

SCHRIFTENREIHE DER
GESELLSCHAFT FÜR BAHÁ'Í-STUDIEN

Band 11

Die SCHRIFTENREIHE DER GESELLSCHAFT FÜR BAHÁ'Í-STUDIEN ist eine Publikation der Gesellschaft für Bahá'í-Studien für das deutschsprachige Europa (GBS) und dient der Veröffentlichung von Arbeiten auf dem Gebiet der Bahá'í-Gelehrsamkeit.

Zweck dieser Reihe ist die Förderung einerseits der Behandlung der aktuellen Zeitprobleme aus der Bahá'í-Perspektive sowie der Forschung in verschiedensten Wissenszweigen im Lichte der Bahá'í-Lehren, und andererseits des Studiums des Bahá'í-Glaubens unter einer breiten Themenvielfalt wie Lehren und Prinzipien, Geschichte, Schrifttum und Philosophie des Bahá'í-Glaubens, Gesellschaftsprobleme, Strömungen zeitgenössischen Denkens u. a. m. werden also begrüßt. Die Einladung zur Mitarbeit als Autor richtet sich an jeden Interessierten.

Die in den vorliegenden Artikeln zum Ausdruck gebrachten Ansichten sind Meinungen der Autoren und nicht notwendigerweise die des Herausgebers, noch dürfen sie als offizielle Stellungnahmen der Bahá'í-Gemeinde verstanden werden.

**SCHRIFTENREIHE DER
GESELLSCHAFT FÜR BAHÁ'Í-STUDIEN**

Band 11

Das Bahá'ítum und gesellschaftliche Pluralität

Bahá'í-Verlag

Inhaltsverzeichnis

<i>Säkularismus – Alternative zum Gottesstaat?</i> Foad Kazemzadeh	7
<i>Religiöse Pluralität in der Gesellschaft: Einige rechtspolitische Überlegungen zu Kopftuch & Co.</i> Dr. Emanuel Towfigh	25
<i>Der Endgültigkeitsanspruch im Islam</i> Dr. Seena Fazel und Dr. Khazeh Fananapazir	49
<i>Der Kampf der Kulturen: Samuel Huntington und der Islam als Feindbild</i> Sascha Dehghani	95
<i>Der Schutz der Religionsfreiheit im Völkerrecht</i> Dr. Hale Enayati	131
<i>Partizipation von Muslimen auf der zivilgesellschaftlichen Ebene</i> Riem Spielhaus	157
<i>Eine neue Religion als „öffentliches Ärgernis“ – Bahá'í in Ägypten</i> Dr. Johanna Pink	175
<i>Rezension zu Kai Borrmann, ‚Das Aqdas‘</i> Dr. Armin Eschraghi	197
<i>Lebensläufe der Autoren</i>	225

Religiöse Pluralität in der Gesellschaft:

Einige rechtspolitische Überlegungen zu Kopftuch & Co.

Dr. Emanuel Towfigh

1. EINLEITUNG

Die Bahá'í kennen keine Pflicht, ein Kopftuch, eine Kippa, Ketten oder dergleichen zu tragen – was also kann ihr Beitrag zu diesem Thema sein? Wie der Haupttitel dieses Beitrages nahe legt, liegt der Frage nach der Zulässigkeit des Tragens eines Kopftuchs durch muslimische Lehrerinnen ein weiter gehender gesellschaftlicher Konflikt zugrunde: Es geht um den Umgang mit religiöser Pluralität. In Deutschland wird dieser Konflikt symbolisch am Kopftuch diskutiert (darüber hinaus aber auch etwa am Schächten und am islamischen Religionsunterricht); in anderen europäischen Ländern gibt es die gleiche Diskussion, nur anhand anderer Symbole.¹⁴

14 In Frankreich das Kopftuch (der Schülerinnen); gleichfalls in der Türkei (etwa an der Universität); in Finnland die Zahlungspflicht der Krankenkassen für religiös motivierte Beschneidungen; in den Niederlanden die Strafbarkeit harscher öffentlicher Ablehnung der Homosexualität.

Dazu auch Oebbeke, „Das ‚islamische Kopftuch‘ als Symbol“, in: Muckel (Hrsg.), *Kirche und Religion im sozialen Rechtsstaat*, S. 593ff.; insbes. S. 600 und 606. Oebbeke gibt auch Hinweise auf die Schwierigkeiten der Handhabung von Symbolen. Vgl. auch Hildebrandt/Brocker/Behr, „Säkularisierung und Resakralisierung“, in: dies., *Säkularisierung und Resakralisierung*, S. 24; Langenfeld, „Die Diskussion um das Kopftuch verkürzt das Problem der Integration“, *RdJB* 2004, 4 (4, 7ff.); Magen, „Staatskirchenrecht als symbolisches Recht?“, in: Lehmann (Hrsg.), *Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa*, S. 30ff.; Schavan, „Das Kopftuch ist ein politisches Symbol“, *ZAR* 2004, S. 5, dort auch: „Integration ist aber auch eine Bringschuld“

Die sich stellende Forschungsfrage lautet also: Wie ist aus Bahá'í-Perspektive mit religiöser Pluralität in der Gesellschaft gesellschaftspolitischen Fragestellung muss am Anfang die Definition des Ziels stehen, zu dem ein zu entwickelnder Lösungsansatz führen soll. Vorliegend soll es um einen sinnvollen Umgang mit religiöser Pluralität gehen, der eine friedliche Gesellschaftsordnung ermöglicht. Die Bahá'í können dabei möglicherweise einen besonders glaubwürdigen Beitrag leisten, weil sie selbst keine „Aktien im Spiel“ habenumzugehen? Bei der Auseinandersetzung mit einer.

Der folgende Beitrag gliedert sich im Wesentlichen in vier Teile. Zunächst sollen die gegenwärtigen gesellschaftlichen Konfliktlagen dargestellt und einer rechtspolitisch ausgerichteten Analyse unterzogen werden (dazu § 2). Daran anschließend soll versucht werden, von der rechtspolitischen Betrachtung ausgehend aus Bahá'í-Perspektive abstrakte rechtstheologische Lösungsansätze zu entwickeln (dazu § 3). Im dritten Teil werden diese Ansätze zusammengeführt (dazu § 4) und dann im vierten Teil auf ein konkretes Problem, das Kopftuch, übertragen (dazu § 5).

2 ANALYSE DER GESELLSCHAFTLICHEN KONFLIKTLAGEN

Der initiale Auslöser der – auch religiösen – Pluralisierung der Gesellschaft ist die heute umfassend greifende Globalisierung,¹⁵

15 Bundespräsident *Roman Herzog* hat die Globalisierung – Recht – als Faktum behandelt und es daher vorgezogen, von „Globalität“ zu sprechen, vgl. etwa seine Eröffnungsansprache zum Weltwirtschaftsforum in Davos am 28. Januar 1999 (<http://www.bundespraesident.de/Die-deutschen-Bundespraesident/Roman-Herzog/Reden-,11072.12382/Eröffnungsansprache-von-Bunde.htm>, 30. März 2005): „Als ich 1995 vor diesem Forum sprach, war das Thema noch Globalisierung. Heute sprechen wir schon von Globalität. Der Prozess hat sich zum Zustand entwickelt. Globalität prägt den Übergang ins nächste Jahrhundert. Ihre Wirkungen zeigen sich in Politik, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft.“

sowie die mit ihr einhergehenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Umwälzungen. Das Phänomen wurzelt bereits in Entwicklungen zur Mitte des 20. Jahrhunderts und erlebt mit dem Ende des Kalten Krieges neuen Impetus. Die Globalisierung hat – gemeinsam mit ihren Schwesterphänomenen Multikulturalisierung und Multipolarisierung – die Komplexität der Weltpolitik und damit die Unsicherheit der Regierenden und Regierten dramatisch gesteigert;¹⁶ es ist die Rede von einer „neuen Unübersichtlichkeit“.¹⁷

