



Beauftragte der
Bundesregierung für Migration,
Flüchtlinge und Integration



HEINRICH
BÖLL
STIFTUNG

In Kooperation mit der
Muslimischen Akademie in Deutschland

GRÜN trifft GRÜN

**Neue Wege des Dialogs und der Kooperation -
Muslime in Deutschland**

Ein Dossier

mit Textbeiträgen zur Dialogreihe

.....
.....
Heinrich Böll Stiftung
Referat Migration / Interkulturelles Management
Mekonnen Mesghena

Hackesche Höfe
Rosenthaler Str. 40/41
10178 Berlin

Tel. 030 – 28534-182
ikm@boell.de
www.boell.de

Inhaltsverzeichnis

Muslimische Minderheiten im säkularen Rechtsstaat <i>Heiner Bielefeldt</i>	Seite 4
Religionsfreiheit und Republik. Deutschland auf dem Weg zu einer multireligiösen Gesellschaft <i>Ralf Fücks</i>	Seite 25
Quo vadis? - Islam in Deutschland <i>Aiman A. Mazyek</i>	Seite 30
Der Kopftuch-Streit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam - Schlussbemerkung <i>Heide Oestreich</i>	Seite 34
Islam in Europa – am Beispiel von Deutschland. Zum Verhältnis von Religion und Tradition <i>Iyman Salwa Alzayed</i>	Seite 40
Islam und Muslime in Deutschland. Ergebnisse des hbs Beratungsgesprächs vom 05. Mai 2004 in Berlin	Seite 49
Grundsatzpapier der SCHURA Hamburg – Muslime in einer pluralistischen Gesellschaft	Seite 64
Islamische Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland e.V.	Seite 70

Muslimische Minderheiten im säkularen Rechtsstaat¹

Heiner Bielefeldt

(Aus: Sammelband zur Hohenheimer Tagung zum Ausländerrecht)

Seit mehreren Generationen leben Muslime in Deutschland.² Allerdings haben sie erst in den letzten Jahren – nach dem späten Abschied von der allseits gepflegten Illusion, dass der Islam in Deutschland lediglich eine "Gastarbeiter-Religion" sei – damit begonnen, ihren Anspruch auf gleichberechtigte öffentliche Präsenz und Mitgestaltung der Gesellschaft wirksam vorzubringen. In den späten 1990er Jahren ist der Islam schließlich zu einem auch innenpolitisch relevanten Thema geworden, das Parlamente, Gerichte, Verwaltungen und die allgemeine Öffentlichkeit bewegt. Eine in den einschlägigen Auseinandersetzungen (um das Kopftuch, Moscheebauprojekte, den Ruf des Muezzin, Ausnahmegenehmigungen zum Schächten und die Regelung eines islamischen Religionsunterrichts) mitschwingende Grundfrage betrifft das Verhältnis des Islams zum säkularen Rechtsstaat. Dies ist das Thema der vorliegenden Studie.

Es gibt Stimmen in der politischen Debatte, die davon ausgehen, dass gläubige Muslime sich niemals vorbehaltlos und auf Dauer in einen säkularen Rechtsstaat, wie er in der Bundesrepublik Deutschland besteht, integrieren können. Manche Kritikerinnen und Kritiker verweisen darauf, dass der Islam letztlich auf die Einheit von Staat und Religion ziele und sich daher nur strategisch auf eine säkulare Verfassungsordnung einlassen könne. Solche Vermutungen finden Nahrung in den Äußerungen islamistischer Ideologen, die aus ihrer Distanz gegenüber dem säkularen Staat keinen Hehl machen. Demgegenüber verweisen jüngst durchgeführte empirische Studien darauf, dass die große Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime mit der staatlichen Ordnung insgesamt recht zufrieden ist. Selbst die Berichte des Verfassungsschutzes gehen davon aus, dass aktive Opposition gegen die säkulare Verfassungsordnung in der hier lebenden muslimischen Bevölkerung kaum Unterstützung findet.

Es wäre eine unzulässige Verkürzung der Debatte, wollte man die Frage nach dem Verhältnis von Islam und säkularem Rechtsstaat lediglich an die Muslime adressieren.

¹ Der Beitrag fußt auf Vorarbeiten des Verfassers, die in ausführlicher Form (sowie mit zahlreichen Belegen und Literaturhinweisen) als Buch publiziert sind: Heiner Bielefeldt, *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit* (Bielefeld: transcript-Verlag, 2003).

² Zur (in einigen Spuren auch weiter zurückreichenden) Geschichte des Islams in Deutschland vgl. Thomas Lemmen, *Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Staat und Kirche* (Baden-Baden: Nomos, 2001).

Vielmehr stellt der neue religiöse Pluralismus eine Herausforderung an die Gesellschaft im ganzen dar. Neben neuen Antworten in Bildungspolitik, Sozialpolitik, Migrations- und Integrationspolitik erweist sich auch eine Besinnung auf die Bedeutung des Säkularitätsprinzips als notwendig. Denn es lässt sich beobachten, dass die Säkularität des Rechtsstaats derzeit nicht nur im liberalen Sinne als freiheitlicher Integrationsmodus für die Gestaltung des religiösen Pluralismus betont wird, sondern in der politischen Rhetorik oft auch als Bestandteil einer Ausgrenzungsstrategie gegen muslimische Migrantinnen und Migranten firmiert.

Dies geschieht beispielsweise durch die kulturalistische Vereinnahmung der rechtsstaatlichen Säkularität zu einem exklusiv westlichen bzw. christlichen Modell, von dem es heißt, dass Muslime zu ihm keinen gleichberechtigten Zugang haben könnten.

Die folgenden Ausführungen zielen zunächst auf eine normative Bestimmung der Säkularität des Rechtsstaats (Abschnitt I). Es soll gezeigt werden, dass die Säkularität des Rechtsstaats die unerlässliche Voraussetzung für eine an der Religionsfreiheit orientierte politische Gestaltung des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus – und damit auch für die politisch-rechtliche Integration muslimischer Minderheiten – bildet. Die systematische Bezugnahme auf die Religionsfreiheit ermöglicht es, die rechtsstaatliche Säkularität sodann (in Abschnitt II) gegenüber verschiedenen nicht-liberalen Säkularitätsvorstellungen abzugrenzen. Die autoritären Züge einiger ideologisch verengter Säkularitätskonzeptionen sollen wiederum anhand der Konsequenzen verdeutlicht werden, die daraus jeweils für muslimische Minderheiten folgen. Im Rückgriff auf exemplarische Aussagen, die sich im islamischen Schrifttum finden, geht es anschließend (in Abschnitt III) darum, ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige typische Facetten in der Positionierung von Muslimen gegenüber dem säkularen Rechtsstaat aufzuzeigen.

I. Die freiheitliche Bedeutung des säkularen Rechtsstaats

1. Das Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation

Das lateinische Wort "saeculum" hat die Bedeutungen von Welt, Weltzeit, Jahrhundert. Der Begriff der Säkularität charakterisiert den Staat demnach als ein weltliches Gebilde. Im Unterschied zum religiösen Staat hat der säkulare Staat weder eine religiöse Grundlage, noch steht er als "weltlicher Arm" im Dienste eines höheren religiösen Ziels. Sofern man das Kennzeichen staatlicher Säkularität allein in der Differenz gegenüber einem religiösen Bekenntnisstaat sieht, wird man die große Mehrheit der Staaten heute als "säkular"

bezeichnen können, so dass der Begriff kaum Trennschärfe entfaltet. Wenn im Rahmen eines freiheitlichen Rechtsstaats von "Säkularität" die Rede ist, gewinnt der Begriff indessen eine spezifischere Bedeutung, von der hier die Rede sein soll: Säkularität steht dann für den Anspruch des Staates, in religiösen und weltanschaulichen Fragen "neutral" zu sein,³ und zwar um der religiös-weltanschaulichen Freiheit der Menschen willen, deren Achtung und Schutz dem Rechtsstaat aufgetragen ist.

Der Begriff der Neutralität wirft eine Reihe von Fragen auf. Wichtig zum Verständnis ist zunächst die Klarstellung, dass die religiös-weltanschauliche Neutralität des Rechtsstaates keine generelle "Wertneutralität" meint; denn sie ergibt sich aus dem gebotenen Respekt vor der Religionsfreiheit der Menschen, die im Grundgesetz den Rang eines hohen Verfassungswertes, nämlich eines allgemeinen Menschenrechts hat.⁴

Insofern ist die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates nicht etwa Ausdruck einer normativen Bindungslosigkeit, sondern Konsequenz einer ethischen und rechtlichen Bindung des Staates: Um der Religionsfreiheit willen ist es diesem versagt, sich mit einem bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnis auf Kosten Andersgläubiger zu identifizieren. Weil die bewusste "Nicht-Identifikation" des Staates einen Akt des Respekts vor der Freiheit der Menschen darstellt, soll sie fortan als das Prinzip der "respektvollen Nicht-Identifikation" qualifiziert werden.

