das Zusammenleben, die auch da noch respektiert wird, wo seine Grenzen und seine Korruptierbarkeit erkannt wird. Auf diese Weise stimmen auch das Gebot zur Unterordnung unter die staatlichen Autoritäten (Röm 13,1ff.; Tit 3,1) und der Widerstand gegen ihre Anordnungen überein: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ (Apg 5,29).

Diese doppelte Relation zum Recht steht in Kontinuität zur alttestamentlichen Überlieferung,⁹ für die das Recht als Bedingung eines friedvollen Zusammenlebens von großer Bedeutung ist – nicht zufällig werden die charismatischen Führer der Frühzeit Israels nicht Helden, Krieger etc. genannt, sondern eben Richter –, auch wenn es allein dies nicht garantieren kann. So appellieren auch die Propheten an das kodifizierte Recht, wenn sie geradezu als topos die Rechtsbeugung als Verderben für das Volk attackieren und umgekehrt die Respektierung und die Durchsetzung des Rechts als Inbegriff eines gottgemäßen Lebens vor Augen stellen: „Lernet Gutes tun, trachtet nach Recht, helft den Unterdrückten, schaffet den Waisen Recht, führet der Witwen Sache!“ (Jes 1, 17) Hier zeigt sich auch ein starkes Bewusstsein für die Bedeutung formalisierter Verfahren, insofern die termini technici der Gerichtssprache verwendet werden, wie sich denn auch die wörtliche Bedeutung des Gebotes „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten“ (Ex 20, 16; Dtn 5, 20) die Zeugenaussage vor Gericht bezieht – in Luthers Übersetzung scheint das nach wie vor durch. Die Verlässlichkeit des Rechts gehört so zur Basis eines Lebens, das dem Schöpferwillen entspricht. Dies wird in den alttestamentlichen Texten bis dahin pointiert, dass die im Leben nichtmenschlicher Geschöpfe erkennbare Ordnung direkt mit dem Recht Gottes verbunden wird: „Der Storch unter dem Himmel weiß seine Zeit, Turteltaube, Kranich und Schwalbe halten die Zeit ein, in der sie wiederkommen sollen; aber mein Volk will das Recht des HERRN nicht wissen.“ (Jer 8,7)¹⁰ Die Verbindung des Rechts des gemeinschaftlichen Lebens mit den natürlichen Rhythmen ist dabei keine poetische Übersteigerung sondern eine zugleich theologische wie soziale Einsicht: Leben ist nur da möglich, wo diese Ordnungen gewährleistet sind, um deren Fragilität man weiß, und in denen man die gegenwärtig wirksame Gnade des Schöpfers erkennt, die aber zugleich der beständigen Pflege bedürfen und nicht durch un-

⁹ Selbstverständlich können hier nur sehr grobe Hinweise auf die differenzierte Überlieferung gegeben werden. Für eine genauere Wahrnehmung sei exemplarisch verwiesen auf E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3,2, Stuttgart/Berlin/Köln 1994; bei Otto wird auch erkennbar, dass sich ‚Recht‘ und ‚Ethik‘ für die alttestamentliche Überlieferung deshalb kaum unterscheiden lassen, weil hier eben keine Vorstellung von individueller Moral und ihrer Rechtfertigung dominiert, sondern die Frage nach den Regeln des Zusammenlebens, die nach rechtlicher Kodifizierung verlangt.

¹⁰ Dieser Parallelisierung verdanken auch Ochse und Esel ihre Präsenz in den Weihnachtsskripten, vgl. Jes. 1,3.

gerechtes Handeln unterminiert werden dürfen. Ungerechtigkeit ist darum ein Vergehen gegen die Mitmenschen und die Mitgeschöpfe und zugleich ein Vergehen gegen Gott.

Durch diese theologische Fundierung des Rechts ist eine prinzipielle Differenzierung von Recht und Gerechtigkeit im alttestamentlichen Denken nicht denkbar; Recht ist die soziale Gestalt, in der Gerechtigkeit ihren Ausdruck findet und durch die Gerechtigkeit sich vollzieht. Ulrich Luz sieht darin, dass „biblische Autoren mit der Unterscheidung von ‚Recht‘ und ‚Gerechtigkeit‘ Mühe“ hätten, eine Folge ihrer Rückführung beider auf Gott: „Für sie ist *Gott* die Quelle der Gerechtigkeit *und* des kodifizierten Rechts. ‚Recht‘ kann deshalb biblisch nicht von Gerechtigkeit und beides kann nicht von Gott getrennt werden.“¹¹ Die theologische Perspektive hat aber zugleich eine rechtstheoretische Seite, insofern die Gerechtigkeit, die aus Gott kommt, als die lebensfreundliche und lebensdienliche erkannt werden kann: Gerechtigkeit – deren biblischer Begriff wiederum nicht umstandslos mit dem philosophischen Konzept identifiziert werden kann – ist Quelle und Ziel des Rechts. Indem aber beides zurückgebunden ist an den Willen Gottes, können Recht und Gerechtigkeit nicht in menschliche Verfügung übergehen, sondern bleiben als Ausdruck des Gotteswillens ihrem Handeln gegenüber stets eine kritische Instanz.

Recht ist wie Gerechtigkeit mithin nicht das Produkt menschlicher Aktivität allein, sondern Ausdruck der Gegenwart Gottes, die die Propheten auch kritisch gegen den Kult aufrufen: Die von Gott selbst in der Torah gebotenen Brandopfer sind demnach nichts wert, wenn ihnen nicht eine soziale Ordnung entspricht, in der Recht und Gerechtigkeit den Schöpferwillen auch unter den Armen und Schwachen wirksam werden lassen. Für mit der Not des Wassermangels vertraute Menschen ist diese Identität von natürlichen und sozialen Bedingungen des friedlichen Lebens offensichtlich: „Es ströme aber das Recht wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.“ (Am 5, 24)

Der wohl berühmteste Prozess der Menschheitsgeschichte, der mit dem sprichwörtlichen salomonischen Urteil (1 Kön 3, 16ff.) abgeschlossen wurde, ist bezeichnend für die Gerechtigkeitsvorstellung der Bibel. Dieses Urteil ist nämlich alles andere als ein klug austarierter Kompromiss, sondern eine vehemente Parteinahme für das Leben; es ist einseitig, listig und gewagt. Es findet aber seine Berechtigung und seine Wahrheit darin, dass es seiner eigenen Funktion gerecht wird, nämlich das Leben zu schützen, auch wenn dies hier auf paradoxe Weise geschieht. Nun ist der paradigmatische Charakter dieses Urteils gerade nicht darin zu sehen, dass um eines vorgegebenen Zieles willen Recht gebeugt werden dürfe, sondern einerseits im Lob der Weisheit des Königs, der einen Weg findet, ein unlösbares Dilemma – dass nämlich über die Rechtsansprüche mangels Überprüfbarkeit gar nicht sachgemäß entschieden werden kann; es stehen ja zwei Aussagen gegeneinander – nun doch aufzulösen, indem nicht die Rekonstruktion des Sachverhalts,

¹¹ U. Luz, Der Gott der Gerechtigkeit, in: J. Mehlhausen (Hrsg.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 14, Gütersloh 1998, S. 31-54 (31).

sondern das Resultat des Rechtspruchs in den Blick genommen wird: Die Ermöglichung eines friedlichen und darin gerechten Zusammenlebens.¹²

Die distanziertere Stellung der neutestamentlichen Schriften zum vorhandenen und praktizierten Recht resultiert nicht aus einer anderen Gewichtung und erst recht nicht aus einer Abkehr von der alttestamentlichen Vorstellung von Recht und Gerechtigkeit, sondern trägt der veränderten historischen Situation Rechnung: Während sich weiter Teile der alttestamentlichen Tradition an ein politisch weitgehend selbständiges Israel richten, das seine eigene rechtliche Gestaltungsmacht besitzt, ist ein Einfluss der neutestamentlichen Gemeinde auf die soziale Rechtswirklichkeit nicht vorhanden. Die Gestaltung der politischen Welt und ihrer Ordnung außerhalb der Gemeinde ist damit für die neutestamentlichen Autoren fast bedeutungslos, weil die Christen keinen Einfluss auf sie haben; so ist nicht die rechtliche und politische Ordnung selbst, sondern das Verhältnis der Christen zu ihnen Gegenstand der Verkündigung. Ein Desinteresse ist daraus allerdings gerade nicht abzuleiten; vielmehr repräsentiert die christliche Gemeinde eben die Formen des Zusammenlebens, die Gott entsprechen und gerade darin menschlich sind. Gerade darin kommt ihr aber eine fundamentale politische Dimension zu: Sie bildet eine Gegengesellschaft, in der Leitung und Recht nicht in Instrumente der Unfreiheit verkehrt werden und Macht nicht zur Gewalt wird.¹³

4 Die Unterscheidung von Evangelium und Recht

In ihrer unmittelbaren Ausrichtung auf das Leben des Volkes Israel einerseits, die christliche Gemeinde andererseits ist alle biblische Ethik eminent politische Ethik; eben darum ist sie aber auch nicht umstandslos auf andersartige soziale Kontexte zu übertragen. Der Versuch einer radikalen Verwirklichung biblischer Weisungen führte historisch darum allemal zur Bildung von Gemeinschaften, die sich gegenüber ihrer Umwelt mehr oder weniger isolieren – vom Mönchtum über Armutsbewegungen bis zu den frommen Siedlern in der neuen Welt. So unbestreitbar von diesen Versuchen weitreichende Wirkungen auch auf die Entwicklung des Rechts ausgingen – die Formulierung der Menschenrechte in der Unabhängigkeitserklärung der USA z.B. wäre ohne die Ausstrahlung der Überzeugungen solcher Siedlergemeinschaften undenkbar –, bleiben sie doch auf lokale Gemeinschaften beschränkt und erreichen auch ihre soziale Wirkung wesentlich in Transformationsvorgängen, die einen Verlust an Bestimmtheit und Kohärenz, dafür aber auch einen Gewinn an Reichweite bedeuten. Die Einbindung in eine Gesellschaft, die

¹² Wie eigentümlich sich solche Gerechtigkeit durchsetzen kann, wird auch in der Erzählung von der Schwangerschaft Tamars (Gen 38) deutlich.

¹³ Vgl. z.B. Mt 20, 25f.: „Aber Jesus rief sie zu sich und sprach: Ihr wißt, daß die Herrscher ihre Völker niederhalten und die Mächtigen ihnen Gewalt antun. So soll es nicht sein unter euch; sondern wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener.“ Zur politiktheoretischen Bedeutung dieser Unterscheidung vgl. H. Arendt, *Macht und Gewalt*, 7. Aufl., München 1990 (aus dem Englischen von G. Uellenberg, *On Violence*).

nicht nur aus Glaubenden besteht, erfordert darum eine Reflexion des Verhältnisses von Glauben und Recht, die sowohl der biblischen Tradition gerecht wird wie der Einsicht, dass diese Tradition nicht von allen geteilt wird.

Für den Protestantismus sind dabei Luthers Überlegungen von entscheidender Bedeutung geworden, die zumeist als „Zwei-Reiche-Lehre“ zusammengefasst werden. Freilich ist diese Bezeichnung in mehrfacher Hinsicht irreführend: Luther hat keine durchgearbeitete Lehre entwickelt, seine Überlegungen schlagen sich vielmehr in einer Reihe von Schriften nieder, die als Gelegenheitschriften bezeichnet werden können und sich keineswegs bruchlos zu einem System synthetisieren lassen.¹⁴ Auch ist der Ausdruck „zwei Reiche“ insofern zumindest missverständlich, als damit eine quasi geographische Abgrenzung zweier unabhängiger Gebiete nahegelegt wird. Luther hält aber im Gegensatz dazu fest, dass beide bei aller notwendigen Unterscheidung aufeinander bezogen sind, weil sie ihr Wesen und ihre Aufgabe daher haben, dass sie aus Gott kommen und dass in ihnen Gott seinen heilsamen Willen für die Welt wirksam werden lässt, so dass statt von „zwei Reichen“ besser von „zwei Regimenten“ – also zwei Weisen der Herrschaft Gottes – gesprochen werden sollte.

Mit dieser terminologischen Korrektur ist zugleich schon markiert, dass Luthers eigene theologische Intentionen in dem, wie seine Überlegungen rezipiert wurden, mitunter geradezu umgekehrt wurden, zumal die historische Entwicklung ihnen über Jahrhunderte direkt entgegenlief: Das landesherrliche Kirchenregiment, in dem der Fürst zugleich als oberster Bischof die Verantwortung für die kirchliche Verkündigung hat, ist ein unmittelbarer Widerspruch gegen Luthers Überzeugung, dass eine Vermischung von weltlichem und geistlichem Regiment beide beschädigen muss. In dieser Vermischung nimmt nämlich sowohl die Verkündigung der Kirche Schaden, weil sie aus machtpolitischen Rücksichten den Anspruch des Evangeliums verdrängen wird, als auch die Autorität der Obrigkeit, weil sie in dem Streben, auch über den Glauben zu herrschen, ihre eigene Aufgabe vernachlässigt und Widerstand hervorrufen muss. Die Geschichte nicht erst seit der Reformation liefert genügend Beispiele für die Berechtigung der Warnung Luthers, die freilich auch im Protestantismus gerade nicht wirksam wurde; wirksam wurde vielmehr der Teil seiner Überlegungen, der das Recht und die Autorität der Obrigkeit theologisch begründete. Eben diese Hälfte konnte auch in der Entwicklung der (vornehmlich, aber nicht ausschließlich lutherischen) Staatskirchen als Legitimation sowohl der Kirchenstruktur als auch der Obrigkeit rezipiert werden, die von theologischer Kritik entlastet wurde, weil sie in ihrer bloßen Existenz als göttliches Werkzeug gedeutet wurde.

¹⁴ Die bekannteste unter ihnen ist sicher „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ von 1523. Bezeichnenderweise wird der Titel dieser Schrift häufig nur verkürzt angeführt: Dass der Gehorsam gegen die Obrigkeit Grenzen hat, blieb im Protestantismus oft wenig beachtet. An dieser Schrift lässt sich auch deutlich erkennen, dass sie sehr genau auf eine spezifische Situation bezogen ist, aus der sich keine einheitliche Lehre destillieren lässt, auch wenn Luther eine klare Richtung der Argumentation verfolgt, wie sie auch in seiner Auslegung zum 1. Petrusbrief (vor allem natürlich zu 1. Petr. 2, 13ff.) aus dem gleichen Jahr entwickelt wird; vgl. WA 12, S. 327ff.

Die Folge dieser Entwicklung war zum einen in Hinblick auf die Kirche, wie Wolfgang Huber herausstellt, „eine Zweireichelehre im Verständnis der Kirche. Man trennte zwischen einer unsichtbaren Kirche des Wortes und einer sichtbaren Kirche des Rechts.“¹⁵ Weil aber das Recht allein weltlich sei und strikt vom geistlichen Wesen der Kirche getrennt werden müsse, konnte die vorgegebene staatliche Ordnung auch auf den Aufbau und das Recht der Kirche übertragen werden. „Daraus erklärt sich, warum die Rechtsgestalt der evangelischen Kirche auch noch heute, mehr als achtzig Jahre nach dem Ende des Staatskirchentums, staatsanalogen Charakter trägt.“¹⁶ Die Obrigkeit wurde zum anderen gegen theologische Kritik immunisiert, weil sie einerseits als von Gott gegeben, andererseits aber als getrennt von der Wirklichkeit des Evangeliums und in diesem Sinn autonom gedacht wurde. Diese Trennung musste sich freilich auch theologisch als fatal erweisen, weil damit der Glaube prinzipiell weltlos gedacht wurde bzw. allein Auswirkungen auf die individuelle Moral haben sollte, weshalb die ganze Sphäre des Sozialen aus der theologischen Ethik lange Zeit herausfiel.

Damit war aber der Boden von Luthers eigenen Überlegungen längst verlassen, die nicht schon in der schlichten Unterscheidung von Obrigkeit und Kirche ihren Kern haben, sondern vielmehr in ihrer gemeinsamen theologischen Begründung im Handeln Gottes. Hier liegt nun auch das eigentliche produktive und aktuelle Zentrum der Überlegungen Luthers: Indem er das weltliche wie das geistliche Regiment auf Gottes Heilswillen zurückführt, ist gerade die Weltlichkeit des Rechts theologisch zu denken und zu würdigen. Kirche und Theologie sind in Sachen Recht gerade nicht unzuständig, sondern müssen dieses als gute Ordnung Gottes begreifen, darin freilich auch immer wieder an seine genuine Würde erinnern, die auch die Voraussetzung seiner Autorität ist.

Diese Würde erkennt Luther zunächst und vor allem, dies durchaus in der Tradition etwa von Röm 13,1ff. und 1. Petr. 2,13ff., in seiner Funktion als Schutz des Friedens und der Sicherheit. Luther schließt dabei durchaus auch an die neutestamentliche Entgegensetzung von christlicher Gemeinde und Welt an; weil aber „alle Welt böse und unter Tausenden kaum ein rechter Christ ist, würde eines das andere fressen, dass niemand Weib und Kind aufziehen, sich nähren und Gott dienen könnte, wodurch die Welt wüste würde.“¹⁷ Die Sorge um den Nächsten wiederum veranlasst auch den Christen, für den doch kein Gesetz gelte, weil „der Gerechte von sich selbst aus alles und mehr tut, als alle Rechte fordern“¹⁸, sich

¹⁵ W. Huber, *Evangelischer Glaube und die Frage nach der Kirche*, in: *Das Wesen des Christentums in seiner evangelischen Gestalt*, Vortragsreihe im Berliner Dom, mit Beiträgen von C. Axt-Piscalar et al., Neukirchen 2000, S. 62-86 (72f).

¹⁶ Ebd.

¹⁷ M. Luther, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit an ihr Gehorsam schuldig sei*, in: K. Aland (Hrsg.), *Luther Deutsch 7*, 3. durchges. Aufl., Göttingen 1983, S. 9-51 (15) = WA 11, S. 251).

¹⁸ A.a.O. 13 = WA 11, S. 250.

dem Gesetz zu unterwerfen, ja sogar selbst das Schwert zu führen „deinem Nächsten zugut und zur Erhaltung des Schutzes und des Friedens der andern.“¹⁹

Dabei ist zu beachten, dass Luther damit die Weisungen der Bergpredigt eben nicht relativiert, wie er dies der traditionellen Aufteilung in Gebote, die für alle Gläubigen verbindlich seien, und ‚evangelischen Räten‘, die nur für die Vollkommenen, also vor allem die Mönche, gelten, ausdrücklich vorwirft.²⁰ Gottes Weisung ist für Luther vielmehr unteilbar; darum muss die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment gerade so zur Geltung gebracht werden, dass in beiden Gottes Wille gleichermaßen sichtbar wird. Darum basiert auch das weltliche Regiment auf der schöpferischen Liebe Gottes, die auch außerhalb der Kirche wirksam ist: Gerade weil das Recht nicht auf Einsicht und Glaube, sondern auf seiner eigenen, gegebenenfalls durch das Schwert durchzusetzenden Autorität basiert, kann es Leben schützen in einer Welt, die durch die Sünde gekennzeichnet ist. Diese Funktion des Gesetzes erübrigt auch, danach zu fragen, ob einer zu den Gerechten gehört oder zu denen, die den Zwang des Gesetzes brauchen, weil gerade der Gerechte sich um des Wohls aller willen dem Gesetz unterwirft.

Aus dieser theologischen Begründung des weltlichen Regiments folgt für Luther freilich keineswegs dessen Selbstgenügsamkeit; die Unterscheidung von weltlichem und geistlichem Regiment bedeutet keine Spaltung. Vielmehr ermöglicht die Freiheit der Kirche von eigenen Machtansprüchen gerade die ihr aufgetragene notwendige Vermahnung der Obrigkeit.²¹ Luthers Predigten sind selbst nicht selten massiv politisch und in seinen Schriften finden sich nicht nur scharfe Angriffe gegen die Herrschenden,²² sondern er gibt auch eingehende Weisungen, „wie ein Fürst sich verhalten solle“²³ – der Fürstenspiegel ist die Form der politischen Ethik, die den faktischen Bedingungen seiner Zeit entspricht.

Luthers Unterscheidung von weltlichem und geistlichem Recht heißt also gerade nicht, dass der Glaube für das Recht irrelevant wäre. Vielmehr erlaubt die genaue Unterscheidung gerade erst, der produktiven und der kritischen Aufgabe einer theologischen Reflexion des Rechts gerecht zu werden. Dabei ist die differenzierte Bestimmung ihres Verhältnisses bei Luther, trotz des zeitbedingt restriktiven Rechtsbegriff und auch trotz manchmal problematischen Unterstellungen über die Natur des Menschen auch unter veränderten historischen Bedingungen

¹⁹ A.a.O. 20 = WA 11, S. 255.

²⁰ A.a.O. 12 = WA 11, S. 249.

²¹ Auch hier steht die „Barmer Theologische Erklärung“ Luther näher als viele ihrer lutherischen Kritiker, wenn These 5 formuliert, der Staat habe „nach göttlicher Anordnung die Aufgabe ... in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen.“ Die Aufgabe der Kirche ist in dieser Hinsicht wiederum, den Staat zu erinnern „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten.“

²² Vgl. z.B. Luther, a.a.O., 39 = WA 11, S 270: „Man wird nicht, man kann nicht, man will nicht eure Tyranei und Mutwillen auf die Dauer leiden. Liebe Fürsten und Herren, da wisset euch nach zu richten, Gott wills nicht länger haben.“

²³ A.a.O. 41 = WA 11, S. 271.

produktiv: Luther bietet eine subtile Dialektik von Unterscheidung und wechselseitiger Beziehung; das Recht wird im Glauben verortet, aber in seiner Selbständigkeit wahrgenommen und gerade darin gewürdigt.

5 Von der Selbsttäuschung des Rechtspositivismus

Die eingangs zitierte These Rudolph Sohms steht bewusst in der Tradition Luthers und versucht sie auf ihre Weise in einem anderen politischen Kontext zur Geltung zu bringen. Wenn Sohm den Gegensatz von Recht und Evangelium betont und ihre Beziehung gegenüber Luthers Überlegungen deutlich zurückdrängt, so schlägt sich darin nieder, dass der christliche Glaube in einem säkularisierten Gemeinwesen nicht unmittelbar den Bezugsrahmen der ethischen und politischen Diskussion bilden kann.²⁴ Dennoch lässt sich Sohms Zuspitzung als Umformung der reformatorischen Unterscheidung in einen veränderten Kontext verstehen, durch die die Säkularisation noch einmal theologisch legitimiert wird.

Seine radikale Unterscheidung von Recht und Glaube bedeutet zugleich die Behauptung einer „Eigengesetzlichkeit“ des Rechts, die der faktischen Entwicklung der Ausdifferenzierung eines autonomen Rechtssystems in der Neuzeit entspricht. In dieser Hinsicht erscheint auch Sohms Neigung zum Rechtspositivismus als konsequent: Indem er einerseits die Kirche von Rücksichten auf die soziale und juristische Realität entlastet und zu ihrem Eigensten ruft, wird zugleich das Rechtssystem ausschließlich auf juristische Kategorien ausgerichtet. Dass Sohm sich in dieser Aufnahme von Überlegungen Luthers letztlich *gegen* dessen Intention wendet, wäre allein kein stichhaltiger Einwand, wenn stichhaltig gezeigt werden könnte, dass die damit verbundene Konsequenz den veränderten Bedingungen eines religiös pluralen Gemeinwesens entspricht.

Die Motivation des Rechtspositivismus ist selbst eine ethische, insofern sie die Funktionsfähigkeit des Rechts nicht durch den Rekurs auf konkurrierende Glaubenssysteme beeinträchtigen will: Die pazifizierende Funktion des Rechts erlaubt keine fundamentale Infragestellung und die faktische Pluralität der ethischen Orientierungen lässt eine mögliche metajuristische Fundierungen des Rechts ausgeschlossen erscheinen. Die (scheinbare oder tatsächliche) Verschärfung des ethischen Pluralismus ist wohl auch der Grund dafür, dass rechtspositivistische Positionen in der gegenwärtigen Diskussion an Einfluss gewinnen. Es ist also wohl nicht allein oder vorrangig die zunehmende zeitliche Distanz zur Gründergeneration der bundesrepublikanischen Rechtsordnung, die aus den Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus auf der Notwendigkeit eines überpositiven Rechts bestanden: Die Problematik zeigt sich aber bereits darin, dass die konkrete Begründung eines sol-

²⁴ Es wäre freilich ein naives Missverständnis, Luther zu unterstellen, er sei von einer weithin homogenen christlichen Gesellschaft ausgegangen: Luther sieht vielmehr, wie das Neue Testament auch, die christliche Gemeinde gerade im Gegensatz zu den dominierenden Konstellationen.

chen überpositiven Rechts sehr undeutlich bleibt und faktisch ein Schwanken zwischen religiös-christlichen und naturrechtlichen Vorstellungen festzustellen ist.

Auch im Konzept der Menschenrechte ist das Ineinander religiöser und naturrechtlicher Ideen offensichtlich;²⁵ weil aber beide Begründungsstrategien zunehmend an allgemeiner Plausibilität zu verlieren scheinen, wächst die Neigung, auch dieses Konzept rechtspositivistisch zu begründen: Gegen den – oft genug aus fadenscheinigen Motiven vorgebrachten, aber doch nicht einfach falschen – Hinweis auf die Verwurzelung dieses Konzepts in der europäisch-nordamerikanischen Tradition scheint man sich schützen zu können, indem man drauf verweist, dass die Menschenrechtscharta immerhin von allen UN-Mitgliedern unterzeichnet wurde, sie sich also zu diesen Rechten verpflichtet haben. Gerade dabei wird freilich das Dilemma sichtbar, dass diese eben nicht durchgesetzt werden können – der Rechtspositivismus setzt allemal die Existenz einer Macht voraus, die das wie immer zustande gekommene Recht auch durchsetzt.

In paradoxer Weise erscheint diese Bindung des Rechtspositivismus an die vorgegebenen Machtverhältnisse bereits bei Hans Kelsen gerade da, wo er die politische und ethische Neutralität der „Reinen Rechtslehre“ damit erweisen will, dass ihr die unterschiedlichsten politischen Positionen Parteinahme für die jeweils andere vorhielten: „Faschisten erklären sie für demokratischen Liberalismus, liberale oder sozialistische Demokraten halten sie für einen Schrittmacher des Faschismus. ... Kurz, es gibt überhaupt keine politische Richtung, deren man die Reine Rechtslehre noch nicht verdächtigt hätte. Aber das gerade beweist besser, als sie es selbst könnte: ihre Reinheit.“²⁶ Aber eben darin manifestiert sich die fundamentale Selbsttäuschung: Der Rechtspositivismus geht zwar nicht mit einer bestimmten Weltanschauung, aber jeweils mit der herrschenden. Nur solange diese rechtsstaatlich und demokratisch verfasst ist, kann der Rechtspositivismus selbst als attraktive Alternative zu den Problemen der Rechtsbegründung erscheinen. Die Begründung des Rechtspositivismus in der Positivität nicht des Rechts, sondern der Macht mag gegenwärtig darum nicht auffallen, weil man die Macht und das Wünschenswerte im Wesentlichen im Einklang sieht.

Auch der Rechtspositivismus ist darum sowohl in der Rechtssetzung wie der Rechtsanwendung keineswegs frei von einer metajuristischen Einbettung; vielmehr ließe sich sagen, dass er – wie jeder Positivismus – auf einer starken Dogmatik aufruht, die er nicht expliziert, sondern verdrängt, und auch nicht explizieren zu müssen scheint, weil sie den sozial geteilten Wertungen weithin entspricht. Er setzt die Geltung eines ethischen Rahmens voraus, der nicht mehr bewusst und also

²⁵ Angesichts der neuerdings zu beobachtenden starken Betonung antiker, insbesondere stoischer Wurzeln des Menschenrechtsgedankens ist darauf zu verweisen, dass diese in der Antike gerade nicht wirksam wurden. Auch ist aus dem Befund, dass sich die Menschenrechtsideen oft starkem kirchlichen Widerstand gegenübersehen, nicht abzuleiten, dass nicht auch ihre Befürworter theologisch argumentierten.

²⁶ H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik, Aalen 1985, XII f (Neudruck der 1. Aufl., Leipzig/Wien 1934).

nicht mehr befragbar ist. Dieser Rahmen ist schon darum unerlässlich, weil kein System positiven Rechts geschlossen sein kann und darum der nichtkodifizierten Ergänzungen bedarf, wie sie sich etwa im grundgesetzlichen Rekurs auf das „Sittengesetz“, der Anwendung von Prinzipien wie „Treu und Glauben“ etc. zeigt. Grundsätzlicher noch ist die ethische Fundierung jeder Rechtsordnung darin erkennbar, dass sie nur bestehen können, wenn sie bei den Betroffenen hinreichend Akzeptanz finden; Sanktionen allein sichern keine Rechtsordnung. Dies gilt sogar für die Unrechtssysteme des 20. Jahrhunderts, zu deren Schrecken es gehörte, dass sie von den meisten auch ohne Anwendung von Gewalt zumindest hingenommen wurden. Erst recht gilt das für freiheitliche Rechtsstaaten, deren politisches System insgesamt, aber auch deren alltägliche Rechtspraxis auf die Zustimmung der Bürger angewiesen ist. Freilich wird hier auch sichtbar, dass die Akzeptanz durch die Betroffenen ein notwendiges Moment des Rechtes darstellt, aber selbst kein letztes Kriterium sein kann: Auch akzeptiertes Unrecht bleibt ebenso Unrecht wie rechtmäßig zustande gekommene Unrechtsgesetze.

Eine Unterscheidung von Recht und Ethik impliziert freilich keine Trennung, insofern diese Unterscheidung nicht nur die Ausdifferenzierung und damit tendenzielle Unabhängigkeit von Systemen, sondern auch die Wahrnehmung einer ethischen Dimension Recht, an der sich das Recht messen lassen muss, meint. Diese Dimension ist nicht nur transzendent im Sinne einer *jenseits* des Rechts liegenden Instanz, sondern auch transzendental, insofern sie das Recht allererst fundiert. In allen vertragstheoretischen Theorien des Rechts bis hin zu John Rawls schlägt sich diese schlechthin fundamentale Dimension in dem ungelösten Dilemma nieder, dass zur Begründung dafür, dass Menschen Rechtsverhältnisse eingehen, zirkulär bereits ein Rechtssinn bei den Beteiligten vorausgesetzt werden muss: Einen Vertrag kann aber nur für sinnvoll halten, der sich auf die grundsätzliche Vertragstreue aller verlässt.

Der mit dem Rechtspositivismus verbundene Anspruch muss darum reduziert und er als rhetorische Hyperbole erkannt werden: Die Einstellung, die sich im Rechtspositivismus ausdrückt, hat ihren guten Sinn als juristische Klugheitsregel; nicht mehr und nicht weniger. Sie besagt, dass das bestehende Recht in all seiner Kontingenz nicht ohne Not in Zweifel gezogen werden soll, weil nur so die Rechtssicherheit und damit der Schutz, den das Recht gewährleistet, aufrechterhalten werden kann.²⁷ Dies sind aber selbst wieder ethische und nicht schon juristische Kategorien, so dass sich erneut die Frage nach den Kriterien der Legitimität des Rechts stellt, der sich auch rechtspositivistische Ansätze nicht entziehen können.

Aus der notwendigen Kritik an der inneren Widersprüchlichkeit des Rechtspositivismus, der auf Voraussetzungen basiert, deren Realität er leugnet, kann freilich kein Rückgang in naturrechtliche Konzeptionen folgen, weil diese nichts anderes

²⁷ Vgl. Huber, *Gerechtigkeit* (Anm. 1), S. 27: „Das Recht ist die Hoffnung derer, die unter Machtmissbrauch und Willkür leiden.“ (im Original kursiv).

sein könnten als die zum Rechtspositivismus komplementäre Verleugnung der Dialektik von Recht und Ethik. Will dieser das Recht vor überrechtlichen Anfragen schützen und löst dabei implizit die Kohärenz des Rechts selbst auf, so wollen jene das Recht auf einer definitiven, von der Wirklichkeit des Rechts und seiner Praxis prinzipiell getrennten Basis gründen und liefern es dadurch der Partikularität der eigenen Perspektive aus. Weil aber weder ‚die Natur‘ noch ‚das Gebot Gottes‘ in einer pluralen Gesellschaft von allen gleichermaßen wahrgenommen und anerkannt werden, ist die Unterscheidung von Recht und Ethik ebenso notwendig wie ihre Trennung unmöglich.²⁸

Nun gilt dies freilich, worauf Robert Spaemann aufmerksam gemacht hat, nur dann, „wenn Naturrecht als unmittelbar geltendes Recht in Konkurrenz zu positivem Recht gesehen wird. In diesem Falle verwirrt es in der Tat den öffentlichen Frieden, weil es keine inappellable Entscheidungsinstanz toleriert, und die öffentliche Freiheit, weil im Namen des Naturrechts zwar jederzeit Tyrannen gestürzt, aber auch errichtet werden können.“²⁹ Spaemann zeigt aber weiter, dass weder für Rousseau noch wie für Kant das Naturrecht „eine mit dem Inhaber des Gewaltmonopols konkurrierende Rechtsinstanz“³⁰ sein kann: Der Begriff des Naturrechts kann nur als kritischer sinnvoll sein und verträgt keine Phantasie einer unmittelbaren Umsetzung in geltendes Recht.³¹

Die Unterscheidung von Recht und Ethik ist für plurale Gesellschaften unabdingbar, weil ihren Mitgliedern kein gemeinsames System ethischer Überzeugungen unterstellt werden und darum auch nicht vorgeschrieben werden kann,³² das Recht aber gerade für alle gelten muss. Das Recht bietet in dieser Hinsicht gerade den Rahmen, in dem unterschiedliche ethische Orientierungen miteinander und nebeneinander gelebt werden können; dabei kann für den hier gegebenen Zusammenhang die gegenwärtig freilich dringliche Frage offen bleiben, inwieweit nicht

²⁸ Vgl. Huber, *Gerechtigkeit* (Anm. 1), S. 15: „Um der Freiheit willen darf die Unterscheidung von Recht und Ethik nicht aufgehoben werden, deshalb sollte das Projekt des Naturrechts keine Fortsetzung finden.“

²⁹ R. Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts*, in: R. Spaemann, *Philosophische Essays*, erw. Ausgabe, Stuttgart 1994, S. 60-79 (71).

³⁰ A.a.O. S. 72.

³¹ Dieses Dilemma lässt sich auch nicht, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde gezeigt hat, durch den Gedanken einer „Wertbegründung“ des Rechts eliminieren: „Die Wertbegründung des Rechts gründet das Recht auf ein schwankendes Element, den zeitigen Wertkonsens, der gerade in einer pluralistischen Gesellschaft häufigen Veränderungen unterliegt und in sich keine Richtigkeitsgewähr bietet. Sie verzichtet darauf, diesen Konsens nach außerkonsensualen Kriterien auf seinen Inhalt zu prüfen, nimmt ihn vielmehr als unüberfragbare Instanz.“ (E.-W. Böckenförde, *Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts*, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1992, S. 67-91 (90)). Gegen ihre eigene Intention wäre eine solche Strategie selbst wiederum positivistisch. Damit wäre das Problem verschärft, nicht gelöst: „Die unabwiesbare, im Recht selbst angelegte Frage nach dem (metapositiven) Grund und Maß des Rechts kann also nicht durch Rückgriff auf Werte und den Wertbegriff zureichend beantwortet werden. Sie bedarf, soll sie tragfähig sein, einer anderen Antwort.“ (A.a.O. S. 91).

³² Ein soziologisch differenzierender Blick lässt es ohnehin fraglich erscheinen, ob es eine ethisch und religiös homogene Gesellschaft je gegeben hat. Das Bild von der vorneuzeitlichen kirchlich geprägten Einheitsgesellschaft ist jedenfalls eine Fiktion.

auch freiheitliche Gesellschaften zumindest einen materialen Grundkonsens in ethischen Überzeugungen haben müssen, damit ihre Rechtsordnung überhaupt funktionieren kann.

Ist folglich die in Sohms These enthaltene Trennung von Recht und Religion *rechtstheoretisch* unhaltbar, so ist noch einmal auf ihren *theologischen* Gehalt einzugehen: Hier liegt nämlich die Stärke von Sohms These, freilich paradoxerweise so, dass die von ihm betonte Differenz gerade für das Verhältnis von Glaube und Recht produktiv wird. Seine These ist nämlich zunächst als Warnung zu verstehen vor dem Übergriff kirchlicher Ansprüche auf das Recht, also vor einer kirchlichen Inanspruchnahme des Rechts, was auf einen Machtanspruch außerhalb der Überzeugungskraft des Wortes Gottes hinausläufe. Solche Macht widerspricht aber der reformatorischen Bestimmung, nach der die Kirche „ohn menschlichen Gewalt, sonder allein durch Gottes Wort“ regiert werde.³³ Sohms These ist damit zugleich eine Warnung vor der Adaption der Kirche an die Logik der quasi-staatlichen Institution und insofern eine legitime Konsequenz von Luthers Unterscheidung des geistlichen vom weltlichen Regiment. Sie bleibt somit eine ekklesiologisch notwendige Erinnerung, die die theologische Aufgabe der Reflexion des Verhältnisses von Recht und Ethik auch gerade da anregen kann, wo ihre eigene Zielrichtung fehlt. Sohms These erinnert nämlich daran, dass die neutestamentliche Verkündigung in ihrem Kern eschatologisch ausgerichtet ist; seine eigene Konsequenz beruht aber auf einem Missverständnis des Eschatologischen. Die Einsicht in das Bürgerrecht im Himmel schließt, wie gesehen, den Rekurs auf das römische nicht aus; es fragt sich vielmehr, wie sich diese beiden Bürgerrechte zueinander verhalten.

6 Gerechtigkeit, Recht und Barmherzigkeit

Vor dem Hintergrund der von Luther herausgearbeiteten Dialektik wurde erkennbar, dass die Behauptung einer Autonomie des Rechts gegenüber religiösen und ethischen Überzeugungen auf einer Selbsttäuschung basiert, daraus aber wiederum keine Identifikation von Recht und Ethik folgt, sondern vielmehr deren komplexe Beziehung im Diskurs. Die im Rechtspositivismus (wie in jedem Positivismus) verdrängten, verdeckten und unerkannten Voraussetzungen werden in der Konfrontation mit religiösen und ethischen Überzeugungen offengelegt, ohne dass ein Rekurs auf ein invariantes Naturrecht vollzogen werden müsste. So kann das Wahrheitsmoment des Rechtspositivismus aufgenommen werden, ohne seine Aporien zu reproduzieren und zugleich ein Diskurs über die Gestalt und die Anwendung des Rechts eröffnet werden.