Wohl im Zusammenhang mit diesen Unsicherheiten ist eine Respiritualisierung westlicher Gesellschaften zu beobachten, oftmals im Gewand eines rückwärts gerichteten religiösen Fundamentalismus. Im Gleichlauf mit dieser Rückbesinnung geht in anderen Teilen der Bevölkerung das Interesse an Religion drastisch zurück.¹⁸ Dies trifft besonders die etablierten Kirchen,¹⁹ deren „gesellschaftliche Verankerung sich durch die Individualisierung der Glaubensvorstellungen und die Säkularisierung von Funktionssystemen und Lebenswelten verändert hat“²⁰. Die Vielfalt unverbindlicher, oft beliebiger, weltanschaulicher Sinn-Angebote wächst beinahe in dem Maße, in welchem die herkömmlichen Glaubenssysteme Antworten schuldig zu bleiben scheinen. Die

16 Vgl. Mahmoudi, „World Civilization“, in: *The Bahá'í World 2002 – 2003*, S. 147 (148f.); Walter, „Religiöse Toleranz im Verfassungsstaat“, in: Lehmann (Hrsg.), *Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa*, S. 77

17 So der Titel eines Werkes von Jürgen Habermas

18 Vgl. etwa Statistisches Bundesamt (Hrsg.), *Datenreport 2002*, S. 171ff.

19 Das wird von hohen Kirchenvertretern sehr deutlich kommuniziert, vgl. dpa-Pressemeldung vom 6. Juni 2004 („Fulda: Moderner Verdunstungsprozess des christlichen Glaubens. Kardinäle schlagen Alarm [...]“): Kardinal Karl Lehmann spricht davon, die Folgen eines „modernen Verdunstungsprozesses des christlichen Glaubens“ seien zunehmend zu spüren. Er warnt vor einem „nachchristlichen Neuheidentum“. Diskussionen über einen fehlenden Wertekonsens in Politik und Gesellschaft hätten ihre Ursache im Schwund einer gemeinsamen kulturellen Überzeugung, so der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz.

20 So der Titel eines Buches von Jürgen Habermas

Diskrepanz zwischen Strenggläubigen – oft sind das Nicht-Christen – und areligiös orientierten Menschen wächst und führt zu zusätzlichen Friktionen. Alt-Bundespräsident *Johannes Rau* hat das einmal treffend ins Wort gebracht, als er mahnte, man dürfe von Andersgläubigen nicht erwarten, dass sie genauso unchristlich seien wie die Christen.

Ausgelöst durch die Pluralisierung der Gesellschaft werden erstmals in so zugespitzter Form Fragen einerseits zur gesellschaftlichen und rechtlichen Zukunft der Religion und andererseits zur Definition der eigenen Identität aufgeworfen.

Die Komplexität der kurz angedeuteten, mit der Pluralisierung einhergehenden Herausforderungen verbietet eine Behandlung aller Aspekte. Im Sinne der für einen Juristen typischen analytisch-kleinschrittigen Abarbeitung einzelner, überschaubarerer Problemkreise soll hier daher das Augenmerk auf zwei Fragestellungen gerichtet werden, die wohl als Grundfragen zum Umgang mit religiöser Pluralisierung betrachtet werden können.

1. Kollision der Rechtsordnungen

Das ist zum einen die Frage der Kollision der staatlichen und religiösen Rechtsordnungen. Gemeint ist die Situation, in der religiöses und staatliches Recht demselben Adressaten unterschiedliches Verhalten abverlangen. Einige Beispiele mögen den Konflikt verdeutlichen:

Das Recht etwa des Landes Baden-Württemberg verbietet vereinfacht dargestellt der verbeamteten Lehrerin das Tragen eines Kopftuches (oder eines anderen religiösen Symbols), selbst wenn dies nach religiösem Recht geboten ist.

Es wäre vorstellbar, dass der Staat ein Gleichberechtigungsgesetz erlässt, nachdem zu jedem Beruf Männer und Frauen gleichberechtigt zuzulassen sind; eine Beschränkung auf männliche Pfarrer würde im Lichte eines solchen Gesetzes Probleme bereiten. Das Beispiel mag konstruiert klingen, tatsächlich gab es aber in juristischen Fachzeitschriften eine ernsthaft geführte Dis-

Religiöse Pluralität in der Gesellschaft: Einige rechtspolitische Überlegungen
zu Kopftuch & Co.

kussion, ob kraft europäischen Gemeinschaftsrechts der Beruf der katholischen Bischöfin eingeführt sei.

Probleme kann es aber auch schon unterhalb dieser Schwelle geben: Wenn man Juden und Muslimen verbietet, *koscher* oder *halal* zu schächten, dann bedeutet dies, dass sie in Deutschland auf Fleischverzehr verzichten müssen; der Hinweis, dass es keine religiöse Pflicht gibt, Fleisch zu essen, ist dabei wenig überzeugend.

Solche Konflikte erzeugt aber nicht nur das Zusammentreffen staatlichen und islamischen Rechts. Auch das Recht der Bahá'í kann mit staatlichen Normen kollidieren. Das ist uns etwa aus islamischen Ländern bekannt (z. B. im Zusammenhang mit Eheschließungen), aber es bedarf gar nicht des Rückgriffs auf andere Rechtssysteme, um solche Fälle aufzuzeigen: Auch bei der schließlich durch das Bundesverfassungsgericht zugunsten der Bahá'í entschiedenen Frage, ob es mit dem Grundsatz der Vereinsautonomie des deutschen Vereinsrecht vereinbar ist, wenn – wie es das Bahá'í-Recht vorsieht – ein Verein (ein örtlicher Geistiger Rat) durch einen anderen (den nationalen Geistigen Rat) aufgelöst werden kann, handelt es sich um eine Kollisionsfrage. Und die Lösung des Bundesverfassungsgerichts bestand letztlich darin zu sagen, dass bei dieser speziellen Kollisionslage dem religiösen Recht der Bahá'í der Vorrang einzuräumen sei. Weitere ähnliche Beispiele lassen sich unschwer konstruieren.

Die Kollision der verschiedenen Rechtsordnungen ist ein nahe liegendes Problem, aber es ist erst durch die religiöse Pluralisierung der Gesellschaft virulent geworden. Das liegt daran, dass im abendländischen Rechtskreis staatliches und religiöses Recht fein aufeinander abgestimmt waren: Stand in früheren Zeiten ein einheitlicher Staat einer einst ungeteilten Kirche gegenüber, so findet heute ein pluraler Staat eine plurale religiöse Landschaft vor. Die Rechtssätze insbesondere des Religionsrechts waren lange Zeit angesichts ihres auf eine oder zwei christliche Kirchen be-

zogenen Wirkungskreises ein Partikularrecht.²¹ Das bisherige deutsche „Staatskirchenrecht“ war – wie schon seine Bezeichnung suggeriert – den christlichen Kirchen durch seine Entstehungsgeschichte auf den Leib geschneidert, und Staat und Kirche sind in diese Kleider hineingewachsen. Auf neue Akteure wie die Muslime wollen diese Gewänder oft nicht recht passen.²² War das Religionsverfassungsrecht früher überwiegend zur Koordination berufen, so muss es heute zunehmend Konflikte²³ im Spannungsfeld zwischen dem der Religion immanenten Öffentlichkeitsauftrag²⁴ und dem grundrechtlich verbrieften Anspruch areligiöser oder andersgläubiger Bürger, von (einer anderen) Religion unbehelligt zu bleiben, lösen. Die hinsichtlich der nicht-christlichen Religionsgemeinschaften nun aufkommenden Fragen sind „Ausdruck abweichender Koordinatensysteme“²⁵. Auf deren Eigenheiten muss das Recht – dem Gleichbehandlungsgebot geschuldete – Rücksicht nehmen, so dass sein Charakter notwendig einem Wandel ausgesetzt ist: Ein Kammerquartett ist anders zu orchestrieren als Symphoniker. Gleichzeitig bedeuten die neu auftretenden Religionsgemeinschaften (wie insgesamt neue kulturelle Momente) eine Herausforderung für die gewachsenen Institutionen und für weite Teile der Gesellschaft: In einer christlichen Umwelt stört