Das Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation trägt eine Spannung in sich: Mit Verweis auf den gebotenen Respekt vor der Würde und Freiheit des Menschen wird dem Staat gewissermaßen etwas "Negatives" abverlangt, nämlich ein Verzicht auf staatliche Handlungskompetenz in Fragen umfassender Sinnorientierung. Ein positives Anliegen führt somit paradoxerweise zu einer negativen Konsequenz, zu einer staatlichen Nicht-Kompetenz. Diese Spannung steht stets in der Gefahr, nach der einen oder anderen Seite hin aufgelöst zu werden: entweder in Richtung einer Leugnung des im Respekt vor der Freiheit begründeten normativen Gehaltes der staatlichen Säkularität oder in Richtung einer Überdehnung der Säkularität zu einer umfassenden politischen Weltanschauung quasi-religiöser oder postreligiöser Art, in der das Prinzip der Nicht-Identifikation aufgehoben wäre.

³ Die Formel von der "religiös-weltanschaulichen Neutralität" des Staates findet sich in Varianten regelmäßig in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. Vgl. z.B. BVerfGE [= *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*], Bd. 19, S. 206-226, hier S. 216: "Das Grundgesetz legt ... dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf."

⁴ Artikel 4 des Grundgesetzes lautet: "Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet."

Die Isolierung des negativen Aspekts der Nicht-Identifikation kann dazu führen, dass der normative Anspruch der rechtsstaatlichen Säkularität aus dem Blickfeld bleibt. Diese erscheint dann womöglich als Ausdruck bloßer Indifferenz in einem "Zeitalter der Neutralisierungen", in dem religiöse und ethische Überzeugungen immer mehr dahinschwinden.⁵ Vertreter der christlichen Kirchen haben über lange Zeit die moderne Säkularisierung – auch die spezifische Säkularität von Staat und Recht – insgesamt unter ein solches Verdikt des Glaubens- und Wertverlustes gestellt. Ähnliche Urteile, oft polemisch zugespitzt, begegnen heute im islamisch-fundamentalistischen Schrifttum, wenn darin der säkulare Staat der "Jahiliyya", d.h. einer glaubens- und moralfernen Finsternis zugeschlagen wird, die es zu bekämpfen gelte. Versteht man die Säkularität des Rechtsstaats von der Religionsfreiheit her, erweist sich ihre Gleichsetzung mit einem generellen normativen Neutralismus jedoch als verfehlt. Der bewusste Verzicht des Staates auf die traditionelle "cura religionis" ist in dieser Perspektive kein bloßer Rückzug; er läuft nicht auf eine Reduktion, sondern auf eine Transformation staatlicher Verantwortung hinaus.

An die Stelle der traditionellen Sorge für die Wahrheit der Religion (bzw. für die korrekte Durchführung religiöser Gebote) tritt der Einsatz des Staates für die Freiheit der Menschen in Fragen des Bekenntnisses und der religiösen Praxis.⁶ Auf die Achtung und den Schutz der Religionsfreiheit und anderer Menschenrechte ist der Staat laut Grundgesetz verfassungsrechtlich verpflichtet, und zwar um der Würde des Menschen willen, die in menschenrechtlichen Gewährleistungen ihre institutionelle Anerkennung findet.

Während der Vorwurf des ethischen Neutralismus übersieht, dass der säkulare Rechtsstaat in seiner Orientierung an Würde und Freiheit des Menschen sehr wohl ein rechtsethisches Fundament hat (und insofern gerade nicht "wertneutral" ist), besteht ein anderer, komplementärer Einwand darin, dass man den spezifischen Neutralitätsanspruch des Staates in Fragen von Religion und Weltanschauung für illusionär hält oder ihn sogar als bewusstes Betrugsmanöver zu entlarven sucht. Dieser Vorwurf klingt gelegentlich auch im Gespräch mit Muslimen an. In der Tat muss man einräumen, dass der Neutralitätsbegriff nicht zur Beschreibung der politischen Wirklichkeit taugt; denn man wird immer wieder Beispiele dafür finden können, dass der Staat unterschiedliche Grade von Nähe, Kooperation und Distanz zu den verschiedenen Religionsgemeinschaften aufweist und sich somit faktisch nicht neutral verhält. Der Sinn des Neutralitätsbegriffs besteht indessen genau darin, dass er die Möglichkeit schafft, diskriminierende Konsequenzen bewusster oder nicht-

⁵ So Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1963 – als Nachdruck der 2. Aufl. von 1934), S. 79.

⁶ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Notwendigkeit und Grenzen staatlicher Religionspolitik", in: Wolfgang Thierse (Hg.), *Religion ist keine Privatsache* (Düsseldorf: Patmos, 2000), S. 173-183, hier S. 174.

bewusster de-facto-Identifikationen des Staates mit bestimmten Religionsgemeinschaften kritisch aufzuweisen und Veränderungen in Richtung echter Gleichberechtigung anzumahnen. Insofern macht der Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates nicht als deskriptives, sondern nur als kritisch-normatives Konzept Sinn. Ihn preiszugeben oder im Gestus der Entlarvung zu diskreditieren, hieße, sich einer Grundlage zur Artikulation von Gleichberechtigungsforderungen zu berauben.

Gegen den Neutralitätsbegriff wird weiter eingewandt, dass das Grundgesetz an einigen zentralen Stellen selbst eine religiöse Sprache anzunehmen scheint, etwa wenn es in Artikel 1 Absatz 2 ein "Bekenntnis" des deutschen Volkes zu den Menschenrechten als Folge der in Absatz 1 postulierten Menschenwürde statuiert. Dieses rechtsethische Bekenntnis ist allerdings nicht als ein umfassendes religiös-weltanschauliches Bekenntnis zu verstehen. Es mag sein, dass für einen gläubigen Christen die Menschenwürde in der biblischen Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gründet, während ein Muslim eher an die im Koran proklamierte Sonderstellung des Menschen als Staathalter (Khalifa) Gottes auf Erden denken dürfte. Wieder anders verlaufen humanistische Begründungen der Würde, die nicht unmittelbar auf religiöse Offenbarungsschriften, sondern auf die sittliche Vernunft des Menschen rekurrieren. Entscheidend ist in jedem Fall, dass der Staat sich keine dieser und anderer Letztdeutungen zu eigenen machen darf, damit die in Artikel 1 Grundgesetz formulierte rechtsethische Bindung an die obersten Verfassungswerte nicht zu einer religiösen oder weltanschaulichen Fundierung des Staates gerät. Dies ist nur ein Beispiel dafür, dass der Rechtsstaat sich grundsätzlich jede positive konfessionelle Festlegung versagen muss, weil ihm um der Religionsfreiheit willen eine Kompetenz in Fragen des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses nicht zukommt.

Das in Artikel 1 GG verankerte Bekenntnis zur Menschenwürde und zu den Menschenrechten nimmt davon nichts zurück, sondern gibt im Gegenteil – auf einer rechtsethischen Ebene – den Grund an für die gebotene "Nicht-Identifikation" des Staates mit einem umfassenden religiösen oder weltanschaulichen Glaubenssystem.

Das Prinzip der "respektvollen Nicht-Identifikation" macht nur dann Sinn, wenn man beide Komponenten – Respekt und Nicht-Identifikation – stets aufeinander bezieht: Der rechtsethisch gebotene Respekt vor der Würde und Freiheit des Menschen wirkt sich dahingehend aus, dass sich der Staat in Fragen von Religion und Weltanschauung nicht mit einem Bekenntnis identifizieren darf, sondern "neutral" sein soll – womit ein formaler Anspruch gesetzt ist, an dem die reale Religionspolitik des Staates zugleich kritisch gemessen werden kann.