Die spezifische Perspektive christlicher Ethik lässt sich dabei in ihrer Partikularität und ihrer Substanz zugleich wahrnehmen, die eng miteinander verbunden

³³ Augsburger Bekenntnis, Art. 28, BSLK 124,4; der lateinische Text hat die berühmte Fassung: „*sine vi humana, sed verbo*“.

sind. Aus der theologischen Einsicht in die Allgemeinheit der Sünde geht hervor, dass auch solche Positionen, die sich aus dem Glauben begründen, der kritischen Begrenzung bedürfen. Die Pluralität ethischer Optionen und Überzeugungen, die ja auch unter Christen besteht, ist darum keine Beeinträchtigung, sondern der Reichtum und die Selbstkorrektur christlicher Ethik. Weil der Glaube sich nicht erzwingen lässt, kann auch seine Ethik nicht unmittelbar in Recht geformt werden. Darum kann es nicht um eine Umsetzung theologischer Perspektiven in Recht gehen, sondern um die Suche nach Entsprechungen³⁴: Entsprechungen sind aber keine Abbildungen, sondern suchen nach den Formen, in denen ein Leben aus der Wirklichkeit Gottes möglich ist – auch und gerade für diejenigen, die diese Wirklichkeit nicht kennen. Wenn Christen auf eine Gestaltung der Rechtsordnung in Entsprechung zum Willen Gottes hinwirken wollen, so heißt das eben nicht, dass die Rechtsordnung mit den Lebensformen der Christen identisch sein müsste oder sollte, was ohnehin bereits wieder an der Pluralität innerhalb der Praxis der Gläubenden scheitern müsste.

So hat die Unterscheidung von Ethik und Recht selbst wieder einen unverzichtbaren ethischen Sinn, der nicht quasipositivistisch durch den Rekurs auf göttliches oder natürliches Recht zu unterlaufen oder zu überbieten wäre.³⁵ Aus Luthers Unterscheidung der Regierweisen Gottes geht hervor, dass dieser Rekurs allemal nur kritisch sein kann. Weil aber seine Selbständigkeit in seiner Schutzfunktion für das Zusammenleben wahrgenommen wird, ist auch die Legitimität des Rechts an diese Funktion gebunden; zugleich resultiert daraus eine heilsame Begrenzung dessen, was vom Recht erwartet werden kann: Es kann nicht selber gerechte Verhältnisse herstellen, wohl aber diese schützen.

Insofern könnte man geradezu von einer ‚systemischen Gerechtigkeit‘ des Rechts sprechen, die den Respekt vor seiner Positivität erfordert: Gerechtigkeit kann nicht die Appellationsinstanz für ein einzelnes Urteil oder ein einzelnes Gesetz sein; wohl aber lebt das Rechtssystem davon, dass es als im Wesentlichen die Gerechtigkeit sichernder Rahmen wahrgenommen wird. Wenn das Ganze das gute Zusammenleben sichert, ist ein gewisses Maß an im einzelnen nicht zu vermeinder Ungerechtigkeit zu ertragen und kann getragen werden. Ein Urteil wie das genannte salomonische ist unter den Bedingungen eines entwickelten Rechtssys-

³⁴ Es bleibt das Verdienst von Karl Barth, nicht nur die theologische Aufgabe der Reflexion des Zusammenhangs von Rechtfertigung und Recht gestellt und bearbeitet zu haben, sondern mit dem Gedanken der Entsprechungen oder zwischen Gottes rechtfertigendem Handeln und der politischen und rechtlichen Praxis auch einen nach wie vor produktiven Impuls gegeben zu haben, die Analogien, die er selbst als Beispiele nennt, sind freilich zuweilen allzu schematisch. Vgl. die beiden Schriften: K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*. Christentum und Bürgergemeinde, ThSt(B) 104, 4. Aufl. Zürich 1989.

³⁵ Die größte Gefahr für diese heilsame Unterscheidung ist freilich gegenwärtig die politische und ökonomische Funktionalisierung des Rechts. So ist gegenwärtig in der Politik eine Tendenz zur Unterwerfung des Rechts unter die Nützlichkeit zu beobachten, wenn etwa beabsichtigte Verfassungsänderungen ganz lapidar und inzwischen auch ohne größeren Protest damit begründet werden, dass die bestehende Fassung den Handlungsspielraum der Regierungen beschränke – als ob nicht gerade das die Aufgabe des Rechtes wäre.

tems keine wünschenswerte Perspektive, weil und insofern die Ausbildung eines differenzierten Rechtssystems Alternativen bietet, die gerade dem Sinn dieses Urteils entsprechen. Dennoch muss Recht so beschaffen sein, dass es dem Gerechtigkeitsempfinden entspricht, das sich in diesem Urteil ausdrückt. Es gibt Gründe genug, die eine Rechtsbeugung auch um des gemeinsamen Guten willen verbieten; die Tugend des Richters kann nicht die Anpassung des Rechts an die eigenen Überzeugungen sein. So ist auch das bekannte Diktum, nach dem von einem Gericht nicht Gerechtigkeit, sondern ein Urteil zu erwarten sei, unmittelbar verbunden mit dem Ethos des Richters, das auf handwerklich genaue Begründung seines Urteils, nicht aber auf die Herstellung gerechter Zustände abhebt: mehr würde den Richter notwendig überfordern. In diesem Ethos liegt aber zugleich notwendigerweise auch das Vertrauen, dass das gut gearbeitete Urteil und die Gerechtigkeit letztlich oder zumindest hinreichend koinzidieren. Wo dieses Vertrauen beschädigt ist, nimmt auch das Recht Schaden.

Sind für die christliche Ethik in der Tat die Momente charakteristisch, die zu der eingangs genannten Rechtsfremdheit des Protestantismus geführt haben, so führen sie freilich zu einer ganz anderen Konsequenz, wenn das Dilemma, Recht und Ethik entweder gegeneinander zu isolieren oder sie zu identifizieren, aufgelöst ist. So bedeutet die Wahrnehmung des Rechts im Horizont der Wirklichkeit des Glaubens gerade nicht Individualisierung und Entpolitisierung, sondern die Freiheit zur Gestaltung einer Rechtswirklichkeit, die der Aufgabe des Rechts zur Sicherung des Friedens und des Schutzes des Lebens dient. Die eschatologische Relativierung des Rechts mindert ebenso nicht seine Würde, sondern bringt sie zur Geltung: als das *jetzt* Notwendige, aber gleichwohl als immer neu zu bedenkendes und in Freiheit zu gestaltendes Recht. Gerade wenn und weil in Christus das Gesetz eschatologisch aufgehoben ist, bedarf es gegenwärtig der Rechtsordnung, freilich einer solchen, die die eschatologische Pilgerschaft nicht verdeckt. Die eschatologische Distanz zum Recht kann dessen Bedeutung und Eigenart zeigen und ist zugleich heilsames Korrektiv; Recht ist in dieser Perspektive „ein uns noch *aufgegebenes*, von und zu *findendes* und zu *gestaltendes*, eben ein *werdendes* und damit *veränderliches* Recht.“³⁶

Dann kann auch zur Geltung kommen, dass das Recht nicht um des Rechts willen da ist, sondern um dessentwillen, was in der biblischen Tradition *shalom* heißt. Dieser ist immer mehr als das Recht hervorbringen kann: „Nur in der barmherzigen Bewahrheitung, nur in dieser Praxis, die in der Erfüllung von Gesetzen sie zugleich mehr als erfüllt, bleibt das Recht bewahrt.“³⁷ Barmherzigkeit wiederum

³⁶ R. Nordsieck, *Recht und Gesetz in theologischer, philosophischer und juristischer Perspektive*, EHS.R 1074, Frankfurt a.M. 1991, S. 91.

³⁷ H.G. Ulrich, *Erfahren in Gerechtigkeit. Über das Zusammentreffen von Rechtfertigung und Recht*, in: M. Beintker/E. Maurer/H. Stoevesandt/H.G. Ulrich, *Rechtfertigung und Erfahrung. Für Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag*, Gütersloh 1995, S. 362-384 (372).

lässt sich nicht institutionalisieren³⁸ oder erzwingen; sie ist angewiesen auf die Praxis, in der Liebe und Gerechtigkeit keine Gegensätze sind. Diese Praxis liebender Gerechtigkeit wiederum braucht den Schutz des Rechtes damit „das Recht wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“ strömen können.

³⁸ An der Arbeit der Diakonie ist allerdings auch erkennbar, dass es institutionelle Rahmenbedingungen braucht, die Barmherzigkeit schützen und ermöglichen, die Reformen des Gesundheitswesens wiederum scheinen dies eliminieren zu wollen, indem sie einen Rechtsanspruch statuieren und ihn zugleich begrenzen.

Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung? Überlegungen zum Grenzbereich zwischen Recht und Religion

Irene Schneider

In seinem 1971 erschienenen Artikel „Arabismus: Arabischer Nationalismus und Sozialismus seit dem Zweiten Weltkrieg“¹ beschreibt von Sivers die ersten 25 Jahre nach dem 2. Weltkrieg als eine Zeit, in der die islamischen Länder – sein Fokus liegt auf den arabisch-islamischen Kernländern – sich von der alten islamischen Theologie abgewandt und neue Ideologien, wie den Panarabismus, Nationalismus und Sozialismus, für ihre Konstruktion der Identität entdeckt hätten. Die alte islamische Theologie habe, analysiert er die damalige Situation, ihre Überzeugungskraft trotz zahlreicher Modernisierungsversuche Ende des 19. und Anfang des 20. Jh.s verloren. Wenige Jahre später wurde evident, dass auch diese Perspektive, die eine Säkularisierung der islamischen Gebiete einzuleiten schien, zu revidieren war, da die aus dem Westen importierten Modelle gerade des Nationalismus und Sozialismus in den islamisch geprägten Ländern unter erheblichen Legitimationsdruck geraten waren. Sichtbar wurde verstärkt ein Phänomen, welches seither häufig als „Re-Islamisierung“ beschrieben wird, dessen Höhepunkt sicher in der Islamischen Revolution 1979 in Iran gesehen werden muss, das zugleich aber keinesfalls ein iranisch-schiiisches Phänomen darstellt, sondern in praktisch allen islamischen Ländern zu beobachten ist. Teleologische und ideolo-

¹ Von Sivers 1971, S. 119.

gische Epochendeutungen verbieten sich.² Dennoch ist auch im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts der Islamismus als eine moderne politische Ideologie eine relevante politische und soziale Größe, die die Politik und die gesellschaftlichen Diskurse in den islamischen Ländern prägt. Im Gegensatz zum „Konservatismus“ mit seinem seit Jahrhunderten existierenden Gelehrtenestablishment und den Traditionen der Rechtsschulen bezeichnet der Islamismus, auch Fundamentalismus oder Integrismus genannt, eine Strömung, die explizit die politische Dimension des Islam hervorhebt, die um Authentizität in Abgrenzung zu westlichen Modellen bemüht ist und diese in der retrospektiven Idealisierung der frühislamischen Zeit in Medina unter dem Propheten Muhammad finden zu können meint.³

Vor diesem Hintergrund wird die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Recht virulent. Häufig wird ein großer Unterschied darin gesehen, ob Recht eine göttliche Satzung oder eine menschliche Ordnung sei, die auf „einschbaren, daher auch kritisch zu würdigenden Zweckmäßigkeitgründen“ beruht.⁴ Dies scheint zu implizieren, dass Recht als eine menschliche – säkulare ? – Ordnung kritisch diskutiert und mithin geändert werden kann. Göttliches Recht scheint dem menschlichen Zugriff und mithin dieser kritischen Würdigung dagegen entzogen. Die Dichotomie betont mithin die grundsätzliche Verschiedenheit beider Konzepte.

Man könnte allerdings die Frage stellen, ob nicht auch menschliche Ordnung auf letztlich unhinterfragbaren philosophischen Prämissen – beispielsweise auf dem Naturrecht als axiomatischer Kategorie – beruht. Dies ist jedoch nicht mein Terrain⁵ und mein Thema. Mir geht es um „Recht als göttliche Satzung“, das ich am Beispiel des islamischen Rechts genauer fassen möchte – und zwar vor einem Zeithintergrund, in dem der politische Slogan der Implementierung der *šarīʿa* („des islamischen Rechts“) zum Grundrepertoire islamistischer Propaganda geworden ist.

Ich möchte der Frage nachgehen, welche Implikationen für Staat und Gesellschaft es hat, wenn ein Recht prinzipiell göttlich legitimiert ist, also aus der historischen Situation einer Offenbarung heraus für alle Zeit verbindlich erklärt wurde. Ich diskutiere (1.) einige gängige Begriffsbildungen und Klassifizierungen des islamischen Rechts, die sich in den populären, aber auch wissenschaftlichen Diskursen finden. So wird „das islamische Recht“ als **Pflichtenlehre** gesehen – ein Ausdruck, der die Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott in den Vordergrund stellt, nicht aber seine Rechte gegenüber den Menschen. Es wird häufig als **heiliges Recht** bezeichnet, welches, dem säkularen Recht gegenübergestellt, eine Einheit von Staat und Religion impliziert und eine prinzipielle Unveränderbarkeit sugge-

² Mejcher 1987, S. 432.

³ Peters 2005, S. 90-94.

⁴ Coing 1976, S. 158

⁵ Vgl. dazu Horster 2002, v.a. S. 20-102; zur Rückkehr der Religionen auch in säkularen Gesellschaften und zur Diskussion um „postsäkulare Gesellschaften“ siehe Riesebrodt 2001 und die Beiträge von Koenig, Volkman und Koppe in diesem Band.

riert. Der Begriff des **Juristenrechts** wiederum beinhaltet die Vorstellung, die Rechtsauslegung sei Sache der Juristen – mithin nicht des Staates. Im Begriff des **Scharia-Islams**⁶ wird die gesamte islamische Kultur auf „das islamische Recht“ reduziert und mit dem Begriff „Scharia“ belegt, welcher im populären Diskurs der westlichen Welt mit negativen Assoziationen der Rückständigkeit und des Traditionalismus, der „Mittelalterlichkeit“ verbunden ist.

Ziel dieses ersten Teils (1) ist es, die hinter diesen Begriffen und Kategorisierungen stehenden Vorstellungen und Konzeptionalisierungen in ihrer reduktionistischen Funktion deutlich zu machen. In einem zweiten Teil (2) sollen die Berührungspunkte zwischen Normen, die als göttlich legitimiert und mithin als ewig bindend und verpflichtend gesehen werden, und der sich ändernden gesellschaftlichen Wirklichkeit herausgearbeitet werden. Dies soll anhand von drei Bereichen geschehen:

1. Recht als Legitimation des Staates: Welche Rolle spielen islamrechtliche Konzepte in der Legitimierung islamischer Herrschaftskonzepte bzw. des modernen islamischen Nationalstaates? Wie sehen diese Konzepte aus? Wie lässt sich die Konfiguration Recht-Religion in den Verfassungen fassen? Darüber hinaus wird auf die Diskurstheorie zurückzugreifen und zu fragen sein, wie im politisch-gesellschaftlichen Diskurs eines Landes die religiöse Legitimation reflektiert, diskutiert, eventuell auch weiterentwickelt wird. Dies ist besonders vor dem Hintergrund einer zunehmenden islamistisch geprägten Diskursrealität in den islamischen Ländern zu untersuchen.
2. Recht als Produkt der Exegese: Die Umsetzung göttlicher Normen in Regelungen, aber auch moderne Gesetze verlangen zunächst deren Herleitung aus den heiligen Texten, hier vor allem aus dem Koran (aber auch der Sunna, den Texten, in denen das normative Handeln und Entscheiden des Propheten Muhammad gesammelt sind) oder doch zumindest die Überprüfung der Vereinbarkeit der Gesetzestexte mit den religiösen Normen. Welcher Personenkreis, welche Organe sind für die Exegese der Texte bzw. für die Überprüfung der menschlichen Gesetze auf die Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen verantwortlich? Nach welchen methodischen und interpretatorischen Verfahren geschieht sie? Welche Rolle spielt auch hier der öffentliche Diskurs?
3. Recht in seiner gesellschaftlichen Erscheinung und Pluralität: Während die genannten Bereiche eine Fokussierung auf Bereiche des staatlichen Rechts

⁶ Nagel 2008.

(Verfassung, Gesetzgebung) bieten und hierbei auf normativer (Verfassung, Gesetzgebung) und diskursiver Ebene ansetzen, die Analyse also entsprechend auf die Interaktion dieser Bereiche beschränkt ist, wird in diesem Abschnitt die Perspektive erweitert und eine Gesamtschau der rechtsrelevanten Aspekte und Entwicklungen der Gesamtgesellschaft angestrebt. Dafür wird auf das methodische Instrumentarium des Rechtspluralismus zurückgegriffen. Denn in den islamischen Ländern zeigt sich in postkolonialer Zeit (aber auch schon vorher) die Koexistenz verschiedener Rechtsauslegungen des islamischen Rechts (Binnenpluralismus) neben verschiedenen weiteren Rechtsstrukturen (Gewohnheitsrecht, westlich-säkulares Recht, internationale Verträge). Welche Rechte und Normen bestehen? Wie koexistieren, interagieren, verschränken sie sich miteinander bzw. wie überlagern oder eventuell: verdrängen sie sich?

Die Ausführungen verstehen sich als eine Bestandsaufnahme der Forschung, die jedoch unter den genannten m.E. für die Fragestellung zentralen Aspekten erfolgt. Dabei ist selbstredend eine umfassende Analyse schon aufgrund der regionalen Vielfalt islamischer Kulturen nicht möglich. Vielmehr sollen die folgenden Ausführungen als ein Versuch verstanden werden, die Forschung in diesem zentralen, nicht zuletzt eminent politikrelevanten Bereich anzustoßen und weitere fruchtbare Diskussionen zu generieren.

Vorab eine kurze Definition: Ausdruck für das islamische Recht ist *šarīʿa*, im weiteren eingedeutscht: Scharia: wörtlich die „Wasserstelle“, „Weg zur Wasserstelle“. Die Scharia⁷ regelt nach ihrem Selbstverständnis nicht nur das Verhältnis der Menschen untereinander (*muʿāmalāt*), sondern auch das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen (*ʿibādāt*). Sie regelt deshalb nicht nur die rechtlichen Beziehungen der Menschen untereinander und der Menschen zu Gott, sondern enthält auch kultische, moralische und ethische Vorschriften, die gesamten Vorschriften, um das Leben eines gläubigen Muslims „von der Wiege bis zur Bahre“ zu begleiten. Hieraus resultiert eine gewisse Differenz zum modernen westlichen Begriff des „Rechts“, unter dem ein Korpus an Normen verstanden wird, das das Verhältnis zwischen Menschen und anderen Rechtssubjekten untereinander und das Verhältnis zu den Trägern der Rechtsordnung (Staat) regelt und sich durch erzwingbare Durchsetzung staatlicherseits auszeichnet.

Fiqh (Verstehen) ist die Wissenschaft dieses Rechts, die Rechtswissenschaft, die Jurisprudenz, der *faqīh* ist der Rechtswissenschaftler, pl. *fuqahā*⁸. In der

⁷ Einige zentrale arabische Begriffe werden im Folgenden in der üblichen westlichen Schreibweise angeführt.

⁸ Manchmal wird auch von *ʿulamāʾ* Sg. *ʿālim*, Gelehrten, gesprochen, obwohl Rechtsgelehrte gemeint sind. Die Wissenschaft des islamischen Rechts hat durch ihre Verankerung in der Lebenswelt und ihre Basis in den religiösen Quellen des Korans und der Sunna einen hohen Stellenwert, der den der Theologie und Philosophie übersteigt.

modernen Unterscheidung zwischen *fiqh* und Scharia ist *fiqh* die historische Interpretation der Scharia und Scharia eine metahistorische Quelle der Rechtleitung in rechtlichen und ethischen und anderen Fragen.⁹ Die Textgrundlagen der Rechtswissenschaft sind der Koran – der heilige Text – und die Sunna, die normativen Aussagen bzw. Handlungen (vorliegend in Sammlungen, sog. *ḥadīṭ*, Pl. *aḥādīṭ*/Aussage) des Propheten Muhammad. Die Rechtsregeln werden aus diesen beiden göttlichen oder göttlich inspirierten Textgrundlagen dann, wenn sie nicht als eindeutige Aussagen vorliegen, durch Analogie gewonnen und durch den Konsensus der Rechtsgelehrten für verbindlich erklärt. Aber weder der Koran noch die Sunna sind „Gesetzestexte“, sondern es sind heilige Texte, die neben religiösen Dogmen und rituellen wie auch kultischen Aussagen moralisch verbindliche Anweisungen geben und dem Gläubigen eine Leitlinie für ein gottesfürchtiges und frommes Leben sein wollen. Ihre rechtsexpliziten Aussagen sind daher wenige. Sie bedürfen der Interpretation durch die Juristen/ *fuqahā*[?]. Das komplexe Zusammenspiel zwischen den verschiedenen Aspekten der heiligen Normen und konkreten Rechtsanforderungen ist wissenschaftsgeschichtlich mit verschiedenen Begriffen und Kategorisierungen belegt worden, deren Entwicklung und Implikationen hier kurz dargestellt werden sollen.

1 Islamisches Recht in der Forschung: Begriffsbildungen, Kategorisierungen, Klassifizierungen

Klassifizierungen, Einordnungen, Begriffsbildungen prägen den wissenschaftlichen Diskurs und verselbständigen sich häufig, umso mehr im nichtwissenschaftlichen, populären Diskurs. Der Holländer Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), Islamwissenschaftler und Berater der niederländischen Kolonialmacht, hat den Begriff der **Pflichtenlehre** („déontologie: doctrine des devoirs de l'homme“)¹⁰ für das islamische Recht geprägt. Damit richtete er den Fokus auf die „Pflichten“ des Menschen gegenüber Gott, die Konzeption von Rechten der Menschen – als *mu‘āmalāt* im *fiqh* verankert (s.o.) – wurde zurückgedrängt, *fiqh* erschien, wie Johansen es treffend formuliert, als ein „undifferentiated set of individual rules which do not seem to offer access for the rational analysis“.¹¹ Snouck Hurgronje zog daraus auch die logische Konsequenz, dass islamisches Recht kein Recht im „eigentlichen Sinne“ sei und mithin der Rechtsvergleichung durch europäische

⁹ Johansen 2004, S. 881.

¹⁰ Snouck Hurgronje 1957, S. 256, 259-262.

¹¹ Johansen 1999a, S. 45.

Juristen unzugänglich.¹² Dass islamisches Recht – gemessen am Standard des eigenen, westlichen Rechts – kein Recht sei, ist durch ihn zu einer üblichen Argumentationsfigur in jener durch die Fixierung auf die Überlegenheit der eigenen Kultur geprägten Zeit des Kolonialismus geworden und wurde auf andere kulturelle Bereiche, wie beispielsweise den Kult oder die Ethik, übertragen.¹³

Als Konsequenz erschien das islamische Recht der – rationalen – europäischen Forschung entzogen und wurde zum Gegenstand der Religionswissenschaft erklärt. Eine Analyse der Verschränkung rechtlicher und religiöser Konzepte wurde blockiert.

Auch weitere Charakterisierungen des islamischen Rechts durch Snouck Hurgronje haben auf die wissenschaftliche Behandlung des Themas großen Einfluss gehabt. So geht er davon aus, das „islamische Recht“ sei nur in bestimmten Bereichen angewandt worden, wie dem Familienrecht und dem Recht der frommen Stiftungen.¹⁴ Damit erschien „islamisches Recht“ als reine Verpflichtung gegenüber Gott sowie als in vielen Bereichen nicht geltendes Recht.

Der Soziologe Max Weber (1864-1920) klassifizierte das islamische Recht als ein **heiliges Recht**¹⁵, analog zu anderen heiligen Rechten in anderen Weltkulturen. Seine Begrifflichkeit ist vor dem Hintergrund seines Lebenswerkes zu sehen, welches er der Analyse der Entstehung des Kapitalismus in Europa widmete. Um die Normen und Entstehungsumstände der Prozesse der Rationalisierung, die in Europa zur Entwicklung des Kapitalismus beigetragen haben, erforschen zu können, begann er eine interkulturelle vergleichende Studie. Damit war es sein Bestreben, analytische Kategorien zur Erfassung kultureller Phänomene und zum interkulturellen Vergleich zu entwickeln und mithin das Besondere des islamischen Rechts in Abweichungen und Gemeinsamkeit mit anderen Rechten, besonders aber im Gegensatz zum europäischen Recht, besser fassen zu können. Er machte also das islamische Recht dem Rechtsvergleich zugänglich. Hier liegt der wissenschaftsgeschichtliche Fortschritt gegenüber Snouck Hourgronjes „Pflichtenlehre“. Webers Ziel ist es aber eben auch, vor der Folie des eigenen kulturellen Hintergrundes die Defizite des anderen – eben „heiligen“ – Rechts hervorzuheben, welche ursächlich dafür verantwortlich waren, dass es nicht zur Entwicklung rationaler, den Kapitalismus begünstigender Strukturen kam. Denn

¹² Snouck Hurgronje, 1957, S. 256, S. 261. Er schreibt, der Begriff „droit“ habe Konfusionen verursacht. Das islamische Recht verfüge über keine Theorien und Prinzipien, sondern beziehe sich allein auf den Willen Allahs.

¹³ Bousquet 1966 beginnt sein Buch „L'éthique sexuelle de l'Islam“ mit den Worten: „Il n'y a pas de morale en Islām“, S. 1.

¹⁴ Snouck Hurgronje 1957, S. 260, 262.

¹⁵ Weber, 1972, S. 474-476.

Weber scheint davon auszugehen, dass heiliges Recht eine Schranke für die Rationalisierung der Rechtsordnung bildet.¹⁶

Während Snouck Hourgronjes analytisches Instrumentarium vor dem Hintergrund des Zeitalters des Kolonialismus zu sehen ist und eine Einstellung reflektiert, die die politische Rolle des Kolonialismus rechtfertigt und mit dem unbedingten Glauben an die Überlegenheit des westlichen Rechtssystems (als „eigentliches Recht“) untrennbar verbunden ist, geht Webers Versuch einer weltgeschichtlichen Betrachtung von der spezifisch europäischen Konstellation des Puritanismus als einer der zentralen auslösenden Faktoren für die Entstehung des Kapitalismus aus, der wiederum in seiner globalen Auswirkung als treibende Kraft der europäischen Expansion erkannt wird. Ausgangspunkt sind also beide Male evident eurozentrische Kategorien, Betrachtungen und Terminologisierungen. Auch Weber diente „der Islam“, über den eine abschließende Abhandlung zu schreiben ihm nicht vergönnt war, als Folie für die Analyse der eigenen europäischen Wirtschaft und Gesellschaft. Anzumerken ist auch, dass Weber nicht des Arabischen mächtig war, sich also auf Sekundärliteratur verlassen musste. Die Kategorie des „heiligen Rechts“ war, wie Johansen treffend bemerkt, insofern nicht hilfreich, als sie einer Untersuchung der Beziehung zwischen Offenbarung, Ethik und Recht im Wege zu stehen schien.¹⁷ Weiterhin hat Weber das islamische Recht als ein **Juristenrecht** bezeichnet. Auch diese Charakterisierung findet sich heute noch in zahlreichen wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Publikationen. Damit weist er darauf hin, dass dieses Recht in der Frühzeit vor allem von Juristen entwickelt wurde, abgeleitet aus den Quellen des Korans und der Sunna, und dass als Konsequenz auch der Herrscher diesem Recht untergeordnet war.

Der Islamwissenschaftler Joseph Schacht (1902-1969), einer der wichtigsten Spezialisten für das islamische Recht, übernahm zwar diese webersche Klassifizierung, gab ihr jedoch – sowie anderen Klassifizierungen (beispielsweise der des „Juristenrechts“) – eine differenzierte, auf seiner profunden Quellenkenntnis und seinen gewichtigen wissenschaftlichen Arbeiten aufbauende Bedeutung. Er hat klar die „rechtliche“ Dimension des islamischen Rechts aufgezeigt und in seiner grundlegenden Forschung zur Entstehung¹⁸ des islamischen Rechts wie auch in seinem bisher unübertroffenen Lehrwerk¹⁹ die prinzipielle Flexibilität des islamischen Rechts in seinen zeitlichen und regionalen Ausprägungen beschrieben. Ein Schwerpunkt seines Wirkens lag auf der Entstehungszeit, allerdings weniger auf der Frage des antiken Hintergrundes

¹⁶ Weber 1972, S. 349. Dies ist mit Vorsicht zu konstatieren. Die Interpretation seines Zugangs zu islamischen Konzepten ist äußerst komplex und erschließt sich nicht in der Zitierung einer Stelle. Vgl. dazu Schneider 1993, v.a. S. 157-158, s.a. Johansen 1999a, S. 53.

¹⁷ Johansen 1999, S. 51.

¹⁸ Schacht 1979.

¹⁹ Schacht 1964.

islamischen Rechts.²⁰ In seiner noch heute unübertroffenen Forschung entwickelte er vielmehr wichtige methodische Instrumentarien zur Rekonstruktion der frühislamischen Zeit, des ersten islamischen Jahrhunderts, aus dem uns keine zeitgleichen Quellen vorliegen, und konnte zeigen, dass zahlreiche dem Propheten zugeschriebene der muslimischen Gemeinde noch heute als normativ dienende Aussagen und Handlungen erst im Nachhinein auf den Propheten zurückprojiziert wurden, im Rahmen einer heftigen theologisch-politischen Auseinandersetzung um die Konzeption dessen, was als „islamisch“ zu gelten habe.²¹

Bezüglich der Entwicklung des islamischen Rechts hat Schacht auf Quellenbasis die These der „Schließung des Tores des *ig̃tihād*“ (d.h. der eigenständigen Interpretation der heiligen Texte, die durch *taqlīd*, die Nachahmung der vorangegangenen Gelehrten, ersetzt wurde) postuliert und daraus die Erstarrung des Rechts ab ca. dem 10. Jh. abgeleitet. Dieselbe sollte seiner Konzeptionalisierung zufolge erst wieder mit der Moderne und dem Einfluss westlichen Rechts aufbrechen.²² Diese von Schacht durchaus noch mit der gebotenen Vorsicht vorgetragene historische Entwicklung ist nach ihm Gemeingut islamwissenschaftlicher populärer Darstellungen geworden und hat geradezu zu einer Epocheneinteilung geführt, die dem islamischen Recht seit dem 10. Jh. keinerlei Entwicklung mehr zubilligen und es erst mit der Ankunft Napoleons in Ägypten 1798 wiederbelebt sehen wollte. Sie ist vor allem durch die Untersuchungen anderer als der normativen Rechtstexte (wie Rechtsgutachten etc.) erheblich eingeschränkt worden.²³

Unter den westlichen Islamwissenschaftlern hat vor allem Baber Johansen (1936-) die Forschung zu einzelnen Themen, aber auch zu grundsätzlichen Fragen des „heiligen Rechts“ weitergetrieben. In Abgrenzung vor allem zu Snouck Hurgronje zeigt er, dass beispielsweise das vormoderne islamische Prozessrecht sehr wohl zwischen Rechtsgebieten – nämlich dem Zivilrecht und dem Strafrecht – unterscheidet²⁴ und auch bereits die „mittelalterlichen“ vor allem: hanafitischen Juristen klar zwischen rechtlichen und ethischen Bewertungen unterschieden haben.²⁵ Er stellt die Frage nach dem Grad der Beziehung zwischen ethischen Kriterien der Bewertung und rechtlichen Kriterien in verschiedenen Sphären des Rechts,²⁶ und er hat auch auf die wichtigen Differenzen zwischen den Rechtsschulen hingewiesen.

²⁰ Zu diesem in der Forschung vernachlässigten Aspekt s. Crone 1987; Schneider 1999, Jokisch 2007.

²¹ Schacht 1979, S. 168ff, S. 190ff. Kritisiert wurde Schacht durch Motzki, 1991, der allerdings die spätantiken Rechte völlig ausblendet und das islamische Recht aus seinen eigenen Quellen heraus erklären möchte. Zum Problem seines Ansatzes siehe Schneider 2000.

²² Schacht 1982, HS. S. 69-75.

²³ Kritik an der Schließung des „Tores des *ig̃tihād*“ siehe : Hallaq 1984; Jokisch 1996.

²⁴ Johansen 1999d.

²⁵ Johansen 1999e.

²⁶ Johansen 1999a, S. 63.

In seinem Artikel „Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?“²⁷ weist er völlig zutreffend darauf hin, dass es Sache der Muslime – und nicht des Islamwissenschaftlers – sei, die Frage zu beantworten, ob die Muslime einen religionsneutralen Staat als weltliche Autorität akzeptieren können.²⁸ Dann zeigt er Elemente aus der Geschichte der islamischen Staaten auf, die als Ansatzpunkt für eine Differenzierung zwischen weltlicher und religiöser Herrschaft dienen können. Sein Ausgangspunkt ist die historische Entwicklung, nicht die normative Staatsliteratur. Er weist darauf hin, dass der Koran keine Ausführungen zu Staat und Staatsform außer einer allgemeinen Gehorsamspflicht gegenüber Gott, dem Propheten und den „Sachwaltern“ (4:59) enthalte und der Prophet gestorben sei, ohne einen Nachfolger zu installieren.

Einschränkend ist festzustellen, dass dies für die sunnitische, weniger für die schiitische Staatstheorie gilt, zumindest noch nicht in dieser frühen Zeit, und diese Analyse sich stark an der Geschichte der politischen Systeme im Islam und weniger an der staatsrechtlichen Literatur orientiert: Diese konzentriert sich in der Frühzeit stark auf die Person des Kalifen, dem es obliegt, die Scharia durchzuführen und politische und religiöse Leitung der muslimischen Gemeinde in einem zu sein.

Vor dem Hintergrund der Skizzierung dieser wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung birgt die Charakterisierung als **Scharia-Islam** durch Tilman Nagel (1942-) die Gefahr einer essentialistischen, zugleich anachronistischen, wissenschaftsgeschichtlich überwundenen Simplifizierung differenzierter und komplexer Prozesse und Konstellationen von Religion und Recht.²⁹

²⁷ Johansen 1999b.

²⁸ Johansen 1999b, S. 265.

²⁹ Nagel 2008. Es ist evident, dass die komplexe islamische Kultur in ihrer Vielgestaltigkeit nicht auf „die Scharia“ reduziert werden kann und dass der Begriff „die Scharia“ selbst ein essentialistisches Konstrukt ist. Der Begriff, dem journalistisch-populistischen Kontext zuzuordnen, wäre hier nicht weiter der Erwähnung für wert befunden, wäre sein Autor nicht ein eigentlich profunder Wissenschaftler, der seine sonstigen Studien auf umfassende und differenzierte Quellenstudien stützt. Nagel verfolgt mit der wissenschaftlich nicht haltbaren Kategorisierung, die ihm selbst bewusst ist – gesteht er doch zu, sie „der Einfachheit halber“ gewählt zu haben – ein klares politisches Ziel: die Warnung vor den Vertretern der bundesdeutschen Islam-Verbände. Diese ist nicht durchweg unberechtigt (vgl. z.B. Brunner 2002), sollte jedoch aus Fairness den muslimischen Mitbürgern gegenüber differenziert gehandhabt werden, d.h. mit Nennung von „Ross und Reiter“ verbunden sein.

2 Die Konstellationen von Recht und Religion in den islamisch geprägten Kulturen

Die nun folgende Analyse, die die eingeführten Begriffe, Konzepte und Kategorisierungen in einen historischen, vor allem aber den zeitgenössischen Islam betreffenden Rahmen stellt, setzt auf drei Ebenen an: bei der Konzeption von Recht als Legitimation des Staates (2.1), bei Recht als Produkt der Exegese heiliger Texte (2.2) und auf einer pragmatisch-deskriptiven Ebene bei der Beschreibung der Pluralität von Rechten in den islamischen Ländern heute (2.3). Die oben genannten Begriffe des heiligen Rechts, des Juristenrechts, der Pflichtenlehre werden dabei an der jeweils passenden Stelle diskutiert, erläutert, kritisiert und in ihren Implikationen näher ausgeführt.

Dabei geschieht der Zugang zu den drei Ebenen methodisch zweifach: Zum einen ist zu untersuchen, wie auf normativer Ebene (Verfassung, staatliches Recht, staatliche Organe, die mit der Auslegung des Rechts beauftragt sind) mit dem entsprechenden Aspekt in einzelnen Ländern umgegangen wird. Zum anderen wird der öffentliche Diskurs zu diesen Problemkreisen darzustellen sein, schon weil nur vor diesem Hintergrund die gesellschaftliche Verankerung wie auch die Prozesse, die die Gesetzgebung (oder Verfassungsentwicklung) begleiten, deutlich gemacht werden können. Es gilt also, nicht nur die Verfassungs- und Gesetzestexte in den Blick zu nehmen, sondern zugleich in der gebotenen Kürze auf die politischen und gesellschaftlichen Diskurse um diese Verfassung und Gesetze hinzuweisen.

2.1 Recht als Legitimation des Staates

Mit Blick auf die muslimische Minderheit, die in den westlichen Staaten lebt, ist sicher Johansen recht zu geben: Es ist nicht Aufgabe der (Islam)wissenschaft, Konzepte für die in den säkularen Staaten lebenden Muslime zu entwerfen, die sicherstellen, dass die jeweiligen Verfassungen akzeptiert werden.³⁰ Die Wissenschaft kann nur historische Entwicklungslinien aufzeigen, Diskurse erläutern und analysieren und heutige Konfigurationen zu verstehen versuchen. Die im klassischen Recht verankerte Lehre der Einteilung in *Dār al-Islām* (Haus des Islam) und *Dār al-Harb* (Haus des Krieges),³¹ scheint kaum mehr als Grundlage für moderne islamische Konzeptionen zu dienen,³² andere Ansätze liegen bereits vor, auf die ich hier jedoch nicht eingehen kann.³³ Sie zeigen die unterschiedlichen Diskurse der einzelnen Akteure und Gruppen, lassen jedoch bisher, jedenfalls in der Bundesrepublik Deutschland, kein einheitliches und

³⁰ Johansen, 1999b, S. 265.

³¹ Johansen 1999b, S. 271-276.

³² Shadid/van Koningsveld 1996; Schneider 2005.

³³ Schneider 2005.

übergreifendes Konzept eines „Euroislam“³⁴ erkennen, so sehr dies auch in der entsprechenden Literatur immer beschworen wird. Die Ursachen sind vielfältig, sie liegen u.a. in der nationalen, ethnischen und religiösen Zersplitterung der muslimischen Migranten und den damit verbundenen unterschiedlichen nationalen Konzepten zur Verankerung des Islam in Verfassung und Gesellschaft. Nicht zuletzt ist bedeutsam, dass es nach der Abschaffung des Kalifates in der Türkei 1924 für den sunnitischen Islam keine übergeordnete autoritative Instanz gibt. Ähnliches gilt auch für den schiitischen Islam, obwohl hier – wie sogleich zu zeigen sein wird – in Iran mit der Implementierung des Konzepts des *velāyat-e faqih*, der „Herrschaft des Rechtsgelehrten“, jedenfalls auf nationaler Ebene versucht wurde, eine solche oberste Instanz mit allen autoritativen Mitteln auszustatten.

Nach einem kurzen Abriss der staatsrechtlichen und historischen Entwicklung sollen deshalb zwei Beispiele moderner islamischer Nationalstaaten – Ägypten und Iran – exemplarisch zeigen, wie klassisch-islamrechtliche staatsrechtliche Vorstellungen in die Moderne transponiert worden sind.