-
- 21 Leisner, „Das kirchliche Krankenhaus im Staatskirchenrecht“, in: Marré/Stüting, *Essener Gespräche*, Bd. 17, S. 13; mit Bezug darauf Loschelder, „Islam und Grundgesetz“, in: Marré/Stüting, *Essener Gespräche*, Bd. 20, S. 150, 156, 173; Weiler, *Ein christliches Europa: Erkundungsgänge*, passim; vgl. Czermak, „Das Religionsverfassungsrecht im Spiegel der Tatsachen“, *ZRP* 2001, 565 (570)
- 22 Oebbecke, „Tua res agitur“, in: Geerlings/Sternberg (Hrsg.), *Kirchen in der Minderheit*, S. 115
- 23 Vgl. Marauhn, „Die Bewältigung interreligiöser Konflikte in multireligiösen Gesellschaften“, in: Lehmann (Hrsg.), *Koexistenz und Konflikt von Religionen*, S. 14
- 24 Schlaich, „Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen“, in: Listl/Pirson, *Handbuch des Staatskirchenrechts*, Bd. II, S. 131ff.; Triebel, „Kopftuch und staatliche Neutralität“, *BayVBl.* 2002, 624 (625)
- 25 Loschelder, „Islam und Grundgesetz“, in: Marré/Stüting, *Essener Gespräche*, Bd. 20, S. 150

das Kreuzifix nicht, heute aber stört die einen das Kreuz und die anderen das Kopftuch.

2. *Religion als Identität stiftendes Moment*

Das führt uns zum zweiten konfliktträchtigen Bereich und zum zweiten Fragenkreis, der hier behandelt werden soll: Kreuzifixe und Kopftücher sind religiöse Symbole mit einem starken identitätsstiftenden Moment. Nach *Huntingtons* These des „*Clash of Civilizations*“²⁶ scheint die Erfahrung zu zeigen, dass in der Welt nach dem Kalten Krieg „die wichtigsten Unterscheidungen zwischen Völkern nicht mehr ideologischer, politischer oder ökonomischer“, sondern eben „kultureller Art“²⁷ sind, und dass dabei der Religion die zentrale Stellung zukommt:

Völker und Nationen versuchen heute, die elementarste Frage zu beantworten, vor der Menschen stehen können: Wer sind wir? Und sie beantworten diese Frage in der traditionellen Weise, in der Menschen sie immer beantwortet haben, durch Rückbezug auf die Dinge, die ihnen am meisten bedeuten. Die Menschen definieren sich über Herkunft, Religion, Sprache, Geschichte, Werte, Sitten und Gebräuche, Institutionen. [...] Menschen benutzen Politik nicht nur dazu, ihre Interessen zu fördern, sondern auch dazu, ihre Identität zu definieren. Wir wissen, wer wir sind, wenn wir wissen, wer wir nicht sind und gegen wen wir sind.²⁸

26 Huntington, „The Clash of Civilizations?“, in: *Foreign Affairs*, Bd. 72 Heft 3 (Summer 1993), S. 22ff.; ders., *Der Kampf der Kulturen: The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*

27 Huntington, *Kampf der Kulturen*, S. 21

28 Huntington, *Kampf der Kulturen*, S. 21. Vgl. Bogner, „Säkularisierung als Programmierungswechsel“, in: Hildebrandt/Brocker/Behr (Hrsg.), *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*, S. 52f

In der Welt nach dem Kalten Krieg zählen Flaggen und andere Symbole kultureller Identität wie Kreuze, Halbmonde, und sogar Kopfbedeckungen [...]. Die Menschen entdecken heute neue, aber oft eigentlich alte Identitäten und marschieren hinter neuen, aber eigentlich alten Fahnen im Kriege mit neuen, aber oft eigentlich alten Feinden.²⁹

Ein Weiteres kommt hinzu: Da Religion – der staatlichen Ordnung ähnlich – beansprucht, alle Bereiche des menschlichen Lebens umfassend zu beeinflussen, hat sie auch eine – bei den verschiedenen Religionen und Religionsgemeinschaften unterschiedlich ausgeprägte – öffentliche Wirkung. Erst diese Öffentlichkeit des Religiösen führt dazu, dass es zu gesellschaftlichen Spannungen kommt.

Man mag zu den von *Huntington* gezogenen Schlüssen kritisch stehen, seine Analyse ist treffend. Die Existenz des von ihm beschriebenen Phänomens ist für unseren Kulturkreis etwa anhand des Kopftuch-Streits eindrucksvoll nachgewiesen. Die überwiegende Zahl der sich ergebenden – im weitesten Sinne kulturellen – Konflikte trägt religiöse Züge: so, wenn es um eine „Leitkultur“ geht, oder um Integrations- und Migrationsthemen.

Der islamistische Terrorismus ist die unerbittlichste Form des vorhergesehenen Kulturkampfes; in ihrer religiösen Unsicherheit und Verblendung versuchen die Terroristen wohl, für sich und die Menschheit die letzte Schlacht zu provozieren, den Tag des Jüngsten Gerichts herauszufordern, um sich endlich den letzten Sieg und die absolute Gewissheit zu verschaffen – oder unterzugehen.

Die kulturellen und religiösen Fragen sind stark verwoben; das zeigen uns besonders deutlich Länder wie Griechenland und Italien, wo die Religion die (nationale) Identität der Bevölkerung vollständig durchdrungen hat. Zwar hat *Feuerbach* einmal gesagt, mit der Aufklärung sei aus dem Christen der Mensch geworden,³⁰

29 Huntington, *Kampf der Kulturen*, S. 18

30 Zitiert nach Bogner, „Säkularisierung als Programmierungswechsel“, in: Hildebrandt/Brockner/Behr (Hrsg.), *Säkularisierung und Resakra-*

doch darf die Absolutheit des in der Tendenz sicher zutreffenden Satzes bezweifelt werden. Durch die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität stellen aber die neu aufkommenden Religionsgemeinschaften mit ihren abweichenden Glaubens- und Wertesystemen – der Islam in allen seinen Lesarten ebenso wie etwa Buddhismus, Hinduismus oder Bahá'ítum – geradezu zwangsläufig eine Herausforderung auch der kulturellen Identität ihrer Umgebung dar; religiöse Pluralisierung führt zu insgesamt kultureller Pluralisierung. Das wird noch verschärft, wenn die religiöse Pluralisierung zumindest auch auf Zuwanderung zurückzuführen ist, und wenn die Migranten womöglich noch aus Kulturkreisen stammen, in denen Religion und nationale Identität auf ähnliche Weise eng verbunden sind: Neben dem „rein“ religiös begründbaren Wertedissens treten dann nämlich noch Migrations- und Integrationsschwierigkeiten, oft wird die Abgrenzung zwischen beiden schwer fallen. Und so wendet sich der gesellschaftliche Diskurs, wenn er denn geführt wird, diesen Fragen nicht einzeln, sondern nur sehr pauschal zu, mit den Folgen unüberschaubarer Komplexität einerseits und der unglücklichen Vermengung verschiedener – für sich genommen meist beherrschbarer – Probleme andererseits. Fest steht, dass es etwa bei der Diskussion in Deutschland nicht allein um den Islam oder um Zuwanderung und deren Einpassung in vorhandene Systeme geht; vielmehr katalysieren die aufgeworfenen Fragen die religionspolitische Diskussion über den Umgang mit sozio-kulturellen Konfliktlagen, die von religiöser und kultureller Pluralität ausgelöst werden. Angesichts dieser Vielschichtigkeit und der Vermengung unterschiedlicher Problemlagen bleibt die jeweilige Motivationslage der gesellschaftlichen Akteure nicht selten im Verborgenen; auch das birgt Konfliktpotenzial.³¹

lisierung in westlichen Gesellschaften, S. 52f., der auch im Übrigen eine sehr anregende Analyse präsentiert.