2. Praktischer Geltungsvorrang des säkularen Rechts

Der säkulare Rechtsstaat ist bescheiden und anspruchsvoll zugleich. Die Bescheidenheit zeigt sich in der inhaltlichen Selbstbeschränkung seines Geltungsanspruchs: Der Staat ist weder Heilsinstrument noch Instanz einer umfassenden Sinnorientierung. Vielmehr überlässt er die Suche nach Sinn und Wahrheit den Menschen, denen es obliegt, als Individuen und in Gemeinschaft mit Anderen in Freiheit ihren Lebensweg zu finden. Genau in dieser Option für die Freiheit der Menschen zeigt sich zugleich der spezifische Anspruch, den der säkulare Rechtsstaat enthält. Denn für die Ermöglichung der Freiheit, und zwar der gleichen Freiheit aller, trägt der Staat grundlegende politisch-rechtliche Verantwortung, die ihrerseits durch die gemeinschaftlich wahrgenommene freie Selbstbestimmung der Rechtsunterworfenen – d.h. demokratisch – legitimiert ist. Demokratie und Freiheitsrechte verweisen gemeinsam zuletzt auf die Idee der Würde des Menschen, die zwar schon in den Grundschriften verschiedener Religionen und Philosophien aufscheint, in der Moderne aber deutlicher als zuvor aus der Befähigung und Bestimmung des Menschen zur Verantwortung, d.h. zum Subjekt mündiger Selbst- und Mitverantwortung verstanden wird. Aus dem Mandat des Staates für Freiheit und Würde des Menschen entspringt das Postulat, dass dem staatlich gesetzten säkularen Recht ein praktischer Geltungsvorrang gebührt. Dieser Vorrang besteht auch – und dies ist für unseren Zusammenhang entscheidend – gegenüber etwaigen Vorstellungen eines göttlichen Rechts.

Für die Religionsgemeinschaften bedeutet dies Herausforderung und Chance zugleich. Sie müssen zunächst mit der Tatsache zurecht kommen, dass ihre jeweilige Wahrheit bzw. Lebensform zwar für die eigenen Anhänger nach wie vor maßgebend ist, dass sie aber nicht unmittelbar zur Grundlage des politischen Gemeinwesens und seiner Rechtsordnung werden kann. Darin steckt eine Zumutung, die seitens der Religionsgemeinschaften oft als Bedeutungsverlust oder auch als Kränkung des religiösen Selbstverständnisses empfunden worden ist. Dies erklärt den teils bis heute anhaltenden oder auch neu aufbrechenden Widerstand von Traditionalisten und Fundamentalisten aus unterschiedlichen religiösen Traditionen gegen den säkularen Staat und seine Rechtsordnung.

Die Orientierung an der Freiheit, in deren Namen der praktische Geltungsvorrang des säkularen Rechts von Staats wegen vorgebracht wird, gibt den Religionsgemeinschaften zugleich aber die Chance, ihre eigene religiöse Praxis deutlicher als zuvor als einen Ausdruck mündiger Verantwortung der Gläubigen zu verstehen und an diesem Maßstab zu orientieren. Damit eröffnet sich die Perspektive einer produktiven Auseinandersetzung der Religionsgemeinschaften mit dem politisch-rechtlichen Freiheitsethos, wie es dem modernen

säkularen Rechtsstaat zugrunde liegt. Der Religionsfreiheit kommt in diesem Prozess eine Schlüsselfunktion zu. Denn an der Möglichkeit, die Religionsfreiheit – also eine zunächst politisch-rechtliche Kategorie – auch theologisch zu akzeptieren und zu würdigen, erweist sich die Gesprächsfähigkeit und Gestaltungskraft der Religionsgemeinschaften in der modernen, pluralistischen Gesellschaft.⁷

II. Antiliberale Säkularitätskonzepte

Der soeben rekonstruierte freiheitliche Anspruch des säkularen Rechtsstaats kommt in der aktuellen politischen Debatte um das Verhältnis von Staat und Religion nicht immer angemessen zum Tragen. Vielmehr lässt sich beobachten, dass gerade auch der Begriff der Säkularität häufig Bestandteil von Ausgrenzungsstrategien wird, die sich konkret gegen eine Politik gleichberechtigter Integration von muslimischen Minderheiten richten. Ich konzentriere mich auf drei verbreitete Varianten: (1) die Erwartung, dass im säkularen Rechtsstaat Religion eine ausschließlich private Angelegenheit sei und mit Politik nichts zu tun haben dürfe; (2) die Identifikation der staatlichen Säkularität mit einem weltanschaulichen Säkularismus; und schließlich (3) Tendenzen einer kulturalistischen Vereinnahmung des säkularen Staats zu einem ausschließlich "westlichen" Modell.

1. Privatisierung des Religiösen?

Es wird vielfach unterstellt, dass Religion im säkularen Staat nur noch eine private Angelegenheit sei und in der Öffentlichkeit keine Rolle spielen solle. Vor allem von der Politik sei die Religion fernzuhalten. Daraus resultiert die gängige Forderung nach einer Trennung von Religion und Politik. Dieses Schlagwort wird in jüngerer Zeit immer wieder in kritischer Absicht gegenüber Muslimen bemüht, gilt der Islam doch geradezu als das Paradigma einer politischen Religion. Von daher entsteht leicht der Verdacht, dass zwischen Islam und säkularer Staatsverfassung ein unüberwindbarer Antagonismus bestünde – ein Verdacht, der sowohl von Islamkritikern als auch von islamistischen Intellektuellen genährt wird.

Die Prämisse, dass im säkularen Rechtsstaat die Religion ausschließlich Privatsache sei, erweist sich bei näherem Hinsehen jedoch als verfehlt. Denn die Religionsfreiheit beschränkt sich keineswegs darauf, jedem Einzelnen die Freiheit seines persönlichen Glaubens und Bekenntnisses zu garantieren.

⁷ Vgl. Johannes Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (Mainz: Grünewald, 1993).

Ihr Schutzbereich geht über jenes "Privatexercitium" hinaus, das schon tolerante Fürsten im aufgeklärten Absolutismus religiösen Dissidenten einzuräumen bereit waren, und umfasst zugleich auch öffentliche Manifestationen individueller und gemeinschaftlicher Religionsausübung.⁸

Die Möglichkeit öffentlichen Wirkens bezieht sich nicht nur auf die allgemeine gesellschaftliche Öffentlichkeit, in der sich Religionsgemeinschaften sichtbar präsentieren können, indem sie beispielsweise durch den Bau von Gotteshäusern (darunter heute auch repräsentativen Moscheen) den öffentlichen Raum mitgestalten.

Öffentlichkeit schließt darüber hinaus die politische Öffentlichkeit ein. Religionsgemeinschaften – und dies gilt auch für Muslime – können sich als Akteure der modernen Zivilgesellschaft konstituieren und an öffentlich-politischen Debatten mitwirken, wie dies die christlichen Kirchen schon lange erfolgreich praktizieren.

Wenn aber die Religionsfreiheit auch öffentliche und – im weiteren Sinne des Wortes – politische Aktivitäten der Religionsgemeinschaften umfasst, so folgt daraus, dass die gängige Formel von der Trennung zwischen Religion und Politik zu kurz greift; sie ist zur Bestimmung eines auf Achtung der Religionsfreiheit gegründeten säkularen Rechtsstaats ungeeignet. Es ist zwar richtig, dass die Religionsfreiheit eine institutionelle Trennung von Religion und Staat verlangt. In einer freiheitlichen Demokratie hat der Staat aber gerade nicht das Monopol des Politischen inne, sondern ist seinerseits zurückgebunden an den öffentlich-politischen Diskurs in der Zivilgesellschaft, an dem sich auch die Religionsgemeinschaften beteiligen können. Die Formel "Trennung von Religion und Politik" wäre deshalb, wollte man sie wörtlich nehmen, letztlich eine Absage an ein freiheitliches Politikverständnis: Sie impliziert entweder eine Entpolitisierung der Gesellschaft oder eine erzwungene Privatisierung der Religion (oder auch beides), in jedem Fall aber eine Einschränkung politisch-rechtlicher Freiheit.

Eine von Staats wegen erzwungene pauschale Trennung von Religion und Politik kann es deshalb in einem freiheitlichen Gemeinwesen nicht geben.

⁸ Deutlicher noch als in Artikel 4 des Grundgesetzes ist dies in Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen wiedergegeben, der besagt: „Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit Anderen, öffentlich oder privat durch Unterricht, Ausübung, Gottesdienst und Beachtung religiöser Gebräuche zu bekunden.“ Diese Formulierung hat Eingang gefunden sowohl in den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966 (Artikel 18, Absatz 1) als auch in die Europäische Menschenrechtskonvention (Artikel 9, Absatz 1).