2.1.1 Historischer Abriss

Für die Sunniten enthält der Koran bzw. enthalten die Aussagen des Propheten keine Ausführungen zu Staat und Staatsform. Koranisch verankert ist nur eine allgemeine Gehorsamspflicht gegenüber Gott, dem Propheten und den „Sachwaltern“ (4:59). Die das tribale System vorislamischer Zeit transzendierende neue religiös-politische Gemeinschaft der islamischen Gemeinde (*umma*), angeführt von Muhammad als politischem und rechtsgebendem Führer seit seiner Emigration nach Medina im Jahre 622, umfasste zunächst in der Gemeindeordnung in Medina Muslime (aus Mekka Zugewanderte ebenso wie die sogenannten Helfer [arab. *anṣār*] in Medina) und Angehörige jüdischer Stämme, wobei letztere jedoch sukzessiv durch die Ereignisse der frühen Geschichte aus der *umma* ausgeschlossen wurden. Historisch gesehen kann man nur in dieser Situation der islamischen Frühzeit von einer Einheit der jungen Gemeinschaft sprechen: Staat, Recht und Religion bildeten durch die Führung des Propheten und seine göttlichen Offenbarungen eine bruchlose Einheit, in der die Politik die Verwirklichung der Offenbarung bedeutete und Recht direkt aus der Praxis des Propheten resultierte. Der Bruch zwischen staatsrechtlichem Anspruch einer Einheit zwischen Religion, Recht und Staat und realen politischen Entwicklungen ist mithin nach dem Tod Muhammads festzustellen, denn zu diesem Zeitpunkt musste aufgrund fehlender struktureller und funktioneller Vorgaben des Propheten für einen islamischen Staat die Staatsform neu ausgehandelt werden. Die schiitische Staatskonzeption unterscheidet sich von der sunnitischen durch die Überzeugung, der Prophet habe die Nachfolge sehr wohl geregelt, und zwar

³⁴ Tibi 1999, S. 285-314.

zugunsten seines Cousins und Schwiegersohns Ali, der mit der Prophetentochter Fatima verheiratet war. Dieses Konzept wurde jedoch politisch nicht virulent: Ali (reg. 656-661) regiert erst als vierter der sog. „rechtgeleiteten Kalifen“ nach dem Tod Muhammads. Mithin anerkennen die Schiiten die ersten drei Kalifen nicht, sondern konstruieren über Ali und seine Söhne al-Hasan und al-Husain eine Abfolge legitimer – aber nicht politisch hervorgetretener – Leiter der Gemeinde, die allerdings nach Auffassung der vorherrschenden schiitischen Richtung (12er Schia) nach dem 12. Imam, also Nachfolger, des Propheten, abbricht. Dieser ist nach schiitischer Vorstellung im Jahr 873 in die „Verborgenheit“ gegangen und wird am Ende der Zeiten als *mahdī* (Messias) wiedererscheinen. Faktisch ist damit ebenfalls – wie im sunnitischen Islam – ein Freiraum für die Ausgestaltung des Staatwesens geschaffen.

Von entscheidender Bedeutung ist das Ergebnis der Entwicklungen des 8. und 9. Jh.s: Demnach oblag das Monopol der Auslegung der heiligen Texte und mithin der Ableitung rechtlicher und ethischer Normen den ausgebildeten islamischen Rechtsgelehrten, nicht etwa dem Herrscher. Hieraus resultiert durchaus mit gewisser Berechtigung die Bezeichnung des islamischen Rechts als „Juristenrecht“ schon durch Weber, aufgenommen durch Schacht. Der Herrscher bzw. die den Staat leitenden Personen unterstanden der Scharia und hatten die Auslegungen der Juristen zu akzeptieren. Diese Entwicklung hatte mehrere Folgen: zunächst die Entstehung des sog. Binnenpluralismus des islamischen Rechts (s. 2.3), welcher sich institutionell in der Etablierung von vier sunnitischen Rechtsschulen und einer 12er-schiitischen Rechtsschule (neben anderen marginalen sunnitischen und schiitischen Rechtsschulen) äußerte, inhaltlich in der (auch innerhalb der einzelnen Rechtsschulen) relativ großen Bandbreite von Lehrmeinungen, die sich alle auf verschiedene Interpretationen der Texte (Koran, Sunna) stützten und mithin alle gleichermaßen als legitim („orthodox“) galten. Die politische Konsequenz bestand sodann darin, dass im Idealfall der Herrscher selbst Jurist sein bzw. juristische Kenntnisse haben sollte, dass jedoch theoretisch keinesfalls seine Interpretation der Texte der Interpretation der Gelehrten übergeordnet war. Allerdings oblag dem Herrscher die politische Steuerung (*siyāsa*), hierbei konnte und musste er Maßnahmen zum Wohl des islamischen Staates durchführen (*maṣlaḥa*). Theoretisch war es ihm jedoch nie erlaubt, der Scharia widersprechende Regelungen zu treffen. In der Praxis ist diese Frage noch nicht für alle Bereiche wirklich untersucht, jedoch ist wahrscheinlich, dass kein islamischer Staat sich diesen Steuerungsmechanismus wirklich aus der Hand nehmen ließ.

In den klassischen staatsrechtlichen Werken steht mithin der Herrscher bzw. Kalif (oder Imam) im Zentrum, dessen Aufgabe die religiöse wie auch die politische Führung der Gemeinde ist. Zwar hat sich – wenn auch starken historischen Modifikationen, zeitlichen und regionalen Einschränkungen und inhaltlichen Differenzierungen unterlegen – das Konzept des Kalifates über Jahrhunderte in seiner integrativen Funktion auf normativer Ebene am Leben erhalten, jedoch ist dabei in der politischen Realität eine Vielfalt von regionalen

Staaten mit abweichenden staatsrechtlichen Grundlagen, zeitweise sogar die Parallelexistenz mehrerer Kalifate (11. Jh.) zu verzeichnen. Faktisch bildete sich spätestens ab dem 11. Jh. eine Aufsplitterung in das Kalifat mit der religiösen Leitung der *umma* und das Sultanat als politische Institution. Diese politische Realität führte den Juristen und Staatsrechtler Ibn Taimiyya im 14. Jh. – nach dem Sturz des abbasidischen Kalifats durch die Mongolen 1258 – dazu, den Schluss zu ziehen, dass das Recht an keine bestimmte Form des Staates und mithin auch nicht personal an einen Herrscher gebunden sei, sondern nur für eine „*siyāsa šar‘īya*“, eine Staatsführung, zu sorgen sei, die sich am Recht orientiere.³⁵ Dieser Schritt ist in seiner Radikalität bzw. Loslösung von früheren Konzepten von Staat und Religion nicht zu unterschätzen: Während zuvor der Kalif die Aufgabe der Anwendung des islamischen Rechts hatte, verliert nun die Person des Herrschers an Bedeutung und wichtig wird, dass die Herrschergewalt im Dienst von Religion und religiöser Gemeinde ausgeübt wird. Der Verzicht darauf, die legitimen Formen der Herrschaft rechtlich festzulegen, zeigt, dass die Formen der Herrschaft sich der Logik von der bruchlosen Einheit von Recht, Religion und Staat nicht ohne weiteres zuordnen lassen.³⁶ Die historischen Entwicklungen zeigen aber auch die unterschiedlichsten Konstellationen von politischer Gewalt und religiöser Macht, Tendenzen, das Gelehrtenestablishment der politischen Macht zu unterstellen ebenso wie puristisch-religiöse Bewegungen, die die religiösen Instanzen in den Mittelpunkt rückten. Die politische Geschichte der islamischen Staaten ist vor dem Hintergrund dieser Konfigurationen zu analysieren.

In der Zeit der großen „gunpowder“-Reiche seit dem 16. Jh. etablierten sich im Osmanischen Reich (13. Jh. bis 1922), weniger stark im safawidischen Staat in Iran (1501-1722), bürokratisch organisierte Zentralgewalten, die die Unabhängigkeit der Gelehrten, Juristen und vor allem der Richter durch Einbindung in staatliche Positionen weitgehend zu beschränken suchten. Spätestens mit der Etablierung von modernen Nationalstaaten in der Kolonialzeit und danach stellten sich zwei grundlegende Fragen: nach der Souveränität einerseits, die entweder als göttlich gegeben oder als vom Volk ausgehend konzipiert ist, wie in den modernen westlichen Staaten, und nach der Einbindung der Scharia in die jeweilige Verfassung andererseits. Es ist also die Entwicklung neuer Souveränitätskonzepte zu beobachten, die in den einzelnen Staaten unterschiedlich verlief, wie – parallel dazu – der Prozess der Kodifizierung der Scharia. Der Prozess der Kodifizierung des – vielfältigen und pluralen – islamischen Rechts ist immer mit einer Selektion (welche Rechtsmeinungen sollen kodifiziert werden und warum?) und damit mit einer Interpretation verbunden. Es ist eine „re-invented“ Tradition der klassischen Normen des *fiqh*, eine „social construction, shaped by political considerations“.³⁷

³⁵ Johansen 1999b, S. 282.

³⁶ Johansen 1999b, S. 282.

³⁷ Hobsbawm 1995, S. 1; Buskens 2003, S. 71.

Tatsächlich ist die Scharia in allen Verfassungen islamisch geprägter Länder des islamischen Kernbereichs (Nordafrika, Naher und Mittlerer Osten) präsent.³⁸ Aber was bedeutet dies genau für das Zusammenspiel von Politik und Religion? Bedeutete die Modernisierung und Verwestlichung, die Orientierung an westlichen Konzepten des Nationalstaates und die Zugrundelegung von Verfassungstexten auch das Ende der klassischen Konfliktlinie zwischen Staat und Gelehrtenelite um die Monopolisierung der Auslegung? Wie konfigurieren sich religiöse Auslegungen und rechtliche Regelungen, religiöses Establishment und staatliche Gewalt? Dies ist insbesondere vor dem Hintergrund des Erstarkens islamischer und islamistischer Konzepte in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts zu fragen. Die islamistischen Bewegungen favorisieren einen expliziten Rückgriff auf die Quellen bei gleichzeitiger Ignorierung des konservativen Gelehrtenestablishments und dessen durch die Jahrhunderte ausgearbeiteter Auslegung. Jedoch arbeiten mit diesem methodischen Zugriff v.a. unter dem Stichwort des *ijtihad* auch modernistisch orientierte Denker. Diese neuen Interpretationen können also, gemessen an den von allen islamischen Ländern (mit Ausnahme Saudi-Arabiens) unterschriebenen Menschenrechten (in der UDHR, d.i. Universal Declaration of Human Rights der UN), traditionell orientiert sein (z.B. mit Bezug auf das Geschlechterverhältnis) oder modern (d.h. in Übereinstimmung mit dem Ziel einer Gleichheit der Geschlechter).

Die Frage der Legitimität von Herrschaft soll von zwei Seiten diskutiert werden: von staatlicher Seite und von der Seite des öffentlichen, politischen Diskurses in Ägypten und Iran. Sie wird zunächst auf das politische System bezogen, dann wird – dies wird immer nur ausschnittsweise möglich sein – der öffentliche Diskurs als ein machtabgebendes und machtprägendes Element ihm gegenüber gestellt. Dies geschieht auf der Grundlage von Foucaults Diskursbegriff, der die Machtimplikationen dieser Diskurse am klarsten erkannt und beschrieben hat, wie die Diskurse sich gegenseitig beeinflussen und durch ihre Beeinflussung auch wieder die Machtkonstellationen verändern können.³⁹ Diskurse als allgemein akzeptierte und bekannte Arten des Denkens bestimmen und beeinflussen die Konzeptionen der Menschen und ihr Denken und sind nach Foucault eng mit der Macht in einer Gesellschaft verbunden. Machtverhältnisse wiederum werden von Foucault als vielfältige Kraftverhältnisse gesehen, die immer und überall vorhanden sind.⁴⁰

³⁸ Ebert 1998.

³⁹ Foucault 1994; Foucault 1995, S. 114; zum Beispiel der Machtkonstellationen in einem vormodernen islamischen Staat – Iran im 19. Jh. – vgl. Schneider 2006, S. 90-102.

⁴⁰ Foucault 1994; Foucault 1995, S. 114.

2.1.2 Ägypten

Verfassung und Staat

Die Arabische Republik Ägypten hat als einer der ersten arabisch-islamischen Staaten konstitutionelle und repräsentative Institutionen eingeführt. Sie ist ein sozialistischer, demokratischer Staat, basierend auf dem Bündnis der arbeitenden Volkskräfte. Zugleich wird die Zugehörigkeit des ägyptischen Volkes zur arabischen Nation (*umma*⁴¹) und das Streben nach ihrer Einheit (Art. 1) betont. Der Islam ist Staatsreligion (Art. 2),⁴² die Prinzipien der Scharia sind gemäß der Verfassungsänderung von 1980 *die*, d.h. die einzige, und nicht – wie ursprünglich – lediglich *eine* Hauptquelle der Gesetzgebung. Die Souveränität liegt allein beim Volk, von dem die Gewalten ausgehen.

Das politische System beruht auf der Vielfalt der Parteien, deren Ordnung durch Gesetz zu regeln ist. Die Rechtsstaatlichkeit ist Grundlage der Staatsmacht. Die Immunität und Unabhängigkeit der Richter, die nur dem Gesetz unterworfen sind, ist eine wesentliche Schutzgarantie der Grundrechte (Art. 65). Der 5. Abschnitt der Verfassung befasst sich mit dem Staatspräsidenten und den drei klassischen Gewalten (Art. 73f.). In den Regelungen werden Züge des parlamentarischen (Anfrage-, Interpellationsrecht, Misstrauensvotum) und des präsidentialen Systems (Beteiligung des Staatspräsidenten an der Festlegung der allgemeinen Linien der Politik, Einberufung von und Teilnahme an Kabinettsitzungen, Aufforderung von Ministern zur Berichterstattung) kombiniert. Die Exekutive liegt in erster Linie beim Staatspräsidenten.⁴³

Während Art. 2 den Islam zur Religion des Staates und die Scharia, das islamische Recht, zur Quelle der Gesetzgebung erklärt, besagt Art. 3, dass die Souveränität beim ägyptischen Volk liegt. Der ägyptische Verfassungsrichter Adel Omar Sherif sieht keinen Widerspruch in den Aussagen in Art. 2 und Art. 3 der Verfassungen, sondern folgert, dass die Volkssouveränität der Autorität Gottes untergeordnet sei.⁴⁴ Damit interpretiert er elegant die Problematik der verschiedenen Konzepte von Souveränität im westlichen Sinn und im islamischen-traditionellen Sinne, die klar an Gott gebunden ist, hinweg und hebt die eingangs zitierten Bedenken, wonach Recht als göttliche Satzung zum Recht als menschlicher Ordnung in einem Widerspruch stünden, auf.

Hier stellt sich aber die Frage, wie im Detail mit der Verankerung des „islamischen Rechts“ in der ägyptischen Verfassung umzugehen ist. Dafür ist das ägyptische Verfassungsgericht in den Blick zu nehmen. Es wurde nicht durch Gesetzgebung, sondern durch die Verfassung geschaffen. Dadurch, so argumentiert Omar Sherif, hat es Unabhängigkeit von der Regierung und den

⁴¹ Zur Entwicklung des Begriffs *umma* in der Moderne vgl. Meier 2002, S. 18, 62f.

⁴² Zum Prozess, der zur Verankerung des Artikels führte, vgl. Lombardi 2006, S. 124-140.

⁴³ Elwan 1993, S. 515-516.

⁴⁴ Scherif 2005, S. 158.

politischen Parteien. Nach Art. 175 der Verfassung hat der Verfassungsgerichtshof die Aufgabe der Normenkontrolle und Gesetzesinterpretation.⁴⁵ Ebenso obliegt ihm die Aufgabe, Rechtsprechungskonflikte zwischen den ägyptischen Gerichten zu lösen.

Nach Sherif gibt es drei Prinzipien, auf die sich das Verfassungsgericht mit Bezug auf die genannten Artikel bezieht. Zum ersten sei anerkannt, dass Art. 2 eine integrale und organische Einheit mit dem Rest des Verfassungstextes bilde, keine Regelung könne die andere außer Kraft setzen, alle Regelungen müssten in Übereinstimmung miteinander interpretiert werden. Zweitens ist die verfassungsrechtliche Vorschrift für die Gesetzgebung, sich an die Scharia zu halten, prospektiv und nicht retrospektiv konzipiert. Die Judikative kann nach 1981 Gesetze außer Kraft setzen, die nicht mit der Scharia übereinstimmen, nicht aber für die Zeit davor. Und drittens muss das Verfassungsgericht bei der Anwendung der Scharia zwischen Prinzipien unterscheiden, die nicht vom Wandel der Zeit berührt werden (*mabādiʿ qaṭʿiyya*) und solchen Regelungen, die das Produkt menschlicher Auslegung sind (*al-ahkām aḡ-ẓannīya*). Regeln, die definitiv und final sind, lassen keinen Raum für Auslegung/*iğtihād*⁴⁶. Die Entscheidung über die Zuordnung zu bestimmten und unbestimmten Normen obliegt dem Verfassungsgericht. Alle bestimmten Normen der Scharia müssen von der Gesetzgebung befolgt werden, und das Verfassungsgericht muss alle der Scharia widersprechenden Normen eliminieren. Wenn die Norm unbestimmt ist, muss allerdings der Gesetzgeber bzw. das Verfassungsgericht eigenständige Textinterpretation (*iğtihād*) betreiben. Damit wird das klassische Instrumentarium der eigenständigen Textinterpretation, das ursprünglich nur bei den Juristen lag, auf den Gesetzgeber übertragen. Der *iğtihād* muss derjenige sein, der sich am ehesten in Übereinklang mit Volkes Wille befindet, nach ihrer Tradition und Sitte.⁴⁷

Sherif schreibt:

The statement that Islam is the religion of the state and Sharīʿa the principal source of legislation is a powerful one. Its power depends not on its repetition in several articles of the constitution but on the adherence of the legislature to it and its implementation by the judiciary. Still, the statement must be accompanied by the possibility of judicial review. As the judiciary applies the Sharīʿa to national legislation, it must confront potential conflicts between the sovereignty of man and the sovereignty of God. These conflicts are by no means new. Every day, Muslims make decisions based not only on their personal needs and desires, but also on the dictates of the Islamic Sharīʿa; on the dictates of God and of the prophet Mohammad. In the application of the

⁴⁵ Johansen 2004, S. 884-885.

⁴⁶ Johansen 2004, S. 890.

⁴⁷ Sherif 2005, S. 158.

Shari‘a and the exercise of judicial review in a state founded on the Shari‘a, the government must ensure that the dictates of God triumph over the desires of man.⁴⁸

Die Umsetzung dieses Konzepts in die Realität der Verfassungsgerichtsbarkeit ist mehrfach wissenschaftlich untersucht worden. Sherif⁴⁹ schreibt dem Verfassungsgericht eine fundamentale Rolle bei der Etablierung der Rechtsstaatlichkeit („rule of law“) zu. Dass Normenkontrolle beim Verfassungsgericht angesiedelt ist, habe, so argumentiert er, das Verfassungsgericht an die Vorderfront im Kampf um Menschenrechte und internationale Rechtsinstrumente gebracht, an die Ägypten gebunden ist. Er belegt dies an einigen Fällen. Bälz untersucht den Fall der weiblichen Genitalverstümmelung, die von dem obersten Verwaltungsgericht verboten wurde, indem sich das Gericht auf den Grundsatz der körperlichen Unversehrtheit bezog.⁵⁰ In einem weiteren von ihm analysierten Fall entschied das Verfassungsgericht für ein Dekret, das das Tragen des Gesichtsschleiers an staatlichen Schulen – vermutlich um islamischen Tendenzen entgegenzuwirken – verbot. Das Verfassungsgericht stellte sich damit einmal mehr durch die Interpretation des islamischen Rechts (*iğtihād*) auf die Seite des Staates, gegen die Kläger, die sich auf die Verankerung des Islams bzw. der Scharia in der Verfassung berufen hatten.⁵¹

Kritisch hat sich Brown bezüglich des Konzeptes des „rule of law“ geäußert. Er argumentiert, dass „rule of law“ als Terminus häufig sehr lose verwendet, immer im engen Zusammenhang mit Demokratie gedacht wird. Dagegen erforderten Kategorisierungen wie „rule by law“ oder „law-based state“ nur, dass der Staat auf der Basis eines fixierten und bekannten Rechts organisiert sei, damit aber auch die Staatsautoritäten an Recht binden. Für die arabischen Staaten allgemein, aber auch für Ägypten sei jedoch der Maßstab der Liberalität die Kontrolle der Autorität über die Exekutive. Er schreibt:

If rulers cannot out maneuver, mollify, or avoid independent judges then their authority is truly circumscribed. No government in the Arab world is likely to allow such a situation to develop willingly. Only the Mixed Courts (Gerichte, die in der Kolonialzeit gemischt von Ägyptern und Briten besetzt waren, IS) in Egypt achieved such a position and they caused a protracted political crisis in the process. Since independence, the situation has not been repeated in Egypt or elsewhere. Neither an ambitious judicial actor (such as the Egypt’s Supreme Constitutional Court) nor a democratic movement (such as in Kuwait’s

⁴⁸ Sherif 2005, S. 159; s.a Lombardi 2006, S. 141-268.

⁴⁹ Sherif 2000.

⁵⁰ Bälz 1998.

⁵¹ Bälz 1999. Zu ähnlichen Ergebnissen, die dem Verfassungsgericht eine avantgardistische Position zugestehen, auch Johansen 2004, Lombardi 2006.

parliament) has been able to restrict executive authority in matters deemed critical by senior executive authorities.⁵²

Der politische Diskurs

Für die Ebene des gesellschaftlichen Diskurses hat James Piscatori⁵³ auf die Ausweitung von Diskussion und Konsensbildung (*iğmāʿ*) infolge der modernen Bildungsmöglichkeiten und Medien über den Kreis der klassischerweise bekannten und dafür ausgebildeten *fuqahāʾ* hingewiesen⁵⁴. Was er als „Neo-*iğmāʿ*“ und „Neo-*iğtihād*“ bezeichnet, entspricht letztlich der Meinung der intellektuellen Elite oder eines Teils der intellektuellen Elite, die „Rechtsgelehrte“ und „Laien“ gleichermaßen einbezieht. Der Kreis der Akteure, die an diesem politischen und gesellschaftlichen Diskurs teilnehmen, ist breit, und es ist nicht möglich, hier ein vollständiges Bild zu entwerfen. Im Folgenden sollen nur einige wichtige Organisationen, Gruppen und Einzelpersonen dieses Diskurses genannt werden.

Ägypten war und ist mit der Azhar-Hochschule in Kairo eines der wichtigsten Zentren islamischer Theologie und Gelehrsamkeit in der arabischen und islamischen Welt. Die Azhar kann als etablierte Hochschule und Zentrum der Gelehrtenkultur gesehen werden. Die Rechtsgutachten (*fatāwā*) des Oberhauptes der Azhar-Moschee und des Großmuftis von Ägypten gelten über die Grenzen des Landes hinaus als richtungweisend. Beide haben darauf zu achten, dass die Politik der Regierung und die von ihr erlassenen Gesetze mit dem Islam übereinstimmen, beide sind jedoch relativ weitgehend in Übereinstimmung mit der Regierungspolitik.⁵⁵ Stärkere Kritik kommt von anderen Seiten. Hier ist vor allem die 1928 von Ḥasan al-Bannāʾ gegründete Muslimbruderschaft zu nennen. Ihre Mitglieder arbeiten an der Wiedererstarkung des Islam, haben sich allerdings in den letzten Jahrzehnten weniger militant gebärdet als andere Gruppen islamistischen Zuschnitts,⁵⁶ darunter die al-Ġamāʿa al-islāmīya, die von 1992-1997 durch Gewalttaten hervortrat, danach aber der Gewalt abschwor. Die Zivilgesellschaft in Ägypten entwickelt sich rapide und umfasst Nichtregierungsorganisationen,

⁵² Brown 1997, S. 242-243.

⁵³ Piscatori 1986, S. 15-20, 76.

⁵⁴ In ihrem Sammelband gehen Krämer/Schmidtke 2006 auf die Frage von religiöser Autorität im Islam ein – setzen sie aber in ihrer Einleitung eben gerade nicht in den Kontext des nationalstaatlichen Handelns.

⁵⁵ Skovgaard-Petersen 1997: Demnach war das Amt des obersten Muftī bzw. die Institution des Dār al-Ifṭāʾ in den 50-70er Jahren sehr stark staatsabhängig, der *muftī* reduziert auf die Rolle eines Beamten, s. S. 377; dies änderte sich in den 70er und 80er Jahren mit einer steigenden Anzahl von auch publizierten *fatāwā* und Ġādd al-Ḥaqq (amtierte 1978-1982), der das Monopol der Gelehrten auf die Exegese wieder zu etablieren suchte. Dies ist auch unter seinem Nachfolger Ṭaṭāwī (amtiert seit 1986) festzustellen. Er ist, nach Skovgaard-Petersen, eine der bekanntesten Persönlichkeiten in der ägyptischen Öffentlichkeit, gilt jedoch auch als sehr staatsabhängig, s. S. 379. Skovgaard-Petersen verweist auch auf die zunehmende Konkurrenz unter den *muftīs* als „evidence of the Islamic power structures“, S. 379. Er vermutet, dass die ägyptische Regierung vor dem Hintergrund der Wichtigkeit des islamischen Diskurses in Ägypten heute versuchen wird, die Institution der Rechtsgutachten (*iftā*, Rechtsgutachten: *fatwā*, *fatāwa*) unter bessere Kontrolle zu bringen: S. 379.

⁵⁶ Elwan 1993, S. 518.

Menschenrechtsorganisationen etc. Die Gruppe „at-Tağammu‘ al-waṭanī li-t-taḥawwul ad-dīmūqrāṭī“ strebt eine Diskussion über eine neue Verfassung an. Die Gruppe „Kifāya“ konstituierte sich vor allem im öffentlichen Protest im Dezember 2004 gegen die 5. Wahlperiode des Präsidenten Mubarak (reg. seit 1981).⁵⁷

Die Debatte um Prinzip und Träger der Souveränität im islamischen Staat verdankt jedoch den entscheidenden Anstoß den Thesen des pakistanischen Islamisten Maudūdī (1903-1979) und des ägyptischen Islamisten Sayyid Quṭb (1906-1966) und ihrer Anhänger zur alleinigen Souveränität Gottes (*ḥākīmīya*). Demnach komme gemäß dem Prinzip der Einheit Gottes (*tauḥīd*) die alleinige Urteils- und Befehlsgewalt (*al-ḥukm wa-l-amr*) Gott zu, der zugleich alleiniger Träger der Souveränität (*siyāda*, oder, bei stärkerer Zuspitzung auf das Element der politischen Macht: *ḥākīmīya*) sei. Einen Anknüpfungspunkt bietet das Konzept des „Besitzers“, das Gott als Besitzer und Herrscher über die Schöpfung darstellt (*malik al-mulk*). Gottes Souveränität manifestiert sich zuallererst in der Festlegung der Normen und Gesetze menschlichen Lebens (*taṣrī‘*). Sie bezieht sich also, modern gesprochen, auf die Legislative. Dies entspricht nicht dem viel weiter gefassten neuzeitlichen europäischen Souveränitätsbegriff. Jeglicher Versuch von Menschen, an dieser Souveränität teilzuhaben und selbst Gesetze zu erlassen, ist illegitim und Zeichen von Vielgötterei (*širk*) und Unglaube (*kufīr*). Wer nicht danach urteilt, was Gott herabgesandt hat, ist ein Ungläubiger (*kāfir*), ein Frevler (*zālim*) und ein Sünder (*fāsiq*). Das Feld menschlicher Tätigkeit beschränkt sich auf die bloße „Anwendung“ des göttlichen Gesetzes (*taqnīn, tanfīd, taṭbīq*), eigene Deutungen können allenfalls in Fragen des Details und in ausführenden Bestimmungen zum Tragen kommen.⁵⁸ Quṭb wurde 1966 hingerichtet. Der islamistische, v.a. durch die Muslimbruderschaft entfachte Diskurs hat aber in Ägypten durchaus die Diskussion um die Gesetzgebung gerade im Personenstandsgesetz und auch für eine eventuelle Wiedereinführung des islamischen Strafrechts erheblich beeinflusst, wenn er auch bisher vor allem im letzteren Bereich noch nicht zum Erfolg führte.

2.1.3 Beispiel Iran

Verfassung und Staat

Iran und die islamische Revolution haben das 20. Jh. geprägt – weltpolitisch, vor allem aber in Bezug auf die anderen islamischen Länder. Auch wenn in den sunnitischen Ländern das Modell der islamischen Revolution, das in klassisch schiitischen Konzepten wurzelt, nicht übernommen wurde, so ist die Revolution in Iran doch in eine Zeit der Wiedererstarkung religiöser islamischer und islamistischer Konzepte in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts einzuordnen. Die

⁵⁷ Egypt, in: www.carnegieendowment.org, abgerufen am 28.03.08.

⁵⁸ Krämer 1999, S. 89.

„Islamische Republik Iran“ und ihr Kampf um eine „islamische“ Verfassung, der Versuch „islamisches“ Recht und nur solches anzuwenden und dies auf der Grundlage eines „islamischen“ Staates (bzw. einer „islamischen Republik“) geben auf jeden Fall ein interessantes Beispiel dafür ab, wie sich das klassische „Juristenrecht“ (schiiischer Prägung) in ein modernes öffentliches Recht überführen lässt bzw. welche Probleme dieser Prozess mit sich bringt.

„Islamische Regierung“ (*ḥokūmat-e eslāmī*) war einer der meist skandierten Slogans während der Revolution in Iran 1978/79, dennoch wurde Ayatollah Ruhollah Chomeinis (1902-1989) Konzept der theokratischen Regierung (*velāyat-e faqīh*, wörtl. Regierungsgewalt des Rechtsgelehrten) erst diskutiert, als es in die Verfassung der neuen Republik eingearbeitet wurde.⁵⁹ Nach traditionell schiiischer Theorie ruht die politische Autorität beim unfehlbaren 12. Imam, der allerdings im 9. Jh. in die Verborgenheit ging. Seine Autorität als Lehrer des heiligen Rechts wurde auf die schiiischen Juristen übertragen. Der Bereich der klerikalen Autorität weitete sich dann vor allem im 19. Jahrhundert nach und nach aus.⁶⁰ Chomeini hat jedoch mit seinem Konzept Neuland betreten, insofern er nun das Recht des Imams auf Herrschaft auf den (einen) Rechtsgelehrten übertrug. Er schuf mit dem obersten Rechtsgelehrten (*faqīh*) das Amt des Obersten Führers (*rahbar*). Dies implizierte auf theologischer Ebene die Gehorsamsverpflichtung der anderen Rechtsgelehrten ihm gegenüber und war ein – von Anfang an nicht unumstrittenes – Novum in der schiiischen Staatskonzeption. Denn traditionell galt keiner der Juristen in der schiiischen Hierarchie als dem anderen überlegen – obwohl es im schiiischen Kontext eine auf wissenschaftlicher Leistung einerseits und sozialer Anhängerschaft andererseits aufbauende Hierarchie der Rechtsgelehrten gibt. Sie umfasst grob die Stufen des *muḡtahid* als des einfachen Gelehrten über den *āyatollāh*, den großen Gelehrten, bis hin zum *marḡaʿ-e taqlīd* (wörtl. „Quelle der Nachahmung“) an der obersten Position.⁶¹

Die Verfassung von 1979 setzte voraus, dass die Führung von einem von den Gläubigen anerkannten *marḡaʿ-e taqlīd* übernommen werden sollte, der sich durch Gelehrsamkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, aber auch Führungsqualitäten auszeichnen sollte (Art. 5 der Verfassung, Art 107).⁶²

Arjomand analysiert in seinem Artikel ausführlich die „constitutional politics“, also den Kampf um die soziale und politische Ordnung, der unter den Gruppen und Organisationen ausgetragen wurde, die sich aufgrund unterschiedlicher Interessen auf unterschiedliche Prinzipien berufen.⁶³ Hier ist nicht der Raum, dies im Detail nachzuzeichnen, jedoch seien einige wichtige Stichpunkte für die weitere

⁵⁹ Arjomand 2001, S. 305.

⁶⁰ Exemplarisch dazu s. Schneider 2002.

⁶¹ Arjomand 2001, S. 305.

⁶² Tellenbach 1980, S. 48.

⁶³ Arjomand 2001, S. 306; s. a. Tellenbach 1980.

Entwicklung hier angeführt: Ein zentrales Organ, welches bereits in der ersten Verfassung der Islamischen Republik von 1906 verankert war, ist der Wächterrat (*šūrā-ye negāhbān*), der aus fünf vom Obersten Führer (*rahbar*) ernannten *muğtahids*, also islamischen Rechtsgelehrten, und sechs weltlichen Rechtsexperten besteht. Dieser „Wächterrat der Verfassung“ wurde dem französischen Conseil Constitutionnel angelehnt.⁶⁴ Das vom Volk gewählte Parlament (*mağles*) als Organ der nationalen Souveränität ist zwar die zentrale legislative Institution, aber ihre gesetzgebende Gewalt untersteht der Kontrolle durch den Wächterrat, der die Islamizität der Gesetzgebung überprüft (Art. 72). Da der Wächterrat durch den Obersten Führer mit sehr traditionellen Führern besetzt war und derselbe eine sehr traditionelle Interpretation des islamischen Rechts vertritt, hat er zahlreiche Vorgaben des Parlaments abgelehnt und Gesetzesvorhaben blockiert. Diese Blockade führte unter anderem zu einer entscheidenden Entwicklung im Verfassungsrecht: Im Januar 1988 übte Chomeini an der Aussage des damaligen Präsidenten Ali Chamenei (seit 1989 selbst Oberster Führer) Kritik, dass die Autorität der islamischen Regierung nur innerhalb des heiligen Rechts bzw. der Regeln desselben ausgeübt werden könne. Regierung in der Form des gottgegebenen absoluten Mandats des Rechtsgelehrten (*velāyat-e moṭlaq*) war, nach Chomeini,

...the most important of the divine commandments and has priority over all derivative divine commandments ... (It is) one of the primary commandments of Islam and has priority over all derivative commandments, even over prayer, fasting and pilgrimage to Mecca.⁶⁵

Chamenei hatte mithin eine Interpretation vertreten, die dem klassischen Verständnis als der absolut übergeordneten Scharia, der sich auch der Herrscher zu beugen hat, entspricht. Er musste sich der Anordnung des damaligen Obersten Führers, Chomeini, beugen. Institutionell gipfelte die Entwicklung in der Gründung des sog. Feststellungsrates (*mağma^c-e tašhīṣ-e maṣlahat-e nezām-e eslāmī*), welcher zum endgültigen und entscheidenden Prinzip der Legislative erklärt wurde.⁶⁶ Interessant ist die Wahl des Terminus *maṣlahat*, welcher im klassischen sunnitischen arabischen Staatsrecht das Gemeinwohl bezeichnet, in

⁶⁴ Arjomand 2001, S. 307.

⁶⁵ Zitiert nach Arjomand 2001, S. 314.

⁶⁶ Als Chomeini diesen Rat einsetzte, wurde das zunächst als Stärkung des Parlaments gegenüber dem Wächterrat verstanden, denn nunmehr mussten Gesetzesvorhaben, über die sich Parlament und Wächterrat nicht einigen konnten, im Feststellungsrat noch ein weiteres Mal diskutiert werden, was für das Parlament eine Chance bedeutete, seine Vorstellungen durchzusetzen. Die Verfassung schreibt nur vor, dass der islamische Führer einen solchen Rat einsetzt, sie macht keine Vorschrift, wer Mitglied sein muss. Der Rat ist in der Verfassung nicht im Kapitel über die Gesetzgebung, sondern im Kapitel über die Islamische Führung unter Art. 112 verankert: Tellenbach 1990, S. 54, 62.

dessen Rahmen der Herrscher agieren und die Politik bestimmen kann.⁶⁷ Gesetzesvorhaben, die vom Parlament verabschiedet, vom Wächterrat jedoch als unislamisch abgelehnt worden waren, gelangten in den Feststellungsrat. Eine eingehende Analyse der Verfahrensweise dieser Institution steht noch aus, aber teilweise – z.B. in Fragen des Landbesitzes – entschied der Feststellungsrat pragmatisch, so dass einige Gesetzesvorhaben des Parlaments trotz Ablehnung durch den Wächterrat in Kraft treten konnten. In anderen Fragen war er traditionell. So wurde 1998 die internationale Frauenkonvention, CEDAW (Convention for the Elimination of all Forms of Discrimination against Women), vom Parlament gebilligt, vom Wächterrat aber abgelehnt. Sie ist bis heute nicht in Kraft in Iran.

Arjomand fasst die Verfassungsentwicklung folgendermaßen zusammen:

Khomeini's statements on the Absolute Mandate of the Jurist represented the logical conclusion of his earlier attempts to modernize Shi'ite jurisprudence by making it more practical. It crowned the revolutionary transformation of Shi'ite law from a formalistic "jurists' law" into the public law of the Iranian state by institutionalizing the legislative authority of the supreme jurist and establishing the *Mašlahat Council* as its bureaucratic organ. This solution, however, meant the triumph of the state law over the Shi'ite jurisprudence, and it made the theocratic state highly authoritarian.⁶⁸

Die Verfassungsänderung hatte aber auch Konsequenzen für die Position des Obersten Führers, denn Chamenei hatte keine Qualifikation als *marğ-e taqlid*, noch nicht einmal zum Zeitpunkt seiner Wahl als *āyatollāh*. Dies wurde im Moment seiner Wahl nachgeholt, und er erhielt gleichzeitig mit dem Titel des *rahbars*, des Obersten Führers, den Titel des *āyatollāh*. Gewählt wurde er von der Expertenversammlung, die allerdings zu diesem Zeitpunkt – Sommer 1989 – nicht, wie von der Verfassung eigentlich vorgesehen, vom Volk gewählt worden war. Zugleich ergab sich die für die Frage der Anwendung des religiösen schiitischen Rechts in Iran interessante Situation, dass wenige Tage nach dem Tod Chomeinis eine Reihe hoher Geistlicher erklärten, sie würden in Zukunft den fast hundertjährigen Ayatollah Ārākī, einst Lehrer Chomeinis, als den neuen *marğa'-e taqlid* anerkennen. Tellenbach weist darauf hin, dass damit die politische und religiöse Führung in der Islamischen Republik auseinander fiel.⁶⁹

Politischer Diskurs

Nach der Verfassungsänderung und dem Übergang zum neuen Obersten Führer, Chamenei, ergab sich eine neue verfassungsrechtlich relevante Situation mit der

⁶⁷ Arjomand 2001, S. 315.

⁶⁸ Arjomand 2001, S. 317.

⁶⁹ Tellenbach 1990, S. 51.