31 Teile von Gesellschaft, Politik und den etablierten Institutionen verschließen sich dieser Realität aus verschiedenen, nicht immer restlos aufzuklärenden Beweggründen: etwa aus Angst vor Überfremdung,

Die diskutierten Extrempositionen einer exklusivistischen Leitkultur einerseits und eines ungebändigten Multikulturalismus andererseits stellen jedenfalls keine geeigneten Lösungen dar, weil sie entweder zu einer Monokultur oder zu Parallelgesellschaften führen und damit ihrerseits jeweils die Gefahr größerer gesellschaftlicher Verwerfungen – im Extremfall bis hin zum „Kulturkampf“ – in sich bergen.

Vor diesem Hintergrund stellen sich neue Fragen, etwa: Steht Religion als Faktor kultureller Identifikation zur Verfügung? Wie viel kulturelle Divergenz (Vielfalt) kann sich der Staat leisten, wie viel Konvergenz (Einheit) muss er verlangen? Auf diese Fragen, die Schlüssel für eine mögliche Lösung der Konflikte sind, möchte ich später – aus einer Bahá'í-Perspektive – noch näher eingehen.

3 LÖSUNGSANSÄTZE AUS EINER BAHÁ'Í-PERSPEKTIVE

Insgesamt erscheint Religion gleichermaßen als Teil des Problems wie der Lösung:

There are problems that cannot be solved within the terms set by modernity, for the simple reason that they are not procedural, but rather valuational or, to use the simple word, moral. [...] The human project is inescapably a moral project. That is one reason why the great faiths, with their history of reflection on moral issues, must be part of the conversation.³²

wegen bestehender oder erwarteter Integrationsprobleme, notwendig werdender Umverteilung oder als schlichte Religionskritik. Bisweilen dient der Widerstand dem Verfolg ganz anderer Ziele; so trat bei der Frage des Schächtens etwa die Fraktion der Tierschützer auf den Plan, beim Kopftuch melden sich immer wieder Frauenverbände zu Wort.

32 Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, S. 195; vgl. Bogner, „Säkularisierung als Programmierungswechsel“, in: Hildebrandt/Brocker/ Behr (Hrsg.), *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*, S. 52f.; vgl. auch

‘Abdu’l-Bahá hat zu Sinn und Zweck der Religion einmal ausgeführt:

Die Religion sollte alle Herzen vereinen und Krieg und Streitigkeiten auf der Erde vergehen lassen, Geistigkeit hervorrufen und jedem Herzen Licht und Leben bringen. Wenn die Religion zur Ursache von Abneigung, Hass und Spaltung wird, so wäre es besser, ohne sie zu sein, und sich von einer solchen Religion zurückzuziehen, wäre ein wahrhaft religiöser Schritt. Denn es ist klar, dass der Zweck des Heilmittels die Heilung ist, wenn aber das Heilmittel die Beschwerden nur verschlimmert, so sollte man es lieber lassen.³³

Es muss danach also im ureigensten Interesse der Religionen liegen, zur zielführenden Begegnung der mit der religiösen Pluralisierung einhergehenden Herausforderungen beizutragen. Welche Schlüsse lassen sich nun aus der Bahá’í-Lehre für die vorliegende Fragestellung ziehen?

1. Kollision der Rechtsordnungen

Zunächst also: Wie behandelt das Bahá’ítum eine Kollision der staatlichen und der religiösen Rechtsordnung?

1. Der Staat als säkulares Gebilde

Die Anerkennung des Staates als säkulares Gebilde stellt einen der Eckpfeiler des von Bahá’u’lláh vorgesehenen gesellschaftlichen Ordnungsgefüges dar. Er schreibt:

Der eine, wahre Gott, gepriesen sei Seine Herrlichkeit, hat seit jeher die Herzen der Menschen als Seinen eigenen, ausschließlichen Besitz

33 Yegane, „Religion als Medium der Integration: die Baha’i in Deutschland“, in: Jonker (Hrsg.), *Kern und Rand*, S. 90ff.
‘Abdu’l-Bahá, *Ansprachen in Paris*

betrachtet und wird dies immer tun. Alles andere, zu Lande oder zu Wasser, Reichtum oder Ruhm, hat Er den Königen und Herrschern der Erde vermacht.³⁴

Wir haben nicht den Wunsch, Hand an eure Reiche zu legen. Unser Auftrag ist, von den Herzen der Menschen Besitz zu ergreifen.³⁵

Mit diesen Worten bekräftigt und legitimiert das Bahá'ítum Imperativ und Primat des staatlichen Machtanspruchs. Um „irani-sche Verhältnisse“, also theokratische Bestrebungen der Religion von vornherein zu verhindern, erklärt Bahá'u'lláh gleichzeitig den Verzicht auf eigene derartige Ansprüche: Er behält sich allein die Menschenherzen vor.

Mit der staatlichen Macht sind auch die „wesentlichen Mittel für den unmittelbaren Schutz, die Ruhe und Sicherheit des Menschengeschlechts“ den „Führern der menschlichen Gesellschaft anvertraut“³⁶, ihnen kommt die Verantwortung zu, die „Herrschaft der Gerechtigkeit“³⁷ in der Welt zu etablieren. Hohe Achtungsbezeugungen Bahá'u'lláhs gegenüber Herrschern allgemein – er bezeichnet sie als „Gottes Schatten auf Erden“³⁸ – und die den Gläubigen auferlegte Loyalitäts- und Gehorsamspflicht³⁹ gegenüber der jeweiligen⁴⁰ Obrigkeit sowie das Gebot, nicht mit denen zu streiten, „die Amtsgewalt über das Volk“⁴¹ üben, und „im Land kein Unheil“⁴² zu stiften, unterstreichen dieses Ver-

34 Bahá'u'lláh, *Ährenlese* 102

35 Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, Vers 83

36 Bahá'u'lláh, *Ährenlese* 102

37 Bahá'u'lláh, *Ährenlese* 112

38 Bahá'u'lláh, *Ährenlese* 114:16; *Summons of the Lord of Hosts, Suriy-i-Haykal*, Vers 217

39 Etwa Bahá'u'lláh, *Ährenlese* 102; *Brief an den Sohn des Wolfes*, S. 86

40 Grundsätzlich unabhängig von der Person des Herrschers: Bahá'u'lláh, *Summons, Suriy-i-Haykal*, Vers 217

41 Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, Vers 95

42 Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, Vers 64

ständnis. Auch Bahá'u'lláhs vernichtende Urteile zu Tyrannei⁴³ und Anarchie⁴⁴ fügen sich in diese Konzeption bruchlos ein.