2. Säkularismus als Staatsideologie?

Das Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation bedeutet nicht nur die Absage an einen religiösen Konfessionsstaat; dem Staat ist es auch versagt, sich mit einer nicht-religiösen Weltanschauung bekenntnishaft zu identifizieren. Dies ist im Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität enthalten. Anlass für manche Verwirrung gibt allerdings die Tatsache, dass manche postreligiösen Weltanschauungsgemeinschaften selbst unter dem Begriff des "Säkularen" firmieren.

Dies gilt etwa für die Mitte des 19. Jahrhunderts in England um George Holyoake gebildete "Secular Society", die ihr zentrales Bekenntnis "Science is the Providence of Man" in kirchenähnlichen Kultstätten zelebriert hat.⁹ Auch in Deutschland sind im Laufe des 19. Jahrhunderts säkularistische Weltanschauungsgemeinschaften entstanden. Dass sich auch eine säkularistische Weltsicht religiöser Sprache bedienen kann, zeigt das Beispiel der "monistischen Sonntagspredigten", die der "Monistenbund" um Ernst Haeckel herausgegeben hat.¹⁰

Dass die Anhänger eines weltanschaulichen Säkularismus einen grundrechtlichen Anspruch darauf haben, gleichberechtigt in den Genuss der Religions- und Weltanschauungsfreiheit zu kommen, ist selbstverständlich. Dies schließt die Möglichkeit zu politischem Engagement ein, in dem sich der weltanschauliche Säkularismus als gesellschaftliche Kraft darstellen und mit seinen ethischen Prinzipien politische Debatten mitgestalten kann.

Die in der Religions- und Weltanschauungsfreiheit begründete Trennung von Staat und Religion bzw. Weltanschauung gilt allerdings auch im Blick auf säkularistische Glaubensbekenntnisse.

Ein säkularistischer Konfessionsstaat würde nicht weniger als ein religiöser Konfessionsstaat das Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation verletzen. Er wäre nicht eine ideologische Übersteigerung des säkularen Rechtsstaats, sondern seine systematische Negation.

Für die öffentliche Debatte um die Präsenz muslimischer Minderheiten und für das Gespräch mit Muslimen ist diese Klarstellung von großer Bedeutung. Denn die Vermutung, dass dem säkularen Staat eine säkularistische oder atheistische Weltsicht zugrunde liegt, scheint, dies jedenfalls ist der Eindruck aus zahlreichen Diskussionen, unter Muslimen sehr verbreitet zu

⁹ Vgl. Bernhard Plé, "Säkularismus als Religion?", in: Mathias Hildebrandt u.a. (Hg.), *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 2001), S. 97-116, hier S. 105.

sein. Dies mag nicht zuletzt damit zusammen hängen, dass ihnen mit dem türkischen Kemalismus eine Form des Säkularismus vor Augen steht, dessen Fortschrittspathos und Wissenschaftsglaube tatsächlich stark weltanschauliche Züge hat. Dies gilt vor allem für die kulturrevolutionäre Frühphase des Kemalismus, in der der Staat, um die politische Dominanz des Islams zu brechen, die Religion fast völlig aus dem öffentlichen Leben verbannte. Nach dem Tode des Staatsgründers Mustafa Kemal Atatürk (1938) hat sich die Religionspolitik zwar allmählich geändert. Sie hat den sunnitischen Islam zunehmend als Medium gesellschaftlicher Integration entdeckt und (auf Kosten religiöser Minderheiten wie der Aleviten, der Yeziden, der Juden und der orientalischen Christen) aktiv gefördert. Es bleibt aber dabei, dass der türkische Staat in Gestalt des "Präsidiums für religiöse Angelegenheiten" (Diyanet) eine umfassende Kontrolle über das religiöse Leben in der Gesellschaft ausübt,¹¹ die mit den Prinzipien eines säkularen Rechtsstaats nicht vereinbar ist.

Ob und inwieweit es als Konsequenz der aktuellen Reformmaßnahmen zu einer Liberalisierung der türkischen Religionspolitik kommen wird, bleibt abzuwarten.

3. Ein exklusiv westliches Modell?

Die Säkularität des Rechtsstaats ist als verfassungsrechtliches Prinzip in Nordamerika und Westeuropa entstanden. Dies gilt ähnlich für die Religionsfreiheit, die im Kontext der Menschenrechte ebenfalls zunächst im Westen politisch-rechtlich wirksam geworden ist. Als historisches Faktum lässt sich der westliche Ursprung der Religionsfreiheit und des säkularen Rechtsstaats schwerlich bestreiten. Doch was folgt daraus systematisch für das Verständnis der in der Religionsfreiheit begründeten Säkularität des Staates? Gehört der säkulare Rechtsstaat zum kulturellen Erbe ausschließlich der westlichen Zivilisation? Kann er in nicht-westlichen Kontexten entweder gar nicht oder nur um den Preis einer durchgreifenden kulturellen "Verwestlichung" verwirklicht werden?

"Kulturalistische" Erbsprüche sind weit verbreitet und finden sich in den unterschiedlichsten Formen. Vereinfacht könnte man sie in eine traditionalistische und eine modernistische Variante einteilen.

¹⁰ Vgl. Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg/München: Alber, 1965), S. 51.

¹¹ Vgl. Levent Tezcan, *Religiöse Strategien der ‚machbaren‘ Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei* (Bielefeld: transcript, 2002).

Innerhalb der traditionalistischen Variante geht es vor allem um bestimmte Motive des Christentums bzw. der christlichen Geschichte, von denen es heißt, dass sie den unerlässlichen historisch-kulturellen Boden für die Entwicklung des neuzeitlichen Säkularitätsbegriffs bilden. Der kulturalistische Fehlschluss besteht nicht im Hinweis auf solche Motive und ihre historische Prägekraft, sondern kommt erst dann zustande, wenn man sie zur *conditio sine qua non* der rechtsstaatlichen Säkularität stilisiert. Zu den in diesem Sinne häufig angeführten Faktoren zählen die Luthersche Unterscheidung des geistlichen und des weltlichen Regiments, der mittelalterliche Investiturstreit und vor allem das Jesus-Wort "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Matthäus 22,21). Die modernistische Variante des Kulturalismus konzentriert sich demgegenüber auf die Bedeutung der westlichen Aufklärung als Voraussetzung des modernen säkularen Rechtsstaats. Das Moment der kulturalistischen Vereinnahmung besteht dabei – analog zur traditionalistischen Variante – wiederum in der Exklusivierung des "westlichen" Charakters von Aufklärung und Moderne, d.h. in dem Anspruch, dass politisch-rechtliche Modernisierung prinzipiell nur im Horizont kultureller Verwestlichung möglich ist.

Kulturalistische Interpretationen, gleich welcher Variante, haben weitreichende Konsequenzen für das Verständnis und die praktische Ausgestaltung des säkularen Rechtsstaats. Diese Konsequenzen zeigen sich aktuell insbesondere bei der Frage nach der gleichberechtigten Integration von Muslimen. Während nach der traditionellen Variante des Kulturalismus das Verhältnis von Muslimen und säkularem Rechtsstaat in der Linie der alten Auseinandersetzung zwischen Orient und Abendland gesehen wird, geht es nach der modernistischen Variante scheinbar um den epochalen Konflikt zwischen Vormoderne und Moderne. In beiden Fällen jedoch stehen die Muslime gleichsam für "das Andere": entweder für den Orient oder für eine unaufgeklärte Vormoderne. Sofern Muslime gleichwohl die Religionsfreiheit des säkularen Rechtsstaats für sich einfordern, tun sie dies – so die Konsequenz des kulturalistischen Ansatzes – im Grunde lediglich als Trittbrettfahrer westlicher Errungenschaften, zu denen sie nicht nur keinen eigenen kulturellen Zugang haben, sondern deren kulturelle Voraussetzungen sie durch ihre Präsenz eventuell sogar gefährden.

Von daher liegt es nahe, ihre Möglichkeiten zur Inanspruchnahme der Religionsfreiheit entweder in engen Grenzen zu halten oder von einer durchgreifenden kulturellen Assimilation abhängig zu machen, für die Bassam Tibi den schillernden Begriff eines "Euro-Islam" in die Debatte eingebracht hat.¹²

¹² Vgl. Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte* (München/Zürich: Piper, 1994), S. 286ff.

Gegen die kulturalistische Vereinnahmung des säkularen Rechtsstaats sprechen allerdings historische und vor allem systematische Gesichtspunkte. Zunächst ist gegen etwaige Vorstellungen, der säkulare Rechtsstaat habe sich gleichsam organisch aus bestimmten – insbesondere christlichen – Wurzeln der europäischen Kultur heraus entwickelt, daran zu erinnern, dass Menschenrechte, Religionsfreiheit und staatliche Säkularität auch im Westen in langwierigen politischen Auseinandersetzungen durchgesetzt werden mussten. Es darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, dass gerade die christlichen Kirchen gegenüber Religionsfreiheit und säkularem Rechtsstaat über lange Zeit hinweg Skepsis gezeigt, wenn nicht offenen Widerstand geleistet haben.