Präsidentschaft von Sayyed Muhammad Chatemi (reg. 1997-2005). Er führte den Wahlkampf mit Schlagwörtern wie „rule of law“ (*ḥokūmat-e qānūn*) und „Zivilgesellschaft“. Vor allem die „Herrschaft des Rechts“ war in ihrer persischen Formulierung (*ḥokūmat-e qānūn*) als explizites Gegenstück zur „islamischen Regierung“ *ḥokūmat-e eslāmī*, konzipiert. Unter Chatemi formierten sich deshalb ein neuer Verfassungsdiskurs und politischer Diskurs. Auf der Grundlage seines durchschlagenden Wahlerfolgs (er wurde von zwei Dritteln der Bevölkerung gewählt) verwies er auf die zentrale Rolle von Wahlen. Obwohl er sich nie explizit gegen die „Herrschaft des Rechtsgelehrten“ wandte, setzte er derselben doch die Verfassung und den auf der Grundlage einer Volksabstimmung gewählten Präsidenten entgegen. Als politischer Gegenspieler stand ihm Haschemi Rafsandschani als Leiter des Feststellungsrates gegenüber, den Chamenei 1997 ernannt hatte.

Bereits 1999 hatten hochstehende *āyatollāhs* wie Montazeri – der ursprünglich von Chomeini als Nachfolger vorgesehen, dann aber wegen seiner politischen Auffassungen von ihm fallen gelassen worden war – und Ādarī-Qommī offen Chameneis Leitung und Position herausgefordert. Diese Auseinandersetzung innerhalb der Geistlichkeit brach das Eis und führte dazu, dass nun auch nicht-geistliche Stimmen sich kritisch gegen das Prinzip von *velāyat-e faqīh* wenden konnten. Der Prozess kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden.⁷⁰ Seit der Abwahl Chatemis und der Wahl Ahmadinedschads (reg. seit 2005) ist dieser Diskurs allerdings weitgehend verstummt und durch die Stimmen das Konzept des *velāyat-e faqīh* unterstützender Gelehrter ersetzt worden. So hat Mesbah Yazdi *velāyat-e faqīh* als die einzige mögliche schiitische Form der Regierung bezeichnet und bestand darauf, sie sei undiskutierbare Wahrheit. Seiner Meinung nach mussten seit der Verborgenheit des Imam die Kleriker bzw. der *Primus inter pares* die Herrschaft übernehmen. Auf ihn treffe der Koranvers 4:59 zu. Er stehe über der Verfassung, sei von Gott gewählt.⁷¹ Nun ist der Rechtsgelehrte eigentlich vom Rat der Experten zu wählen. Mesbah rechtfertigte dies mit der Argumentation, er, der von Gott ausersehen sei, werde vom Wahlkollegium lediglich durch göttliche Inspiration „entdeckt“ (*kašf*).⁷² Allerdings ist das Wahlkollegium, das den Obersten Führer wählt, vom Volk zu wählen!⁷³

Montazeri dagegen beschuldigte Chamenei, die Verfassung missverstanden zu haben: Zu keinem Zeitpunkt habe der *valī-ye faqīh*, der oberste Rechtsgelehrte bzw. religiöse Führer, über der Verfassung gestanden. Er bezeichnete Chameneis Form der Regierung als eine Diktatur des obersten Rechtsgelehrten.⁷⁴ Soweit die Diskussion des Konzepts aus den Kreisen des Gelehrtenestablishments selbst. Aus

⁷⁰ Arjomand 2001, S. 327-336.

⁷¹ Amirpur 2006, S. 228.

⁷² Gardet S. 698: definiert *kašf* als „spiritual experience“, die eine theologische Dimension bilde.

⁷³ Amirpur 2006, S. 231-232.

⁷⁴ Amirpur 2006, S. 236-237.

einer anderen Perspektive argumentiert der in Teheran lebende und lehrende Professor für Philosophie Mojtabeh Schabestari. In einem Interview vom 24. Oktober 2007 in der Süddeutschen Zeitung kritisiert er die herrschenden Eliten in den islamischen Ländern und fordert einen säkularen Staat in Iran. Auf die Feststellung hin, in einem Land, das sich als christliches Reich, jüdischer Staat oder islamische Republik definierten, hätten Angehörige anderer Religionen automatisch einen anderen Status, antwortet er:

Das stimmt, aber gibt es einen zwingenden Grund, dass die Muslime ihre Staaten zu muslimischen Staaten deklarieren? Sie könnten ebenso gut einen demokratischen Staat einrichten, der auf Menschenrechten basiert. Es ist die Frage, was sie wollen, keine Frage der Religion. Und was soll ein islamisches Herrschaftssystem überhaupt sein?⁷⁵

2.2 Recht als Produkt der Exegese

Die Spannung erwächst – wie sich am Beispiel der Legitimierungsstrategien des islamischen Rechts als Öffentliches Recht zeigte – aus der Tatsache, dass die Gesetze Gottes in den überlieferten bzw. rückwirkend konstruierten Ereignissen einer genau definierten geschichtlichen Epoche – den Offenbarungen und dem Wirken Muhammads – verankert sind. Beide Textquellen – Koran und Sunna – sind zeitlich fassbare Manifestationen des göttlichen Willens. Während im ersten Abschnitt diese Spannung auf der Ebene des öffentlichen Rechts verhandelt wird, wird hier die Frage zu untersuchen sein, wie mit der Frage der Textauslegung in Bezug auf die Gesetzgebung umgegangen wird. Dabei soll – aus Platzgründen und auch durchaus auf der Grundlage der Rangfolge der Quellen – hier vor allem die Exegese des Korans im Zentrum stehen.⁷⁶

In seinem Standardwerk zur Koraninterpretation schreibt Goldziher:

Auch vom Koran gilt das auf die Bibel bezügliche Wort des reformierten Theologen Peter Werenfels:

„Jedermann sucht seine Dogmen in diesem heiligen Buche
Jedermann findet zumal was er gesucht darin.“⁷⁷

⁷⁵ Schabestari 2007.

⁷⁶ Zur Sunna in der Moderne siehe Brown 1996 und Schneider (im Druck).

⁷⁷ Goldziher 1952, S. 1: Wild, 2001, S. 33, weist pflichtschuldig darauf hin, dass nach dem linguistic turn der Geisteswissenschaften, dem cultural turn der Humanwissenschaften und unter Bezugnahme auf die verschiedenen Diskurstheorien wir dies „heute“ nicht mehr ganz so vorwurfsvoll formulieren würden – kommt aber im Grunde genommen zu dem Schluss, dass diese Aussage sogar für die exegetische Literatur aller drei Buchreligionen gilt.

Vermutlich kann man, mit Wild, den Koran als den am stärksten selbstreferentiellen heiligen Text der Religionsgeschichte bezeichnen. Der koranische Text beantwortet bereits Fragen nach der Auslegung seiner selbst. So wird zwischen „klaren“ und „mehrdeutigen“ Versen unterschieden (Koran 3:7). Die traditionelle, vor-moderne muslimische Exegese hat vielleicht deswegen, vielleicht auch aufgrund großer exegetischer Divergenzen bereits in ältesten Überlieferungen, nie darauf beharrt, eine einzige verbindliche Deutung des Textes durchsetzen zu wollen. Dieser pluralistische Ansatz kennt z.B. Diskussionen um einen mehrfachen Schriftsinn, einen wörtlichen und einen metaphorischen, einen exoterischen und einen esoterischen. Die alten Exegeten arbeiteten mit einem text-historischen Ansatz, der bestimmte Koranverse der Zeit vor der Auswanderung Muhammads nach Medina (*hiğra*) als mekkanisch, andere der Zeit danach als medinensisch zuschrieb. Auf diesem Ansatz baute die Theorie von der göttlichen Abrogation eines früher offenbarten Koranverses durch einen späteren auf. Auch entwickelte die islamische Exegese eine Lehre von den „Anlässen der Offenbarung“ (*asbāb an-nuzūl*). Dies waren Begebenheiten im Leben des Propheten, die Gott zum Anlass nahm, einen bestimmten Vers oder eine bestimmte Sure zu offenbaren.⁷⁸

Gesetzgebung und Staat

Die Relevanz der Textinterpretation für die Gesetzgebung im modernen Islam vor dem Hintergrund der Verankerung „der Scharia“ oder „des Islam“ in den Verfassungen der islamischen Kernländer ist evident. Die Problematik muss vor dem Hintergrund der Tatsache gesehen werden, dass sich mit dem Konsensus und dem Analogieschluss ab dem 9. Jh. eine Rechtstheorie entwickelte, die auf institutioneller Ebene mit der Bildung von Rechtsschulen im sunnitischen wie auch schiitischen Islam einher ging. Die eingangs bereits zitierte „Schließung des Tores des *ig̃tihād*“ hat dann – in einem allerdings vermutlich weniger großen Umfang als von der Forschung bisher angenommen – zu der Tendenz geführt, Rechtsnormen nicht mehr direkt aus dem Text, sondern aus den wichtigsten Kompilationen der Rechtsschulen und mithin aus Standardwerken des *fiqh* abzuleiten. Eigenständiger Zugriff auf die Quellen – eben *ig̃tihād* – wurde reduziert, aber doch gleichzeitig von einzelnen Rechtsgelehrtenpersönlichkeiten und von bestimmten Strömungen praktiziert.

Im Zug der Konfrontation mit modernem westlichem Recht wurde dann zunächst auf der Basis des *taqlīd* – Nachahmung als Gegenbegriff zum *ig̃tihād* – der Versuch einer vorsichtigen Rechtsreform unternommen: wie beispielsweise *taḥayyur*/Auswahl aus den unterschiedlichen Meinungen der Rechtsschulen und *talfiq*/Kombination derselben und Festlegung der so genannten Normen in den Gesetzeskodifikationen. Hinzu kamen prozessuale und institutionelle

⁷⁸ Wild 2001, S. 33-34.

Regelungen.⁷⁹ Daneben spielte ab einem gewissen Zeitpunkt auch der *iğtihād* oder *Neo-iğtihād* in der Moderne eine wieder auflebende Rolle.⁸⁰

Als Beispiel mag das Familiengesetz dienen, einer der Kernbereiche der Scharia neben dem Strafrecht und dem Erbrecht. Es ging in der Familiengesetzgebung vor allem um die Rechtsfragen der Polygamie und Verstoßung. Ein erster Versuch wurde im syrischen Personalstatut von 1953 unternommen. Traditionell wurde Koran Sure 4:3 als Legitimierung der Polygynie interpretiert:⁸¹

Und wenn ihr fürchtet, in Sachen der (eurer Obhut anvertrauten weiblichen) Waisen nicht recht zu tun, dann heiratet, was euch an Frauen gut ansteht (?) (oder: beliebt?), (ein jeder) zwei, drei oder vier. Wenn ihr aber fürchtet, (so viele) nicht gerecht zu (be)handeln, dann (nur) eine, oder was ihr (an Sklavinnen) besitzt! So könnt ihr am ehesten vermeiden, unrecht zu tun.

Der Zusatz: „Wenn ihr fürchtet, so viele nicht gerecht zu behandeln, dann nur eine“, war traditionell als Empfehlung an die Männer verstanden worden. Die syrischen Reformer argumentierten, dies solle eine geltende rechtliche Bedingung für die Ausübung der Polygamie sein und durch die Gerichte kontrolliert werden. Diese neue Interpretation wurde deshalb an eine administrative Regelung gekoppelt, wonach die Registrierung einer polygamen Ehe von der Erlaubnis des Gerichts abhängig gemacht wurde. Hier wurde vor allem auf die Bedingung verwiesen, dass der Ehemann in der Lage sein musste, seine zwei (oder mehr) Frauen finanziell zu versorgen. Eine dennoch geschlossene Ehe war nicht nichtig, wohl aber strafbar, und daraus resultierende Rechte konnten nicht eingeklagt werden, außer nach der Geburt eines Kindes. Art. 17. des Gesetzes besagt: „Der Richter kann die Erlaubnis für einen Mann, der bereits verheiratet ist, verweigern, wenn klar ist, dass der Mann finanziell keine zweite Frau unterstützen kann.“⁸²

Der tunesische Gesetzgeber ging hier im tunesischen Personenstandsrecht 1957 einen Schritt weiter – oder, wie es Coulson blumig formuliert: „Thus unlocked, the ‘door of *ijtihād*’ was swung fully open.“⁸³ Indem man den von Muhammad Abduh (1849-1905), einem berühmten Juristen und Reformen, vorgebrachten Argumenten fünfzig Jahre zuvor folgte, führte man aus, dass über das finanzielle Unterhaltsrecht hinaus der Koran eindeutig auch forderte, dass Frauen gleich zu behandeln seien. Diese Regelung des Korans sei ebenfalls nicht

⁷⁹ Coulson 1964, S. 182-201.

⁸⁰ Coulson 1964, S. 202- 217; zur ausführlichen Untersuchung nicht nur des *iğtihād*, sondern anderer rechtstheoretischer Quellen in modernen Lehrbüchern (allerdings nicht mit Bezug auf die staatliche Gesetzgebung) siehe Krawietz 2002, S. 325-408.

⁸¹ Übersetzung nach Paret.

⁸² Coulson 1963, S. 208-209.

⁸³ Coulson 1963, S. 210-211.

moralisch, sondern unbedingt rechtlich zu interpretieren, und zwar als Voraussetzung für eine Polygamie. Also wäre Polygamie nur erlaubt, wenn ganz klar die Gleichbehandlung der Frauen garantiert wäre. Dies sei unter den modernen wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen allerdings nicht möglich. Es gebe also, kurz gefasst, ein unwiderlegbares Indiz, wonach die essentielle Bedingung für eine Polygamie nicht erfüllbar sei. Polygamie wurde deshalb in Tunesien verboten. Damit hat der *iğtihād* in Tunesien eine Änderung im Personalstatut hervorgebracht, die nicht weniger radikal ist als die Übernahme des schweizerischen ZGB in der Türkei in den zwanziger Jahren des 20. Jh.s.⁸⁴ Unter dem exegetischen Aspekt waren damit der koranische Text sehr strapaziert und alle traditionellen Auslegungen *ad absurdum* geführt: das bislang vorherrschende Verständnis wurde schlichtweg beiseite gedrängt, eine völlig neue Interpretation gesetzlich verankert. Die Beispiele – mögen sie auch normalerweise nicht so einen krassen Bruch mit traditionellen Auslegungen bedeutet haben – für solche Kodifizierungen und mithin Neufestigungen islamischen Rechts sind Legion, sei es aufgrund der „Auswahl“, sei es aufgrund von „*iğtihād*“. Die Personenstandsgesetze in der gesamten islamischen Welt haben sich in den letzten Jahrzehnten intensiv entwickelt und beinhalten nun eine Anzahl von Regelungen, die die Gleichstellung der Geschlechter wenn auch nicht erreichen, so doch anstreben. In Marokko (seit 2004, s.u.) und in Ägypten (seit 2000) sind nun gesetzliche Regelungen in Kraft, die es Frauen ermöglichen, sich auch ohne Zustimmung des Mannes und ohne die restriktive Anzahl an Gründen für eine gerichtliche Scheidung (ausbleibende Unterhaltszahlung, Impotenz, mehrjährige Gefängnisstrafen etc.) von ihren Männern scheiden zu lassen, genauer gesagt: durch Rückzahlung des Brautgeldes loszukaufen.⁸⁵ In den meisten Ländern ist die einseitige Verstoßung der Frau durch den Mann erheblich eingeschränkt, meist sind gerichtliche Prozesse notwendig. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass in einigen wenigen Ländern, zu denen Saudi-Arabien gehört, die Scharia bisher noch nicht kodifiziert wurde und mithin die klassischen Regelungen weitgehend in Kraft sind.

Politischer Diskurs

Ein in diesem Zusammenhang interessantes Beispiel ist Marokko. Das neue Personalstatut von 2004 ist einerseits in seinem Ergebnis ein Akt der Neuinterpretation der Quellen. Zugleich gingen der Gesetzgebung jedoch sehr interessante gesellschaftliche und politische Entwicklungen, die Buskens eingehend dargestellt hat, voraus, so dass dieser Prozess hier etwas ausführlicher geschildert werden soll.

⁸⁴ Coulson 1963, S. 210-211.

⁸⁵ Büchler 2003, S. 51.

Das marokkanische Personenstandsgesetz stammt aus dem Jahr 1957. Es ist eine Kodifikation der Mudawwana von Saḥnūn b. Saʿīd (gest. 854), mithin verwurzelt in der malikitischen Rechtsschule, der Marokko angehört. Das marokkanische Personalstatut wurde zunächst als Projekt vom Justizministerium erarbeitet und später von einer vom König bestellten Expertenkommission unter Mitwirkung von Allal al-Faṣī (gest. 1974) redigiert.⁸⁶ Bereits 1982 wurde der Unterschied zwischen den gesetzlichen Regelungen und dem täglichen Leben aufgegriffen und angeprangert. Bestimmte im Gesetz vorgesehene rechtliche Normen wie z.B. der Unterhalt des Ehemannes für die Frau wurden vor dem Hintergrund einer zunehmenden weiblichen Berufstätigkeit obsolet. In den 80er Jahren wurde der Kampf für die Rechte der Frauen dann offen mit dem Kampf für Menschenrechte verbunden. 1993 entschloss sich König Hasan II, das Familiengesetz im Klima einer sorgfältig kontrollierten politischen Reform und Demokratisierung zu reformieren. Durch königliches Dekret wurde erreicht, dass eine Frau dem Ehevertrag explizit zustimmen musste, indem sie unterschrieb, und Zwangsheirat durch den Vater wurde verboten, die Mutter konnte rechtliche Vertreterin (*walī*) ihres Kindes sein.⁸⁷ Die besonders umstrittenen Punkte wie die Abschaffung der männlichen Vormundschaft bei der Heirat, Polygynie, Verstoßung und Gehorsamspflicht blieben allerdings bestehen.⁸⁸ Die Reform ist als symbolische Geste interpretiert worden, die den Willen des Königs zur Modernisierung des Landes bei gleichzeitig weitgehender Rücksichtnahme auf die konservativen und islamistischen Strömungen der Gesellschaft demonstrieren sollte. Dabei bezeichnete sich der marokkanische König – der seine Herkunft von der Familie des Propheten ableitet – mit dem klassischen Kalifatstitel als *amīr al-muʾminīn*, wörtlich „Beherrscher der Gläubigen“ und betonte diese seine Position in den Auseinandersetzungen und Diskussionen in der Folgezeit explizit.⁸⁹ Deshalb beanspruchte er auch für sich das Recht auf *iğtihād*, das ja traditionellerweise den Rechtsgelehrten vorbehalten war.⁹⁰ Im März 1999 stellte die Regierung einen Plan für eine Verbesserung der Position der Frau in der marokkanischen Gesellschaft vor („Projet plan d'action national pour l'intégration de la femme au développement“). Ausdrücklich bezog man sich in den nun folgenden Diskussionen in den Medien und in der Politik auf die Erklärungen der Vereinten Nationen und machte sich die Resolutionen, die 1995 auf der Frauenkonferenz in Peking ergangen waren, zu Eigen. Hier wurden relativ weitgehende Vorschläge gemacht, wie die Anhebung des Heiratsalters auf 18 (statt 15 Jahre für Mädchen), die nur noch optionale Einschaltung des Ehevormunds, Scheidung, zu der Frauen gleichermaßen Zugang haben, Möglichkeit einer polygynen Eheschließung nur noch, wenn die erste Frau und das Gericht gleichermaßen zustimmen, Sorgerecht

⁸⁶ Ebert 1996, S. 5-70.

⁸⁷ Buskens 2003, S. 80.

⁸⁸ Buskens 2003, S. 81.

⁸⁹ Buskens 2003, S. 83.

⁹⁰ Buskens 2003, S. 83.

(*ḥaḍāna*) für die Mutter für Kinder bis 15 Jahre (Jungen und Mädchen), mögliche Wiederheirat der Mutter mit *ḥaḍāna* ohne Verlust derselben.⁹¹

In der sich nun entspannenden öffentlichen Diskussion wurde u.a. dies analysiert und auf das methodische Instrumentarium des *īḡtihād* zurückgegriffen. Im Mai 1999 kritisierte die marokkanische Gelehrtenvereinigung/*Rābiṭa ‘ulamā’ al-Mağrib* den Gesetzesvorschlag.⁹² Die Vorschläge stünden im Gegensatz zu Scharia, Koran und Sunna. Die Reform stelle eine Gefahr für Familie und soziale Ordnung dar. Die Regierung hätte sie, die Gelehrten, konsultieren müssen. Familiengesetznovellierung wäre, so argumentierten sie, nur möglich, wenn sie vom *amīr al-mu’minīn* – dem Herrscher - ausgehe und den *īḡtihād* der Gelehrten auf der Basis von den Texten einbeziehe. Dies ist die klassische Position der Juristen.

Daraufhin reagierten liberale Politiker und Journalisten interessanterweise mit dem Argument, der Islam kenne keine Geistlichkeit und somit könne keine Gruppe das Recht, die heiligen Texte zu interpretieren, für sich beanspruchen. Vielmehr habe jeder Gläubige das Recht auf *īḡtihād*.⁹³ Sie bezogen sich zugleich auch auf universale Werte wie die Freiheit der Rede, Menschenrechte und Zivilgesellschaft. Unterstützt wurden sie von zwei prominenten modernistischen muslimischen Gelehrten: Abdelhadi Boutaleb und Ahmed Khamlichi.⁹⁴

In einer seiner ersten Reden nach dem Tod seines Vaters betonte König Muhammad VI im August 1999 seine Unterstützung für die gleichen Rechte für Frauen und Männer. Ende 1999 bzw. Anfang 2000 traten vermehrt islamistische Gruppen auf den Plan und stellten sich gegen das geplante Gesetzesvorhaben. Zu nennen ist hier einmal die islamistische „Partei der Gerechtigkeit und des Wachstums“/ *Ḥizb al-‘adāla wa- t-tanmiya*⁹⁵ und, seit Januar 2000, die „Gemeinschaft für Gerechtigkeit und Wohltat“/ *Ġamā‘at al-‘adl wa-l-iḥsān* unter Abdessalam Yassine. Seine Tochter, Nadja Yassine, Sprecherin seiner Bewegung, kritisierte die Vorschläge der Regierung als kulturellen Imperialismus des Nordens, dem Süden auferlegt, und als untragbar für die marokkanische Gesellschaft. Sie forderte, die *Mudawwana* solle nicht reformiert, sondern aufgehoben werden, die heiligen Texte müssten wieder durch *īḡtihād* interpretiert werden. Aber sie räumte auch ein, Polygamie sei göttlich sanktioniert. Sie könne ja ausgeschlossen werden durch entsprechende Klauseln im Ehevertrag. In den sich zuspitzenden Konfrontationen und Debatten wurde der Appell an den König, als Beherrscher der Gläubigen einzuschreiten, immer stärker.⁹⁶

⁹¹ Buskens 2003, S. 85.

⁹² Buskens 2003, S. 91.

⁹³ Buskens 2003, S. 92.

⁹⁴ Buskens 2003, S. 92-93.

⁹⁵ Buskens 2003, S. 97.

⁹⁶ Buskens 2003, S. 100.

Die Konfrontation zwischen Reformern und Traditionalisten/Islamisten kulminierte 2000 in großen Demonstrationen und Gegendemonstrationen.⁹⁷ Die islamischen Juristen und die Islamisten beschuldigen die Reformer, Ungläubige und westlich beeinflusst zu sein. Die Liberalen hingegen vermuteten saudischen und iranischen Einfluss bei den Islamisten: Der Anspruch der muslimischen Juristen auf die Interpretation der Quellen und Kontrolle der Legislative sei eine Anlehnung an das iranische Konzept des *velāyat-e faqīh!*

Das Gesetz konnte schließlich nur durch die Intervention des Königs Muhammad VI in Kraft gesetzt werden. Er hatte am 27.04.01 eine Kommission eingesetzt. In einer Rede bezeichnete sich der König als *amīr al-mu'minīn* und stellte fest, dass die Reformen in der Scharia verwurzelt sein sollten. Es solle eine Kontinuität mit der *Mudawwana* geben. In Respekt für die Tradition und die heiligen Werte der Familie bezog sich der König aber zugleich auch auf die Menschenrechte. Er betraute die Kommission mit der Aufgabe des *iğtihād*.⁹⁸ Die mit dem terroristischen Anschlag in Casablanca 2003 verbundene Diskreditierung islamistischer Kräfte führte schließlich dazu, dass das Gesetz über die *Mudawwana* angenommen und am 05.02.04 im Staatsanzeiger veröffentlicht wurde. Damit trat es am 06.02.04 in Kraft.⁹⁹

Will man diesen politischen und gesellschaftlichen Diskurs zusammenfassen, so ist hervorzuheben, dass nicht nur der König, sondern auch andere Akteure für sich das Recht auf *iğtihād* in Anspruch nahmen, dass im Grunde genommen allerdings der klassische *fiqh*-Text der *Mudawwana* in Kraft blieb, jedoch überarbeitet wurde, und dass zugleich in diesem Diskurs auch internationales Recht in der Form des Bezugs auf die Menschenrechte (UDHR, auch auf CEDAW) erfolgte. Die zum Teil heftigen Beschuldigungen des Ausverkaufs an den Westen und der Bezug auf das iranische Konzept des *velāyat-e faqīh* zeigten, dass mächtige Symbole und fundamentale Werte auf dem Prüfstein standen und stehen, dass verschiedene Visionen der Familie und Gesellschaft betroffen sind, dass mithin verschiedene Weltansichten und Identitäten sich in einem immer islamisch legitimierten Diskurs gegenüber standen.¹⁰⁰

Die Kontroverse über die Reform ist aber auch ein Indikator für wichtige politische Änderungen in Marokko. Sie zeigt die Entwicklung einer öffentlichen Sphäre, in der eine substantielle Diversität in politischen Meinungen zum Ausdruck kommt. Der König agiert als Beschützer und Schiedsrichter dessen, was man vielleicht eine entstehende Zivilgesellschaft nennen kann,¹⁰¹ und interpretiert damit die Institution des „Beherrschers der Gläubigen“ neu.¹⁰²

⁹⁷Buskens 2003, S. 103.

⁹⁸ Buskens 2003, S. 113.

⁹⁹ Ebert 2005, S. 619.

¹⁰⁰ Buskens 2003, S. 121.

¹⁰¹ Zur Zivilgesellschaft in Marokko und die Diskussion darum, inwieweit sie staatsunabhängig ist, s. Layashi 2005.

¹⁰² Buskens 2003, S. 123.

Ein weiteres Beispiel eines gesellschaftlichen und politischen Diskurses mit Bezug auf die Exegese des Korans ist der Fall des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zaid (1943-). Er verbindet die Exegese des Korans mit einem kommunikationstheoretischen Modell und gelangt zu dem Urteil, der Korantext sei wie alle anderen Texte auf den ursprünglich historischen Kontext seiner Übermittlung bezogen, und zwar mittels der seiner Gestaltung zugrunde liegenden „Codes“, die in bestimmten Elementen auf die zeit- und kulturbedingten Verstehensmöglichkeiten seines ersten Empfängers, des Propheten, und der von diesem unmittelbar angesprochenen Menschen zugeschnitten war.¹⁰³ Die Folgen für Abu Zaid waren die Verweigerung der Professur, die Zwangsscheidung von seiner Frau, die dann aber rückgängig gemacht wurde, scharfe Kritiken und Angriffe auf ihn und eine deutlich verschärfte Atmosphäre, die ihn dazu bewog, seinem Land den Rücken zu kehren. So hat der Journalist Fahmi Huwaydi verkündet, Abu Zaid's Art des Herangehens an den Koran stelle in einem Land wie Ägypten, in dem der Islam Staatsreligion ist, einen Angriff auf die Verfassung und die öffentliche Ordnung dar.¹⁰⁴

Angesichts dieser Situation stellt sich Wielandt die Frage, weshalb es unter zeitgenössischen Muslimen so schwierig sei, ein Gespräch über derartige neue Ansätze in Gang zu bringen und sachlich zu führen.¹⁰⁵ Zwar scheint der in der islamischen Tradition verwurzelte Glaube an das wörtliche Inspiriertsein des Korantextes durch Gott als Haupthindernis für eine positive Bewertung neuer Verfahren der Exegese, die die Korrelation zwischen dem Korantext und dem geschichtsbedingten Verstehenshorizont seiner Adressaten berücksichtigt. Allerdings sei der Sache nach die Reflexion über die mögliche Bezogenheit des Korans auf den Verstehenshorizont seiner menschlichen Empfänger nicht notwendig mit einer Abkehr vom Konzept der Verbalinspiration gleichbedeutend. Denn es sei *eine* Frage, wer der Autor des Offenbarungstextes ist, und eine *andere*, warum dieser Text – von wem auch immer – seine vorliegende Gestalt erhielt. Dies hätten bereits mittelalterliche Kommentatoren so gesehen.

Wo also liegt, fragt Wielandt, die Schwelle, von der ab seitens der etablierten Theologie und eines Teiles der engagierten Öffentlichkeit ein hermeneutischer Entwurf als sachlich indiskutabel eingestuft wird und Blockadereaktionen hervorruft? Offensichtlich nicht dort, wo jemand die Verbalinspiration des Korans zu leugnen beginnt oder die Verbindlichkeit der prophetischen Botschaft Muhammads in Frage stellt, denn beides sind Grenzen, die zumindest im vorliegenden Kontext nicht überschritten wurden. Kritisch werde es dort, wo ein Autor einen spezifischen Bezug von Form und Inhalt des Korantextes auf die historische Situation und die zeit- und ortsgebundenen Verstehensmöglichkeiten

¹⁰³ Wielandt 1996, S. 260-261.

¹⁰⁴ Wielandt 1996, S. 265.

¹⁰⁵ Wielandt 1996, S. 268.

seiner ersten Adressaten annimmt – ohne deshalb zu behaupten, dass sich die Bedeutung des Korans in diesem Bezug erschöpfen würde. Diese Annahme bedeutet für die Exegese noch nichts anderes, als dass der Kern koranischer Aussagen aus dem Verstehenskontext der ersten Hörer herausgeschält und in den heutigen transponiert werden muss. Eine solche Operation läuft freilich darauf hinaus, dass einzelnen normativen Aussagen, die an die Erstadressaten des Korans gerichtet waren, wegen ihrer Gebundenheit an vergangene historische Umstände und ein ebenfalls der Vergangenheit angehörendes Weltbild heutzutage in ihrem vordergründigen Wortsinn keine Geltung mehr zugesprochen werden kann und dass ein unter jetzigen Voraussetzungen bejahbares neues Verständnis der ihnen zugrunde liegenden Intentionen Gottes gefunden und auf seine Konsequenzen für die Gegenwart hin konkretisiert werden müsse. Man komme also, so schließt Wielandt, nicht um die Unterscheidung von bleibend verbindlichem Gotteswillen und dessen mit Rücksicht auf die Geschichtlichkeit der menschlichen Offenbarungsempfänger begrenzt gültigen Ausdruckformen herum.¹⁰⁶ Diese von mehreren Hermeneutikern vorgetragenen Versuche zielen nur auf ein neues menschliches *Verständnis* des Korantextes anstelle eines alten, ebenfalls menschlichen Verständnisses hin. Wielandt erklärt die festgefahrene Reaktion des Establishments mit berufsständischen Interessen, die auf dem Spiel stehen: Die Macht der Interpretation ist traditionellerweise bei den Religions- und Rechtsgelehrten angesiedelt. Sie schreibt:

In der Praxis bedeutet eine solche Berufung auf den Text als solchen, als wäre er unabhängig von Bedingungen und Begrenztheiten menschlichen Verstehens zugänglich, eine ungeheure Erhöhung der Autorität nicht einfach des Koran, sondern derer, die für seine Exegese zuständig sind – nach herkömmlichen Begriffen also vor allem der *‘ulamā’*... Denn deren de-facto-Interpretation gewinnt damit unvermerkt Anteil am Wahrheitsanspruch der göttlichen Offenbarung selbst.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Vgl. dazu die Entscheidungskriterien des ägyptischen Verfassungsgerichts, s.o. 2.1.2.

¹⁰⁷ Wielandt 1996, S. 276.

Zwischenergebnis:

In den beiden vorherigen Abschnitten wurde islamisches Recht als Legitimation des islamischen Staates und in der Gesetzgebung als Produkt der Exegese der heiligen Texte untersucht, und zwar beide Male auf normativer Ebene (Verfassung, Gesetzestexte) wie auch auf der Ebene des politischen Diskurses.

Folgende Ergebnisse lassen sich bislang zusammenfassen:

- Die Verfassungen bzw. Staatsformen islamischer Staaten sind unterschiedlichen Modellen zuzurechen, es existieren Monarchien (Marokko, Jordanien, Saudi-Arabien), Emirate (Vereinigte Arabische Emirate), Republiken (Ägypten, Libanon), islamische Republiken (Iran, Afghanistan, Mauretanien). Die beiden untersuchten Beispiele Iran und Ägypten bezeichnen sich als Republiken, weisen aber dennoch in Verfassung und Staatsaufbau große Unterschiede auf.
- In beiden Ländern ist die Scharia in der Verfassung verankert, und es gibt Institutionen (Verfassungsgericht in Ägypten, Wächterrat in Iran), die die „Islamizität“ der Gesetze überprüfen und damit die „Islamizität“ der Verfassung bzw. des Staates und seiner Gesetzgebung garantieren sollen.¹⁰⁸
- Damit entsprechen sie der von Ibn Taimiya formulierten Leitlinie der „schariagemäßen Politik“ (*siyāsa šar‘īya*).
- Es stellt sich die Frage, wer das Monopol der Auslegung der Texte hat?
- Hier ist ein Prozess des Umbruchs von der Phase des klassischen Juristenrechts in ein modernes öffentliches Recht in vollem Gang. Das Establishment der *‘ulamā’/fuqahā’* verteidigt (siehe Beispiel Marokko und Ägypten) die Interpretationshoheit, verliert sie aber zunehmend an die genannten staatlichen Organe.
- Die Frage nach der Konfiguration von Religion und Recht, dem Zusammenspiel der verschiedenen Auslegungen und Interpretationen im Prozess der Gesetzgebung lässt sich jedoch an genau diesem Punkt der staatlichen Kontrolle der „Islamizität“ (was auch immer im einzelnen darunter verstanden wird) festmachen.
- Da diese Organe politische Konstrukte sind (das Verfassungsgericht in Ägypten und der Wächterrat in Iran sind beide in der Verfassung verankert), wird die Frage, wie im Einzelnen die „Islamizität“ durch die Akteure in diesen Organen beurteilt wird, zur – zentralen – politischen Frage. Die Frage erhebt sich: Wie ist das Verfassungsgericht/der Wächter- bzw. Feststellungsrat besetzt, welche Ausrichtung vertritt das jeweilige Organ? Welche Kräfte können Einfluss darauf nehmen? Wie nehmen sie darauf Einfluss?

¹⁰⁸ Seit den 60er Jahren haben viele arabischen Staaten einen Artikel ihren Verfassungen zugefügt, der die Scharia verankert, seit den 70ern haben viele arabische Staaten Verfassungsgerichtshöfe eingerichtet, siehe Johansen 2004, S. 883.

▪ In beiden Fällen – Ägypten und Iran – zeigt sich eine klare Tendenz zur Durchsetzung staatlicher Ziele. Gerade für Iran, das als „islamistischer“ Staat gilt, ist diese Entwicklung besonders interessant. Politisch ist die Einflussnahme des Staates in beiden Fällen unübersehbar: Dem Wächterrat wurde der Feststellungsrat per Dekret des Obersten Führers – zu dieser Zeit Chomeinis – übergeordnet, um die Blockaden zwischen Wächterrat und Parlament zu beenden. Diese Unterordnung unter die politischen Erfordernisse war von Chomeini in seinem Brief an Chameini auch explizit gerechtfertigt worden. In Ägypten ist eine entsprechende Tendenz bei der Rechtsprechung des Verfassungsgerichts zu beobachten, das staatliche Gesetzgebung und Normen unterstützt und dies durch die islamrechtliche Argumentation des *iğtihād* legitimiert.

▪ Darüber hinaus sind die verfassungsrechtlich entscheidenden Organe jedoch nicht von der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung abgeschnitten: Entsprechend des Foucaultschen Diskurskonzepts lässt sich eine enge Verbindung zwischen politischem Diskurs und rechtlicher Legitimation beobachten. Die These lautet: Um Legitimität zu erhalten, können die staatlichen Kontrollorgane der Islamizität nicht völlig konträr zum gesellschaftlichen Diskurs operieren.

▪ Der gesellschaftliche Diskurs zeigt sich in einer Vielzahl unterschiedlicher Tendenzen und Strömungen, die jedoch alle, auch in Marokko, wo der Bezug auf die Menschenrechte offen vertreten wird, letztlich mit islamrechtlichen Konzepten und Methoden (*iğtihād* etc.) argumentieren. Es sei daran erinnert, dass in Marokko die Journalistenvereinigung als zivilgesellschaftliche Gruppe argumentierte, der *iğtihād* sei ein methodisches Instrumentarium, das allen Bürgern zustünde!

▪ Der politische und gesellschaftliche Diskurs ist äußerst komplex und regional jeweils differenziert zu analysieren. Jedoch lassen sich am marokkanischen Beispiel – mit einer gewissen Vereinfachung und sicherlich unterschiedlichen Gewichtungen für die einzelnen Länder – folgende Gruppen und Akteure feststellen:

1. Staatliche und politische Organe: Verfassungsgericht, Wächter- und Feststellungsrat, Präsident (Iran und Ägypten) bzw. König (Marokko) etc.
2. Das traditionelle Gelehrtenestablishment: die Gelehrtenvereinigung/*Rābiṭa ‘ulamā’ al-Mağrib* in Marokko; die al-Azhar bzw. das *Dār al-İftā’* in Ägypten, die v.a. als Einzelpersonen agierenden Āyatollāhs in Iran.
3. Islamistische Kräfte: z.B. die Bewegung von Abdessalam Yassine und seiner Tochter in Marokko, die Muslim-Brüder, die sich nach und nach von Gewaltakten distanzieren, sowie andere Gewalt anwendende Gruppen in Ägypten.
4. Alle diejenigen, die islamisches Recht im modernen, d.h. an den Menschenrechten orientierten Sinn interpretieren möchten, seien es

Gruppen (wie beispielsweise Journalisten in Marokko), Nicht-Regierungsorganisationen und einzelne Akteure (beispielsweise Schabestari in Iran, Boutaleb und Kamlichi in Marokko etc.).¹⁰⁹

Zwischen diesen hier zu Analyse Zwecken sauberlich getrennten Gruppen bestehen selbstverständlich zahlreiche Verbindungen. So kann beispielsweise ein Mitglied eines traditionellen Gelehrtenestablishments durchaus auf die Seite der „Modernisten“, also der zivilgesellschaftlichen Gruppen treten (wie in Marokko am Beispiel von Boutaleb und Kamlichi zu sehen ist), islamistische Kräfte stehen ebenso in Opposition zum Gelehrtenestablishment wie modernistische Muslime etc.