Die Iranistin *Mangol Bayat* hat dieses Staatsverständnis der Bahá'í einmal folgendermaßen zusammengefasst:

Der Bahaismus machte sich etwas zu Eigen, das keine muslimische Sekte, keine muslimische Denkschule je schaffte oder zu versuchen wagte: die dogmatische Anerkennung der faktischen Säkularisierung der Politik.⁴⁵

2. *Staatliche Letztentscheidungskompetenz und ihre Grenzen*

Danach hat der Staat grundsätzlich die sog. Letztentscheidungskompetenz, das heißt die ultimative und imperative Entscheidung – zum Beispiel im Falle einer Kollision zwischen staatlichem und religiösem Recht – liegt nach der Bahá'í-Konzeption grundsätzlich allein bei ihm. Denn andernfalls muss jeder, der eine gleichberechtigte und gleichartige Nebenordnung von Staat und Religion fordert, die Auflösung der Einheit der Staatsgewalt hinnehmen.

Die zitierten Aussagen Bahá'u'lláhs zeigen aber auch die dieser Kompetenz immanenten Grenzen auf: Sie liegen dort, wo die weltliche Obrigkeit Herrschaft über die Herzen auszuüben sucht, also etwa wenn Menschenwürde, Glaubens- oder Gewissensfreiheit tangiert sind.⁴⁶ Der Staat darf sich keinen Zugriff auf

43 Bahá'u'lláh, *Botschaften aus 'Akká* 11:11; vgl. Bahá'u'lláh, *Ährenlese* 114

44 Vgl. Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, Vers 123, und Schaefer, in: Schaefer/Towfigh/Gollmer, *Desinformation als Methode*, S. 229 (mit weiteren Nachweisen)

45 So die Iranistin Bayat, *Mysticism and Dissent* (1982), S. 130; vgl. Cole, „Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th Century“, in: *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992), S. 1ff. (mit weiteren Nachweisen)

46 So führt 'Abdu'l-Bahá, *The Promulgation of Universal Peace*, S. 40 aus: „Das menschliche Gewissen ist heilig und zu achten – Überzeu-

das „Innere“ des Menschen anmaßen, nicht in den „Menschen dringen“. Übergriffe in diesen Bereich muss der Bürger nach der Bahá'í-Lehre nicht hinnehmen.⁴⁷

Wann aber liegt so ein Übergriff vor, und in wessen Hand liegt die Entscheidung, ob der Staat die Grenzen seines Machtbereiches überschritten hat? Ohne Zweifel sind diese Grenzen fließend und begrifflich nicht klar zu ziehen. Schon logisch kann die Letztentscheidung in diesem Bereich aber allein beim einzelnen Menschen und nicht beim Staat liegen, denn was ersteren – allegorisch gesprochen – im Herzen bewegt, kann letzterer nie ermes- sen; außerdem wäre es dann zu leicht, das grundlegende Menschenrecht, im Innersten unbehelligt zu bleiben (das nach der Bahá'í-Konzeption ja sogar ein Recht Gottes ist!), auszuhöhlen. Daraus folgt, dass zur garantierten Freiheit des Menschen auch ein Motiverforschungsverbot gehört, der Staat hat die Grenzziehung durch sein Subjekt erst einmal hinzunehmen. Umgekehrt darf sich aber der Mensch auch nicht grenzenlos auf sein Innerstes berufen, und damit den staatlichen Letztentscheidungsanspruch permanent torpedieren. Mir scheint die diesbezügliche Lösung des *Bundesverfassungsgerichts* im Rahmen der Bewertung, ob eine bestimmte Handlung von der Religionsfreiheit umfasst ist, eine kluge Praxis zu sein: Danach obliegt die Entscheidung, ob etwas zur Religion gehört und damit unbedingt verbindlich ist, dem Einzelnen, kann aber einer staatlichen Plausibilitätskontrolle unterworfen werden. Damit bleibt das Motiverforschungsverbot unangetastet, und trotzdem ist ein Missbrauch weitgehend ausgeschlossen.

gungen und Anschauungen liegen im umfassenden Bereich des Königs der Könige, nicht der Könige; und Seele und Gewissen liegen in den Händen der Macht des Herrn der Herzen, nicht Seiner Diener.“ Siehe außerdem etwa ‘Abdu’l-Bahá, *The Promulgation of Universal Peace*, S. 91, 197, 390; Shoghi Effendi, Brief vom 11. Februar 1934, abgedruckt in: Mühlshlegel/Nicke, *Und alle Wege werden frei*, S. 54 ff.

47 Vgl. Towfigh, *Die rechtliche Verfassung von Religionsgemeinschaften: Eine Untersuchung am Beispiel der Bahai*, S. 153

Bezogen auf die Kollision der Rechtsordnungen wird der einzelne Gläubige die Hierarchie innerhalb des religiösen Gesetzes beachten müssen, wenn er sich zu entscheiden bemüht, ob ein staatliches Ver- oder Gebot derart mit einem imperativen religiösen Gesetz kollidiert, dass es als Übergriff in sein „Innerstes“ gewertet werden und damit gleichsam eine Form zivilen Ungehorsams rechtfertigen kann. Nicht alle – wahrscheinlich sogar nur wenige zentrale – religiöse Normen tangieren tatsächlich das Innerste, in den meisten Kollisionsfällen wird er sich dem staatlichen Gesetz beugen. Das schließt freilich nicht aus, dass er sich mit den ihm durch das staatliche Recht zur Verfügung gestellten Mitteln, etwa auf dem Rechtswege, gegen den Übergriff wehrt: Erst wenn die staatliche Letztentscheidung gefallen ist, stellt sich für den Gläubigen die Frage nach seinem individuellen Umgang mit der Kollision. Mit anderen Worten: Erst wenn eine Entscheidung zwischen staatlicher und religiöser Norm völlig unumgänglich ist, legitimiert ihn das religiöse Recht, den Normbefolgungsanspruch entweder der staatlichen oder der religiösen Norm zu ignorieren.

2. Religion als Identität stiftendes Moment

Dabei wollen wir es zunächst belassen, und uns wieder der Frage nach der Religion als identitätsstiftendem Element und Bahá'í-Konzeptionen zu diesem Themenfeld zuwenden, bevor die beiden Lösungsansätze zusammengeführt und einmal am Beispiel des Kopftuches durchgespielt werden. Ausgangsfrage ist nach dem zuvor Gesagten, ob es aus Bahá'í-Perspektive einen gangbaren Weg zwischen den Extrempositionen einer exklusivistischen Leitkultur einerseits und einem *laissez faire* Multikulturalismus andererseits – beide Ausdruck mangelnden Respekts für den Andersartigen – gibt, der geeignet ist, die gesellschaftlichen Verwerfungen zu regulieren und damit der potenziellen Gefahr eines Kulturkampfes wirkungsvoll zu begegnen.