Das Jesuswort "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist", das Vertreter der christlichen Kirchen heute für eine theologische Würdigung des säkularen Rechtsstaats fruchtbar machen, bildet demnach nicht etwa die religiös-kulturelle "Wurzel", aus der im Laufe von fast zweitausend Jahren der säkulare Staat mehr oder minder organisch erwachsen ist. Vielmehr verhält es sich eher umgekehrt so, dass auf dem Boden der Moderne rückblickend solche religiösen und kulturellen Motive aufgefunden werden, die es erlauben, zum säkularen Staat auch theologisch ein produktives Verhältnis zu entwickeln.

Entgegen der traditionalistischen Variante des Kulturalismus, die die Struktur staatlicher Säkularität in der Geschichte des christlichen Abendlandes verankert sieht, spricht viel für die Annahme, dass die Durchsetzung des säkularen Rechtsstaats in Europa nur im Durchgang durch die Aufklärung möglich war, die durch reflexive Distanznahme von den bis dahin dominierenden religiösen und kulturellen Traditionen Emanzipationsprozesse freigesetzt hat. Auch der Begriff der Aufklärung kann jedoch kulturalistisch vereinnahmt werden, wenn man ihn mit einer bestimmten philosophischen Schulrichtung, einer konkreten Epoche der europäischen Geschichte oder auch generell mit der westlich-modernen Zivilisation exklusiv identifiziert. Bedenkt man dagegen, dass selbst die europäische Aufklärung des 18. Jahrhunderts ein in sich sehr pluralistisches Unterfangen darstellt (zwischen Kant, Hume und den französischen Enzyklopädisten bestehen nicht nur marginale Differenzen!), dann öffnet sich der Raum dafür, auch andere Wege geschehener oder zukünftiger Aufklärung zur Kenntnis zu nehmen bzw. für möglich zu halten. Gelegentlich in der Absicht der Entlarvung aufgeworfene Fragen wie die nach einem "islamischen Voltaire" erweisen sich deshalb als abwegig. Der Gehalt von Aufklärung kann nicht in der Wahrung und Nachahmung eines vorweg definierten (womöglich sogar symbolisch personifizierten) "westlichen" Modells bestehen. Die Verdinglichung der Aufklärung zu einem partikularen kulturellen Erbenspruch, der in postaufklärerischer Selbstgewissheit lediglich zu bewahren

sei, steht in der Gefahr, schließlich selbst zum Bestandteile einer Gegenauflärung zu geraten – nämlich dann, wenn das Moment der selbstkritischen Distanznahme im identitätspolitischen Gestus kultureller Selbstbehauptung verloren geht.

Gegen die Vereinnahmung des Säkularitätsbegriffs zum exklusiven Kulturerbe des Westens sprechen deshalb nicht nur historische, sondern vor allem auch systematische Gesichtspunkte. Nimmt man die normativen Leitideen, um die es in diesem Zusammenhang geht – Menschenrechte und Religionsfreiheit – inhaltlich ernst, so drängen sie gerade zur Überschreitung des kulturellen Horizontes, in dem sie historisch zunächst entstanden sind. Der normative Universalismus steht zwar keineswegs für jene geschichtslose "Abstraktheit", die ihm konservative Kritiker von de Maistre über Hegel bis zu Carl Schmitt immer wieder vorgeworfen haben. Tatsächlich aber verlangt er insofern Abstraktionsbereitschaft, als er die je spezifischen kulturellen Kontexte, in denen normative Ideen jeweils konkrete Wirksamkeit entfalten, als zuletzt immer nur exemplarisch begreift und für Veränderungen offen hält.¹³ Die Verwirklichung von Menschenrechten und Religionsfreiheit geschieht deshalb nicht als Übernahme eines bestimmten kulturellen Modells, sondern vollzieht sich in der historisch unabgeschlossenen Auseinandersetzung um die Aktualisierung gleichberechtigter Freiheit im Medium von Politik und Recht.

Kurz: Menschenrechte und Religionsfreiheit gibt es zwar immer nur in einer bestimmten Kultur, mit der sie aber dennoch nicht einfach gleichgesetzt werden dürfen. Andernfalls würde die kritisch-regulative Funktion des normativen Universalismus zugunsten der Selbstbehauptung eines einmal erreichten way of life verloren gehen.

Auch die in der Achtung der Religionsfreiheit begründete Säkularität des Rechtsstaats verlangt die kritische Überwindung ihrer stets drohenden kulturalistischen Verdinglichung zu einem exklusiv "westlichen Modell". Die Tatsache, dass der säkulare Rechtsstaat in Nordamerika und Westeuropa historisch erstmals wirksam geworden ist, soll damit genauso wenig bestritten werden wie die faktische Prägekraft bestimmter religiös-kultureller Motive des Christentums für die politische Geschichte des Westens. Deshalb aber die Geltung des säkularen Verfassungsmodells auf die westliche Zivilisation zu beschränken, wäre ein kulturalistischer Kurzschluss, durch den die kritische Pointe der Säkularität zerstört zu werden droht. Denn durch die schlichte Identifizierung der rechtsstaatlichen Säkularität mit einer bestimmten religiös-kulturellen Tradition würde zuletzt gerade jenes Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation, das dem säkularen Rechtsstaat normativ zugrunde liegt,

¹³ Vgl. Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), S. 115ff..

seine kritische Funktion einbüßen. Das Ergebnis wäre der Rückfall in eine neue Variante staatlicher Toleranzpolitik, die über die Figur der zu schützenden "kulturellen Voraussetzungen" des säkularen Staates "kulturelle fremden" Menschen – hier insbesondere Muslimen – die gleichberechtigte Partizipation streitig machen würde. Die kulturalistische Vereinnahmung des säkularen Rechtsstaats liefe somit, konsequent durchgeführt, letztlich auf die Aufhebung des Säkularitätsbegriffs als eines kritisch-normativen Prinzips hinaus.

III. Muslimische Stimmen zum säkularen Rechtsstaat

Nach der normativen Bestimmung der rechtsstaatlichen Säkularität und nach der Auseinandersetzung mit anti-liberalen Konzepten von Säkularität sollen nun einige muslimische Positionierungen zum säkularen Staat und Recht diskutiert werden. Aus der Vielfalt der Stimmen habe ich drei exemplarische Tendenzen (Distanzierung, Akzeptanz, Würdigung) herauspräpariert; ergänzt werden sie durch einen Hinweis auf die Bedeutung lebensweltlicher Eingewöhnungs- und Lernprozesse. Es versteht sich von selbst, dass mit der folgenden knappen Skizze das Feld der innerislamischen Debatte keineswegs vollständig beschrieben sein kann.

1. Distanzierung

Bekundungen von Distanz gegenüber dem Begriff der Säkularität von Staat und Recht begegnen im islamischen Schrifttum und im Gespräch mit Muslimen nicht selten. Dabei bleibt jedoch vielfach unklar, wogegen genau die Bedenken gerichtet sind. Zeigt sich in ihnen eine grundlegende Ablehnung des säkularen Rechtsstaats, wie er in der Bundesrepublik Deutschland besteht? Oder ist der imaginäre Adressat der Vorbehalte die Türkei, deren ehemals kulturkämpferischer Laizismus in den staatstragenden kemalistischen Eliten teils bis heute gepflegt wird? Spricht aus polemischen Äußerungen gegen den Säkularitätsbegriff implizit die Präferenz für einen religiös gebundenen, theokratischen Staat wie die Islamische Republik Iran?

Oder gilt die bekundete Distanzierung eigentlich nur einem ideologischen Säkularismus, so dass die Sache, für die der säkulare Rechtsstaat steht, gar nicht wirklich betroffen ist? In vielen Fällen lassen sich solche Fragen schon deshalb nicht befriedigend beantworten, weil die prinzipielle Differenz zwischen rechtsstaatlicher Säkularität einerseits und weltanschaulichem Säkularismus andererseits nicht deutlich genug gesehen wird. Daraus resultieren die Brüche und Schwankungen in vielen einschlägigen Äußerungen.