2.3 Recht in seiner gesellschaftlichen Erscheinung und Pluralität

Aus der aufgezeigten Vielfalt exegetischer Ergebnisse, d.h. durchaus differierender Auslegungen, die im weitesten Sinne an dem gegebenen Beispiel als „modern“ (d.h. an den Menschenrechten, z.B. der Geschlechtergleichheit, orientiert) oder traditionell bezeichnet werden können, hier aber auch durchaus differenzierte Abstufungen erkennen lassen, geht hervor, dass islamisches Recht per se als pluralistisch bezeichnet werden muss. Dieser „Binnenpluralismus“ umfasst mithin die Nuancen zwischen den (sunnitischen und schiitischen) Rechtsschulen, aber auch die unterschiedlichen Lehrmeinungen innerhalb der einzelnen Rechtsschulen und die Lehrmeinungen aus der Zeit vor der Etablierung der Rechtsschulen, auf die im Prozess der modernen Gesetzgebung zurückgegriffen wird. In der Moderne kommen diejenigen Auslegungen hinzu, die beispielsweise durch das methodische Instrumentarium des *iğtihād* neu gewonnen wurden, wie beispielsweise das Polygynie-Verbot in Tunesien. Es zählen dazu also die traditionellen, modernistischen oder islamistischen Auslegungen der Texte. Klassischerweise ist diese Akzeptanz unterschiedlicher Meinungen, basierend auf unterschiedlichen Auslegungen der Quellentexte, als *ihtilāf*/Meinungsunterschied bezeichnet worden. Die durchaus erheblichen Differenzen gerade im Familienrecht zwischen den einzelnen Rechtsschulen ließen sich für eine Fortbildung des Rechts nutzen. So ist beispielsweise das Recht der hanafitischen Schule das einzige, das es einer volljährigen Frau erlaubt, ihre Ehe allein, ohne einen Vormund, zu schließen. Diese Regelung ist für die Personalstatuten vieler islamischer Länder maßgeblich geworden, durch die Methodik des *tahayyur*/der Auswahl.¹¹⁰

¹⁰⁹ Eine Aufzählung der Gruppen kann hier nicht erfolgen, und es sind oben eine Vielzahl von Personen, die in diese Debatten eingreifen, nicht genannt worden. Für die Frage, ob in islamischen Ländern eine Zivilgesellschaft existiert, siehe: Albrecht 2005; für Marokko: Hegasy 1997, Layashi 2005; für Ägypten: Krämer 1992; für Iran: Kazemi 1996.

¹¹⁰ Coulson 1964, S. 182-201; für Marokko siehe Ebert 2005.

Daneben existierten im islamischen Staat immer und existieren heute noch vielfach im Bereich des Personalstatuts christliches und jüdisches Recht. Dies soll im Folgenden als „Außenpluralismus“ bezeichnet werden. In den modernen Rechtskodifikationen bzw. Verfassungen ist teilweise explizit vermerkt, dass für die Religionsgemeinschaften in bestimmten Bereichen deren Rechte weiter gelten.¹¹¹ Weiterhin sind – wie andere Staaten auch – die islamischen Staaten teilweise in den Verfassungstexten selbst, teilweise durch die entsprechenden Ratifizierungen an internationales Recht, z.B. die UDHR (Universal Declaration of Human Rights) von den UN 1948, gebunden. So sind beispielsweise in der afghanischen Verfassung Art. 7 sowohl die UDHR als auch die CEDAW verankert und bilden mithin internationale Abkommen, an denen sich die afghanische Gesetzgebung zu orientieren hat. Es können aber in der Verfassung auch weitere Rechte, etwa das Gewohnheitsrecht, verankert werden.¹¹² Diese soeben skizzierte Definition des „Außenpluralismus“, d.h. die rechtliche Verankerung weiterer Rechte, ist eine juristische Definition. Vom juristischen Standpunkt aus bezeichnet Rechtspluralismus die Anerkennung einer Vielzahl rechtlicher Quellen, die in die Gesetzgebung einfließen: Dazu gehören internationale Verträge ebenso wie Gewohnheitsrecht, religiöse Recht etc.¹¹³

In rechts-soziologischen Untersuchungen werden im Rechtspluralismus darüber hinaus eine Pluralität von sozialen Feldern als Produzenten von Normen in den Blick genommen, die teilweise in Interaktion miteinander stehen. Damit wird der Blick vom Staat als dem alleinigen Gesetzgeber weg auf zahlreiche andere Formen des Rechts gelenkt und seine Monopolstellung als Gesetzgeber eingeschränkt.¹¹⁴

Griffith hat diese soziologische Theorie des Rechtspluralismus entwickelt und auf die Notwendigkeit verwiesen, verschiedene Rechtsquellen – und nicht nur solche, die ev. in den Gesetzen verankert sind – in Rechnung zu ziehen. Er verwirft¹¹⁵ deshalb den juristischen Ansatz des Rechtspluralismus, der von einer solchen hierarchischen Ordnung ausgeht.¹¹⁶ Sally F. Moore hat diesen soziologischen Ansatz um das Konzept der „Semi-Autonomous Social Fields“ (SASF) erweitert. Diese sozialen Felder besitzen ihre eigenen normativen und regulativen Kapazitäten, die sie auf ihre Mitglieder anwenden können. Sie sind in einem größeren sozialen Rahmen zu denken, der sie beeinflusst und von dem sie wiederum beeinflusst werden.¹¹⁷ Auch Moore kommt deshalb zu dem Schluss, dass die staatliche Gesetzgebung nicht den Einfluss, den sie vorgibt zu haben, haben

¹¹¹ Ebert 1996, S. 14-17. Nasir 2002, S. 34-40.

¹¹² Ebert 1996, S. 49-58; mit Blick auf die Frage der Gleichberechtigung der Geschlechter vgl. Ali 2000.

¹¹³ Dupret/Berger/al-Zwaini 1999, XI.

¹¹⁴ Dupret/Berger/al-Zwaini 1999, XI.

¹¹⁵ Griffiths 1999.

¹¹⁶ Dupret/Berger/Al-Zwaini, Introduction, XI.

¹¹⁷ Moore 2000.

kann bzw. hat und dass eine Analyse der Felder und der normativen Positionen vor allem anderen auch einer Analyse der umgebenden Sozialstruktur bedarf.¹¹⁸ Es ist diese Feststellung der engen Verzahnung von Gesellschaft, Religion und Recht, von Gesetzgebung und politisch-sozialem Diskurs, die m.E. zentral ist für eine Analyse der Rechtslage in den islamischen Ländern.¹¹⁹

An dieser Stelle sollen einige kurze Bemerkungen zum Rechtspluralismus folgen. Rechtspluralismus ist einerseits eine Beschreibung der Rechtslage in den zeitgenössischen islamischen Ländern. Zum anderen bezeichnet er, wie Dupret/Berger/al-Zwaini festgestellt haben, „a handy tool for analysing socio-legal activities“,¹²⁰ mithin weniger ein theoretisches Konzept als ein methodisches Handwerkszeug zur Analyse von Rechtssituationen. Es geht nicht nur um die Geltung von Normen, sondern auch die Bedeutung von Normenkomplexen und deren Anwendung in der Praxis.¹²¹ Zentral ist sicher die Feststellung, dass die unterschiedlichen Teilrechtssysteme nicht statisch nebeneinander bestehen, sondern in ihrer dynamischen Interaktion zu sehen sind, und dass sie nicht starre Grenzen aufweisen. Man kann deshalb Lentz zustimmen, die folgende grundlegende Punkte für das methodische Instrumentarium des Rechtspluralismus konstatiert: eine Dynamik der Interaktion der Teilrechtsgebiete, mithin eine Hinterfragung der zentralen Stellung des staatlichen Rechts, die Aufgabe der Vorstellung starrer Grenzen der Teilrechtssysteme wie auch generell eine Einbindung in die gesellschaftlichen und politischen Systeme.¹²²

Die zentralen Fragen, die auch für die Erforschung der Rechtslage in den modernen islamischen Ländern gelten, sind: Wie interagieren diese Systeme miteinander? Wie formen sie einander? Und inwiefern erklärt die Konkurrenz der verschiedenen Teilrechtssysteme Entwicklungen?¹²³ Nicht zuletzt ist in der Forschung verstärkt der Aspekt des Handlungsspielraums des Individuums aufzugreifen.¹²⁴

Zusammenfassend lassen sich mithin grob folgende Ebenen des Rechtspluralismus unterscheiden:

Binnenpluralismus des Islamischen Rechts:

- a) Die Rechtsauslegungen der – sunnitischen und schiitischen – Rechtsschulen

¹¹⁸ Dupret/Berger/Al-Zwaini 1999; XII.

¹¹⁹ So auch Lentz 2000, S. 32; vgl. insgesamt ihre interessante forschungstheoretische Einleitung S. 24-31.

¹²⁰ Dupret/Berger/al-Zwaini 1999, XII.

¹²¹ Lentz 2000, S. 24-25; ihre Unterscheidung einzelner Teilrechtsgebiete für die Northern Areas, S. 26, ist spezifisch für dieses Gebiet.

¹²² Lentz 2000, S. 32.

¹²³ Lentz 2000, S. 29.

¹²⁴ Lentz 2000, S. 34.

- b) Die verschiedenen Auslegungen innerhalb der einzelnen Rechtsschulen (Mehrheits- und Minderheitenmeinungen)
- c) Die rechtsschulenübergreifenden bzw. auf die Quellen direkt zurückgehenden Auslegungen als Produkt des *ijtihād* der Moderne: also traditionelle, moderne, islamistische Interpretationen

Außenpluralismus

- a) Gesetzlich oder verfassungsrechtlich verankerte andere Rechte, z.B. internationale Verträge, Menschenrechtsinstrumente, aber ev. auch Gewohnheitsrecht etc.
- b) Gesetzlich nicht verankerte, aber in der Praxis gültige, ev. auch tolerierte Rechte (v.a. Gewohnheitsrecht)

Die Varianten des Binnenpluralismus, vor allem in Recht und Gesetzgebung, wurden oben (2.1 und 2.2) behandelt. Im Folgenden sollen einige Beispiele für den Außenpluralismus gegeben werden.

Zu a): Gesetzlich oder verfassungsrechtlich verankerte andere Rechte, z.B. internationale Verträge, Menschenrechtsinstrumente, aber ev. auch Gewohnheitsrecht etc.

Seif Al-Islam analysiert in seinem Artikel „Legal Plurality and Legitimation of Human Rights Abuses“ die Koexistenz und die Verschränkung des a) staatlichen Rechts und b) islamischen Rechts, das verfassungsrechtlich Geltung hat.¹²⁵

Über seine Analyse hinausgehend zeigt er eine kritische Haltung dem Rechtspluralismus gegenüber. Er schreibt:

Plurality of legal systems within the same society has elicited divergent attitudes. It is viewed quite positively by some commentators, since it grants some groups of society the right to choose their legal codes. On the other hand, others believe it negatively affects social cohesion.¹²⁶

Er führt als Beispiel die Frage der Apostasie in Ägypten an, die zur Verletzung von Menschenrechten führt, möchte aber nicht daraus schließen, dass Rechtspluralismus immer einen solchen – negativen – Effekt hat bzw. dass ein einheitliches Rechtssystem solche Verletzungen ausschließe. Allerdings sieht er die Gefahr bei dem „archaischen“ (das ist für ihn das islamische) Recht, dass es, da es tief verwurzelt ist, eine höhere soziale Akzeptanz aufweist.¹²⁷ Er zählt dann

¹²⁵ Ägypten hat die UDHR unterschrieben und u.a. CEDAW ratifiziert (1981), aber auch die Convention on the Rights of the Child (1990), s. www.carnegieendowment.org, 24, abgerufen am 29.03.08.

¹²⁶ Seif Al-Islam 1999, S. 219.

¹²⁷ Seif Al-Islam 1999, S. 219.

Inkompatibilitäten zwischen dem klassischen islamischen *fiqh* und dem ägyptischen positiven Recht auf. Nach der Verfassung (Art. 40) sind alle ägyptischen Bürger gleich, egal, welcher Religion sie anhängen. Apostasie wird aber im klassischen islamischen Recht mit dem Tod bestraft. Das ZGB Ägyptens No. 132 von 1948 schützt hingegen die zivilen Rechte des Individuums. Art. 38 garantiert jedem Individuum das Recht auf Name und Nachname. Der Nachname geht auf die Kinder über. Art. 44 gibt jedem Volljährigen (über 21 Jahre), der verständig ist, die volle Rechtsfähigkeit. Art. 48 verbietet es einer Person, ihre Rechtsfähigkeit aufzugeben, Art. 50 verbietet es einer Person, ihre Freiheit aufzugeben. Art. 50 gibt einer Person, deren Rechte illegal beschnitten worden sind, das Recht, gegen diese Einschränkung vorzugehen.

Andererseits ist die Position der ägyptischen Rechtsprechung nach Seif al-Islam mehr in Einklang mit dem traditionellen *fiqh* als mit dem positiven ägyptischen Recht, d.h. sie vermischt zwei Ebenen des Rechts: das islamische Recht, das in der Verfassung als Quelle der Gesetzgebung (aber konkret gesprochen eigentlich nicht als Wahl der Rechtsprechung) festgelegt ist, und das positive, staatlich festgesetzte Recht. Diese Vermischung wurde möglich durch Artikel 21, § 2 des ägyptischen ZGB, welches festlegt, dass in der Abwesenheit eines anwendbaren Rechtstextes der Richter auf der Grundlage von Gewohnheitsrecht (*urf*) entscheiden dürfe. Wenn kein *urf* vorhanden sei, dann nach der islamischen Scharia, wenn dies nicht da sei, dann nach natürlichem Recht (*qānūn ṭabīʿī*) oder nach den Regeln der Gerechtigkeit (*qawāʿid al-ʿadāla*). Der Artikel richtet sich an den Richter.¹²⁸ Seif al-Islam beschreibt nun folgenden Fall:

Ein Ägypter koptischer Glaubensrichtung konvertierte 1953 zum Islam, kehrte aber 1974 zum Christentum zurück. Er wollte neue Personaldokumente mit seinem ursprünglichen christlichen Namen und seiner – ursprünglichen und neuen – Religion als Christ beantragen. Der Beamte erklärte, es sei legal, den Namen zu wechseln, aber nicht die Religion, da dies der Islam nicht erlaube. Der Mann klagte mit der Begründung u.a. es gebe im ZGB keinen Text, der einem Individuum den Religionswechsel verbiete. Freiheit des Glaubens sei in Art. 46 der ägyptischen Verfassung garantiert und die Scharia sei nur im Familienrecht anwendbar und auch nicht beim Zivilstatus, es sei denn bei fehlendem Text. Das Gericht entschied, die Scharia sei anzuwenden. Dabei bezog es sich auf Art. 2 der Verfassung, wonach das islamische Recht die Grundlage der Gesetzgebung in Ägypten ist, und auf Artikel 1, § 2 des ZGB, wonach klar ist, dass bei fehlendem anwendbarem Text auf Gewohnheitsrecht, islamisches Recht, schließlich Naturrecht oder gerechte Regelungen zurückzugreifen sei. Das Gericht erklärte, es gebe kein Gewohnheitsrecht, also habe islamisches Recht zu gelten. Die Religionsfreiheit gelte mithin nur für solche Personen, die den Islam annehmen wollen.¹²⁹

¹²⁸ Seif Al-Islam 1999, S. 221-222.

¹²⁹ Seif Al-Islam 1999, S. 224.

Seif Al-Islam argumentiert, dass in dem Urteil gegen den Apostaten von den Gerichten der Rechtspluralismus instrumentalisiert worden war. Auf dieser Grundlage war dem Kläger die Änderung seiner Personaldokumente verweigert worden. Er schließt daraus, dass neue Wege zu entdecken seien, wie die seiner Meinung nach negativen Aspekte des Rechtspluralismus zu umgehen seien.¹³⁰

Zu b) Gesetzlich nicht verankerte, aber in der Praxis gültige, ev. auch tolerierte Rechte (v.a. Gewohnheitsrecht)

In ihrem Artikel von 1984: „Causes and Consequences of the Abolition of Brideprice in Afghanistan“¹³¹ untersucht Tapper die Auswirkungen einer Gesetzgebung, die von spezifisch westlichen Ehekonzepten und –vorstellungen (Geschlechtergleichheit) ausgeht und die traditionell verwurzelten Gesellschaftsformen und Eheschließungen ignoriert. Ausgangspunkt ist das sog. Taraki-Dekret von 1978, welches den Austausch von Frauen (ohne Geldzahlung) verbieten wollte, zugleich aber auch die Summen an Brautgeld reduzierte. Klassisch islamisch – und so auch in praktisch allen Personalstatuten, auch im FamGB von 1977 (Art. 99-103) von Afghanistan verankert – ist die Zahlung von *mahr*/Brautgeld an die Braut. Sie ist zumindest im paschtunischen Bereich allerdings kaum üblich, hier erfolgt die Zahlung eines *walwar* genannten Preises an den Vater. Das Gesetz hatte u.a. zum Ziel, auch dies und die Zahlung von Brautgeld in der Höhe zu beschränken und vor allem strafrechtlich zu verfolgen. Tatsächlich wurde das Dekret schlichtweg ignoriert. Der Grund dafür ist die noch stark tribal organisierte Gesellschaft. Anhand ihrer Feldforschung zu den Paschtunen stellt Tapper fest, dass die Heirat als Institution in der tribalen Gesellschaft einen zentralen Platz hat und im engen Zusammenhang mit einem weiter gefassten System des Austausches gesehen werden muss, in dessen Zusammenhang auch die Eheformen zu verstehen sind. Geschlechterbeziehungen werden über Eheformen definiert. Es gibt nach Tapper ein vier Stufen umfassendes Austauschsystem bei den Durrani, dessen höchste Stufe die Männer darstellen. Zu ihren ehrenhaften Aktivitäten gehören Rache und Fehde (*badi*), politische Unterstützung, Gastfreundschaft und Asyl (*nanawatay*). Frauen gehören zur zweiten Stufe, sie sehen sich durch ihre Bedeutung im Rahmen der sehr hoch gewerteten Form der Austauschhehe am ehesten in einer sicheren Position. Der Austausch von Land und Tieren bildet die dritte Stufe, von Produkten die vierte. Das bedeutet, dass die Austauschhehe, die gerade nach islamischem und vielmehr noch nach internationalrechtlichem Standard verboten ist, im Durrani-Heiratssystem die Heiratsform mit dem höchsten Prestige ist, in der sich

¹³⁰ Seif Al-Islam 1999, S. 228; am 10. Februar 2008 entschied der Oberste Verwaltungsgerichtshof, zwölf Christen, die zum Islam konvertiert waren, zum Christentum zu rekonvertieren. www.carnegieendowment.org, abgerufen am 28.03.08.

¹³¹ Tapper 1984, s.a. Tapper 1981.

gleichwertige Familien – symbolisiert durch den Tausch – miteinander verbinden. Diese Eheform gilt als angemessen und bedient die symmetrische Form der Heiratsbeziehung, die den gleichen Status zwischen Familien repräsentiert. Ebenfalls ein Aspekt von *badal*/Austausch ist die Kompensation (*badd/pore*) als Vergeltung mit grundsätzlich den gleichen Mitteln. Dieser Austausch beinhaltet vor allem in Fällen von Körperverletzung und Tötung die Gabe von Tieren und/oder Frauen an die Familie des Geschädigten durch die Familie des Täters als Ausgleich. Auch hier steht das Konzept der Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Familien, Clans und Sippen im Vordergrund. Derjenige, der eine andere Familie angegriffen hat, muss Kompensation geben. Der genaue Betrag wird von einer *jirga*, einer traditionellen Instanz zur Schlichtung von Konflikten, zusammengesetzt aus den Notabeln des Ortes, ausgehandelt. Auch dies widerspricht internationalem Recht aber auch islamischem Strafrecht, wie es im afghanischen StGB verankert ist. Demnach wird Mord und Totschlag mit Wiedervergeltung, *qiṣās*, bestraft, die jedoch durch den Richter verhängt, allerdings durch den Vertreter der betroffenen Familie ausgeführt wird. Tapper argumentiert, dass bei diesem Aufeinandertreffen von Gewohnheitsrecht und islamischem bzw. gesetzlichem Recht diejenigen Rechte von den Akteuren ausgewählt werden, die das höchste Prestige bei den Akteuren besitzen. Sie stellt hier also eine explizite Akteurs-Perspektive fest. Die staatliche Durchsetzung des Strafgesetzbuches ist vor allem in Gegenden, in denen die tribalen Kodes von Recht und Ehre noch gelten, nicht möglich.

Die Situation hat sich dreißig Jahre später nicht grundlegend geändert.¹³² Zwar bekennt sich das Land in seiner neuen Verfassung vom Jahr 2004 zur Einhaltung der internationalen Menschenrechtspakte (Art. 7), zugleich aber auch zum Islam als Staatsreligion, so dass kein Gesetz im Gegensatz zu den „Überzeugungen und Regeln“ des Islam stehen kann (Art. 2 und 3 der Verf.). Daneben steht ein seit 1977 nicht überarbeitetes islamisches Recht v.a. der hanafitischen Prägung festschreibendes Familiengesetzbuch. Aus dem Gewohnheitsrecht sind weiterhin in Geltung: Heirat gegen Zahlung von *walwar* an den Vater, statt *mahr* an die Braut, Zwangsverheiratung von Witwen an ein Familienmitglied nach dem Tod des Ehemanns, die bereits im Koran verboten ist (4:19), und die genannten Austauschehen.¹³³ Hinzu kommt die im FamGB durch Altersgrenzen verhinderten Kinderehen für Mädchen unter 15 und unter 18 Jahren für Jungen (Art. 70), die in der Realität offenbar auch außerhalb der tribalen Gebiete außerordentlich häufig sind. Im politischen und sozialen Diskurs zeigt sich nun interessanterweise die Tendenz, Kinderheiraten, die nach klassisch islamischem Recht möglich sind, nach dem FamGB aber nicht, als „unislamisch“ zu bezeichnen.¹³⁴ Damit wird diskursiv

¹³² Schneider 2005/2006 und 2007.

¹³³ Schneider 2007.

¹³⁴ Schneider 2005/06, S. 215-216; 224-226; Schneider 2007, S. 112, 113-116.

eine – eigentlich islamischrechtlich legitimierte – Norm als gewohnheitsrechtlich rekonstruiert und negativ bewertet.

Vielfach sind die gewohnheitsrechtlichen Strukturen in anderen Ländern nicht ähnlich stark, sie sind aber auch vorhanden.¹³⁵ So hat Ben Nefissa¹³⁶ nicht staatlich kontrollierte Formen der Konfliktlösung im modernen Ägypten, bekannt als *haqq al-‘Arab*, am Beispiel Qena untersucht. Die Formen der Konfliktlösung finden in informalen Sitzungen statt, die durchaus auch im Bereich von Straftatbeständen tagen und entscheiden. Sie funktionieren v.a. auf lokaler, dörflicher Ebene und bestehen aus Aushandlungsprozessen mit dem Ziel, den sozialen Frieden wieder herzustellen. Der Nachweis von individueller Schuld oder Verantwortung spielt keine entscheidend große Rolle, wichtiger ist auch hier der soziale Ausgleich. Ben Nefissa stellt fest, dass im offiziellen Diskurs diese Form der Gerichtsbarkeit nicht thematisiert wird, aber die Sitzungen sind öffentlich. Im beschriebenen Fall hat sogar der Polizeiinspektor des entsprechenden Ortes von der geplanten Sitzung gewusst und dafür die wegen des gewalttätigen Konfliktes inhaftierten Personen auf freien Fuß gesetzt. Häufig wird die entsprechende Entscheidung durch eine Bestätigung der örtlichen Polizei offiziell gemacht. Öffentliche Autoritäten sind also nicht nur informiert, sondern die Staatsgewalt ist teilweise auch mit einbezogen.¹³⁷ Ben Nefissa stellt fest:

In a situation where Muslim legal dogmatism which considers its Law to be sacred because it is divine and emanates from beyond the state, is vying with an official legal dogmatism which considers sacred the Law emanating from the state, is there not a case for true pluralism, providing greater room for manoeuvre and freedom of action?¹³⁸

Diese Beispiele mögen genügen um zu zeigen, dass in bestimmten Rechtsbereichen und Regionen bzw. Ländern aus Gründen, die zu analysieren sind, staatliches Recht nicht durchgeführt wird und geltendes Gewohnheitsrecht entweder ohne offizielle staatliche Duldung oder auf der Grundlage einer gewissen impliziten Akzeptanz (wie im Beispiel Ägyptens) gilt.

Es ist hier nicht der Raum, auf das äußerst ergiebige Konzept des Rechtspluralismus weiter einzugehen. Es soll jedoch in Form kurzer Statements auf einige Probleme dieses Konzepts und einige wichtige Punkte verwiesen werden:

- Die mögliche Koexistenz und Interaktion verschiedener Teilrechtssysteme, die nicht in der Verfassung verankert sind, wie z.B. das Gewohnheitsrecht, ist zu beachten.

¹³⁵ Vgl. die Artikel in Dupret/Berger/Al-Zwaini 1999 und Kemper/Rainkowski 2005.

¹³⁶ Ben Nefissa 1999.

¹³⁷ Ben Nefissa, 1999, S. 153.

¹³⁸ Ben Nefissa, 1999, S. 157.

- Daraus folgt eventuell eine Einschränkung der zentralen Stellung des staatlichen Rechts und der Gesetzgebung und
- eine damit zu verbindende verstärkte Fokussierung auf den Gebrauch, den Akteure von Normen und Regeln machen, die nicht im staatlichen Rechtssystem vorgesehen sind, somit ergibt sich
- eine Einbindung des gesellschaftlichen und vor allem auch tribalen Hintergrunds bei der Analyse der Rechtslage.
- Zentral ist, dies wurde am Beispiel der Kinderheirat in Afghanistan gezeigt, die Definition dessen, was „islamisches Recht“ ist. Während der Gegensatz zu staatlich geltendem kodifiziertem Recht einfacher zu eruieren ist, fällt dies im Fall des – binnenpluralen – islamischen Rechts schwerer, schon weil dies im Fluss des Diskurses sich selbst (re)konstruiert. Wenn in Afghanistan im momentanen politischen Diskurs die Kinderheirat als nicht „islamisch“ bezeichnet wurde, so heißt dies: Es wird mithin a) durch einzelne Akteure b) durch den Diskurs allgemein konstruiert und ev. c) durch offizielle Organe abgesichert, was als islamisches Recht zu gelten habe und was nicht. Dieser Prozess ist außerordentlich komplex und bedarf einer bisher nicht erfolgten detaillierten Analyse.
- Weiterhin ist die Akteursperspektive einzukalkulieren: wenn prinzipiell verschiedene Rechte – seien sie nun gesetzlich verankert oder sozial geltend – zur Verfügung stehen. Nach welchen Kriterien und unter welchen Bedingungen und wie wird dann von den einzelnen Akteuren welche Auswahl getroffen? Welche Konsequenzen hat dies jeweils? Auch auf diese spannende Forschungsfrage kann hier nur knapp hingewiesen werden.

3 Schlusswort

Es dürfte hinreichend klar geworden sein, dass die eingangs genannten Begriffe, Klassifizierungen bzw. Charakterisierungen wie **Pflichtenlehre**, **heiliges Recht** und **Juristenrecht** die komplexen Beziehungen zwischen Recht und Religion im islamischen Bereich auf einfache Formeln reduzieren, die nur vermeintlich griffig, in Wahrheit aber irreführend sind. Auch die eingangs zitierte Dichotomie von Recht als „göttlicher Satzung“ oder „menschlicher Ordnung“ ist nur scheinbar hilfreich, denn die „göttliche Satzung“ des islamischen Rechts ist immer im Rahmen der menschlichen Ordnung angewandt worden. Sie steht in der Moderne vor der Aufgabe, sich zum öffentlichen Recht zu wandeln.

Festzuhalten bleibt:

- Islamisches Recht ist sicherlich keine **Pflichtenlehre** im Sinne eines nur auf Gott ausgerichteten – moralisch, ethisch, theologischen – Regelwerks von Verpflichtungen. Es hat Aspekte davon, da klassischerweise zum *fiqh* auch die sog. *‘ibādāt*, also die rituellen Praktiken, gerechnet werden.

Hauptsächlich haben sich die mittelalterlichen Juristen, aber umso mehr die modernen Rechtsgelehrten, mit den Rechtsbeziehungen der Menschen untereinander und auch mit den Grundkonstellationen des Staatsrechts auseinander gesetzt, dafür Normen entworfen und Gesetze konzipiert. Keinesfalls kann behauptet werden, dass islamisches Recht nur Pflicht für den Menschen ist, der Gedanke eines dem Menschen zustehenden Rechts also fehle.¹³⁹

- Die Klassifizierung als **heiliges Recht** bezieht sich auf den Entstehungskontext. Sie ist grundsätzlich für das islamische Recht zutreffend, in dieser Form aber simplifizierend, da sie die Verschränkung mit weltlichen Rechten, Ansprüchen und Lebenskontexten ausblendet. Konkret zeigte sich die Problematik daran, dass beispielsweise das ägyptische Verfassungsgericht (aber auch zahlreiche moderne Denker) eine klare Scheidung zwischen solchen Normen, die unveränderlich und unveränderbar sind, trifft (hier versucht man die Zahl zu reduzieren) und solchen Normen, die interpretiert und mithin dem „Zeitgeist“ bzw. den sich ändernden sozialen Bedingungen angepasst werden müssen und können. Auch diese Klassifizierung greift mithin zu kurz und umfasst nur Aspekte.
- Als **Juristenrecht** ist das islamische Recht ursprünglich in der normativen Literatur konzipiert: Es wird von Juristen aus den Texten exegetisch erschlossen und erlangt Geltung; diesen Normen untersteht theoretisch auch der Herrscher. Das Juristenrecht wird jedoch durch die Kompetenz der *siyāsa*/Staatsleitung und zahlreiche andere, hier nicht im Detail erwähnte Faktoren eingeschränkt. Ohnehin wäre für jede Epoche und Region gesondert zu untersuchen, inwieweit sich das staatliche Gewaltmonopol auch gegen das Gelehrtenestablishment wandte. In der Moderne sind mehrere Entwicklungen zu beobachten: Staatlicherseits haben bestimmte Organe die Aufgabe der Textinterpretation übernommen, und zugleich ist der Kreis derer, die sich am Diskurs über exegetische Fragen beteiligen, ungeheuer erweitert worden.

Alle drei Aspekte, die behandelt wurden, also die Ebene der Verfassung, die Ebene des geltenden (gesetzlich festgelegten) Rechts ebenso wie die gesamtgesellschaftliche Ebene mit darüber hinaus virulenten sozialen und rechtlichen normativen Elementen, die hier im Rahmen des Rechtspluralismus beschrieben wurden, sind eng miteinander verschränkt und reflektieren die diffizile und

¹³⁹ S. die verschiedenen Standpunkte von Schacht 1935 und Coulson 1957 zur Frage, ob es individuelle Rechte der Menschen im islamischen Recht gibt. Während Coulson stark mit abstrakten Normen des heiligen Rechts argumentiert, zeigt Schacht detailliert, in welchen Bereichen – z.B. des Eigentumsrechts – bereits der klassische Islam von individuellen Rechten und Ansprüchen ausgegangen ist.

komplexe Beziehung zwischen Religion und Recht: So ist im Fall einer göttlich legitimierten Ordnung eine Konstruktion der diesseitigen Ordnung durch exegetische Anpassung der Verfassungs- und Gesetzestexte an die Realität (offenbar immer?) in Kombination mit einer parallelen „säkularen“ Rechtsstruktur in der Form rechtspluraler Verhältnisse die Folge. Der Rechtspluralismus auf rechtlich-politischer Ebene kann prozessual beim Aufeinandertreffen von Kulturen oder funktional in der Interaktion verschiedener Rechte untersucht werden, gipfelt aber letztlich in der Problematik der Vereinbarkeit religiöser und rechtlich-säkularer Normen, aber auch von Normen, die aus unterschiedlichen Auslegungen derselben religiösen Texte resultieren und daher jeweils Allgemeingültigkeit beanspruchen und entweder konflikthaft interagieren oder einer Anpassung an die soziale Realität bedürfen.

Die oben skizzierten Entwicklungen waren weitgehend Ergebnisse der bisherigen Forschung, sind jedoch bisher nicht aufeinander bezogen worden. Konkret bedeutet dies ein Desiderat der Forschung, die eine Analyse der Verfassungen – deren Texte in den islamischen Ländern oft genug, wie gezeigt werden konnte, widersprüchlich und hybride sind – in Abgleich mit der Gesetzgebung und der ihr vorausgehenden bzw. folgenden öffentlichen Diskurse zu leisten hat, um zu einem umfassenden Bild der Rechtslage des „heiligen islamischen Rechts“ zu gelangen. Dies kann nur anhand einzelner Länderbeispiele intensiv geschehen, da kulturelle, soziale, politische und religiöse Faktoren die einzelnen Staaten unterschiedlich prägen.

Da nun die Realisierung eines so umfangreichen Forschungsprojektes „Heiliges Recht – Öffentliches Recht: die Scharia in der Moderne“ auf der Grundlage der Analyse der Verfassungs- und Gesetzestexte unter Einbeziehung des gesellschaftlichen Diskurses noch in Angriff zu nehmen ist, seien anhand der oben aufgezeigten Strukturen einige übergreifende Bemerkungen, die eher thesenartigen Charakter haben, erlaubt.

1. Es lässt sich eine Tendenz der islamisch sich legitimierenden Staaten feststellen, die Bindung an die Scharia zu kontrollieren. Dies zeigt sich im ägyptischen Verfassungsgericht, noch prägnanter aber vielleicht am Beispiel Irans, eines „islamistischen“ Staates: Chomeinis Verfügung von 1988, der zufolge die Staatsräson über die im islamischen Recht verankerten Pflichten zu stellen ist, ist dafür exemplarisch. In diesem Punkt verfahren die beiden betrachteten (und auch andere) Staaten autoritär.
2. Aber auch autoritäre Regimes sind vor Legitimitätskrisen nicht geschützt, wie beispielsweise die überraschende Wahl Chatamis 1997 in Iran oder die

vehementen Demonstrationen für politische Partizipation der Muslimbrüder¹⁴⁰ zeigen.

3. Es mag deshalb hilfreich sein, zumindest für analytische Zwecke, Recht nicht nur nicht als feste Größe zu betrachten – wie es implizit geschieht, wenn es als „heiliges Recht“ bezeichnet wird – sondern als dynamische, entwicklungsfähige Konstruktion. Interaktion zwischen Diskursprozessen und Gesetzgebungsverfahren sind in Betracht zu ziehen und differenziert zu untersuchen.
4. Darüber hinaus könnte man überlegen, vor dem Hintergrund der geschilderten Prozesse Recht als einen Aushandlungsprozess zu betrachten, an dem verschiedene Akteure mit unterschiedlichen Perspektiven und Interessen beteiligt sind. Zivilgesellschaftliche, staatliche und islamistische Wahrnehmungen, Strategien, Argumentationen und Konzepte müssten von daher in die Untersuchung einbezogen werden. Abschließend soll hier ein Zitat Bourdieus stehen:

„Le champ juridique est le lieu d’une concurrence pour le monopole de droit de dire le droit.“¹⁴¹

Es gilt, dieses Feld zu kartographieren, die Grenzlinien zu ziehen und die Akteure in ihrer Interaktion zu beschreiben. Da ein solches Projekt der umfangreichen Neubearbeitung des Islamischen/Öffentlichen/Privaten Rechts jedoch vorerst Vision ist, bleibt zunächst festzuhalten, dass eine Charakterisierung des „heiligen“, weil in göttlich inspirierten Texten verankerten Rechts unbedingt differenziert gesehen werden muss.

Mit Bezug auf die Muslime in Deutschland erklärt die dargelegte Situation im Öffentlichen Recht der Heimatstaaten, warum ein Entwurf eines „Islam in der Diaspora“, „Euro-Islam“ oder „kulturellen Islam“ (der mehr oder weniger die rechtlichen Implikationen auszublenden scheint) so ungeheuer erschwert ist: Das klassische Juristenrecht – wenn es denn je in dieser idealtypischen Form existierte – ist in ein modernes öffentliches Recht übergeführt, die traditionellen exegetischen Verfahren werden auf staatliche Organe transferiert. Es geht nicht darum, klassisch-islamische Prinzipien und Konzepte auf den europäischen Kontext anzuwenden, sondern die Prägung der Migranten, die ja durch ihre Heimatländer existiert, besteht durch die jeweiligen staatlichen Systeme, aus denen die Migranten kommen. Dies ist besonders deutlich an dem Versuch der Türkischen Republik zu erkennen, durch ihre Organisationen, beispielsweise die DITIP, Einfluss auf die innerdeutschen politischen Diskurse bis hin zum Inhalt

¹⁴⁰ Flores 2005, S. 488.

¹⁴¹ Zitiert in Bälz 1999, S. 243.

des geplanten Religionsunterrichts für muslimische Kinder an deutschen Schulen zu nehmen.

Dagegen wird in der Islamwissenschaft noch weiterhin munter die Diskussion immer von diesen klassischen Konzepten her geführt – so beispielsweise die Frage der Modernisierung des Konzepts des klassischen *dār al-Islām*. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die islamisch geprägten Staaten Mitglied in den UN sind, mutet dies anachronistisch an.¹⁴² Die politische, ethnische und religiöse Vielfalt macht auch deutlich, dass eine Anlehnung an einzelne staatliche Konzepte – etwa die türkische oder marokkanische Staatsform – nicht möglich ist, da hier völlig unterschiedliche historische Entwicklungen und regionale Gegebenheiten vorliegen. Es bleibt am Ende die Zustimmung zu Johansen, dass die Entwicklung einer islamischen Identität im Rahmen einer säkularen Ordnung allein Aufgabe der Betroffenen, derjenigen, die sich als Muslime engagieren, sein kann.

¹⁴² Vgl. dazu die bemerkenswerte, v.a. auf Genderfragen ausgerichtete Studie von Ali 2000.

Literatur

- Albrecht, H., Zivilgesellschaft und der Vordere Orient: Das Prinzip Hoffnung und die Grenzen eines sozialwissenschaftlichen Konzepts, in: Betz, J./Hein, W., Zivilgesellschaft, Wiesbaden 2005, S. 118-143.
- Ali, S.S., Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal before Allah, Unequal before Man?, The Hague 2000.
- Amir Arjomand, S., Authority in Shiism and Constitutional Developments in the Islamic Republic of Iran, in: Ende, W./Brunner, R. (Hrsg.), The Twelver Shia in Modern Times, Leiden 2001, S. 305-336.
- Amirpur, K., The Doctrine in the Making? Velāyat-I faqīh in Post-Revolutionary Iran, in: Krämer, G./Schmidtke, S. (Hrsg.), Speaking for Islam, Leiden 2006, S. 218-240.
- Ammann, L., Islamwissenschaften, in: Müller, K.E. (Hrsg.), Phänomen Kultur, Bielefeld 2003, S. 71-96.
- Bälz, K., Shari‘a and Qanun in Egyptian Law. A Systems Theory Approach to Legal Pluralism, Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law 2, 1995, S. 37ff.
- Bälz, K., The Secular Reconstruction of Islamic Law. The Egyptian Supreme Constitutional Court and the “Battle over the Veil” in State-Run Schools, in: Dupret, B./Berger, M./al-Zwaini, L. (Hrsg.), Legal Pluralism in the Arab World, Den Haag 1999, S. 229-243.
- Bälz, K., Human Rights, the Rule of Law and the Construction of Tradition: the Egyptian Supreme Court and Female Circumcision, Egypte/Monde arabe 34, 1998, S. 143-153.
- Ben Nefissa, S., The Haqq al-‘Arab: Conflict Resolution and Distinctive Features of Legal Pluralism in Contemporary Egypt, in: Dupret, B./Berger, M./al-Zwaini, L. (Hrsg.), Legal Pluralism in the Arab World, The Hague 1999, S. 145-157.
- Bousquet, G.H., L'éthique sexuelle de l'Islam, Paris 1966.
- Brown, D., Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, Cambridge 1996.
- Brown, N., The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf, Cambridge 1997.
- Brunner, R., Beitrag zur Integration oder Mogelpackung? Die „Islamische Charta“ des Zentralrats der Muslime in Deutschland, 2002, s.
<http://gazette.de/Archiv/Gazette-September2002/Brunner04.html>. Aufgerufen am 15.06.05.