Wortbedeutung und Herkunft des Begriffs „Identität“ – (Wesens-) Einheit⁴⁸ – führen zu jenem Grundsatz der Bahá'í-Lehre, dessen Verwirklichung als Fundament für das friedliche Zusammenleben aller Menschen angesehen wird: das Prinzip der Einheit. Baháullah mahnt:

Die Wohlfahrt der Menschheit, ihr Friede und ihre Sicherheit sind unerreichbar, wenn und ehe nicht ihre Einheit fest begründet ist. Diese Einheit kann so lange nicht erreicht werden, als die Ratschläge, die die Feder des Höchsten offenbart hat, unbeachtet übergangen werden.⁴⁹

Was verbirgt sich hinter diesem Schlagwort der „Einheit“? Beim Prinzip der Einheit handelt es sich um ein „Meta-Prinzip“, um das Urprinzip der Schöpfung, das alle Lebensbereiche durchdringt. Es meint, dass die Vereinigung aller gegensätzlichen oder komplementären Elemente angestrebt wird, aber nicht im Sinne eine Gleichschaltung, sondern bei Wahrung der Identität der jeweils vereinigten Aspekte. Das heißt, dass die Vielfalt der einzelnen Elemente zu gewähren ist, um nachhaltig die Einheit des Gesamtorganismus gewährleisten zu können. ‘Abdu’l-Bahá erläutert das metaphorisch:

Betrachte die Blumen eines Gartens. Obwohl sie nach Art, Farbe, Form und Gestalt verschieden sind, werden sie doch vom Wasser einer Quelle erfrischt, vom selben Windhauch belebt, von den Strahlen einer Sonne gestärkt, und so erhöht die Vielfalt ihren Reiz und steigert ihre Schönheit. Wenn die vereinende Kraft, der durchdringende Einfluss von Gottes Wort dergestalt wirkt, verschönern die unterschiedlichen Gebräuche, Verhaltensweisen, Ideen, Ansichten und Veranlagungen die Menschenwelt. Diese Mannigfaltigkeit, diese Verschiedenheit entspricht der naturgeschaffenen Ungleichheit und Vielfalt der Glieder und Organe des Menschenleibs; denn jedes trägt

48 Pfeifer et al. (Hrsg.), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, „Identität“

49 Bahá'u'lláh, *Ährenlese* 131:2

Religiöse Pluralität in der Gesellschaft: Einige rechtspolitische Überlegungen
zu Kopftuch & Co.

zur Schönheit, Wirksamkeit und Vollkommenheit des Ganzen bei. Wenn diese verschiedenen Körperteile und Organe unter den Einfluss der souveränen Seele des Menschen kommen, wenn die Macht der Seele die Gliedmaßen und Körperteile, die Venen und Schlagadern des Körpers durchpulst, dann verstärkt die Unterschiedlichkeit den Einklang, die Verschiedenartigkeit vermehrt die Liebe und die Vielfalt ist der wichtigste Antrieb für das Zusammenwirken.⁵⁰

Das, was durch die Vereinigung bei Wahrung der Identität geschaffen wird, ist etwas Neues; die ursprünglichen Elemente sind zwar noch erkennbar, aber durch ihre Vereinigung wird etwas erschaffen, das viel erhabeneren Qualitäten offenbart.

Diese Absage an den Dualismus und das Bestreben der Vereinigung konträrer Elemente ist überall in der Offenbarung Bahá'u'lláhs gegenwärtig: Gleichgewicht und Einheit sind stets das Ziel, sie ziehen sich leitmotivisch durch die gesamte Lehre des Bahá'ítums. Das klingt sehr abstrakt, lässt sich aber an einigen konkreten Beispielen verdeutlichen:

1. In der materiellen Welt ist uns das Prinzip etwa von der Legierung von Metallen bekannt. Die Qualitäten von für sich genommen vielleicht unbrauchbaren Materialien werden durch einen einfachen Zusatz völlig verändert und deutlich verbessert. Nimmt man etwa Eisen, so hat es für sich genommen viele Nachteile: Es rostet schnell, es ist wenig flexibel usw. Wird es aber durch den Zusatz anderer Stoffe veredelt und zu Stahl verarbeitet, wird es zu den am meisten gefragten Industriegütern. Betrachtet man die Struktur des Stahls, so sind sowohl das Eisen als auch die übrigen Zusätze noch erkennbar, als Ensemble haben sie aber andere Qualitäten gewonnen.

50 'Abdu'l-Bahá, *Briefe und Botschaften* 225:24

2. Ein weiteres Beispiel mag das aus allen Hochreligionen bekannte Zusammentreffen des weiblichen und männlichen Prinzips als Urgrund der Schöpfung sein.
3. Übertragen auf die gesellschaftlichen Verhältnisse spiegelt sich das Prinzip der Einheit etwa in der Ehe. Auch hier vereinigen sich Mann und Frau, wahren einerseits ihre persönliche Identität, aber tragen gleichzeitig zu etwas Neuem, der gemeinsamen Ehe und Familie, bei.
4. Auch die dialogische Auseinandersetzung, der menschliche Diskurs, folgt, wenn ehrlich, ernsthaft und offen geführt, diesem Prinzip. Das klingt in den Worten ‘Abdu’l-Bahás folgendermaßen: „Der zündende Funke der Wahrheit erscheint erst nach dem Zusammenprall verschiedener Meinungen.“⁵¹
5. Außerdem sei der Hinweis gestattet, dass die Umsetzung der Forderung Bahá’u’lláhs nach einer von Religion und Wissenschaft gemeinsam betriebenen Wahrheitssuche – bei Wahrung der jeweiligen Eigengesetzlichkeiten und ohne Vorrangstellung einer von beiden sowie ohne den oft zu beobachtenden Antagonismus – wohl zu einer ganz neuen Qualität von Erkenntnis führen dürfte. Gleiches gilt, wenn in menschlichen Ordnungssystemen komplementäre Prinzipien vereinigt würden, etwa Individualismus und Kollektivismus, Wettbewerb und Planung und dergleichen mehr.
6. Schließlich möchte ich noch kurz auf die höchste Stufe der Vereinigung eingehen, die des Menschen mit seinem Schöpfer. Bahá’u’lláh offenbart in den Verborgenen Worten:

O Sohn des Menschen! Wenn du Mich liebst, wende dich ab von dir, und wenn du Mein Wohlgefallen suchst, achte nicht auf deines, damit du in Mir vergehest und Ich ewig lebe in dir.⁵²

51 ‘Abdu’l-Bahá, *Briefe und Botschaften* 44:1

52 Bahá’u’lláh, *Verborgene Worte*, arab., Nr. 7

Das mag zunächst paradox klingen: Das Eingehen in Gott bedeutet völlige Selbstaufgabe, aber das Leben Gottes im Menschen – das „ewige Leben“ – bedeutet doch, dass es nicht zu einer Aufgabe der Individualität kommt. In diesem Licht ist wohl auch das Wort Shoghi Effendis zu verstehen, die Seele sei die unsterbliche Identität des Menschen.⁵³

Nun ist das aber in der Theorie natürlich alles leichter gesagt als in der Praxis getan. Wer im Chemie-Unterricht einmal versucht hat, eine Legierung mit bestimmten Eigenschaften zu erzeugen, weiß, welchen Schwierigkeiten man dabei begegnen kann – wie viel komplizierter ist es bei gesellschaftlichen Zusammenhängen, wo die Elemente anders als in der Chemie auch noch jedes Mal unterschiedlich reagieren! Dieses Verständnis der Einheit erfordert große menschliche Reife, ein die Eigenverantwortung in den Mittelpunkt stellendes Realitätsverständnis, einen Konsens über menschliche Grundwerte und die sich heute bereits langsam durchsetzende Erkenntnis, dass die Menschheit *eine* große Schicksalsgemeinschaft bildet. Diese Kultur der Einheit müssen wir uns noch erarbeiten, wir haben sie – auch wenn mancher Verfechter der exklusivistischen Leitkultur-These das anders sehen mag – noch nicht. Das mag ein Ausspruch *Mahatma Gandhis* pointiert verdeutlichen, der auf die Frage eines Journalisten, was er von der westlichen Kultur halte, geantwortet haben soll: „Es wäre eine gute Idee!“

Zusammenfassend wird man sagen können, dass das Bahá'ítum der Frage nach kultureller Identität mit einem Konzept von Vielfalt – im Sinne *Rosa Luxemburgs* als weit verstandene „Freiheit der Andersdenkenden“ – begegnet, die im Ziel gesellschaftlicher Einheit – gleichsam dem stabilen Ordnungsrahmen dieser Freiheit – ihre Begrenzung findet. Der Ordnungsrahmen muss nach Auffassung der Bahá'í letztlich durch das göttliche Ge-

53 Shoghi Effendi, *Arohanui – Letters of Shoghi Effendi to New Zealand*, S. 90; vgl. ders., in: Hornby (Hrsg.), *Lights of Guidance*, Nr. 386 und Nr. 1820

setz gezogen werden, damit wahre Freiheit⁵⁴ erlangt werden kann (wie bereits zitiert, mahnt Bahá'u'lláh, dass die Einheit nicht erreicht werden kann, solange „die Ratschläge, die die Feder des Höchsten offenbart hat, unbeachtet übergangen werden“).