Während im Gespräch mit liberalen Muslimen die Chance besteht, durch begriffliche Klärungen Annäherungen im Verständnis der rechtsstaatlichen Säkularität zu erreichen, wäre es naiv anzunehmen, dass alle Vorbehalte von Muslimen lediglich durch die Mehrdeutigkeit des Säkularitätsbegriffs bedingt seien und sich auf dem Wege kategorialer Klarstellungen ausräumen ließen. Es gibt zweifellos auch eine ideologische Gegnerschaft in der Sache. Dies wird deutlich in den Stellungnahmen islamischer Fundamentalisten, die das "islamische System" als überlegene Alternative gegen den säkularen Staat ausspielen. Wenn auch die Konturen des "islamischen Systems" im einzelnen oft vage bleiben, so gilt in jedem Fall, dass die Scharia die Grundlage der staatlichen Ordnung bilden soll; ihr haben alle von Menschen gemachten Normen und Institutionen zu weichen.¹⁴ Insofern stellt der auf göttliches Recht gegründete islamische Staat nach Anspruch und Zielsetzung der Islamisten in der Tat die Negation des säkularen Rechtsstaats dar.

Islamisch fundamentalistische Positionen lassen sich nicht immer auf den ersten Blick erkennen. Denn auch die Vertreter des Islamismus berufen sich heute in der Regel auf Menschenrechte und Demokratie, d.h. auf die mittlerweile fast schon global anerkannten Legitimationsprinzipien der politischen Moderne.

Gleichzeitig stellen sie diese allerdings in einen exklusiv islamischen Deutungshorizont – was erhebliche konzeptionelle und inhaltliche Auswirkungen mit sich bringt. Ein Beispiel für eine ideologische Okkupierung menschenrechtlicher Begriffe bietet die Kairoer "Erklärung der Menschenrechte im Islam" aus dem Jahre 1990. Alle dort aufgeführten Rechte werden direkt aus islamischen Quellen – Koran und Sunna – hergeleitet und außerdem unter dem Vorbehalt gestellt, dass sie mit der Scharia übereinstimmen müssen.¹⁵ Weder Gleichberechtigung der Geschlechter noch die Religionsfreiheit sind in der Kairoer Erklärung und vergleichbaren Dokumenten anerkannt. Für die im islamistischen Schrifttum propagierten Vorstellungen von Demokratie ist eine polemische Stoßrichtung gegen den säkularen Staat und die säkularen Demokratiekonzeptionen kennzeichnend. So plädiert Abul A'la Mawdudi, ein Vierteljahrhundert nach seinem Tod längst ein Klassiker des Islamismus, für eine islamische "Theo-Demokratie", in der die Gemeinschaft der Gläubigen im Sinne eines kollektiven Kalifats die Weisungen der Scharia politisch zur Geltung bringen soll.¹⁶ Zwar soll auch die Theo-Demokratie, wie schon der Begriff andeutet, eine demokratische Komponente haben und sich dadurch von den mittelalterlichen Formen des autokratischen Kalifats unterscheiden; sie bleibt jedoch eine Demokratie primär der Muslime.

¹⁴ Vgl. dazu grundlegend Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie* (Baden-Baden: Nomos, 1999).

¹⁵ Vgl. Anna Würth, *Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention? Zur Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten* (Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2003), S. 37 ff.

Zumindest die politischen Schlüsselfunktionen des Staates müssen nach Mawdudi den Muslimen vorbehalten bleiben, weil nur sie die – von Gott vorgegebenen und deshalb jeder diskursiven Infragestellung entzogenen – religiös-normativen Grundlagen der Verfassung verstehen und konsequent verwirklichen könnten. Die Schriften Mawdudis und anderer Klassiker des islamischen Fundamentalismus sind in zahlreiche Sprachen übersetzt worden und werden weltweit vertrieben. Sie dürften auch unter den in Deutschland lebenden Muslimen verbreitet sein und negativen Einstellungen gegenüber dem säkularen Rechtsstaat Nahrung geben.

2. Pragmatische Akzeptanz

Der Islamismus, der aus der Scharia ein allumfassendes und rigides "System" macht, stellt als eine moderne Form religiös-politischer Heilsideologie gegenüber traditionellen Ausprägungen der Scharia in mancher Hinsicht ein Novum dar. Denn anders als im islamistischen Kontext ist die Scharia, wie sie in den klassischen Rechtsschulen entwickelt und gepflegt wurde, durch ein hohes Maß an Pragmatismus und Flexibilität charakterisiert.¹⁷ Für die Situation der islamischen Diaspora haben die meisten Rechtsschulen zusätzliche Spielräume konzidiert. Zwar hielten sie in der Theorie daran fest, dass ein Leben außerhalb einer islamischen Gesellschaftsordnung in religiöser Hinsicht eigentlich nicht wünschenswert sei. Gleichwohl haben sie in der Praxis Wege gefunden, sich unter Berufung auf die Quellen der Scharia auch mit einer solchen Situation zu arrangieren.

Weil schon die klassischen Scharia-Schulen teilweise selbst die Möglichkeit eines pragmatischen Dispenses bestimmter Scharia-Normen zugunsten der Akzeptanz der lokalen Rechtsordnung vorgesehen haben, wäre es voreilig, hinter jeder Berufung auf die Scharia gleich eine verfassungsfeindliche Antithese zum säkularen Rechtsstaat zu vermuten.¹⁸

Dass trotz bleibender prinzipieller Differenzen im Verständnis der Rolle von Staat und Recht eine zumindest pragmatische Anerkennung des positiven Rechts möglich ist, liegt nämlich durchaus in der Linie bereits der traditionellen islamischen Rechtsschulen.

¹⁶ Vgl. Abul A'la Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications, 3. Aufl. 1967).

¹⁷ Vgl. dazu Mathias Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen* (Freiburg: Herder, 2. Aufl. 2001), S. 28ff.

¹⁸ Bei einer Bestimmung des Verhältnisses von Scharia und säkularem Recht darf außerdem eine Asymmetrie nicht vergessen werden, die darin besteht, dass die Scharia mehr ist als nur eine religiöse *Rechtsordnung* im engeren Sinne; vielmehr versteht sich als umfassende religiöse *Lebensordnung*. Wichtige – und auch für die meisten liberalen Muslime unaufgebbare – Bereiche der Scharia, wie die Regeln, die das Verhältnis des Menschen zu Gott betreffen (Gebetspraxis, rituelle Waschungen, Speisevorschriften usw.), stehen von vornherein nicht in Konkurrenz mit Normen des säkularen Rechtsstaats.

Ein aktuelles Beispiel für die pragmatische Akzeptanz der säkularen Verfassungsordnung bietet die "Islamische Charta", die der Zentralrat der Muslime in Deutschland – einer der islamischen Spitzenvereinigungen – im Februar 2002 vorgelegt hat. Der für unseren Zusammenhang entscheidende Artikel 10 der Charta lautet: "Muslime dürfen sich in jedem beliebigen Land aufhalten, solange sie ihren religiösen Hauptpflichten nachkommen können. Das islamische Recht verpflichtet Muslime in der Diaspora, sich grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung zu halten. In diesem Sinne gelten Visumserteilung, Aufenthaltsgenehmigung und Einbürgerung als Verträge, die von der muslimischen Minderheit einzuhalten sind." In der ausdrücklichen Bezugnahme auf die Situation der muslimischen Diaspora steckt immer noch ein Moment der Distanzierung: Offenkundig geht es in der Charta weniger um eine inhaltliche Würdigung der Säkularität von Staat und Recht als um einen *modus vivendi* mit der positiv geltenden "lokalen Rechtsordnung", der in den Metaphern einer Vertragsregelung gedacht wird. Die Charta folgt hier der Vorstellung, dass im Namen des islamischen Rechts für die Situation der Diaspora partieller Dispens von islamrechtlichen Normen erteilt werden kann. Bezogen auf die Islamische Charta insgesamt wird man sagen müssen, dass die im Vorwort versprochene Klarheit nicht in allen wichtigen Punkten erreicht wird. Manche Formulierungen bleiben unscharf, und eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Prinzipien einer freiheitlichen säkularen Demokratie findet nicht wirklich statt. Eindeutig ist allerdings das Bekenntnis der Charta zur Akzeptanz der bestehenden säkularen Rechtsordnung, deren rechtliche Verbindlichkeit für hier lebende Muslime insofern klar bejaht wird.