- Büchler, A., Das islamische Familienrecht: Eine Annäherung, Bern 2003.
- Buskens, L., Recent Debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere, *Islamic Law and Society* 10, 2003, S. 70-131.
- Coing, H., Grundzüge der Rechtsphilosophie. 3. Aufl., Berlin/New York 1976.
- Coulson, N., The State and the Individual in Islamic Law, *The International and Comparative Law Quarterly* 6, 1957, S. 49-60.
- Crone, P., Roman, provincial and Islamic law, Cambridge 1987.
- Dupret, B., Berger, M., al-Zwaini, L., Introduction, in: dies. (Hrsg.), *Pluralism in the Arab World*, The Hague 1999, XI - XVIII.
- Ebadi, Sh., Aasen, H., Rights of Women and Children in Iran, in: Kim, G./Aasen, H./Ebedi, Sh., *Democracy, Human Rights and Islam in modern Iran*, Bergen 2003, S. 221-257.
- Ebert, H.-G., Das Personalstatut arabischer Länder. Problemfelder, Methoden, Perspektiven, Frankfurt 1996.
- Ebert, H.-G., Islam und Scharia in den Verfassungen der arabischen Länder, *ZfR* 6, 1998, S. 3-21.
- Ebert, H.-G., Das neue Personalstatut Marokkos: Normen, Methoden und Problemfelder, *Orient* 46 (4), 2005, S. 609-631.
- El-Nimr, R., Women in Islamic Law, in: Yamani, M. (Hrsg.), *Feminism and Islam*, Berkshire 1996, S. 87-102.
- Elwan, O., Überblick über die Entwicklung des ägyptischen Staatsrechts seit den 70er Jahren, *Verfassung und Recht in Übersee* 23, 1990, S. 297ff.
- Elwan, O., „Ägypten“, in: Görres-Gesellschaft (Hrsg.), *Staatslexikon in 7 Bänden*, 7. Aufl., 1993, S. 513-519.
- Flores, A., Ägypten, in: Ende, W./Steinbach, U. (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 5. Aufl., München 2005, S. 477-489.
- Foucault, M., *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 1994.
- Foucault, M., *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* 1, 8. Aufl., München 1995.
- Fürtig, H., *Demokratie in Saudi-Arabien? Die Āl Saʿūd und die Folgen des zweiten Golfkrieges*, Berlin 1995.
- Gardet, L., *kašf*, in: van Donzel, E./Lewis, B./Pellat, C. (Hrsg.), *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1978, Bd. IV, S. 696-698.

- Goldziher, I., Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung. Unver. Neudr., Leiden 1952.
- Griffiths, J., Preface, in: Dupret, B./Berger, M./al-Zwaini, L. (Hrsg.), *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague 1999, S. I-X.
- Hallaq, W., Was the Gate of Ijtihad Closed?, *Middle East Studies* 16, 1984, S. 3-41.
- Hegasy, S., *Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko*, Hamburg 1997.
- Horster, D., *Rechtsphilosophie*, Hamburg 2002.
- Johansen, B., The Muslim *Fiqh* as a Sacred Law. Religion, Law and Ethics in a Normative System, in: ders., *Contingency in a Sacred Law*, Leiden 1999a, S. 1-75, Leiden 1999.
- Johansen, B., Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?, in: ders., *Contingency in a Sacred Law*, Leiden 1999b, S. 263-348.
- Johansen B., Eigentum, Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht. Das Verhältnis der privaten Recht zu den Forderungen der Allgemeinheit in hanafitischen Rechtskommentaren, in: ders., *Contingency in a Sacred Law*, Leiden 1999c, S. 349-420.
- Johansen, B., Zum Prozessrecht der *‘uqūbāt*, in: ders., *Contingency in a Sacred Law*, Leiden 1999d, S. 421-433.
- Johansen, B., Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (*ḥukm*) im islamischen Recht, in: ders., *Contingency in a Sacred Law*, Leiden 1999a, S. 172-188.
- Johansen, B., The Relationship between the Constitution, the *Shari‘a* and the *Fiqh*: The Jurisprudence of Egypt’s Supreme Constitutional Court, *Zeitschrift für ausländisches und öffentliches Recht und Völkerrecht* 64, 2004, S. 81-896.
- Jokisch, B., *Islamisches Recht in Theorie und Praxis*, Berlin 1996.
- ders., *Islamic imperial law: Harun Al-Rashid’s codification project*, Berlin 2007.
- Kazemi, F., Civil Society and Iranian Politics, in: Norton, A.R. (Hrsg.), *Civil Society in the Middle East*, Bd. 2, Leiden 1996, S. 119-152.
- Kemper, M./Rainkowski, M., *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt*, in: Kemper, M./Rainkowski, M. (Hrsg.), Berlin/New York 2005.
- Krämer, G., *Staat und Zivilgesellschaft im Nahen und Mittleren Osten. Das Beispiel Ägyptens*, in: Gormsen, E./Thimm, A., *Zivilgesellschaft und Staat in der Dritten Welt*, Mainz 1992.
- Krämer, G., *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden 1999.

- Krämer, G., Drawing Boundaries: Yūsuf al-Qarāḏāwī on Apostasy, in: Krämer, G./Schmidtke, S., *Speaking for Islam*, Leiden 2006, S. 181-217.
- Krämer, G./Schmidtke, S., Introduction, in: dies., *Speaking for Islam*, Leiden 2006, S. 1-14.
- Langenfeld, C./Lipp, V./Schneider, I. (Hrsg.), *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*, Göttingen 2005.
- Layachi, A., *State, Society and Democracy in Morocco*, Washington 2005.
- Lemmen, T., Aktuelle Entwicklungen innerhalb islamischer Organisationen in Deutschland, in: Stanisavljevic, A./Zwengel, R. (Hrsg.), *Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September*, Potsdam 2002, S. 129-156.
- Lemmen, T., *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*, Bonn 2002a.
- Lentz, S., *Rechtspluralismus in den Northern Areas: Pakistan*, Köln 2000.
- Meier, A., *Politische Strömungen im modernen Islam*, Wuppertal 2002.
- Mejcher, H., Der arabische Osten im zwanzigsten Jahrhundert 1914-1985, in: Haarmann, U. (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München 1987, S. 432-501.
- Moore, S., *Law as a Process*, Hamburg 2000.
- Motzki, H., *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, Stuttgart 1991.
- Nagel, T., Die Ebenbürtigkeit des Fremden – Über die Aufgaben arabistischer Lehre und Forschung in der Gegenwart, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 148, 1998, S. 367-378.
- Nagel, T., Die unzeitgemäße Macht des Scharia-Islams, *FAZ*, Feuilleton vom 5.2.08.
- Nasir, J., *The Islamic Law of Personal Status*, 3. Aufl., The Hague u.a. 2002.
- Nassar, N., Legal Plurality. Reflection on the Status of Women in Egypt, in: Dupret, B./Berger, M./Al-Zwaini, L. (Hrsg.), *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague 1999, S. 191-204.
- Paret, R., *Der Koran*, Stuttgart 1989.
- Peters, R., Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis 20. Jh. und die Rolle des Islam in der neueren Geschichte : Antikolonialismus und Nationalismus, in: Steinbach, U./Ende, W.(Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 5. Aufl. München 2005, S. 90-123.

- Philipp, T., Das unvergleichbar Fremde – oder die Notwendigkeit der Sozialwissenschaft in der Orientalistik. Eine Antwort auf Tilman Nagel, *Orient* 41, 2000, S. 515-518.
- Piscatori, J., *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge 1986.
- Powers, D., *The Exegetical Genre nāsikh al-Qurʾān wa mansūkhuhu*, Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān, Oxford 1988, S. 117-138.
- Riesebrodt, M., *Die Rückkehr der Religionen*, 2. Aufl., München 2001.
- Radtke, A., *Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte*, Wiesbaden 2003.
- Rippin, A., The Function of *asbāb al-nuzūl* in Qurʾānic Exegesis, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 60, 1988, S. 1-20.
- Schacht, J., Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts, *Der Islam* 22, 1935, S. 202-237.
- Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1979.
- Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1982.
- Schabestari, M.: Ein säkularer Staat muss her, *Süddeutsche Zeitung* vom 24. Oktober 2007.
- Schneider, I., Die Merkmale der idealtypischen qāḍī-Justiz – Kritische Anmerkungen zu Max Webers Kategorisierung der islamischen Rechtsprechung, *Der Islam* 70, 1993, S. 145-159.
- Schneider, I., *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft*, Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts, Stuttgart 1999.
- Schneider, I., Narrativität und Authentizität: Die Geschichte vom weisen Propheten, dem dreisten Dieb und dem koranfesten Gläubiger, *Der Islam* 77, 2000, S. 84-115.
- Schneider, I., Muḥammad Bāqir Šaftī (1180-1260/1766-1844) und die Isfahaner Gerichtsbarkeit, *Der Islam* 79, 2002, S. 240-273.
- Schneider, I., Muslime in der Diaspora – Probleme der Positionierung im säkularen pluralistischen Staatswesen, in: Langenfeld, C./Lipp, V./Schneider, I. (Hrsg.), *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*, Göttingen 2005, S. 61-72.
- Schneider I., Registration, Court System and Procedure in Afghan Family Law, *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* 12, 2005/06, S. 209-234.
- Schneider, I., Recent Developments in Afghan Family Law: Research Aspects, in: Baldauf, I./Schetter, C. (Hrsg.), *Asien* 104, "Identity/Identities", 2007, S. 106-118.

- Schneider, I., Qāḍī- und Qāḍī-Justiz im vormodernen islamischen Recht, in: Scholler, H./Tellenbach, S. (Hrsg.), *Position und Aufgaben des Richters nach westlichem und nach islamischem Recht*, Tübingen 2007a, S. 56-86.
- Schneider, I., *Konversation mit dem Heiligen Text: Ḥadīṭexegese im zeitgenössischen Marokko*, in: Lohlker, R. (Hrsg.), *Festschrift für Tilman Nagel*, (im Druck, erscheint 2008).
- Seif Al-Islam, A., *Legal Plurality and Legitimation of Human Rights Abuses*, in: Dupret, B./Berger, M./Al-Zwaini, L. (Hrsg.), *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague 1999, S. 219-228.
- Shadid, W./van Koningsveld, P., *Loyalty to a non-Muslim Government*, in: dies. (Hrsg.), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen 1996, S. 84-114.
- Sherif, A.O., *The Rule of Law in Egypt from the Judicial Perspective*, in: Cotran, E./Yamani, M. (Hrsg.), *The rule of Law in the Middle East and the Islamic World; Human Rights and the Judicial Process*, New York 2000, S. 1-34.
- Sherif, A.O., *Constitutions of Arab Countries and the Position of the Sharīʿa*, in: Yassari, N. (Hrsg.), *The Sharīʿa in the Constitutions of Afghanistan, Iran and Egypt – Implications for Private Law*, Tübingen 2005, S. 155-159.
- Skovgaard-Petersen, J., *Defining Islam for the Egyptian state: muftis and fatwas of the Dār al-Iftā*, Leiden 1997.
- Snouck Hurgronje, C., *De la nature du "Droit" Musulman*, in: Bouseque, G.H./Schacht, J. (Hrsg.), *C. Snouck Hurgronje, Oeuvres choisies, Selected Works*, Leiden 1957, S. 256-267.
- Snouck Hurgronje, C., *On the nature of Islamic Law*, in: Bouseque, G.H./Schacht, J. (Hrsg.), *C. Snouck Hurgronje, Oeuvres choisies, Selected Works*, Leiden 1957a, S. 264-267.
- Tapper, N., *Direct Exchange and Brideprice: Alternative Forms in a Complex Marriage System*, *Man*, 16 (3), 1981, S. 387-407.
- Tapper, N., *Causes and Consequences of the Abolition of Brideprice in Afghanistan*, in: Shaharani, M.N./Canfield, R.L. (Hrsg.), *Revolutions & Rebellions in Afghanistan*, Berkeley 1984, S. 290-307.
- Tellenbach, S., *Zur Änderung der Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 28. Juli 1989*, *Orient*, 1990, S. 45-66.
- Tibi, B., *Im Schatten Allahs*, 2. Aufl., München 1999.
- Tibi, B., *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*, Stuttgart 2002.

Von Sivers, P., Arabismus: Arabischer Nationalismus und Sozialismus seit dem Zweiten Weltkrieg, in: Büttner, F. (Hrsg.), Reform und Revolution in der islamischen Welt, München 1971, S. 119-147.

Weber, M., Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl., Tübingen 1972.

Wielandt, R., Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext, in: Wild, S. (Hrsg.), The Qur'an as Text, Leiden 1996, S. 257-282.

Wild, S., Mensch, Prophet und Gott im Koran, Münster 2001.

Woodman, G., The Idea of Legal Pluralism, in: Dupret, B./Berger, M./al-Zwaini, L. (Hrsg.), Legal Pluralism in the Arab World, The Hague 1999, S. 3-19.

Das Verhältnis von Religion und Staat in ausgewählten europäischen Staaten: Unterschiede und Gemeinsamkeiten

Christian Walter

1 Thesen

- 1.1 Verfassungsdiskurse über Religion sind stark historisch geprägt. Die ganz unterschiedlichen Erfahrungen der jeweiligen Gesellschaften fließen sowohl auf der Ebene der Formulierung der Normen als auch auf derjenigen ihrer Auslegung und Anwendung in den Verfassungsdiskurs ein.
- 1.2 In der Erfahrung des religiösen Bürgerkriegs liegt eine gemeinsame europäische Erfahrung, die sich in der grundsätzlichen Trennung von geistlicher und weltlicher Sphäre, von Kirche und Staat widerspiegelt. Ungeachtet sehr unterschiedlicher Ausgestaltungen im Einzelnen liegt hierin eine zentrale Gemeinsamkeit, die konzeptionelle Voraussetzung für jedes Staatskirchenrecht ist: Über unterschiedliche Formen der Zuordnung lässt sich nun einmal erst vor dem Hintergrund der gedanklichen Trennung diskutieren. Eine vollständige und bedingungslose Unterordnung des staatlichen Rechts unter religiöse Prinzipien, wie sie etwa Art. 4 der iranischen Verfassung fordert („All civil, penal, financial, economic, administrative, cultural, military, political, and other laws and regulations must be based on

- Islamic criteria. This principle applies absolutely and generally to all articles of the Constitution as well as to all other laws and regulations, and the fuqaha' of the Guardian Council are judges in this matter.”), ist mit dieser Grundbedingung unvereinbar.
- 1.3 In der unterschiedlichen Zuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche kommen unterschiedliche Staatsverständnisse zum Ausdruck. Das französische Trennungssystem hatte schon in der frühen Vorphase während der französischen Revolution und noch deutlicher in den Auseinandersetzungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts ein antiklerikales und etatistisches Element. Den Republikanern ging es – schlagwortartig verkürzt – um die Befreiung des Staates von der (katholischen) Kirche. Demgegenüber liegt der US-amerikanischen Trennung von Staat und Kirche eine liberale Vorstellung zugrunde, der es vornehmlich um die Befreiung der Kirche von staatlichem Einfluss geht.
 - 1.4 In Deutschland kam es zu keinen solchen grundsätzlichen Brüchen mit früheren Traditionen. Der sog. „Weimarer Kirchenkompromiss“, der bis heute geltendes Verfassungsrecht ist, enthielt den öffentlich-rechtlichen Status für diejenigen Religionsgemeinschaften, welche ihn 1919 bereits hatten. Gleichzeitig wurde er prinzipiell (d.h. unter abstrakten Kriterien) für alle anderen Religionsgemeinschaften geöffnet und sogar auf die Weltanschauungsgemeinschaften erstreckt (Art. 137 Abs.5 und Abs. 7 WRV).
 - 1.5 Was genau der „rätselhafte Ehrentitel“ einer Körperschaft des öffentlichen Rechts (Rudolf Smend) für das Verständnis des Verhältnisses von Staat und Kirche bedeutet, ist bis heute umstritten. Auch wenn die sog. Koordinationslehre, nach der sich Staat und Kirche auf gleicher Augenhöhe begegnen, inzwischen ganz überwiegend als überholt gilt, finden sich doch gelegentlich Anklänge an solche Vorstellungen. Die Problematik wird durch einen Vergleich mit der Situation in der Schweiz plastisch. Dort wird in manchen Kantonen die Kirchensteuer auch von juristischen Personen erhoben, weil die Kirchgemeinden nicht personell, sondern wie die politischen Gemeinden territorial verfasst sind. Wer auf dem Gebiet der Kirchgemeinde ansässig ist – und sei es als Handelsgesellschaft ohne Religionszugehörigkeit – zahlt Kirchensteuer. Das Bundesverfassungsgericht hat dagegen schon in den 1960er Jahren anhand des badischen Kirchensteuergesetzes solchen Konzeptionen eine Absage erteilt und verlangt, dass Religionsgemeinschaften personell verfasst sein müssen. In der territorialen Verfassung von Religionsgemeinschaften wird die Parallele zum Staat besonders deutlich.
 - 1.6 In jüngerer Zeit kommt dem Grundrecht der Religionsfreiheit wachsende Bedeutung zu. Das gilt nicht nur in seiner (ursprünglich stark überwiegender) individuellen Komponente, sondern gerade auch für seine korporative

Dimension. Daneben treten gleichfalls grundrechtlich operierende Diskriminierungsverbote. Beides zusammen (Religionsfreiheit und Diskriminierungsverbot) bewirkt in gewissem Umfang eine Angleichung der sehr unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Systeme. Das freiheitsbetonte amerikanische TrennungsmodeLL hat Gleichheitsprobleme, die zu einer Lockerung der strikten Trennung geführt haben. Umgekehrt verändert die Religionsfreiheit teilweise das etatistische französische Modell. Das deutsche Kooperationsmodell Weimarer Prägung hat keine vergleichbaren Grundsatzprobleme, muss aber Anpassungen vornehmen, um die Pluralisierung der religiösen Strukturen angemessen verarbeiten zu können.

- 1.7 Die gerade beschriebenen Prozesse haben dazu geführt, dass in Deutschland zunehmend die Bezeichnung „Religionsverfassungsrecht“ an die Stelle des traditionellen „Staatskirchenrechts“ tritt. In der veränderten Terminologie kommen eine stärkere Fokussierung auf grundrechtliche Argumentationsmuster und die zunehmende Pluralisierung des religiösen Lebens zum Ausdruck.
- 1.8 Die wachsende Bedeutung internationaler Menschenrechtsgarantien verstärkt diese Entwicklung. Ein System wie das der Europäischen Menschenrechtskonvention operiert unabhängig von gewachsenen institutionellen Staat-Kirche-Beziehungen. Entsprechend kann es korporative Garantien von Religionsgemeinschaften nur grundrechtlich ableiten. Das Gleiche gilt für objektiv wirkende Prinzipien wie den Grundsatz der staatlichen Neutralität. Für beides finden sich in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte Ansätze. Gleichzeitig ist eine gewisse Zurückhaltung des Gerichtshofs bei der Entscheidung von gesellschaftlich besonders umstrittenen Fällen festzustellen. Über das Instrument des Einschätzungsspielraums („Margin of appreciation“) gesteht der Gerichtshof den Mitgliedstaaten hier Einschätzungsspielräume zu. Dies hat etwa im Fall des Kopftuchverbots an türkischen Universitäten dazu geführt, dass solche Verbote nicht als konventionswidrig eingestuft werden. Die Grenzen dieser Spielräume werden in zahlreichen griechischen Fällen deutlich, in denen der Gerichtshof die Behandlung von religiösen Minderheiten (insbesondere der Zeugen Jehovas) im griechischen Recht für konventionswidrig erachtet hat.

Das Schulstatut in Elsass-Moselle und der Islam. Eine Analyse aus laizistischer Perspektive.¹

Roland Pfefferkorn

Das Schulstatut im Elsass und im Département Moselle stellt eine Ausnahme in Frankreich dar (abgesehen von den Überseegebieten), das den vier anerkannten Kulturen beträchtliche Privilegien einräumt: Ihrer Bedeutung nach sind das: die katholische Kirche, die evangelische Kirche, die reformierte Kirche und die jüdische Konfession. Nicht-Gläubige und jene, die sich anderen Religionen, an deren erster Stelle der Islam steht, zugehörig fühlen, werden dadurch *de facto* diskriminiert. Damit weicht dieses Schulstatut vom Grundsatz der Gleichheit aller Bürger ab. Es handelt sich um eine vom französischen Recht abweichende Rechtslage, deren Grundlagen zumindest instabil sind. In der Umsetzung dieser

¹ Die folgenden Darlegungen wurden bereits vor dem Collège de France am 19. und 20. März 2004 im Rahmen der Tagung „Une laïcité pour l’avenir“, die von der *Union Rationaliste* organisiert wurde, am 3. Dezember 2005 im Rahmen der Tagung „L’enseignement public dans l’académie de Strasbourg: 1919-1980. Organisation, Mobilisations, Influences“ (organisiert vom Verein *Alsace Mémoire du Mouvement Social* sowie am 9. Dezember 2005 im Rahmen der Tagung „Religion, école et laïcité“, die vom Centre de sociologie des religions et d’éthique sociale im Palais Universitaire (Université Marc Bloch de Strasbourg) organisiert wurde, und auch in der Reihe „Göttingen im Jahr der Geisteswissenschaften 2007“ in der Georg-August-Universität Göttingen (Seminar für Arabistik/Islamwissenschaft, Heyne-Haus) am 17. Dezember 2007, vorgetragen. Für einen vollständigeren Überblick verweise ich auf meinen Artikel: R. Pfefferkorn, *Alsace-Moselle: un statut scolaire non laïque*, *Revue des sciences sociales*, Université Marc Bloch, Strasbourg, n° 38, 2007, S. 158-171. Dieser geht auch auf die bedeutende Frage der Abwendung der Bevölkerung vom Religionsunterricht und die verschiedenen konfessionellen Projekte, mit dieser Situation umzugehen, ein, was hier aus Platzgründen nicht geschehen kann.

Rechtslage zeigt sich zudem, dass den anerkannten Kulturen regelmäßig neue Vorteile zugestanden werden, auch wenn verschiedene Bestimmungen abgeschafft wurden. Diese betreffen insbesondere konfessionelle und interkonfessionelle Schulen, konfessionelle Ausbildungsanstalten für Lehrer, Klosterschulen, das Schulgebet sowie die religiöse Einweihung von Schulen.

In den zwei ersten Teilen der nun folgenden Ausführungen erinnere ich kurz und in groben Zügen an geschichtliche Hintergründe und an die Grundlagen und Transformationen dieses lokalen Schulstatuts. In einem dritten Teil werde ich die Art und Weise, wie sich die Kirchen und die politische Macht gegenüber dem Islam positionieren, kommentieren, wobei eine gewisse Versuchung der Instrumentalisierung deutlich feststellbar ist.

1 Geschichtliche Hintergründe

Die französische Konzeption von Laizität beruht auf Grundsätzen, auf die man sich vor 1905 geeinigt hat. Diese sind eng mit der Einrichtung öffentlicher Schulen verbunden. Beide Départements des Elsass (Haut-Rhin und Bas-Rhin) und das Département Moselle hatten dabei weder an den französischen Debatten über Laizität noch an den Fortschritten in diesem Bereich am Ende des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts teil. Diese führten in Frankreich zu den Schulgesetzen (die Ferry-Gesetze vom 28. März 1882 und das Goblet-Gesetz vom 30. Oktober 1886) und etwa zwanzig Jahre später zum Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat. Im Gesetz vom 28. März 1882 werden der Religionsunterricht aus den Lehrplänen gestrichen und die Räumlichkeiten säkularisiert (was insbesondere das Verbot von Kruzifixen beinhaltet sowie das Verbot, dort den Katechismus zu unterrichten). Das Goblet-Gesetz, das die allgemeine Organisation der Grundschulen regelt, sieht die weltanschauliche Neutralität des Personals vor und stellt insbesondere eine grundsätzliche Unvereinbarkeit zwischen der Zugehörigkeit zu einem Klerus und der Ausübung eines Amtes im öffentlichen Grundschulsektor fest.

Diese Gesetze zur Laizität sind als Durchsetzung alter Forderungen und als Erfolg politischer Kämpfe in einer spezifischen politischen Konjunktur am Ende des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts in Frankreich zu sehen. Die zugrunde liegenden Forderungen jedoch haben nichts spezifisch Französisches, da in Deutschland (mit der Bewegung zugunsten der *weltlichen Schulen*), oder in Großbritannien (mit einer ähnlichen Bewegung zugunsten der *secular schools*), die philosophischen, politischen und schulischen Fragestellungen im Grunde dieselben sind. Es geht in der Tat darum, wie John Locke bereits 1689 formulierte, dafür zu sorgen, dass die Kirche „vollständig getrennt“ von der politischen Macht sei. In der Tat galt im Laufe des 19. Jahrhunderts die geistige Unterwerfung der Lehrer und Schüler unter die Autorität priesterlicher Macht überall in Europa als das Haupthindernis für die Errichtung moderner Schulsysteme. Vor 1914 jedoch ging

die Säkularisierungswelle in Frankreich am weitesten, dem Land, wo die katholische Kirche bei der französischen Revolution ihre größte Niederlage seit der Reform erlebt hatte².

Laizität bedeutet jedoch nicht, Religionen zu verwerfen, sondern vielmehr die Suche nach einer gemeinsamen Moral, die zeitgemäß und unserer Gesellschaft angemessen ist, wie man leicht in den Abhandlungen des Soziologen Emile Durkheim über die laizistische Moral nachlesen kann³. Wenn man die drei Grundprinzipien der französischen Schulgesetze vom Ende des 19. Jahrhunderts betrachtet, nämlich weltanschauliche Neutralität der Lehrpläne, der Räume und des Lehrpersonals, so wird deutlich, dass die heutige Situation in den Departements des Elsass und in Moselle das exakte Gegenteil dessen darstellt, was Laizität eigentlich ausmacht. Trotz des tiefgreifenden Rückgangs religiöser Überzeugungen und Praktiken in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und insbesondere während der letzten Jahrzehnte verfügen die anerkannten Kulte aufgrund des nichtlaizistischen Schulstatuts sowie aufgrund des ebenfalls nichtlaizistischen Statuts der Kulte noch immer über beträchtliche öffentliche Privilegien. Der Religionsunterricht ist Teil des öffentlichen Schulunterrichts, und Familien, denen Religion gleichgültig ist, Agnostiker oder Atheisten müssen genauso wie diejenigen, die sich mit anderen Religionen, insbesondere dem Islam, identifizieren, Ausnahmegenehmigungen beantragen⁴. Die Existenz solch außerordentlicher Statuten, insbesondere des Schulstatuts, liegt natürlich in der spezifischen Geschichte der drei Departements des Ostens Frankreichs begründet. Diese Departements waren während eines halben Jahrhunderts deutsch (von 1871 bis 1918, dann, jedoch unter völlig veränderten Vorzeichen, erneut für eine kurze Zeit von 1940 bis 1944)⁵.

² Vgl. B. Mély, *De la séparation des Églises et de l'École. Mise en perspective historique*. Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie, Lausanne 2004.

³ Als er zu Beginn des 20. Jahrhunderts über die Moral und ihre Entwicklung in verschiedenen Kulturen und Religionen spricht, stellt Emile Durkheim fest, dass man in den religiösen Konzeptionen selbst die moralischen Wirklichkeiten suchen müsse, die darin verborgen seien: *Il faut découvrir ces forces morales que les hommes, jusqu'à présent, n'ont apprises à se représenter que sous la forme d'allégories religieuses ; il faut les dégager de leurs symboles, les présenter dans leur nudité rationnelle, pour ainsi dire, et trouver le moyen de faire sentir à l'enfant leur réalité, sans recourir à aucun intermédiaire mythologique. C'est à quoi l'on doit tout d'abord s'attacher, si l'on veut que l'éducation morale, tout en devenant rationnelle, produise tous les effets qu'on en doit attendre* (in: *L'éducation morale (1902-1903)*). Für Durkheim impliziert Laizität die Suche nach einer gemeinsamen Moral.

⁴ Diese Situation beeinträchtigt die Gewissensfreiheit, die Gleichheit aller ohne Unterscheidung der weltanschaulichen Orientierung und den universellen Charakter des Gesetzes, das von der öffentlichen Macht durchgesetzt wird. Man müsse sich nur einmal „einen Kurs in atheistischem Humanismus und eine ähnliche Verpflichtung für gläubige Familien“ vorstellen, wie Henri Pena-Ruiz meint, „um die Inkohärenz einer solchen Lage zu erfassen“ (in: B. Mély, a.a.O., S. 482).

⁵ Bemerkenswert ist, dass während der kurzen Nazizeit der Religionsunterricht im Elsass und in Moselle, die von Hitlerdeutschland annektiert worden waren, abgeschafft worden war, während sich das Regime von Vichy an die katholische Kirche annäherte. Vgl: C. Singer, „1940-1944 : la laïcité en question sous le régime de Vichy“, *Raison présente*, n° 149-150, 1^{er} trimestre 2004, S. 41-54. Was den

In den Jahren nach 1918 zeichnete sich die Politik des französischen Staats im Elsass und im Departement Moselle durch eine Mischung aus abwartender Haltung und Jakobinismus aus. Dabei kam es häufig zu zumindest ungeschicktem Vorgehen: Das Sprechen der Regionalsprache wurde diskreditiert und das lokale Recht in seiner Gesamtheit zuweilen undifferenziert in Frage gestellt. Doch auch der französische politische Kontext änderte sich während und nach dem ersten Weltkrieg. Während des Konfliktes versuchte die patriotische Religion in Frankreich wie anderswo auch, sich bei den christlichen Kirchen anzulehnen, die überall ihren jeweiligen Nationalstaat unterstützten.

Nach dem Krieg wohnte man in Frankreich zunächst der Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Vatikan im Jahre 1921 bei, dann, im Jahre 1924, einem gütlichen Ausgleich des Staates mit den Kultusgemeinden. In diesem Kontext der Versöhnung einer „Regierungs-laizität“ mit der katholischen Kirche verzichtete die nationale Rechte genauso wie das „Cartel des Gauches“ darauf, die französischen Laizitätsgesetze auf die drei Departements des Ostens auszudehnen⁶. Diese Situation dauerte auch nach dem zweiten Weltkrieg an, obgleich die Durchsetzung laizistischer Regelungen von verschiedenen Seiten, so auch von der reformierten Kirche, erneut gefordert wurde.

Mit den Turbulenzen dieser Jahrzehnte (wechselnde Zugehörigkeit zu Frankreich und Deutschland, Ausweisungen, Enteignungen, Bestrebungen der Germanisierung beziehungsweise der Franzöisierung, Nazifizierung und massive Zerstörungen in den Jahren 1944-45) sowie mit der tief greifenden wechselseitigen Durchdringung von Staat und Kirchen lässt sich erklären, dass dieses spezifische Recht aufrechterhalten und spezifische Praktiken seiner Umsetzung entwickelt wurden. Die wesentlichen regionalen Partikularismen sind jedoch im Laufe der letzten Jahrzehnte stark zurückgegangen. Dies betrifft sowohl die Beherrschung der regionalen Sprache als auch religiöse Überzeugungen. Die Tatsache, dass dabei Bestrebungen und Tendenzen sehr unterschiedlicher Natur miteinander vermischt wurden, verhinderte lange Zeit, dass laizistische Forderungen im Elsass und in Moselle auf größere Resonanz stießen. So machte sich die Lehrgewerkschaft *Syndicat National des Instituteurs* (SNI) das Jakobinertum des Staates zu Eigen. Gleichzeitig widersetzte sie sich der moralischen Dominanz der Kirchen und dem Sprechen der Regionalsprache. Andererseits stimmt es, dass sie die massive Ablehnung der elsässischen Lehrer, Deutsch zu lehren, aufgriff, während 85% der Bevölkerung einem solchen Unterricht positiv gegenüberstand⁷.

rassistischen Charakter des Unterrichts während der Nazizeit angeht, so erlaube ich mir, auf meinen Artikel zu verweisen: „Mein Kampf enseigné aux enfants d’Alsace et de Moselle (1940-1944)“, *Revue des sciences sociales*, n° 31, 2003, Université Marc Bloch, Strasbourg, S. 186-197.

⁶ Vgl. insbesondere Mély, a.a.O., S. 472-477.

⁷ Das Buch der Gewerkschaftsaktivisten J. Senger/P. Barret, *Le problème scolaire en Alsace et en Lorraine? Le régime confessionnel. Le bilinguisme*, Paris ohne Datum (1949?) ist ein gutes Beispiel für diese Vermischung. In Bezug auf die Sprachenproblematik erlaube ich mir, auf meine Artikel zu verweisen: „Parler, écrire, penser : le bilinguisme hors les dialectes“, *La Pensée*, Paris, n° 323, juillet-

2 Das lokale Schulstatut: Eine instabile und unklare Konstruktion

Das Schulstatut ist nur eines von mehreren Elementen rechtlicher Regelungen auf lokalem Niveau. Dabei empfiehlt es sich, die verschiedenen Elemente sorgfältig voneinander zu unterscheiden, um häufig auftretende Vereinfachungen und zu kurz greifende Verknüpfungen zu vermeiden. Das, was man als lokales Recht von Elsass-Moselle bezeichnet, betrifft sehr verschiedene Aspekte des gesellschaftlichen Lebens (Kultusrecht, notarielles Recht, Handelsrecht, Jagdrecht, Gemeinderecht, Arbeitsrecht, Vereinsrecht usw.). Hier bietet es sich an, das Kultusrecht⁸, das Konkordat⁹ sowie die lokalen Regelungen zur Sozialversicherung¹⁰ vom lokalen Schulstatut zu unterscheiden, das sich heute in erster Linie dadurch kennzeichnet, dass die Schüler verpflichtet sind, den Religionsunterricht einer der vier anerkannten Konfessionen zu besuchen; von Familien, die dies ablehnen, wird ein Antrag auf Befreiung von diesem Unterricht gefordert.

Die Texte, die das lokale Schulstatut regeln sollen, stammen aus unterschiedlichen Quellen. Dabei werden zum Teil nur einige berücksichtigt, während andere „vergessen“ werden¹¹:

Es handelt sich hierbei um

- 1) Einen Teil der französischen Gesetzgebung von vor der deutschen Annexion von 1871, die unter dem bismarckschen Regime bewahrt wurde. Im vorliegenden Fall handelt es sich um einige Bestimmungen des Falloux-Gesetzes; es empfiehlt sich daran zu erinnern, dass dieses Gesetz aus einer Zeit der engen Zusammenarbeit des Staates und der katholischen Kirche mit einer klar konservativen, respektive restaurativen Zielsetzung stammt.
- 2) Die durch den Reichstag erlassene allgemeine deutsche Gesetzgebung (Reichsgesetze). Diese teilt mit dem Falloux-Gesetz das Prinzip der

septembre 2000, S. 99-110; „Bilinguisme : question régionale ou question sociale“, Passerelles, Thionville, n° 18-19, 1999, S. 135-139; „Moselle germanophone. Contradictions linguistiques ...“, Revue des sciences sociales de la France de l'Est, n° 25, 1998, Université Marc Bloch, Strasbourg, S. 149-153.

⁸ Es spricht den anerkannten Kulturen Privilegien zu.

⁹ Ein diplomatisches Abkommen, das die Beziehungen des französischen Staates zum Vatikan regelt. Es hat keine direkten Auswirkungen auf das Schulstatut, aber es erklärt, warum der Staat den Bischof von Metz und den Erzbischof von Straßburg ernannt und warum die Vertreter der anerkannten Kulturen aus dem Budget des Innenministers bezahlt werden. Das aktuelle Konkordat unterscheidet sich jedoch von dem von 1804.

¹⁰ Diese werden zu Recht als vorteilhafter für die Arbeitnehmer aus dem Elsass und der Moselle als die allgemeinen Regelungen angesehen, da ein höherer Anteil medizinischer Ausgaben zurückerstattet wird als in den anderen französischen Départements (gegen höhere Beiträge).

¹¹ Artikel 10a der Verordnung vom 16. November 1887. Dieser verändert die Verordnung vom 10. Juli 1973. Dieser Artikel, der sich auf die Grundschulen beschränkt, sagt jedoch nichts über irgendeine „Verpflichtung“ bezüglich eines Religionsunterrichtes.

Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirchen; sie legt insbesondere fest, dass „in allen Schulen Unterricht und Erziehung dazu neigen [müssen], Religion, Sittlichkeit und den Respekt gegenüber der etablierten Macht und den Gesetzen zu entwickeln“.

- 3) Die allgemeinen französischen Gesetze, die nach 1918 in Kraft traten.
- 4) Die vorübergehend eingeführten lokalen französischen Gesetze.
- 5) Schließlich muss man zu dieser Gesamtheit eine ganze Reihe von offiziellen Rundschreiben, von Dekreten, von Entscheidungen des Staatsrates usw. hinzufügen.

Diese Texte sind nur schwer zugänglich. Einige sind ausschließlich in Sütterlin geschrieben. Einige werden nicht mehr angewendet, es ist aber immer die Kirche, die über die abzuschaffenden Texte entscheidet. Auf andere Texte wird zuweilen erneut Bezug genommen, zum Beispiel in Verbindung mit den IUFM (Instituts Universitaires de formation des maîtres), den Ausbildungsstätten für Lehrer. Wir haben es hier, wie bereits in einer Studie des Straßburger Rektorats von 1968 angemerkt wurde, mit einer „nicht kodifizierten“ Gesamtheit [une somme non-codifiée] von Texten zu tun, die ihrer Natur und ihrem Status nach sehr uneinheitlich sind¹². Mit anderen Worten: hier wie in anderen Bereichen ist alles interpretierbar. In der Tat hat sich das Verständnis des lokalen Schulstatuts während der letzten Jahrzehnte gewandelt. Das Personal der öffentlichen Grundschulen umfasst nur mehr sehr wenige Ordensschwwestern, das Schulgebet hat keinen zwingenden Charakter mehr. Die zukünftigen Grundschullehrer müssen keine Religionsprüfungen mehr ablegen, und die öffentlichen Schulen werden nicht mehr religiös eingeweiht.