4 SYNTHESE DER ANSÄTZE

Doch kehren wir nach diesem abstrakt-theoretischen Ausflug zurück zur Ausgangsfrage: Wie kann das Bahá'ítum mit seiner Anerkennung staatlicher Säkularität und Letztentscheidung und dem Prinzip der Einheit die gesellschaftlichen Konfliktlagen aufzulösen helfen?

Zum einen erklärt es uns theologisch, warum weder exklusivistische Leitkultur noch Multikulturalismus tragfähige Gesellschaftskonzepte sind: Eine Leitkultur – die Forderung nach völliger Konvergenz – vernachlässigt das Moment der gesellschaftlichen Vielfalt, führt zur Monokultur und kann daher nicht zu einer stabilen gesellschaftlichen Einheit führen. Der Multikulturalismus – die unbegrenzte Gewährung der Divergenz – dagegen vernachlässigt vor lauter Vielfalt das übergeordnete Ziel gesellschaftlicher Einheit und erzeugt Parallelgesellschaften. Beide Ansätze lassen Respekt für das Andersartige und ein gemeinsames Bemühen um eine gesellschaftliche Einheit vermissen. Die Verfechter beider Ansätze scheuen letztlich eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Fremden, sie versperren sich einer gemeinsamen Identität und verschanzen sich mutlos hinter einer fragwürdigen, allein auf Abgrenzung gegründeten „Identität“.

Zum anderen ergibt sich aber aus dem Einheitsverständnis der Bahá'í letztlich eine Legitimation staatlichen Einschreitens bei Gefährdung der gesellschaftlichen Einheit. Wenn, wie oben dargestellt, die Vielfalt der einzelnen Elemente zu gewähren ist, um eine nachhaltige Einheit des Gesamtorganismus erreichen zu kön-

54 Bahá'u'lláh, *Ährenlese* 159:4

nen, dann bedeutet das denknötwendig, dass die Vielfalt nicht so weit gehen darf, dass sie die Einheit gefährdet. Plakativ formuliert ließe sich sagen: Die Gewährung der Vielfalt ist der Grundsatz, die Sicherung der Einheit seine Schranke, das Korrektiv. Aus religiöser Perspektive ist der Staat befugt, die Einheit des Gemeinwesens zu schützen und Vielfalt soweit zu gewähren oder zu beschränken, wie es zu diesem Zwecke nötig erscheint. Staatliches und religiöses Recht und Einheitsbestreben gehen hier gleichsam Hand in Hand.

Wann aber ist die Einheit gefährdet? Zunächst einmal ist nach dem Vorgesagten darauf hinzuweisen, dass die Letztentscheidungskompetenz für diese Frage beim Staat liegt. Wegen des Motiverforschungsverbots und weil Einheit eine Sache geistiger Haltung ist,⁵⁵ darf der Staat dabei aber nicht an vermeintliche Überzeugungen oder Ideale des einzelnen oder an eine – wie auch immer festgestellte, womöglich staatlicherseits interpretierte – Glaubenslehre anknüpfen, sondern allein das tatsächliche Handeln des einzelnen zum Maßstab nehmen. Gefährdet dieses Handeln die gesellschaftliche Einheit, so kann der Staat es – jedenfalls aus rechtstheologischer Sicht – beschränken oder verbieten. Für die Frage, ob die Einheit der Gesellschaft gefährdet wird, darf nicht allein auf die Rezeption durch andere Rechtsgenossen abgestellt werden, sondern vielmehr auf die Werte des gemeinsamen Ordnungsrahmens. Ist das jeweilige Handeln mit diesen Werten vereinbar, so liegt eine Gefährdung der gesellschaftlichen Einheit nicht vor.

5 KOPFTUCH & CO.

Was bedeuten die dergestalt zusammengeführten Überlegungen nun im konkreten Fall, also etwa bezogen auf das Kopftuch der beamteten Lehrerin nach deutschem Recht? Lässt sich ein religiös begründbarer Standpunkt entwickeln? Ich denke: ja.

55 Vgl. Holly, „Einführung“, in: ‘Abdu’l-Bahá, *Das Geheimnis göttlicher Kultur*

Grundsätzlich ist das Kopftuch der beamteten muslimischen Lehrerin wohl als Zeichen religiöser Vielfalt anzusehen. Wenn die Lehrerin es trägt, weil sie der Auffassung ist, ihre Religion gebiete es ihr, und etwa auch, wenn sie meint, das Kopftuch sei kein Zeichen gleichheitswidriger Benachteiligung der Frauen, so hat der Staat dies prinzipiell hinzunehmen – die Lehrerin entscheidet letztlich über den Bedeutungsgehalt ihres Kopftuches. Die Aussage der Lehrerin wird in aller Regel auch plausibel sein, darüber hinaus darf der Staat ihre Motive nicht erforschen, sondern muss vielmehr ihr Verständnis von der Glaubenslehre des Islam anerkennen. Solange das Tragen des Kopftuches nicht zu gesellschaftlichen Friktionen führt und die Einheit des Gemeinwesens nicht gefährdet, hat der Staat aus Bahá'í-Sicht keine Handhabe dagegen; andernfalls kann er es beschränken oder – sofern es kein milderes, gleich effektives Mittel gibt – ganz verbieten. In der aktuellen gesellschaftspolitischen Diskussion um das Kopftuch geht es um eine Beschränkung des Kopftuches, nicht um ein völliges Verbot: Nur der beamteten Lehrerin soll während ihres Dienstes verboten werden, ein Kopftuch zu tragen. Gefährdet nun die Kopftuch tragende Lehrerin die Einheit der Gesellschaft? Nein, denn die Befolgung dieses religiösen Gebotes lässt sich mit der gesellschaftlichen Werteordnung (noch) in Einklang bringen und bedeutet für sich genommen daher keine Gefährdung des Ordnungsrahmens, wenn – immer ausgehend von den Bekundungen der Trägerin – das Kopftuch freiheitliche und freiwillige Befolgung eines religiösen Gebotes ist. Auch sind im Tragen des Kopftuchs *allein* keine der Identität des Gemeinwesens feindlich entgegenstehende Gesinnung und kein die Einheit störendes Verhalten zu erkennen. Vielmehr wird das Tragen des Kopftuches ja nur dort zum Problem, wo gesellschaftliche Integration geglückt ist, nämlich bei jenen Muslima, die als an deutschen Universitäten ausgebildete Lehrerinnen Aufnahme in den Beamtenstand begehren. Kommt aber zum Beispiel ein indoktrinierender Unterricht hinzu, dann ist die Situation eine andere, *dieser* Lehrerin wäre dann die Eignung für

Religiöse Pluralität in der Gesellschaft: Einige rechtspolitische Überlegungen
zu Kopftuch & Co.

den öffentlichen Dienst abzusprechen, der Staat könnte ihr gegenüber einschreiten.