Im Gespräch mit Muslimen begegnet man nicht selten auch der Vorstellung, dass das Grundgesetz auf "christlichen Werten" basiere, die – da das Christentum in seiner relativen Wahrheit in den Islam als die absolute Wahrheit integriert worden sei – in ihrem Kern zugleich "islamische Werte" seien. Die dieser Denkfigur zugrundeliegende Reduktion des Grundgesetzes auf religiöse und letztlich islamische Werte ist historisch und systematisch gewiss sehr fragwürdig. Für ein angemessenes Verständnis der rechtsstaatlichen Säkularität gibt ein solcher religiöser Integralismus von vornherein keinen Raum. So problematisch diese Vorstellung deshalb zweifellos ist, so steht sie praktischen Arrangements mit der bestehenden Verfassungsordnung jedoch zumindest nicht im Wege.

3. Theologische Würdigung

Es gibt eine Reihe von Ansätzen im islamischen Denken, die Säkularität von Recht und Staat nicht nur praktisch zu respektieren, sondern in einem umfassenderen Sinne auch inhaltlich zu würdigen, weil sie darin auch eine Chance für islamische Praxis sehen. Schon

im Jahre 1925 veröffentlichte Ali Abdarrazizq ein Buch mit dem Titel "Der Islam und die Grundlagen der Macht",¹⁹ in dem er mit islamischen Argumenten die Säkularität des Staates fordert. Auslöser für seine Überlegungen war die Abschaffung des Kalifats durch Mustafa Kemal Atatürk im Jahre 1924. Obwohl die Absetzung des letzten Kalifen ein machtpolitischer Akt und keine religiöse Reformmaßnahme war, erkannte Abdarrazizq in der Überwindung des Kalifats eine Chance für den Islam. Denn der Anspruch der Kalifen, ein göttlich begründetes Herrschaftsamt auszuüben oder gar als "Schatten Gottes auf Erden" zu fungieren, bedeute nichts anderes als abergläubischen Bilderkult. Außerdem verweist Abdarrazizq darauf, dass der Koran keine detaillierten Anweisungen zur Staatsführung enthält. Die koranische Offenbarung als ein staatspolitisch maßgebendes Gesetzbuch zu lesen, sei daher nicht nur sinnlos, sondern stehe im Widerspruch zu Geist und Buchstaben des Korans, ja laufe zuletzt auf die Leugnung des koranischen Anspruchs auf die Endgültigkeit und Abgeschlossenheit der Offenbarung hinaus. In der Tradition Abdarrazizqs stehen heute Denker wie Muhammad Said al-Ashmawy, Nasr Hamid Abu Zaid und Fuad Zakariya, die mit unterschiedlichen Akzenten die Säkularität von Recht und Staat aus islamischer Sicht vertreten.

Teils dramatische Auseinandersetzungen um die Säkularität von Staat und Recht finden seit einigen Jahren in der Islamischen Republik Iran statt. Es gehört zu den paradoxen Erfahrungen der jüngsten Geschichte Irans, dass gerade der "Gottesstaat" dazu geführt hat, die Autorität der Religion und ihrer theologischen Vertreter in den Augen vieler Menschen zu schwächen. Neben dem Freiheitsanspruch der Menschen, die sich gegen Bevormundungen durch staatliche oder selbsternannte religiöse Wächterorganisationen zur Wehr setzen, sind daher auch theologische Motive zu Faktoren einer Reformbewegung geworden, die nach Auswegen aus dem offenkundig gescheiterten theokratischen Projekt sucht. Nach den stark manipulierten Parlamentswahlen im Februar 2004 ist die Reformbewegung aktuell allerdings in eine tiefe Krise geraten.

Während die öffentliche Befürwortung säkularer Staatskonzepte in manchen islamisch geprägten Ländern als Anschlag auf die religiös-kulturellen Grundlagen des Zusammenlebens verstanden wird, repräsentiert der kürzlich verstorbene Bosnier Smail Balic eine liberale Ausprägung des Islams, die in der muslimischen Bevölkerung seiner Heimat Tradition hat. Balic sieht in der von den Islamisten beschworenen Einheit von Religion und Staat ("din wa dawla") eine durch die Quellen des Islams nicht gedeckte ideologische Konstruktion, die für die religiöse Praxis der Muslime schädlich sei, weil sie die religiöse Praxis Kriterien programmatischer Machbarkeit ausliefere.

¹⁹ Vgl. dazu Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime* (Wiesbaden: Steiner, 1971), S. 95ff.

Dagegen formuliert er "Ansätze einer Theologie für die säkulare Umwelt",²⁰ von denen er sich verspricht, dass sie der muslimischen Glaubenspraxis in einer modernen pluralistischen Gesellschaft förderlich seien. Im Anschluss an Smail Balic plädiert auch der seit langem in Deutschland lebende muslimische Soziologe Fuad Kandil für eine "Religiosität in der Säkularität".²¹ Unter liberalen muslimischen Intellektuellen werden solche Ansätze mit Interesse diskutiert.

4. Die Bedeutung lebenspraktischer Eingewöhnungsprozesse

Die knappe Skizzierung einiger typischer muslimischer Positionierungen zum säkularen Staat und Recht hatte zum Ziel, den Facettenreichtum der innerislamischen Diskussion zumindest anzudeuten. Es sollte dabei deutlich werden, dass es nicht eine islamische Position, sondern eine Vielfalt von Standpunkten und Überlegungen zum Thema gibt. Die Frage liegt nahe, wie weit die jeweiligen Positionen in der muslimischen Bevölkerung Deutschlands quantitativ verbreitet sind. Gewiss muss man davon ausgehen, dass eine reflektierte theologische Würdigung der säkularen Verfassungsordnung nur einer Minderheit muslimischer Intellektueller möglich ist. Allerdings verfangen auch die Heilsversprechen islamischer Fundamentalisten nur bei einer kleinen Minderheit innerhalb der in Deutschland lebenden Muslime. Die Bundesregierung geht in ihrer Antwort auf eine Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU mit guten Gründen davon aus, "dass die Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime die grundgesetzliche Ordnung und damit die Trennung von weltlichem Recht und religiös begründeten Ordnungsvorstellungen akzeptiert und ihren Glauben im Rahmen des demokratischen Staatswesens ausüben will".²² Interessant in diesem Zusammenhang sind auch die Ergebnisse jüngerer empirischer Umfragen, nach denen die muslimische Bevölkerung in Deutschland durch ein gegenüber der Gesamtgesellschaft höheres Maß an allgemeiner Lebenszufriedenheit hervorsticht.²³ Daraus ergeben sich zwar keine konkreten Anhaltspunkte für das Verständnis des säkularen Rechtsstaat; immerhin stützen diese Ergebnisse den Eindruck, dass massive Vorbehalte gegen die staatliche Verfassung in der muslimischen Bevölkerung wenig präsent sind.

²⁰ Vgl. Smail Balic, *Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion* (Köln u.a.: Böhlau, 2001), S. S. 48f.

²¹ Fuad Kandil, "Muslime in der säkularen Gesellschaft", in: Andreas Renz/ Stephan Leimgruber (Hg.), *Lernprozess Christen Muslime* (Münster: Lit, 2002), S. 29-43.

²² Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU ("Islam in Deutschland") vom 08.11.2000, *Deutscher Bundestag*, Drucksache 14/4530, S. 72f.

²³ Vgl. Susanne Worbs/ Friedrich Heckmann, "Islam in Deutschland: Aufarbeitung des gegenwärtigen Forschungsstandes und Auswertung eines Datensatzes zur zweiten Migrantengeneration", in: Bundesministerium des Inneren (Hg.), *Islamismus. Texte zur inneren Sicherheit* (Berlin: BMI, 2003), S. 133-220, bes. S. 158ff.

Eine oft geradezu emphatische Bejahung des säkularen Rechtsstaats charakterisiert die innerislamische Sonderrichtung der Aleviten (die nach Schätzungen etwa ein Fünftel der in Deutschland lebenden Muslime ausmachen). Im Hintergrund stehen historische und aktuelle Unterdrückungserfahrungen der Aleviten, die dazu beigetragen haben dürften, das Bewusstsein für die Bedeutung der Religionsfreiheit und des säkularen Staats zu schärfen.

Dass die Aleviten sich in ihren politischen Stellungnahmen oft nicht unmittelbar auf religiöse (oder gar koranische) Argumente stützen, darf kein Grund dafür sein, ihre Positionen nicht als Bestandteil des islamischen Spektrums öffentlich zur Kenntnis zu nehmen.