Im Wesentlichen reduziert sich das Schulstatut des Elsass und des Départements Moselle heute auf die Verpflichtung, einen Religionsunterricht zu besuchen. Familien, die das ablehnen, müssen um eine Befreiung ersuchen. Dem Erlass des Staatsrates vom 6. April 2001 zufolge betrifft diese Verpflichtung zum Religionsunterricht jedoch nur den Staat und nicht die Schüler und ihre Familie. Diese „Verpflichtung“ wird in den offiziellen Rundschreiben des Rektorats an die Schulleiter zu Beginn jedes Schuljahres aufs Neue bekräftigt. Damit zeigt sich, dass

¹² Die Kodifizierung des elsässischen und moseller Rechts wird vom offiziellen Rundschreiben Juppés vom 30. Mai 1996 explizit vorgesehen. Diese sollte vom Institut du Droit Local (IDL) umgesetzt werden. Die Ligue des Droits de l'Homme und die Fédération Syndicale unitaire fordern diese Kodifizierung seitdem ohne Erfolg ein. Das Institut du Droit Local ist ein Verein im Sinne lokalen Rechtes von 1908, wird im Wesentlichen durch öffentliche Subventionen finanziert und veröffentlicht die Zeitschrift *Revue du droit local*. Seit Jahren sind beinahe sämtliche Arbeiten, die sich mit dem Kultusrecht oder mit dem Schulstatut befassen, parteiisch. Die wichtigsten Mitarbeiter dieser Zeitschrift nehmen regelmäßig an Initiativen teil, deren Ziel es ist, den Religionsunterricht zu verteidigen, zu stützen oder zu erweitern. Die ursprünglichen Statuten des Vereins wurden dahingehend verändert, dass der Vorstand eine strenge Kontrolle über die Aktivitäten des Vereins ausübt.

die Umsetzung des Statuts in den Oberstufenschulen (Lycée) und den Collèges¹³ letztendlich als das Ergebnis einer Praxis der Direktoren, sich *de facto* in den Dienst der Kirchen zu stellen, anzusehen ist. Die Unterrichtsbefreiungen werden in den öffentlichen Lehranstalten seit zwei Jahrzehnten auf unterschiedliche Weise gesammelt, wobei die zum Teil surrealen Anweisungen der Direktorenrundschreiben und der Kirchen dabei nicht immer angewendet werden.

Auch der Inhalt des Religionsunterrichtes ist variabel. Häufig werden dabei Katechismus und Religionsunterricht miteinander verwechselt. Für die katholischen Lehrer bildet „der Religionsunterricht eine Mikro-Kirche“¹⁴. Für die protestantischen Lehrer steht die Vermittlung historischer Kenntnisse im Vordergrund, ohne dass sie dabei auf die Vermittlung von Glaubensinhalten verzichten, obgleich diese nicht im offiziellen Lehrplan enthalten sind. Zudem reagieren etliche Geistliche auf autoritäre Weise auf den nachlassenden Gottesdienstbesuch und machen die Teilnahme an religiösen Riten zur Bedingung für die Teilnahme am Religionsunterricht. Schließlich „ermutigten“ fast alle „katholischen und protestantischen Religionslehrer wenigstens punktuell eine kirchliche Praxis“¹⁵.

Trotz dieser Gegebenheiten treten Kirchen wie Befürworter eines obligatorischen Religionsunterrichtes gerne als Laizisten auf, allerdings in einer „elsässischen“ Bedeutung, die zumindest merkwürdig anmutet und das Wort gänzlich seines Inhaltes entleert. Ich werde hier nur ein Beispiel geben: Der Präsident des Instituts für Lokalrecht behauptet, dass „es einer der bedeutendsten Merkmale dieses elsässischen Laizismus [sei], dass die Religion ihren Platz in der Schule hat“¹⁶.

Kirchen und Befürworter des lokalen Schulstatuts behaupten zudem in regelmäßigen Abständen fälschlicherweise, dass die französische Regelung der Trennung von Kirche und Staat eine Ausnahme innerhalb Europas darstelle¹⁷. Sie vertreten die Meinung, dass das Statut im Elsass und in Moselle einer angenommenen europäischen Normalität entspräche. Dabei wurde die Annahme eines europäischen Modells, das im Widerspruch zu einer französischen

¹³ Seit 1919 jedoch haben weder die Schuldirektoren noch die Inspektoren schriftliche Anweisungen in Bezug auf den Unterricht im Primarbereich erhalten.

¹⁴ Beitrag von D. Frey zu der Tagung „Religion, école et laïcité“ vom Centre de sociologie des religions et d'éthique sociale, Palais universitaire, Université Marc Bloch de Strasbourg, 9. Dezember 2005.

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ J.-M. Woehrling, in seinem Schlusswort zu F. Messner/A. Vierling (Hrsg.), *L'enseignement religieux à l'école publique*, Strasbourg 1998, S. 135.

¹⁷ Diese These wurde aus Gründen der Rechtfertigung auch von einigen Verteidigern der Laizität „à la française“ vertreten. Diese neigen dazu, diese Laizität zu mystifizieren, ohne jedoch den Gegebenheiten der historischen Bewegung für eine Trennung von Kirche und Staat in den meisten europäischen Ländern und den tatsächlichen Transformationen des letzten Jahrhunderts in diesen Ländern Rechnung zu tragen.

Ausnahmeregelung stünde, seit langem widerlegt. Bereits in ihren schon älteren gemeinsamen Werken widerlegen Jean Baubérot und Alain Dierkens¹⁸, um nur diese beiden zu zitieren, mit Hilfe empirischer Untersuchungen und überzeugender Analysen die Hypothese, dass eine einheitliche europäische Norm einen Gegensatz zu einer französischen Ausnahme bilde. Benoît Mély legt in seiner Dissertation aus dem Jahr 2004 dar, dass die Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat keineswegs ein spezifisch französisches Phänomen ist, sondern dass sie eng mit der politischen und schulischen Geschichte Europas verbunden ist. Diese Forderung wurde während des 18. und 19. Jahrhunderts in den meisten europäischen Ländern, insbesondere in Großbritannien, in Italien, in Frankreich und in Deutschland, formuliert. Sie wurde überall explizit artikuliert, und, wenigstens zum Teil, verwirklicht. Der französische Fall ist sicherlich originell, eine sorgfältige Betrachtung der Beziehungen zwischen den Religionen und den jeweiligen Staaten zeigt jedoch, dass diese Beziehungen sich in den meisten Ländern in Richtung einer Trennung entwickelt haben. Das französische Modell stellt nur die vollständigste Umsetzung dieses Wandels vor 1914 dar¹⁹. Zwischen Frankreich und dem Rest Europas findet sich also kein Gegensatz. Überall musste man den Widerstand der Kirchen besiegen, die nicht freiwillig auf ihre Vorrechte im Gebiet der öffentlichen Erziehung verzichteten. Diese Siege konnten je nach sozio-politischem Kontext des jeweiligen Landes und den dortigen Machtverhältnissen mehr oder weniger früh und mehr oder weniger umfangreich errungen werden. Im Übrigen sind die Mitglieder der Europäischen Union in Fragen der Laizität uneins. Erst kürzlich hat sich die Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat wieder verwirklicht, als im Jahr 2000 der schwedische Staat die Finanzierung der lutherischen Kirche aufgegeben hat, während bis dahin das lutherische Bekenntnis Staatsreligion war.

¹⁸ J. Baubérot (Hrsg.), *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Paris 1994 ; A. Dierkens (Hrsg.), *Problèmes d'histoire des religions. Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, Bruxelles 1994.

¹⁹ B. Mély stellt auch das Erklärungsmodell, das sich auf den Gegensatz zwischen „katholischen Ländern“ und „protestantischen Ländern“ bezieht, in Frage, oder genauer, er relativiert es. Er verdeutlicht zwei politische Logiken in Bezug auf Schule: Die eine zielt auf eine Reproduktion der Unterscheidung „Schule für das Volk/Schule für die Notabeln“ ab, die andere versucht eher, eine demokratische Schule zu errichten, die diese Unterscheidung hinter sich lässt. Folgt man den Analysen des Autors, so sind die Gesetze Jules Ferrys der ersten Logik zuzuordnen, während sich die Bewegungen für eine „weltliche“, „purely secular“ oder „laica“ Schule in Deutschland, Großbritannien und in Italien für eine zweite Logik einsetzten, die sich jeder Form von Weltanschauung (sei sie religiös oder staatlich) widersetzte.

3 Instrumentalisierung des Islam?

Der massive Zuzug muslimischer Bevölkerungsgruppen während der letzten Jahrzehnte hat die Ungleichheiten zwischen den Anhängern verschiedener Religionsgemeinschaften deutlich werden lassen. Denn tatsächlich verfügen die anerkannten Konfessionen im Vergleich zu den nicht anerkannten Religionen über bestimmte Privilegien. Seit mehr als einem Vierteljahrhundert sorgen sich einige Verantwortliche in der katholischen wie in der protestantischen Kirche um die Lage des Islam. Bereits im Juni 1981 kümmerte sich Erzbischof Elchinger, zu dieser Zeit Erzbischof von Straßburg, in einem Schreiben um eine „Heranführung an den Koran“ [initiation coranique]: „Seit mehreren Jahren bin ich beim Rektor der Akademie sowie bei den Bürgermeistern von Straßburg und Mulhouse dafür eingetreten, dass in den Grundschulklassen, wo es eine ausreichende Anzahl muslimischer Kinder gäbe, eine Heranführung an den Koran organisiert wird.“ Ein wenig weiter im selben Text präzisiert er: „Meine Vorschläge sind von den Schul- und Gemeindebehörden gut, bei den betroffenen Familien jedoch weniger gut aufgenommen worden“²⁰.

Ende der neunziger Jahre konnte man außerdem miterleben, wie auf Initiative einer Gruppierung katholischer und protestantischer Theologen eine Fakultät für islamische Theologie an der Universität für Geisteswissenschaften in Straßburg gegründet werden sollte. Diese sollte nach dem Modell der Institute für katholische und protestantische Theologie, die einen Ausnahmestatus genießen, aufgebaut werden. Dieser Versuch ist sowohl am Widerstand innerhalb der Universität selbst als auch am Fehlen interessierter muslimischer Partner gescheitert. Neue Projekte sind jedoch in Vorbereitung²¹. Diese Fürsorge der Vertreter der katholischen und protestantischen Kirche zielt im Wesentlichen darauf ab, das lokale Schulstatut und das lokale Statut der Kulte zu festigen.

Die politischen Entscheidungsträger stehen dem in Nichts nach. Im Jahre 1997 sprach sich der Präsident des Regionalrates, Adrien Zeller, für die Anerkennung des Islam im Rahmen des lokalen Statuts der Kulte aus, einschließlich seiner Aufnahme in den Kreis der anerkannten Religionen. Er hoffte auch, dass die christlichen Kirchen bei dieser Gelegenheit durch den Wettbewerb eine Erneuerung der religiösen Inbrunst erfahren würden. Bereits 1835 bemerkte Gustave de Beaumont, ein Freund Alexis' de Tocquevilles, in einem Kommentar zur Situation der Religionen in Nordamerika, dass das religiöse Bewusstsein durch die Fülle religiöser Antagonismen und der religiösen Vielfalt gesteigert würde²².

²⁰ Vgl. Cahiers du Centre Fédéral, Centre d'histoire sociale, de recherches, de formation et de documentation de la Fédération de l'Éducation Nationale, Paris, n° 15, février 1996, S. 239.

²¹ Vgl. den Vortrag, den F. Messner Anfang 2005 in Strasbourg hielt: Sur la création d'une faculté de théologie musulmane à Strasbourg; vgl. auch den Bericht der „commission Machelon“, die den Vorschlag der Einrichtung einer Fakultät für islamische Theologie in Straßburg wieder aufgreift.

²² G. de Beaumont, Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis, Tableau de Mœurs Américaines, Paris, Charles Gosselin, 1835. 2 Bände. Er wird zitiert von K. Marx, Sur la question juive, Paris 2006, S. 51.

Doch im Laufe der letzten Jahre ist man sich in der Frage einer Integration des Islam zunehmend uneinig, sowohl innerhalb der Kirchen wie auch unter den Vertretern des Staates, insbesondere nachdem sich der Ausschuss unter der Leitung von Bernard Stasi, einem ehemaligen Minister, dieser Anregung angenommen hat²³. So erklärte der Präfekt von Metz am Vorabend der Regionalwahlen von 2004 öffentlich, dass es nicht in Frage komme, den Islam in das Lokalstatut zu integrieren²⁴. Der Präsident des IDL (Institut für lokales Recht) schlug im April 2004 vorsichtig die Schaffung einer „Studienkommission“ vor, die „den zuständigen Behörden alle notwendigen Informationen liefern soll, die für die Fortsetzung eines solchen Projekts notwendig sind“²⁵.

Auch von einem laizistischen Standpunkt aus stellen sich das Schulstatut sowie das Statut der Kulte als diskriminierend dar. Die einzig kohärente Antwort auf dieses Problem bestünde in der Forderung nach Gleichbehandlung. Diese jedoch muss sowohl auf die Mitglieder aller anderen Religionen angewendet werden, die in der Tat gegenüber den vier anerkannten Kulturen benachteiligt werden, als auch hinsichtlich jener, die sich keiner Religion zugehörig fühlen. Der Rahmen für diese Gleichbehandlung kann nicht ein erweitertes lokales Schulstatut (und ein erweitertes Statut der Kulte) sein: Welche anderen Religionen werden eingeschlossen? Der Islam? Der Buddhismus? Die anderen evangelischen Kirchen? Und welche? Der einzige mögliche Rahmen einer solchen Gleichbehandlung sowohl hinsichtlich jener, die sich in einer Religion gleich welcher Art wiedererkennen, als auch hinsichtlich der indifferenten, der Agnostiker oder der Atheisten, ist die Laizität.

Unter diesem Gesichtspunkt stellen die laizistischen Schulgesetze der 1880er Jahre und das Gesetz von 1905 einen deutlich stabileren und weniger diskriminierenden gemeinsamen Rahmen dar als das Gesetz vom März 2004 über religiöse Insignien, das unter dem Vorwand, dass sie ein islamisches Kopftuch trugen, zum Ausschluss minderjähriger Mädchen aus der öffentlichen Schule und/oder zu ihrer Einschulung in konfessionellen Schulen führte. Dieses Gesetz, das als ein laizistisches Gesetz präsentiert wurde, verdeutlicht noch zusätzlich, wie absurd die Situation in den östlichen Departements ist. Die Kopftuchaffären im Vorfeld des neuen Gesetzes über religiöse Insignien waren in dieser Hinsicht besonders schockierend.

Die nationale Presse hat kaum über die „Affäre“ von Thann berichtet, die jedoch exakt zum selben Zeitpunkt stattfand wie jene der zwei Schwestern von

²³ Dieser Ausschuss hatte zur Aufgabe, neue Richtlinien zur Umsetzung der Laizität zu erarbeiten. Ein Ergebnis der Arbeit dieser Kommission war das Gesetz n° 2004-228 vom 15 März 2004 zum Verbot des Tragens religiöser Insignien in öffentlichen Schulen (Anm. d. Üb.).

²⁴ Wahrscheinlich steht der hohe Stimmenanteil der extremen Rechten bei den Regionalwahlen (diese erreichte 28% der Stimmen beim ersten Wahldurchgang am 21. März 2004) sowie die starke mediale Präsenz des Islam im Rahmen der Kopftuchdebatte durchaus in einem Zusammenhang mit dieser Positionierung eines Vertreters des Staates.

²⁵ Revue du droit local, n° 40, Februar 2004 (erschieden im April 2004), S. 12.

Aubervilliers, die ihrerseits in den Medien extrem hochgespielt wurde. Hätte man den Fokus jedoch auf Thann gerichtet, hätte man die hauptsächlich diskriminierende Dimension dieser Affären bloßlegen können. In Thann (Haut-Rhin) wurde im November 2003 eine elfjährige Schülerin der sechsten Klasse im Namen der Laizität endgültig vom Unterricht ausgeschlossen, weil sie ein islamisches Kopftuch trug. Anschließend wurde sie am 10. Februar provisorisch in ein anderes öffentliches Collège derselben Stadt aufgenommen, bevor sie im März 2004 erneut endgültig ausgeschlossen wurde. In diesen Collèges im Département Haut-Rhin gaben jedoch (und geben noch immer) Vertreter der anerkannten Kultusgemeinden Religionsunterricht und nehmen am Ende jeden Trimesters an Klassen- und Notenkonferenzen teil. Die große Mehrheit der Lehrer der betroffenen Collèges hat im Namen der Laizität dagegen protestiert, dass ein junges Mädchen, das ein Kopftuch trägt, am Unterricht teilnimmt. Die Anwesenheit von Geistlichen der anerkannten Religionen dagegen, die von den Kirchen geschickt werden, war nie Gegenstand solcher Proteste. Im Herbst 2004 wurden im Zuge der Anwendung des Gesetzes über religiöse Insignien dutzende Schüler von verschiedenen öffentlichen Lehranstalten im Elsass ausgeschlossen. In vielen Lehranstalten der drei Départements im Osten Frankreichs hängen jedoch noch immer Kruzifixe, das religiöse Zeichen schlechthin, an der Wand. Diese schreienden Widersprüche scheinen den Präsidenten des IDL jedoch nicht zu erschüttern, behauptet er doch im April 2004 in seiner Zeitschrift *Revue du droit local*, dass es dem religiösen Lehrpersonal, das an Lehranstalten Religionskurse hält, nicht verboten werden könne, „Zeichen oder Trachten zu tragen, die ihre religiöse Zugehörigkeit bezeugen“. Er fügt sogar hinzu: „Es ist nur schwer denkbar, dass der Religionsunterricht aller Zeichen beraubt wird, die die Zugehörigkeit zur betreffenden Religion manifestieren“²⁶.

In Anbetracht der Nichtbeachtung der Gleichheits- und Freiheitsgrundsätze und von tief greifenden gesellschaftlichen Entwicklungen (Ablösung von der Religion, Anstieg der Befreiungen vom Religionsunterricht, Diskriminierung anderer Religionen) machen laizistische Kräfte seit langem pragmatische Vorschläge, um einem *status quo* zu entkommen, der heute untragbar geworden ist. Anstatt die Mehrheit der Eltern zu zwingen, um Befreiungen vom Religionsunterricht zu ersuchen, könnte eine einfache Lösung, zumindest fürs Erste, darin bestehen, „die Verpflichtung“ zur Teilnahme am religiösen Unterricht durch eine fakultative Teilnahme zu ersetzen.

Eine solche Entwicklung wäre im Einklang mit dem neuen Erlass des Staatsrates²⁷ vom 6. April 2001. Dieser hat eine bedeutsame Präzisierung eingeführt, die besagt, dass die Verpflichtung zum Religionsunterricht auf Seiten des Staates liegt und nicht auf Seiten der Schüler und ihrer Familien. Der Staat ist

²⁶ *Revue du droit local*, n° 40, Februar 2004 (erschieden im April 2004), S. 11.

²⁷ Vgl. F. Berguin, *De la portée du droit local alsacien et mosellan sur le service public de l'éducation nationale*, 19 Seiten. Unveröffentlichter Text, vom Autor vorgetragen.

also verpflichtet, einen solchen Religionsunterricht zu gewährleisten, umgekehrt können aber die Schüler zur Teilnahme nicht verpflichtet werden. Es gibt immer mehr Eltern, die im Primarbereich keinen religiösen Unterricht in der öffentlichen Schule wünschen. In der Sekundarstufe I und II sind sie bei weitem in der Mehrheit. Mehr als ein Jahrhundert nach der Verabschiedung des Gesetzes über die Trennung von Kirche und Staat ist es Zeit, diese schließlich zu vollenden. Diese Frage betrifft nicht nur die Einwohner des Elsass und des Département Moselle, sie betrifft alle Franzosen, die durch ihre Steuern die Kulte und das Schulstatut in diesen Gebieten finanzieren.

Die wirksame und unmittelbare Umwandlung des Religionsunterrichts in eine fakultative Option würde es den Familien, die es wünschen, erlauben, ihre Kinder auf freiwilliger Basis zu diesem Unterricht anzumelden. Gleichzeitig würde dies den Eltern, die keinen solchen Unterricht wünschen, den Zwang nehmen, dazu Stellung zu nehmen. In der Tat wird ein solches Vorgehen für keinen anderen fakultativen Unterricht verlangt. In einer laizistischen Perspektive darf der Religionsunterricht nicht mehr Teil der Planung der obligatorischen Stundentafel sein, dagegen muss man den Schülern (und ihren Eltern) die Freiheit garantieren, einem solchen Unterricht anderweitig zu folgen. Und selbstverständlich betrifft dies alle Kulte einschließlich des Islam.

(Übersetzung : Kathrin Zeiß)

Literatur

- Baubérot, J. (Hrsg.), Religions et laïcité dans l'Europe des Douze, Paris 1994.
- Beaumont, G. de, Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis, Tableau de Moeurs Américaines, Paris 1835, 2 Bde.
- Berguin, F., De la portée du droit local alsacien et mosellan sur le service public de l'éducation nationale, 19 pages. Unveröffentlichter, vom Autor vorgetragener Text.
- Bréchon, P. (Hrsg.), Les Valeurs des Français. Evolutions de 1980 à 2000, Paris 2000.
- Bréchon, P., „Les attitudes religieuses en France“, Archives des sciences sociales en religion, Paris, n° 109, janvier-mars 2000.
- Cahiers du cercle Jean Macé, n° 62, Le droit local. État des lieux. Suppression? Maintien? Adaptation?, Metz, 1^{er} trimestre 2001.
- Deloye, Y., École et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry. Controverses, Paris 1994.
- Dierkens, A. (Hrsg.), Problèmes d'histoire des religions. Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne, Bruxelles 1994.
- Durkheim, E., L'éducation morale (Cours dispensé en 1902-1903 à la Sorbonne), Paris 1934.
- Golias, n° 94, Villeurbanne, février 2004.
- Grandjont, M., Le temps d'apprendre à vivre. 1939-1945. Une école normale alsacienne réfugiée en zone libre, Paris 2004.
- Henry, S., L'enseignement religieux aujourd'hui dans le secondaire en Alsace : un analyseur des processus de sécularisation, Strasbourg, université Marc Bloch, Centre de sociologie des religions et d'éthique sociale, année universitaire 2002-2003.
- Laot, L., La laïcité, un défi mondial, Paris 1998.
- Le Léanec, B., Cultes et enseignement en Alsace et en Moselle. Bibliographie, législation et documentation, RIC supplément, n° 39-40, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1977.
- Locke, J., Lettre sur la tolérance et autres textes, Paris 1992.
- Mély, B., De la séparation des Églises et de l'École. Mise en perspective historique. Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie, Postface de Henri Pena-Ruiz, Lausanne, Collection "Cahiers libres", 2004.

- Messner, F./Vierling, A. (Hrsg.), *L'enseignement religieux à l'école publique*, Strasbourg 1998.
- Olivier-Utard, F., *Raison présente*, Les facultés de théologie de Strasbourg, Paris, n° 149-150, 1^{er} trimestre 2004, S. 79-93.
- Pfefferkorn, R., *Parler, écrire, penser : le bilinguisme hors les dialectes*, La Pensée, Paris, n° 323, juillet-septembre 2000, S. 99-110.
- ders., *Bilinguisme: question régionale ou question sociale*, Passerelles, Thionville, n° 18-19, 1999, S. 135-139.
- ders., „Mein Kampf“ enseigné aux enfants d'Alsace et de Moselle (1940-1944), *Revue des sciences sociales*, n° 31, 2003, Université Marc Bloch, Strasbourg, S. 186-197.
- ders., *Moselle germanophone. Contradictions linguistiques...*, *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, n° 25, 1998, Université Marc Bloch, Strasbourg, S. 149-153.
- ders., *Le statut scolaire d'exception d'Alsace-Moselle*, *Raison présente*, Paris, n° 149-150, 1^{er} trimestre 2004, S. 123-148.
- Raison présente*, n° 149-150, *Une laïcité pour l'avenir*, 1^{er} trimestre, 2004.
- Rectorat de Strasbourg, *Etude sommaire sur le statut local de l'enseignement dans l'académie de Strasbourg, réalisée en janvier 1968 pour le Ministre de l'Education nationale*, publiée en fac-similé, *Cahiers du Centre Fédéral, Centre d'histoire sociale, de recherches, de formation et de documentation de la Fédération de l'Education Nationale*, Paris, n° 15, février 1996, S. 204-218.
- Revue du droit local*, Strasbourg, n° 33, octobre 2001.
- Revue du droit local*, Strasbourg, n° 40, février 2004.
- Sarkozy, N., *La République, les religions, l'espérance*, Paris, 2004.
- Senger, J./Barret, P., *Le problème scolaire en Alsace et en Lorraine ? Le régime confessionnel. Le bilinguisme*, Paris, sans date.
- Siegler, T., *Le statut particulier d'Alsace-Moselle*, *Cahiers du Centre Fédéral, Centre d'histoire sociale, de recherches, de formation et de documentation de la Fédération de l'Education Nationale*, Paris, n° 15, février 1996, S. 161-201.
- Singer, C., *1940-1944 : la laïcité en question sous le régime de Vichy*, *Raison présente*, Paris, n° 149-150, 1^{er} trimestre 2004, S. 41-54.
- Vidal, D., *Ceux qui croient au ciel et ceux qui n'y croient plus. La France des "sans religion"*, *Le Monde diplomatique*, septembre 2001, S. 22-23.

Das islamische Recht in Indien vom Beginn der Kolonialherrschaft bis zu den Auswirkungen in der Gegenwart

Martin Riexinger

1 Die Einschränkung des Geltungsbereichs des islamischen Rechts unter der Herrschaft der East India Company

Die britische Herrschaft in Indien begann als die Herrschaft eines Privatunternehmens über vier Handelsposten. In den betreffenden Städten, Calcutta, Madras, Bombay und Surat richtete die East India Company Gerichte ein, die der Krone unterstanden und nach englischem Recht urteilten. 1757 besiegten die Truppen der East India Company das Heer des Nawab von Bengalen. Sie gewann damit die faktische Herrschaft über dessen Territorium. Über ein Konzept für die Rechtsprechung verfügte sie zunächst nicht. Daher wurde weiterhin in Strafsachen nach dem ḥanafitischen Recht verfahren, während in Fragen des Personenstands das Recht der jeweiligen Religionsgemeinschaft angewandt wurde.

Allerdings nahmen die britischen Administratoren das islamische Strafrecht von Beginn an als dysfunktional wahr. Die britischen *Supervisors*, die ab 1769 die Rechtsprechung überwachten, machten die geringen Strafen, die das islamische Recht für zahlreiche Vergehen, Mord eingeschlossen, vorsieht, für den Mangel an öffentlicher Sicherheit verantwortlich.¹ Der Generalgouverneur Warren Hastings

¹ Fisch, S. 31f.

richtete 1772 eigenständige Zivilgerichtshöfe unter britischen Richtern ein. Er teilte die Kritik der *Supervisors* an der Bestimmung, dass Mord dann nicht verfolgt werden konnte, wenn die Erben des Opfers dem Täter verzeihen. Gleichwohl sah er von einem Eingriff in das Strafrecht ab, allerdings mit zwei Ausnahmen. Er führte rigide Strafen für Straßenräuberei (*dacoity*) ein und verfügte, dass dort, wo sich im islamischen Recht eine Lücke auftut, der Richter nach den Prinzipien des römischen Rechts „justice, equity and good conscience“ eigenständig urteilen solle.²

Den ersten Schritt zur Ablösung des islamischen Strafrechts unternahm Generalgouverneur Cornwallis ab 1790. Er richtete ein dreistufiges System von Gerichtshöfen ein. Auf der Ebene der Distrikte existierte jedoch keine Gewaltenteilung, weil die Rechtsprechung dem *Magistrate* oblag. Zu überprüfen, ob die Urteile mit dem islamischen Recht übereinstimmen, war Aufgabe von *Law Officers*, islamischen Rechtsgelehrten, die den Gerichten zugewiesen waren.³ Auf inhaltlicher Ebene wurden Definition und Strafen für Mord englischen Vorbildern angepasst. Dies bedeutete, dass Mord unabhängig von den Wünschen der Erben verfolgt wurde, dass für irrelevant erklärt wurde, ob die Tat mit einer Waffe oder einem anderen Gegenstand ausgeführt wurde, und schließlich, dass auch die Beihilfe zum Mord belangt werden konnte.⁴ Unter der Ägide von Cornwallis übersetzten Charles Hamilton die *Hidāya* des al-Margīnānī (gest. 1197), eine Sammlung ḥanafitischer juristischer Regelungen, die ob ihrer leichten Handhabbarkeit bereits zuvor weite Verbreitung gefunden hatte, und William Jones die *Śtrāḡīya*, eine Abhandlung über das Erbrecht, das in der *Hidāya* fehlt. Beide Werke wurden von da an schematisch als „das muslimische Gesetzbuch“ angewandt. Dies war nicht zuletzt deswegen problematisch, da die beiden Werke die Ableitung der einzelnen Urteile aus den Primärquellen Koran und Prophetenüberlieferung nicht dokumentieren.⁵ Die *Law Officers* verloren im frühen 19. Jh. ihre Bedeutung. Ab 1810 durften die Obersten Gerichte der Provinzen (*Nizamat Adalat*) die Urteile, die auf deren Fatwas basierten, abmildern, ab 1817 durften sie sich über diese Rechtsgutachten ganz hinwegsetzen. Ab 1832 hatten Nichtmuslime das Recht, Exemption vom islamischen Recht zu beantragen.⁶ Zwischenzeitlich hatte die Denkschule der Utilitaristen Einfluss auf die Verwaltung Britisch Indiens gewonnen. Besonders ihr Vordenker Thomas Macaulay setzte sich für die Einführung eines an modernen europäischen Vorbildern orientierten Strafrechts ein.⁷ Endgültig abgeschafft wurde das islamische Strafrecht und mit

² Fisch, S. 32-37; Anderson, S. 167.

³ Fisch, S. 43- 45.

⁴ Fisch, S. 49-57.

⁵ Kozłowski, S. 125f.; Anderson 174f.; Emon, S. 340-342.

⁶ Fisch, S. 110f.

⁷ Stokes, S. 219-233.

ihm das Amt des *Law Officer* mit dem Indian Penal Code (beschlossen 1862, in Kraft gesetzt 1864) und dem Indian Evidence Act von 1872.⁸

Im Personenstandsrecht verlief die Entwicklung jedoch völlig anders. Warren Hastings hatte 1792 dekretiert:

„In all suits regarding inheritance, marriage and caste, and other religious usages or institutions, the law of the Qur'an with respect to Mohammadans and those of the Sastras with regard to the Gentoos shall invariably be adhered to.“⁹

Dieser Maxime blieben die Briten bis 1947 treu.

Allerdings wurde das islamische Recht nur in seinem unproblematischen Teil von den *‘ulamā’* angewandt, beispielsweise beurkundeten sie Heiraten. Streitfälle wurden hingegen vor den Gerichten verhandelt. Da auf der Richterbank mehrheitlich Briten und Hindus saßen, bestimmten Nichtmuslime in erheblichem Maße mit, was korrekt angewandtes islamisches Recht sei. Wenngleich mit der Übersetzung weiterer Rechtswerke der Tatsache Rechnung getragen wurde, dass nicht alle Muslime Indiens *ḥanafitische* Sunniten waren,¹⁰ orientierten sich die Richter vielfach aus pragmatischen Erwägungen an der *Hidāya*, selbst wenn die Betroffenen einer anderen Richtung des Islams angehörten.¹¹ Die Rechtsmeinungen erst in der Kolonialzeit entstandener Richtungen wie der *Ahl-i Ḥadīṣ* fanden nie offizielle Anerkennung. Im Einklang mit der englischen Rechtstradition gewannen einzelne Entscheidungen den Charakter von Präzedenzfällen, die als Richtlinie für spätere Entscheidungen dienten.¹² Dies verhinderte aber, dass Überlegungen auf der Grundlage der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) in die Rechtsfindung einbezogen wurden.¹³ Die Beibehaltung des islamischen Rechts im Bereich des Erb- und Personenstandsrechts warf zudem eine Reihe von Problemen auf. Zunächst war dieser Geltungsbereich nicht eindeutig von anderen abzugrenzen, zum anderen sah ein Teil der Muslime in einigen Fragen, welche die Stellung der Frau betrafen, Reformbedarf, was von anderen jedoch bestritten wurde. Durchgesetzt wurden solche Reformen, ob umstritten oder von muslimischer Seite weitgehend akzeptiert, nach 1900 auf parlamentarischem Wege.

⁸ Anderson, S. 168.

⁹ Zitiert nach Akhtar, S. 11. Bis etwa 1800 verwendeten die Briten statt des Begriffs „Hindus“ vielfach entsprechend dem portugiesischen Sprachgebrauch den Begriff „Gento“.

¹⁰ Es existieren daneben 12er-Schiiten, *Ismā‘īliten* und *šāfi‘itische* Sunniten.

¹¹ Zur Weigerung des Privy Council, die Tatsache anzuerkennen, dass nach 12er-schiitischem Recht eine Stiftung (*waqf*) auch testamentarisch verfügt werden kann: Emon S. 342-346.

¹² Gesammelt in: Fyzee.

¹³ Emon, S. 346.

In der Indischen Union wurde das islamische Personenstandsrecht nach 1947 beibehalten. Die daraus resultierenden Konflikte verdeutlichen die Probleme, die Rechtspluralismus in einem demokratischen Verfassungsstaat aufwirft. Diese Problematik ist mittlerweile auch in Europa relevant, weil der Fortbestand eines islamischen Rechtsbereichs in Indien als Vorbild für Großbritannien propagiert wird.

Vor einer Darstellung dieser Fragen soll jedoch ein weiterer juristischer Aspekt der britischen Kolonialherrschaft betrachtet werden. Die Einschränkung des Geltungsbereichs des islamischen Rechts auf das Personenstands- und Erbrecht konnte nicht verhindern, dass die säkulare Justiz über die religiöse Legitimität bestimmter Ansprüche zu entscheiden hatte, weil sich eine der Streitparteien an ein Gericht gewandt hatte.¹⁴

2 Entscheidungen über die Legitimität religiöser Ansprüche

Das erste Beispiel hierfür ist der sogenannte Agha Khan Case. Agha Khan ist ein Ehrentitel des Imams (Oberhaupt) des Nizārī Ismā‘īliten Hasan ‘Alī Šāh, der auf seine Nachfolger überging.¹⁵ Nizārī Ismā‘īliten lebten Mitte des 19. Jahrhunderts in mehreren gebirgigen Rückzugsgebieten, die über die Osthälfte der islamischen Welt verstreut waren. Ihre Imame spielten im 18. und frühen 19. Jahrhundert als Gouverneure oder Heerführer im Osten Irans eine politische Rolle. Eine Gruppe Nizārī Ismā‘īliten unterschied sich jedoch deutlich von diesen verarmten Gemeinschaften. Im indischen Gujarat waren um 1400 Teile der hinduistischen Händlerkaste zur Ismā‘īliya übergetreten. Diese als Khojas bekannte Gemeinschaft profitierte vom Handel im Indischen Ozean und von ihrer Kooperation mit der East India Company. Der Tribut, den sie dem im Iran residierenden Imam entrichteten, wurde zu dessen wichtigster Einkunftsquelle.

Hasan ‘Alī Šāh war in den 1830er Jahren am Hof in Teheran in Ungnade gefallen und hatte seine Ämter verloren. Er versuchte mit einer Privatarmee seine Stellung wiederzuerlangen. Nach dem Scheitern dieses Aufstandes musste er jedoch 1839 fliehen. Er ließ sich schließlich 1846 in Bombay nieder, wo die meisten und die reichsten seiner indischen Anhänger lebten.¹⁶ Er errichtete in der Folge dort das Zentrum seiner Gemeinschaft. Parallel dazu unterwarf er die Khojas einer stärkeren Kontrolle und führte Reformen durch. So ersetzte er das Erbrecht der Khojas, das Töchtern keine Ansprüche zugestand, durch das islamische, nach dem

¹⁴ Ähnliches gilt auch für die Hindus, wobei aus der vorliegenden Literatur (Prior) nicht hervorgeht, inwieweit diesen Auseinandersetzungen gravierende religiöse Differenzen zugrunde lagen.

¹⁵ Daftary, S. 505.

¹⁶ Daftary, S. 506-514.

ihr Erbsanspruch die Hälfte dessen eines Sohnes beträgt. Nicht alle Khojas wollten jedoch den Anspruch des Agha Khan anerkennen. Sie bestanden darauf, am traditionellen Erbrecht festzuhalten und brachten dieses Anliegen vor Gericht.¹⁷

Um sich der Loyalität der Khojas zu versichern, verpflichtete sie der Agha Khan 1861, ein Dokument zu unterzeichnen, in dem Erbrecht und Riten verbindlich festgelegt wurden. Erneut weigerte sich eine Reihe von Khojas, Folge zu leisten. Sie behaupteten, bei ihrer Gemeinschaft handele es sich in Wirklichkeit um Sunniten. 1866 klagten sie schließlich vor dem Bombay High Court gegen die Verwaltung des gemeinschaftlichen Eigentums der Khojas und die Eintreibung des Zehnten durch den Agha Khan. Jenem gelang es jedoch, das Gericht davon zu überzeugen, dass seine Ansprüche auf die Leitung der Gemeinde historisch berechtigt seien. Deswegen wurden ihm die Aufsicht über das gesamte Gemeindeeigentum und der Anspruch auf den Zehnten zugesprochen.¹⁸

Das zweite Beispiel sind die Auseinandersetzungen über das Recht der *Ahl-i Ḥadīṣ*, in sunnitischen Moscheen zu beten in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts. Diese Religionsgemeinschaft war Mitte der 1830er Jahre in Indien entstanden. Ihre Begründer hatten die rechtstheoretischen Positionen des jemenitischen Gelehrten *Muḥammad b. ʿAlī aš-Šaukānī* (1760–1834) rezipiert, der seinerseits wieder auf die Lehren von *Ibn Ḥazm* (al-Andalus, 994–1064) und *Ibn Taimīya* (Damaskus, 1263–1328) zurückgegriffen hatte.¹⁹ Nach Auffassung der *Ahl-i Ḥadīṣ* ist es verwerflich, einer der vier Rechtsschulen (*madhab*) zu folgen (*taqlīd*), da dadurch deren Gründer zu Gesetzgebern würden, obwohl dieser Status allein Gott und seinem Gesandten vorbehalten sei. Sie folgerten daraus, dass juristische Entscheidungen nicht von früheren Rechtsgelehrten übernommen werden dürfen. Stattdessen müssen sie jeweils neu mit Verweis auf Koranverse und Prophetentraditionen (*ḥadīṯ*) begründet werden.²⁰ Die Differenz zwischen den rechtstheoretischen Positionen erscheint gewaltig. In der Praxis zeigten sich Unterschiede zwischen den *Ahl-i Ḥadīṣ* und den *Ḥanafiten* vor allem

¹⁷ Daftary, S. 514f.

¹⁸ „Advocate General of Bombay vs. Muhammed Husen Huseni“, Bombay High Court Reports 12 (1866) S. 323-363; Daftary, S. 515f.

¹⁹ Rießinger, S. 10-134.