Hält der Staat entgegen der hier vertretenen Auffassung das Tragen eines Kopftuches für einheitsgefährdend und verbietet er es daher seinen Lehrerinnen, so ist dies von seiner Letztentscheidungskompetenz umfasst. Für die konkret betroffene Lehrerin bedeutet das eine Kollision der Rechtsordnungen, der sie nur dadurch entgehen kann, dass sie einen anderen Beruf oder einen anderen Arbeitgeber wählt. Verbote der Staat das Kopftuch rundheraus allen Frauen, so müssten sich die Betroffenen aus Bahá'í-Sicht fragen, ob es sich um ein ihr Innerstes betreffendes Verbot handelt – dann dürften sie in „zivilem Ungehorsam“ das Kopftuch trotzdem tragen – oder nicht – mit der Folge, dass sie es ablegen würden.

Lebensläufe der Autoren

Foad Kazemzadeh, geboren 1942 in Isfahan, Iran; seit 1954 in Deutschland lebend; verheiratet, drei erwachsene Kinder. Anfangs Studium im technischen Bereich (Bauingenieur), dann Wechsel zum Soziologiestudium, das 1974 an der Universität Frankfurt a. M. abgeschlossen wurde. Danach bis zum Jahr 2000 zunächst wissenschaftlicher Mitarbeiter, später Projektleiter bei Hochschul Informations System GmbH in Hannover, einer vom Bund und den Ländern getragenen Einrichtung, deren Aufgabe u. a. darin besteht, empirische Untersuchungen über verschiedene Bereiche des Hochschulwesens durchzuführen. Seine Aktivitäten in der Bahá'í-Gemeinde Deutschland schließen die Mitgliedschaft im Nationalen Geistigen Rat in den Jahren 1985 bis 1990 sowie von 1995 bis heute ein. Seit Mai 2000 ist er Sekretär dieses Gremiums. In den Jahren 1990 bis 1995 war er Mitglied des Kontinentalen Berateramts von Europa.

Dr. Emanuel Vahid Towfigh, Jg. 1978, verheiratet, ein Sohn. 1996/97 Volontariat bei der Bahá'í International Community, Office of Public Information in Paris, 1997 – 2002 Studium der Rechtswissenschaften und Volkswirtschaft in Münster und Nanjing (V.R. China). Seit 2003 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Münster, seit 2005 Rechtsreferendar beim dortigen Landgericht. Seine Dissertation zum Thema „Die rechtliche Verfassung von Religionsgemeinschaften: Eine Untersuchung am Beispiel der Bahá'í“ erschien 2006 bei Mohr Siebeck. Emanuel Towfighs Forschungsschwerpunkt liegt im Religionsverfassungsrecht; daneben hat er im Rahmen seiner Tätigkeit an der Universität u. a. zum Verwaltungsrecht, zum chinesischen Recht und zu einigen anderen gesellschaftspolitischen Themenstellungen Vorlesungen gehalten, Seminare durchgeführt und publiziert.

Lebensläufe der Autoren

Seena Fazel is Mitherausgeber von *Reason and Revelation: New Directions in Bahá'í Thought* (Kalimat, 2002) und *Search for Values: Ethics in Bahá'í Thought* (Kalimat, 2004) sowie Co-Autor von *The Bahá'í Faith in words and images* (Oneworld, erscheint 2007). Er ist außerdem Mitbegründer von *The Bahá'í Studies Review* (1990-2002), der Zeitschrift der Gesellschaft für Bahá'í-Studien im englischsprachigen Europa (ABS-ESE).

Dr. Fananapazir ist hauptberuflich Mediziner, sein Interesse liegt jedoch darüber hinaus im Schrifttum der Bahá'í-Religion. Er hat zahlreiche Primärtexte sowie islamische Quellen ins Englische übersetzt.

Sasha Dehghani ist 1975 in Teheran geboren, verheiratet. Nach dem Abitur in Giessen/Hessen studierte er bis 2003 an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena Islamwissenschaft, Religionswissenschaft und Politikwissenschaft. Seine Magister-Arbeit behandelte das Thema „Die Koran-Exegese von Mulla Sadra“. In den Jahren 2000-2002 studierte er unter anderem an der Institut Francaise de Etude de Damasce (IFEAD), der Syrischen Universität von Damaskus, sowie an der American University of Beirut (AUB) im Libanon. Gegenwärtig ist Sasha Dehghani wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Literaturforschung (ZFL) in Berlin und bearbeitet dort im Rahmen eines Forschungsprojekts der Deutschen Forschungsgemeinschaft das Thema „Märtyrertum“. In Verbindung zu diesem Thema schreibt er seine Dissertation an der Arabistik-Fakultät der Freien Universität in Berlin.

Hale Enayati (geb. Abedian), Dr. iur., Jg. 1977, Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Wien. Weitergehendes Studium in den U.S.A. im Bereich „Völkerrecht“ und „Vereinte Nationen“. Wissenschaftliche Tätigkeit am Lehrstuhl für Staatsrecht, Völker- und Europarecht, Universität Potsdam. Promotion zum Thema „Die Garantie der individuellen Religionsfreiheit im Völker-

Lebensläufe der Autoren

recht unter Berücksichtigung der Stellung der Bahá'í“ an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Zurzeit Rechtsreferendariat am Landgericht Frankfurt am Main. Mutter von zwei Kindern.

Riem Spielhaus, geboren 1974 in Berlin-Mitte, verheiratet. 1994-2001 Studium der Islamwissenschaften und Afrikanistik in Berlin. August 2002 bis Mai 2003 Referentin für Religionen Zugewanderter im Arbeitsstab der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration. Seit November 2002 wissenschaftliche Mitarbeiterin und Dozentin an der Humboldt-Universität zu Berlin im Bereich Islamwissenschaft. Derzeit Arbeit an der Promotion zum Thema „Innermuslimische Debatten über den Islam in Deutschland“. Gründungsmitglied des Vereins Muslimische Akademie in Deutschland, seit 30. Juni 2003 stellvertretende Vorstandsvorsitzende der Muslimischen Akademie in Deutschland. Letzte Veröffentlichung: „Kooperationen zwischen muslimischen Organisationen und staatlichen Institutionen: Hindernisse und Chancen“, in: Heine, Peter und Aslam Syed [Hrsg.], *Muslimische Philanthropie und Bürgerschaftliches Engagement*, Berlin 2004.

Dr. Johanna Pink, Studium der Islamwissenschaft und Rechtsvergleichung in Erlangen, Bonn und Amman. 1998 Magister in Bonn mit einer Arbeit über „Bahá'ís in muslimischer Kritik und Rechtsprechung“ an Beispielen aus Ägypten und Marokko 1950-1990. 2002 Promotion mit einer Dissertation über „Neue Religionsgemeinschaften in Ägypten. Minderheiten im Spannungsfeld von Glaubensfreiheit, öffentlicher Ordnung und Islam“. Zurzeit Stipendiatin der Deutschen Forschungsgemeinschaft mit einem Projekt über islamische Bildung sowie Lehrbeauftragte an der Universität Tübingen, parallel weiterhin Arbeit an Minderheitenfragen.

Dr. Armin Eschraghi, geb. 1976 in Isfahan (Iran); Studium der Orientalistik, Philosophie und vergleichenden Religionswissen-

Lebensläufe der Autoren

schaft in Frankfurt am Main; derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Orientalischen Seminar der Johann Wolfgang Goethe Universität; diverse Veröffentlichungen zum Schrifttum des Báb und Bahá'u'lláhs in deutscher und persischer Sprache.