²⁰ Rießinger, S. 142-154. Die Bezeichnung *Ahl-i Ḥadīṣ* heißt schlicht „Anhänger der Prophetentradition“. Ein weiterer wichtiger Aspekt der Lehren der *Ahl-i Ḥadīṣ*, der allerdings nicht in den Bereich des Rechts gehört, ist ihre vehemente Ablehnung der Rituale und zum Teil auch der Lehren des Sufismus. Sie sind eine der drei „Denkschulen“ (*maktab-i fikr*), in die der sunnitische Islam in Nordindien gemeinhin eingeteilt wird. Die anderen beiden sind die *Deobandīs*, benannt nach dem Sitz ihrer wichtigsten Lehranstalt, und die *Barelwīs*, benannt nach der Stadt Bareilly, in der ihr Gründer *Aḥmad Riṣā Ḥān* wirkte. Die *Deobandīs* halten an der *ḥanafitischen* Rechtsschule fest, teilen mit den *Ahl-i Ḥadīṣ* deren Ablehnung großer Teile des Sufismus (Metcalf). Die *Barelwīs* hingegen verteidigen die enge Verbindung von *ḥanafitischem* Recht und sufischer Spiritualität, die den indischen Islam vor der Mitte des 19. Jhs. charakterisierte, gegen Angriffe puritanischer Muslime (Sanyal).

im Personenstandsrecht, bei Fragen der rituellen Reinheit und im Ritual: Beim Gebet halten sie die Hände in anderen Positionen, zudem spricht bei ihnen auch die Gemeinde, nicht nur der Vorbeter, nach der Rezitation der ersten Sure ein vernehmliches *āmīn*.²¹ Gerade diese Abweichungen führten zu Prozessen, da *Ahl-i Ḥadīṣ* unter Einsatz physischer Gewalt aus Moscheen herausgeworfen worden waren, weil sie entsprechend beteten. Dies taten sie jedoch offenkundig in der Absicht, zu provozieren und die *ḥanafitischen* Gelehrten vorzuführen:²²

„... the Wahabis are now setting themselves against the Sunnis and Shia and invading their mosques, by entering into them and, under the colour of the ritual of their own sect, folding their hands at the breast and saying the Amen loudly, practices which tend to annoy the Sunni congregations, ... the *Ahl-i Hadis* are using all means in their power to obtain exclusive management of mosques which are purely Sunni or Shiah institutions since time immemorial.“

Einige der aus solchen Konflikten resultierenden Streitigkeiten wurden bis vor die höchsten Gerichtshöfe in den jeweiligen Provinzen gebracht, einer wurde gar vor dem Privy Council, der höchsten Berufungsinstanz des Britischen Empire verhandelt. Während die lokalen Behörden, Sicherheitskräfte und untere Instanzen die Position der *Ḥanafiten* stützten, weil sie primär um die öffentliche Ordnung besorgt waren, erhielten von den höheren Instanzen die *Ahl-i Ḥadīṣ* Recht. Ihnen wurde das Recht zugestanden, in sunnitischen Moscheen zu beten, und es wurde festgestellt, dass es keine Handhabe gebe, einen Imam, der sich den *Ahl-i Ḥadīṣ* zugewandt hatte, seines Amtes zu entheben. Vor Gericht hatte sich als Pferdefuß der *ḥanafitischen* Argumentation erwiesen, dass die *Ḥanafiten* den *Ahl-i Ḥadīṣ* das Sunnitentum absprechen wollten, obwohl jene in Hinsicht auf die strittigen Ritualia mit den *Ṣāfi'iten* und *Ḥanbaliten*, zwei der anerkannten sunnitischen Rechtsschulen, übereinstimmen.²³ Zugunsten der *Ahl-i Ḥadīṣ* wirkte sich aber auch aus, dass Inder mit auf er Richterbank saßen. Im Prozess von Aligarh war dies Sayyid Mahmud, der Sohn des Bildungsreformers und loyalistischen Politikers Sayyid Ahmad Khan, der an dem Urteil mitwirkte. Letzterer war in Delhi im Umfeld der entstehenden *Ahl-i Ḥadīṣ* aufgewachsen und pflegte nach deren Ritus

²¹ Rixinger, S. 155-158.

²² Bengal District Gazetteers VIII (Patna), S. 73. Die Identifikation der *Ahl-i Ḥadīṣ* mit den *Wahhābiten* ist falsch, doch ist im gegebenen Zusammenhang zu beachten, dass die beiden Bewegungen ihre Opposition zum Sufismus verband.

²³ Rixinger, S. 165f., gestützt auf Indian Law Reports Allahabad XII (1890) S. 490ff., Indian Appeals XVIII (1890) S. 59ff., und Amritsarī, *Futūḥāt*.

zu beten, wengleich er sich von ihren konservativen theologischen Positionen abgewandt hatte.²⁴

Die Entscheidungen dienten in den 1920er Jahren als Präzedenzfälle, als es im Fürstenstaat Kaschmir zu ähnlichen Auseinandersetzungen gekommen war.²⁵ Im Territorium unter direkter britischer Herrschaft hatte sich die Lage bis dahin bereits entschärft, weil die *Ahl-i Ḥadīṣ* dazu übergegangen waren, eigene Moscheen zu errichten.

3 Die Frage der *Auqāf*

Ein Problem bei der Beschränkung des Geltungsbereichs des islamischen Rechts auf das Erb- und Personenstandsrecht war, dass so klar eben nicht ist, welche Rechtsfragen diesem Bereich zugeordnet werden können.

Ein besonders strittiger Punkt waren die Familienstiftungen (*wāqf ʿalā l-aulād*). Beim *wāqf* handelt es sich um ein Rechtsinstitut, bei dem der Stifter für alle Zeiten den Verwendungszweck der Erträge des Stiftungsvermögens festlegt.²⁶ Zu den legitimen Verwendungszwecken von *wāqf*-Erträgen gehören jedoch nicht nur der Unterhalt von Moscheen, religiösen Lehranstalten und karitativen Einrichtungen. Die Sicherung des Unterhalts der eigenen Nachkommen wird ebenfalls dazu gerechnet, was einerseits auf die fehlende Rechtssicherheit und die häufigen herrscherlichen Konfiskationen zurückzuführen ist, andererseits darauf, dass auf diesem Wege die Zerstückelung des Vermögens durch die Erbteilung vermieden werden kann. Nichtmuslimen war im hier behandelten historischen Kontext allerdings nicht zu vermitteln, dass gerade dies nicht als anstößig zu betrachten sei. Dies ist dem Sachverhalt zuzuschreiben, dass einige wohlhabende muslimische Familien von dieser juristischen Möglichkeit in sehr fragwürdiger Weise Gebrauch machten.

Die entsprechenden muslimischen Grundbesitzerfamilien hatten Hypotheken aufgenommen. Als sie ihre Schulden nicht zahlten, versuchten ihre Gläubiger, bei denen es sich mit der Ausnahme eines Falles um Hindus handelte, eine Pfändung von Ländereien zu erwirken. Die Schuldner wiederum versuchten dies mit Verweis darauf zu verhindern, dass es sich um *wāqf ʿalā l-aulād* handele. Gläubiger und Richter sahen darin jedoch nicht anderes als einen Versuch, Kreditbetrug religiös zu verbrämen, weshalb das betreffende Rechtsinstitut nicht unter die Bestandsgarantie für das islamische Erb- und Personenstandsrecht falle.²⁷

²⁴ Metcalf, S. 286; zum biografischen Hintergrund: Riexinger, S. 167-171.

²⁵ Riexinger, S. 166.

²⁶ Rudolph Peters s.v. „Wāqf I. In classical Islamic Law“ Encyclopaedia of Islam² Bd. XI S. 59 - 63.

²⁷ Im Fall *Bikani Mian vs. Lal Shikha Podar*, Indian Law Report Calcutta 20 (1893) S. 131.

„The conclusion which I draw from the reported cases are these. Their law is reserved to Mahomedans in matters of succession, inheritance, marriage and caste. Then it is said that it is a matter of religious usage, the withdrawing of property from all rules of law and impressing it with the attributions of the Divine Being. But by retaining to Mahomedans their religious institutions the Legislature did not mean them to retain a special and separate law of private settlements.“

Aufgrund derartiger Erwägungen urteilte der Privy Council 1894, dass es unzulässig sei, Stiftungen zu gründen, deren Zweck der Unterhalt der eigenen Person oder Familie ist.²⁸

Unumstößlich war ein solcher Gerichtsbeschluss in einer Zeit, da das Recht zur politischen Partizipation ausgeweitet wurde, jedoch nicht. Von unterschiedlichen Schichten der muslimischen Gemeinschaft wurde diese Entscheidung nicht hingenommen. Während die Schicht der Großgrundbesitzer dieses Gerichtsurteil als Verstoß gegen ihre materiellen Interessen ablehnte, verdammt es die Gelehrten als unzulässigen Eingriff in das islamische Recht. Der Abgeordnete und Rechtsanwalt Muhammad Ali Jinnah aus Bombay, später Führer der Muslim League und Gründer des Staates Pakistan, organisierte von 1911 an eine Kampagne mit dem Ziel, vom Legislative Council die Wiederzulassung des *waqf ‘alā aulād* zu erwirken. Religiös untermauert wurde der Anspruch auf eine gesetzliche Neuregelung von dem Gelehrten Šiblī Nu‘mānī. Bevor eine entsprechende Vorlage zur Abstimmung gelangte, holte die Regierung Stellungnahmen von Briten aus verschiedenen Sektoren des Staatsapparats, aber auch von indischen Beamten und Abgeordneten ein. Die Reaktionen fielen höchst unterschiedlich aus. Dass die befragten Muslime die Vorlage mehrheitlich begrüßten und die Hindus sie ablehnten, überrascht nicht. Bemerkenswert ist jedoch, welche Kluft sich bei Briten aus unterschiedlichen Sektoren auftat. Während die Verwaltungsbeamten das Anliegen der Muslime mehrheitlich unterstützten, lehnten die Justizbeamten die Wiederzulassung des *waqf ‘alā aulād* in noch stärkerem Maße ab als die befragten Hindus.²⁹ Dieser Sachverhalt – wie die Entscheidungen im Falle der geschilderten Moscheekonflikte – zeigt deutlich, dass die Justiz keineswegs als Anhängsel der kolonialen Administration betrachtet werden darf. Vielmehr handelten ihre Vertreter eigenständig, und ihre Urteile

²⁸ Indian Appeals 23 (1895) S. 76-90; Riexinger, S. 598f.

²⁹ Riexinger, S. 600f. Die Haltung der Verwaltungsbeamten fügt sich konsistent in die Tendenz ein, die muslimischen Grundbesitzer als loyales Bevölkerungselement vor dem Machtzuwachs der aufsteigenden Hindumittelschicht zu schützen. Man denke hierbei an den Punjab Alienation of Land Act von 1901 (Barrier; Riexinger, S. 24f.), der nur „agricultural castes“ den Landerwerb erlaubte, und damit Gläubiger aus den Hinduhändlerkasten der Möglichkeit beraubte, die Ländereien entsprechender Schuldner pfänden zu lassen.

spiegeln zudem wider, dass sie sich, anders als die eher konservativen Administratoren, an liberalen Konzepten orientierten.³⁰

1913 ließ der Legislative Council *waqf ‘alā aulād* wieder zu, jedoch nicht, ohne dass Hindu-Abgeordnete Schutzklauseln für Gläubiger anmahnten. Während die Vertreter der grundbesitzenden Elite sich in der Frage des *waqf ‘alā aulād* auf die Unantastbarkeit des Stifterwillens beriefen, kamen aus diesen Kreisen mehrfach Forderungen, die im engeren Sinne religiösen Stiftungen zu verstaatlichen und die Einkünfte in das säkulare Bildungswesen umzuleiten. Die Briten saßen derartige Forderungen jedoch aus, weil eine entsprechende Maßnahme der Devise der Nichteinmischung in die religiösen Angelegenheiten widersprochen hätte.³¹ Sie machten stattdessen nicht einmal Anstalten, zu erfassen, wieviel Land im Besitz religiöser Stiftungen war,³² und widersetzten sich sogar lange Forderungen, Kontrollinstanzen zu etablieren, welche die korrekte Verwendung von *waqf*-Einkünften hätten überwachen sollen. Allein Anspruchsberechtigten wurde zugestanden, Aufseher wegen Missbrauchs verklagen zu können.³³ 1923 beschloss die Legislative Assembly im „Mussalman Wakf Act“, dass die Bilanzen jährlich zur Prüfung vorzulegen seien.³⁴ Doch bereits im folgenden Jahrzehnt wurde diese Aufgabe in manchen Provinzen wieder an Komitees einheimischer Würdenträger zurückdelegiert.³⁵

4 Die Legitimität von Reformen

Von den Kolonialherren gingen keine Initiativen aus, die Folgen der Ungleichbehandlung der Geschlechter im islamischen wie im hinduistischen Recht zu beheben. Im Zuge der Ausweitung der politischen Partizipation unternahmen jedoch politische Führer Vorstöße, auf gesetzgeberischem Wege entsprechende Neuregelungen durchzusetzen. Zwei davon betrafen das islamische Recht. Die Reaktion der muslimischen Öffentlichkeit war in den beiden Fällen jedoch diametral entgegengesetzt.

Der erste Fall war keine rein muslimische Angelegenheit. 1927 brachte der Abgeordnete Sarada, ein Hindu aus Bengalen, in der Legislative Assembly einen Gesetzentwurf ein, mit dem das Mindestheiratsalter für Mädchen auf vierzehn, für

³⁰ Kozłowski, S. 153ff., 195f.

³¹ Kozłowski, S. 174ff.

³² So der negative Bescheid auf eine Anfrage am 17.3.1913: Proceedings of the Council of the Governor General of India LI (April 1912 – March 1913) S. 451.

³³ Act XX of 1863, Calcutta Gazette 1863, S. 959ff.

³⁴ Act XLII of 1923, Gazette of India 1923, Bd. Iv, S. 201ff., zur Kampagne: Rashid, S. 19ff.

³⁵ Zum „Bengal Wakf Act“ (1934) und dem „United Provinces Wakf Act“ (1936): Rashid/Husain, S. 253ff.

junge Männer auf achtzehn heraufgesetzt werden sollte, um die in beiden Religionsgemeinschaften verbreiteten Früehen zu unterbinden.³⁶ Diese Initiative unterstützten auch zahlreiche muslimische Politiker. Sie trafen damit jedoch auf den fast einhelligen Widerstand von Presse und Gelehrtschaft. Die dem Congress nahestehende Gelehrtenorganisation *Ġam'iyat ul-'Ulamā'-i Hind* rief sogar zum gewaltfreien Widerstand auf. Das Gesetz wurde nichtsdestotrotz 1929 beschlossen.³⁷ Im Staatsapparat war die Neigung, einem Gesetz Geltung zu verschaffen, das von der Mehrheit der Bevölkerung abgelehnt zu werden schien, äußerst gering. Jawaharlal Nehru beklagte Jahre später, dass Kolonialherren und reaktionäre Kräfte im Zusammenspiel soziale Reformen hintertrieben.³⁸

Bei der Erleichterung der Scheidung für muslimische Frauen agierten hingegen die säkulare Elite und die Gelehrten zusammen. Den Anlass hierfür bot, dass sich in den vorausgegangenen Jahren eine Reihe von Frauen spektakulär vom Islam losgesagt hatte. Der Hintergrund hierfür war, dass nach dem ḥanafitischen Recht eine Frau nur unter äußerst schwierigen Bedingungen eine Auflösung der Ehe erwirken kann, dass aber durch den Wechsel der Religion die Ehe ungültig wird. Eine Reihe von Religionsgelehrten der Deoband-Schule erklärte es für zulässig, dass statt des ḥanafitischen Rechts das malikitische angewendet wird. Frauen war es nun möglich, die Auflösung ihrer Ehe zu beantragen, wenn ihr Gatte ihr keinen Unterhalt zahlte, gewalttätig wurde oder sich für mehr als vier Jahre von der Familie absentiert hatte. Mit diesem Abweichen von der eigenen Rechtsschule lieferten die betreffenden Gelehrten die religiöse Legitimation dafür, dass die malikitische Regelung 1937 im „Dissolution of Muslim Marriages Act“ Gesetzeskraft erlangte.³⁹ Im Zusammenhang der innerislamischen Auseinandersetzungen ist nicht allein von Bedeutung, welchen Inhalts die Regelungen sind, sondern auch die Bedeutung, die der Absicherung dieser Regelungen durch eine Rechtsschule beigemessen wurde. Ähnliche Regelungen waren von den *Ahl-i Ḥadīṣ* propagiert worden. Sie hatten dies jedoch mit einer Kritik am Rechtsschulsystem verbunden.⁴⁰

Daneben kooperierte ein Teil der säkularen Elite und der Gelehrten bei der Durchsetzung des schariatischen Erbrechts als einzigem legitimem Erbrecht für Muslime im so genannten „Shariat Act“ von 1939.⁴¹ Mit diesem Gesetz wurden von den Briten akzeptierte Gewohnheitsrechte in den westlichen Provinzen sowie

³⁶ Forbes, S. 85ff.

³⁷ Riexinger, S. 426-428.

³⁸ Nehru in Iqbal, S. 112ff.

³⁹ Masud, „Iqbal“; ders., „Apostasy“.

⁴⁰ Amritsari, „Ma'qūlat“; Riexinger, S. 424-426.

⁴¹ Anderson, S. 183f.

bei einigen Sondergruppen außer Kraft gesetzt.⁴² Diesen Regelungen war gemeinsam, dass sie Töchtern keinen Erbsanspruch zubilligten.

5 Indien nach 1947

Die Mehrheit der Oberschicht und der säkularen Muslime optierte 1947 für die Gründung des Staates Pakistan, und nach der Errichtung dieses Staates wanderten viele ihrer Angehörigen dorthin aus. Unterstützung fanden die indischen Nationalisten unter den Muslimen bei einem Teil der Gelehrten der Deoband-Schule. Deren Vertreter propagierten die Idee, dass der muslimische Bevölkerungsteil autonom nach der Scharia regiert werden solle. Der Indian National Congress war zwar nicht bereit, derart weitreichenden wie unpraktikablen Forderungen entgegenzukommen, doch indem seine Führer versprachen, nach der Unabhängigkeit den Bestand des muslimischen Personenstandsrechts (Muslim Personal Law, im Folgenden MPL) zu garantieren, gewann er dennoch deren Unterstützung.⁴³

Für einen Staat, der sich als auf dem Gedanken der Menschenrechte und der Gleichheit der Bürger basierende Demokratie versteht, wirft die Ungleichheit der Geschlechter in den religiösen Rechtssystemen jedoch erhebliche Probleme auf. Ein besonders engagierter Kritiker anti-egalitärer Elemente in den kulturellen Traditionen Indiens war der Jurist B. Ambedkar, der politische Führer der „Unberührbaren“ und Vorsitzende der Kommission zur Ausarbeitung der Verfassung. Zwar scheiterte er mit seinem Ansinnen, ein einheitliches Personenstandsrecht in der Verfassung festzuschreiben, auf sein Betreiben hin wurde jedoch in das Dokument der Artikel 44 aufgenommen, der die Regierung dazu verpflichtet, auf ein einheitliches Zivilrecht hinzuarbeiten.⁴⁴ Umgesetzt wurde dieser Verfassungsauftrag jedoch nur teilweise. Während 1955 ein reformiertes Hindu Personal Law in Kraft trat, in dem anstößige Elemente wie das Verbot der Wiederheirat von Witwen fehlen, blieb das MPL unangetastet. Der Grund hierfür ist, dass der Indian National Congress die Muslime als eine der Klientelgruppen betrachtete, die ihm per „block vote“ die Herrschaft sicherten. Es erschien seinen Führern daher als sinnvoll, den Religionsgelehrten als vermeintlichen Wortführern der Muslime durch eine Bestandsgarantie für das MPL entgegenzukommen. Die sunnitischen *‘ulamā’* organisierten sich zur Verteidigung dieses Anliegens 1972 im

⁴² Zu den Gewohnheitsrechten: Anderson, S. 176f., ausführlich zum wichtigsten, dem agrarischen Erbrecht im Punjab: Gilmartin.

⁴³ Friedmann, „Attitude“; ders., „Jam‘iyyat“.

⁴⁴ Gani, S. 19.

All India Muslim Personal Law Board.⁴⁵ In dieser Organisation dominierten jedoch ḥanafitische Sunniten, weswegen sich 2005 das All India Shia Personal Law Board abspaltete.⁴⁶

Einer der Aspekte des islamischen Personenstandsrechts geriet jedoch ins Visier der Rechtsprechung: der fehlende Unterhaltsanspruch der verstoßenen Ehefrau. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildete der Fall *Ahmad Khan v. Shah Bano*, der bis vor den obersten Gerichtshof gelangte.⁴⁷ Ein Rechtsanwalt aus dem zentralindischen Indore hatte seine erste Ehefrau nach über 50 Jahren verstoßen. Er hatte ihr das Brautgeld, das aber durch die Inflation völlig entwertet war, zurückerstattet, weigerte sich jedoch, ihr Unterhalt zu zahlen, weil dies im islamischen Recht nach der dreimonatigen Warteperiode (*‘idda*) nicht vorgesehen ist. Mit Unterstützung ihrer Söhne klagte Shah Bano hiergegen. Der Oberste Gerichtshof gab ihr 1985 Recht und berief sich hierbei auf den Artikel 125 der Neufassung des Criminal Procedure Code von 1973, der die Verweigerung von Unterhaltszahlungen zu einer strafbaren Handlung erklärt. Zudem wies er bei seiner Entscheidung auf den unverwirklichten Anspruch des Artikels 44 der Verfassung hin.

Aus dieser Entscheidung resultierte ein Konflikt, dessen Frontlinien keineswegs entlang der Religionsgemeinschaften verliefen. Verworfen wurde die Entscheidung von den *‘ulamā’*. Zugleich gab der Konflikt den Rechtsschulen jedoch Gelegenheit, um die Meinungsführerschaft unter den Muslimen zu werben. Vertreter der Deobandīs versuchten sich zu profilieren, indem sie Shah Bano, die den Barelwīs angehört, zur Rücknahme ihrer Klage zu bewegen versuchten. Uneinheitlich war die Reaktion des Indian National Congress: Während einige Mitglieder das Urteil unterstützen, fürchteten andere um den „Muslim Vote“ und die Unterstützung durch muslimische Kleinparteien. Die Widersprüchlichkeit der Positionen im Indian National Congress nutzte die Janata Party, eine vor allem von Angehörigen niederer Kasten, aber auch Muslimen Nordindiens gewählte Partei, um sich als Verteidiger der Muslime zu präsentieren. Schließlich brachten Kongressabgeordnete, unterstützt von Rajiv Gandhi, 1986 erfolgreich „The Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Bill“ ein, welche die Unterhaltspflicht des Mannes explizit auf die *‘idda* begrenzt und für die Zeit danach, die Verwandten der Frau zum Unterhalt verpflichtet.⁴⁸ Hiergegen protestierten „progressive Muslime“, vorwiegend Akademiker und Künstler. Für

⁴⁵ Hartung, S. 172f. Leiter war bis zu seinem Tod 1999 der Gelehrte Abū l-Ḥasan ‘Alī Nadwī, der aufgrund seiner umfangreichen arabischen Publikationstätigkeit und seiner Mitarbeit in zahlreichen internationalen islamischen Gremien in der gesamten islamischen Welt hohes Ansehen genoss; www.aimplboard.org.

⁴⁶ www.aisplb.com; das All India Muslim Personal Law Board weigerte sich 1993, die Auffassung der Ahl-i Ḥadīṣ, dass eine zu einem Zeitpunkt ausgesprochene Verstoßung ungültig sei, als für Anhänger dieser Denkschule maßgeblich anzuerkennen (Kutty, S. 169).

⁴⁷ Hierzu: Gani; Engineer (Hrsg.); Akhtar; Jai; Hartung, S. 170-182; Schneider, S. 151-295.

⁴⁸ Jai, S. 171-178.

sie ergab sich jedoch das Problem, dass die Hindunationalisten der Bharatiya Janata Party und des Vishva Hindu Parishad, (Welthindurat) ebenfalls gegen den Fortbestand des MPL agitierten. Das machte es den ‚*ulamā*‘ leicht, das Anliegen der „Progressiven“ zu diskreditieren. Das Entgegenkommen Rajiv Gandhis wiederum lieferte den Hindunationalisten reichlich Munition für ihre Propaganda. Während ihres Aufstiegs in den folgenden Jahren erwies es sich als das schlagende Beispiel für eine anhaltende Vorzugsbehandlung der Muslime durch den Congress.

6 Die Forderung nach der Zulassung rechtlicher Sonderregelungen für Muslime in Großbritannien

In einer Studie über Europas „muslimische Elite“ stellte Klausen einen eklatanten Unterschied zwischen den Befragten aus Großbritannien und jenen aus den anderen untersuchten Ländern (Frankreich, Deutschland, Niederlande, Schweden, Dänemark) fest. Während dort nur eine Minderheit fordert, dass für Muslime ein eigenes Personenstandsrecht gelten solle, wird dies in Großbritannien von 70% der Befragten unterstützt! Für diesen Sachverhalt macht sie unter anderem die Orientierung der mehrheitlich aus Südasien stammenden Muslime an Vorbildern ihrer Herkunftsregion verantwortlich.⁴⁹ Vorgebracht wurden entsprechende Forderungen vom Muslim Council of Britain gegenüber der britischen Regierung. Unter der muslimischen Bevölkerung insgesamt finden derartige Vorstellungen allerdings nur bei einer starken Minderheit Anklang.⁵⁰ Unterstützung fanden solche Vorstellungen beim Erzbischof von Canterbury, der 2008 vorschlug, in bestimmten Bereichen wie dem Eherecht und bei finanziellen Transaktionen die Zulassung religiöser Rechte als Alternative in Betracht zu ziehen. Als Begründung führt er an, dass die alleinige Anwendung des säkularen Rechts eine Minderheit entfremden und den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährden könne.⁵¹ Vor

⁴⁹ Klausen, S. 189-193. Ihre Auswahl der „muslimischen Elite“ ist recht unsystematisch (S. 23f., 214 – 216), sie spiegelt jedoch die unterschiedliche Herkunft, andersartige Aufstiegsmuster und auch die unterschiedliche Bedeutung dezidiert religiöser Führungspersönlichkeiten in den jeweiligen Ländern wider.

⁵⁰ Ja’far/Mirza/Sethilkumaran, S. 46f. Ihr Befund, dass eine Mehrheit der Muslime die britische Rechtsordnung vorzieht, widerspricht folgender Behauptung von Yilmaz (S. 81): „In a nutshell, Muslim law is considered superior and dominant over English law in the eyes and mind of the Muslim individual and community ...“

⁵¹ „Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective“ www.archbishopofcanterbury.org/1575; Die vehemente Ablehnung, auf die er damit in Medien und Politik stieß (www.archbishopofcanterbury.org/1581 „Sharia Law’ What did the Archbishop actually say?“), verdeutlicht, in welchem Maße der britische Ansatz, die tatsächlichen oder vermeintlichen kulturellen Besonderheiten ethnischer Minderheiten zu betonen, mittlerweile in die Kritik geraten ist. Vgl. hierzu die Stellungnahmen aus sehr unterschiedlichen politischen Lagern: Klausen, S. 193-199; Sen; Ja’far/ Mirza/ Sethilkumaran; Williams nennt als Vorbild ein Gesetz aus der kanadischen Provinz Ontario, das die Mediation von personenstands- und zivilrechtlichen Streitigkeiten auch nach

dem Hintergrund der Erfahrungen mit dem MPL erscheint die Begründung des Erzbischofs höchst fragwürdig. Für den Zweck, konservative Rechtsgelehrte als Klientel zu gewinnen, mag ein rechtlicher Sonderstatus ein geeignetes Mittel sein. Die Schwierigkeiten, Rechtsbereiche, die allein die Muslime betreffen, schlüssig abzugrenzen, die innerislamischen Differenzen, die Ungleichbehandlung der Geschlechter und nicht zuletzt die zu erwartenden negativen Reaktionen anderer Bevölkerungsgruppen auf eine „Vorzugsbehandlung“ der Muslime machen deutlich, dass die Zulassung solcher Regelungen dem sozialen Frieden kaum zuträglich sein dürfte.

dem Recht von Religionsgemeinschaften ermöglichte. Allerdings wurde gerade dieser Passus wegen der Gefahr der Ungleichbehandlung von Muslimen und orthodoxen Jüdinnen bei der Neufassung 2005 nach einer Protestkampagne gestrichen (Korteweg; www.nosharia.com); eine Übersicht zum Umgang englischer Gerichte mit Problemen, die sich aus dem islamischen und zum Teil auch anderen religiös geprägten Personenstandsrechten ergeben: Yilmaz, S. 49-81.

Offizielle Dokumente

Bombay High Court Reports

Indian Law Reports

Indian Appeals to the Privy Council

Proceedings of the Council of the Governor General of India

Literatur

Akhtar, S., *Shah Bano Judgement in Islamic Perspective (a Socio-Legal Study)*, New Delhi 1994.

Amritsarī, Ṣanāʿullāh, *Futūhāt-i Ahl-i Ḥadīṣ*, Karachi o.J. (Original ca. 1926).

ders./Sargodha/Lahore, *Maqūlāt-i hanafiya*, Nur Academy, o.J. (Original 1937)

Amon, A.M., „Conceiving Law in a Pluralist Society: History, Politics and Multicultural Jurisprudence”, *Singapore Journal of Legal Studies*, 2008, S. 331-355.

Anderson, M.R., „Islamic Law and the Colonial Encounter in India”, in: Arnold, D./Robb, P., *Institutions and Ideologies. A SOAS Reader, Collected Papers on South Asia 10*, London 1993, S. 165–185.

Barrier, N.G., *The Punjab Alienation of Land Bill of 1900*, Durham NC 1966.

Daftary, F., *The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge 1990.

Engineer, A.A. (Hrsg.), *The Shah Bano Controversy*, Hyderabad 1987.

Fisch, J., *Cheap Lives and Dear Limbs: The British Transformation of the Bengal Criminal Law 1769-1817*, *Beiträge zur Südasiensforschung* 79, Wiesbaden 1983.

Forbes, G., *Women in India*, *New Cambridge History of India* iv.2, Cambridge 1996.

Friedmann, Y., *The Attitude of the Jamʿiyyat-i ʿulamāʾ-i Hind to the Indian National Movement and the Establishment of Pakistan*, in: Baer, G. (Hrsg.), *The ʿUlamāʾ in Modern History*, *Jerusalem, Asian and African Studies* 7, 1971, S. 157-180.

- ders., *The Jam'iyat-i 'ulamā'-i Hind in the Wake of Partition*, *Asian and African Studies* 11, S. 181-211.
- Fyze, A.A., *Outlines of Muhammadan Law*, Oxford 1964.
- Gani, H.A., *Reform of Muslim Personal Law. The Shah Bano Controversy and the Muslim Women (Protection on Divorce) Act, 1986*, New Delhi, 1988.
- Gilmartin, D., *Customary Law and Shari'at in British Punjab*, in: Ewing, K. (Hrsg.), *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, Los Angeles u.a., S. 43-62.
- Hartung, J.-P., *Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī Nadwī, 1914 1- 1999*, *Kultur, Recht und Politik in islamischen Gesellschaften* 6, Würzburg 2004.
- Iqbal, M., *Islam and Ahmadis. A reply to questions raised by Pandit Jawahar Lal Nehru*, New Delhi 1995.
- Ja'far, Z./Munira M./Abi S., *Living apart together, British Muslims and the Paradox of Multiculturalism*, London 2007.
- Jai, J.R., *Shah Bano*, New Delhi 1986.
- Klausen, J., *The Islamic Challenge. Religion and Politics in Western Europe*, Oxford 2005.
- Korteweg, A.C., *The Sharia Debate in Ontario*, *ISIM-Newsletter* 18, Autumn 2006, S. 50f.
- Kozlowski, G.C., *Muslim Endowments and Society in British India*, *Cambridge South Asian Studies* 35, Cambridge u.a. 1985.
- Kutty, E.K.A., *Indian Muslims Rebuilding a Community*, *Journal of Muslim Minority Affairs* 17, 1995, S. 167-177.
- Masud, M.K., *Iqbal and the Reconstruction of Ijtihad*, Lahore 1995.
- ders., *Apostasy and Separation in British India* in: ders./Messick, B./Powers, D., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Cambridge, Mass. u.a., 1996, S. 193-203.
- Metcalf, B., *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860 – 1900*, Princeton 1982.
- Nadwī, Š., *Sapṛīm Kārt' kā fai'Òla*, Bangalore 1986.
- Prior, K., *Making History: The State's Intervention in Urban Religious Disputes in the North-Western Provinces in the Early Nineteenth Century*, *Modern Asian Studies* 27, S. 179-203.
- Rashid, K., *Wakf Administration in India. A Socio-Legal Study*, New Delhi 1978.

ders./Athar, H., *Wakf Laws and Administration in India*, Lucknow/Delhi 1979.

Riexinger, M., *Ṣanāʿullāh Amritsarī und die Ahl-i Ḥadīṣ im Punjab unter britischer Herrschaft*, *Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt* 13, Würzburg 2004.

Sanyal, U., *Devotional Islam and Politics in British India. Ahmad Riza Khan Barelwi and his Movement, 1870-1920*, Delhi 1996.

Schneider, N.-C., *Zur Darstellung von „Kultur“ und „kultureller Differenz“ im indischen Mediensystem. Die indische Presse und die Repräsentation des Islams im Rahmen der Zivilrechtsdebatte, 1985-87 und 2003*, Berlin 2005.

Sen, A., *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, London 2006.

Stokes, Eric, *The English Utilitarians and India*, Oxford 1959.

Yılmaz, H., *Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States. Dynamic Legal Pluralisms in England, Turkey and Pakistan*, Aldershot 2005.

Autoren- und Teilnehmerliste

ALBOGA, Bekir, Referatsleiter für interreligiöse und interkulturelle Zusammenarbeit der DITIB, Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion; Oktober 2007-April 2008: Sprecher des Koordinationsrates der Muslime in Deutschland.

FELDMEIER, Reinhard, Prof. Dr., Theologische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen.

FRATEANTONIO, Christa, Dr. habil., Wissenschaftliche Koordinatorin des SFB 434, Philosophische Fakultät, Justus-Liebig-Universität Gießen, Otto-Behaghel-Straße 10, G33, 35394 Gießen.

GRONEBERG, Brigitte, Prof. Dr., Philosophische Fakultät, Seminar für Altorientalistik, Vizepräsidentin der Georg-August-Universität Göttingen, Weender Landstraße 2, 37073 Göttingen.

HEUN, Werner, Prof. Dr., Rechtswissenschaftliche Fakultät, Institut für Allgemeine Staatslehre und Politische Wissenschaften, Georg-August-Universität Göttingen, Goßlerstraße 11, 37073 Göttingen.

KOENIG, Matthias, Prof. Dr., Sozialwissenschaftliche Fakultät, Institut für Soziologie, Georg-August-Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 3, 37073 Göttingen.

KOPPE, Rolf, em. Dr. h.c., ehem. Auslandsbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) bis 2006, Auguststraße 80, 10117 Berlin.

KRATZ, Reinhard Gregor, Prof. Dr., Theologische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen.

KUHLMANN, Peter Alois, Prof. Dr., Philosophische Fakultät, Seminar für Klassische Philologie, Georg-August-Universität Göttingen, Humboldtallee 19, 37073 Göttingen.

LANGENFELD, Christine, Prof. Dr., Rechtswissenschaftliche Fakultät, Institut für Öffentliches Recht, Georg-August-Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 6, 37073 Göttingen.

MÖLLERS, Christoph, Prof. Dr., Rechtswissenschaftliche Fakultät, Institut für Öffentliches Recht, Georg-August-Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 6, 37073 Göttingen.

NESSLRATH, Heinz-Günther, Prof. Dr., Philosophische Fakultät, Seminar für Klassische Philologie, Georg-August-Universität Göttingen, Humboldtallee 19, 37073 Göttingen.

OSBORNE, Robin, Prof. Dr., Professor of Ancient History, King's College, Cambridge CB2 1ST, England.

PFEFFERKORN, Roland, Prof. Dr., Professeur de Sociologie, Directeur de l'Institut de Sociologie, UMR Cultures et Sociétés en Europe (UMR 7043 du CNRS), Université Marc Bloch Strasbourg, 22 rue René Descartes 67084 Strasbourg Cedex, France.

RIEXINGER, Martin, Dr., Philosophische Fakultät, Seminar für Arabistik, Papendiek 16, 37073 Göttingen.

SCHEID, John, Prof. Dr., Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Professeur au Collège de France, Paris, Frankreich.

SCHNEIDER, Irene, Prof. Dr., Philosophische Fakultät, Seminar für Arabistik, Georg-August-Universität Göttingen, Papendiek 16, 37073 Göttingen.

SCHOBERTH, Wolfgang, Prof. Dr., Theologische Fakultät, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Kochstraße 6, 91054 Erlangen.

VAN KONIGSVELD, Pieter Sjoerd, Prof. Dr., Faculty of Theology, Dept. of Comparative Religion, Leiden University, P.O. Box 9515, 2300 RA Leiden, The Netherlands.

VOLKMANN, Uwe, Prof. Dr., Fachbereich Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, Johannes-Gutenberg-Universität, Jakob-Welder-Weg 9, 55099 Mainz.

WALTER, Christian, Prof. Dr., Rechtswissenschaftliche Fakultät, Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, Bispinghof 24/25, 48143 Münster.

WESTBROOK, Raymond, Prof. Dr., Dept. of Near Eastern Studies, The John Hopkins University, Baltimore, MD 21218, USA.

Welche Korrelationen bestehen zwischen Recht und Religion? Dieser Beziehung in ausgewählten Zeiten und Regionen (alter Orient/Antike, modernes Europa, Islamische Welt) nachzuspüren, hat sich dieser Band zum Ziel gesetzt. Als konkreten thematischen Bezugspunkt haben die Herausgeber jene spannungsreiche Beziehung gewählt, die zwischen dem Recht als göttlicher Satzung und dem Recht als menschlicher Ordnung bestehen kann. Aktueller Anlass, sich dieser Frage näher zu widmen, ist die Wahrnehmung eines Wiedererstarkens des Religiösen – sowohl hinsichtlich der traditionell in den westlichen Staaten verankerten als auch der von Minderheiten praktizierten Religionen, namentlich des Islam. Diese Entwicklung stellt das etablierte Verhältnis von Recht und Religion auch in der westlichen Welt in Frage und zwingt zu einer Veränderung bzw. Anpassung des Selbstkonzepts westlicher Gesellschaften. Letzteres war bis dahin von der Vorstellung geprägt, dass sich Modernisierung vor allen Dingen in einer weiteren Konsolidierung von Säkularität und Neutralität sowie einer zunehmenden Entsakralisierung manifestiert. In einer epochenübergreifenden Betrachtung, die die Wissenschaften vom Alten Orient, von der griechisch-römischen Antike, der Theologie, vom Recht sowie die Islamwissenschaft einbezieht, soll das Verhältnis von Recht und Religion näher betrachtet und die angeführte These in einen größeren Kontext gestellt werden.



GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT
GÖTTINGEN