Auch gegenüber sunnitischen Muslimen kann nicht von vornherein unterstellt werden, dass sie ausdrückliche religiöse Begründungen als Voraussetzung für die Akzeptanz des säkularen Rechtsstaats in jedem Fall für notwendig halten. Es scheint vielmehr so zu sein, dass die meisten Sunniten, darunter auch viele eher konservativ eingestellte sunnitische Muslime, im Sinne der schon die traditionellen Rechtsschulen kennzeichnenden pragmatischen Flexibilität längst einen *modus vivendi* mit dem säkularen Staat und Recht gefunden haben – auch wenn ihnen oftmals die theologische bzw. religionsrechtliche Begrifflichkeit fehlen mag, mit der sie ihr Verhältnis zum Säkularitätskonzept grundsätzlich bestimmen könnten. Zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang auch, dass die islamische Volksreligiosität zahlreiche Möglichkeiten religiöser Referenzbildung kennt, keineswegs nur die ausdrückliche Vergewisserung anhand religiöser Texte und religionsrechtlicher Normen, die bei muslimischen Intellektuellen typischerweise im Vordergrund steht. Viele Muslime dürften deshalb auf die Frage nach einer "islamischen Rechtfertigung" des säkularen Staates eher mit Verwunderung reagieren – nicht anders als dies bei den meisten Christen der Fall wäre, wenn man sie mit entsprechenden Fragen konfrontierte.

Es spricht viel für Baber Johansens Annahme, "dass Religionen, die in einer säkularisierten Staats- und Gesellschaftsform leben, dadurch angeregt werden, diejenigen Elemente ihrer religiösen Tradition zu aktivieren, die sie im Rahmen einer säkularisierten Ordnung lebens- und arbeitsfähig halten."²⁴ Damit soll keineswegs ein Automatismus der Anpassung an die moderne Gesellschaft behauptet werden. Zu unterstellen, dass das Verhältnis von religiösem Selbstverständnis und sozialer Lebenspraxis primär von den Quellen der Religion her bestimmt würde, wäre allerdings eine problematische Zuschreibung.

²⁴ Baber Johansen, "Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?", in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Heft 20 (1986), S. 12-60, hier S. 13.

Eine wichtige Rolle spielen bei den hier lebenden Muslimen sicherlich auch alltägliche Erfahrungen von Akzeptanz bzw. Diskriminierung sowie gesellschaftliche Eingewöhnungs- und Lernprozesse, die bei einigen Vordenkerinnen und Vordenkern schließlich auch Anlass zu neuen Deutungen der religiösen Quellen bieten mögen. Die Verantwortung, dass solche Lernprozesse möglich sind und gelingen können, liegt naturgemäß nicht nur bei der muslimischen Bevölkerung, sondern in allen Teilen der Gesellschaft.

IV. Zusammenfassung

Die Leistungsfähigkeit des säkularen Rechtsstaats als eines Mediums zur freiheitlichen Integration der religiös und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft hängt nicht zuletzt von der Klarheit seiner Konzeptualisierung ab. Weil in der Religions- und Weltanschauungsfreiheit begründet, unterscheidet sich die rechtsstaatliche Säkularität kategorial von solchen politischen Konzepten, die auf eine Purifizierung des öffentlichen Raumes von religiösen Symbolen oder gar auf die Durchsetzung eines ideologischen Staatssäkularismus abzielen. Die normativ tragende Religions- und Weltanschauungsfreiheit verlangt die Öffnung des säkularen Rechtsstaats für alle Menschen, unabhängig von ihren religiösen bzw. nicht-religiösen Überzeugungen, und zwar ohne Diskriminierung oder Privilegierung. Konzepte, die darauf hinauslaufen, die volle Gewährleistung Religionsfreiheit unter einen ungeschriebenen "Kulturvorbehalt" zu stellen und zumal Muslimen die gleichberechtigte Integration in den säkularen Rechtsstaat zu verweigern (bzw. von einer weitgehenden kulturellen Assimilierung abhängig zu machen), unterminieren deshalb im Ergebnis die normative Grundlage des säkularen Rechtsstaats. Muslimische Stellungnahmen zum säkularen Rechtsstaat fallen sehr unterschiedlich aus. Eine ausdrückliche Ablehnung, evtl. sogar verbunden mit einer aktiv kämpferischen Einstellung, findet allerdings nur bei einer kleinen Minderheit innerhalb der in Deutschland lebenden Muslime Zustimmung. Die lebensweltliche Flexibilität, die auch für den traditionellen Islam charakteristisch ist, ermöglicht demgegenüber Eingewöhnungsprozesse selbst dann, wenn Unsicherheiten und Ambivalenzen gegenüber dem Anspruch der rechtsstaatlichen Säkularität zum Teil fortbestehen mögen. Es gibt allerdings auch verschiedene Ansätze einer ausdrücklichen Anerkennung und Würdigung des Säkularitätsprinzips aus islamischer Sicht, die vor allem die volle Gewährleistung der Religionsfreiheit und anderer Menschenrechte als Chance für die Entwicklung islamischer Glaubenspraxis begreifen.

Heiner Bielefeldt ist Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte, Berlin

Religionsfreiheit und Republik

Deutschland auf dem Weg zu einer multireligiösen Gesellschaft

Ralf Fücks

Die anhaltende „Kopftuchdebatte“ – darf eine Lehrerin muslimischen Glaubens an einer öffentlichen Schule Kopftuch tragen? – hat die alte Frage neu aufgeworfen, welchen Raum religiöse Symbole in staatlichen Institutionen haben dürfen. Was über Jahrhunderte in Deutschland und Europa selbstverständlich war – die Verquickung von Christentum und Erziehungswesen – ist einer weitgehenden Trennung von Kirche und Staat gewichen. Entsprechend hat das Bundesverfassungsgericht einer Klage gegen das Kruzifix in bayrischen Klassenzimmern als Verletzung des staatlichen Neutralitätsgebots stattgegeben, der Religionsunterricht ist nicht mehr obligatorisch und in Brandenburg gänzlich durch einen weltanschaulich indifferenten Ethik-Unterricht ersetzt. Auch im aktuellen Streitfall wurde das BVerfG angerufen; mit einem Urteil ist demnächst zu rechnen.

Die Kontroverse um das Kopftuch wird mit bemerkenswerter Leidenschaft und sehr unterschiedlichen Motiven geführt: Alice Schwarzer sieht die Errungenschaften der Frauenemanzipation durch ein roll back im religiösen Gewand gefährdet; andere befürchten den Vormarsch fundamentalistischer Strömungen in Deutschland, für die der Islam keine Privatreligion ist, sondern ein verbindlicher gesellschaftlicher Kodex, der höher steht als die Gesetze eines nicht-islamischen Staates; türkische Kemalisten übertragen die innenpolitische Auseinandersetzung aus ihrem Mutterland auf ihre neue Heimat; umgekehrt ist für viele Muslime das Kopftuch zum Symbol geworden, ob der christlich geprägte deutsche Staat den Islam als gleichberechtigte Religion akzeptiert und auf die berufliche Diskriminierung gläubiger Muslime verzichtet.

Es liegt kein Segen darauf, so viele unterschiedliche kulturelle und politische Streitfragen am Fall einer (aus Afghanistan stammenden, in Deutschland ausgebildeten) Lehrerin auszutragen, die das Recht beansprucht, einem von ihr so interpretierten religiösen Gebot auch im Unterricht folgen zu dürfen. Aber ausgetragen werden müssen sie, um das Selbstverständnis einer modernen Einwanderungsgesellschaft öffentlich zu klären.

Was für Christen, Juden oder Buddhisten in Deutschland gilt, muß auch für Muslime gelten – daß sie ihrer religiösen Überzeugung auch in ihrem persönlichen Habit (Kleidung, Haartracht, Kopfbedeckung, Schmuck) und auch an ihrem Arbeitsplatz Ausdruck geben können. Gleichzeitig gilt für alle Lehrer das Gebot der Zurückhaltung, wenn es um die Beeinflussung der ihnen anvertrauten Schüler geht: Indoktrination und Propaganda jeder Art haben im Klassenzimmer nichts verloren. Das ist allerdings keine Frage der Kleiderordnung, sondern der kritischen Schulöffentlichkeit und notfalls auch der Schulaufsicht.

Schwieriger wird es, wenn muslimische Eltern ihren Töchtern unter Berufung auf ihre religiöse Tradition verbieten wollen, an Klassenfahrten oder am koedukativen Sportunterricht teilzunehmen: hier kollidieren religiös verbrämte Geschlechternormen mit dem Gleichberechtigungsgrundsatz und hart errungenen Vorstellungen einer emanzipatorischen Bildung (auch wenn inzwischen angesagt ist, im Unterricht stärker auf geschlechtsspezifische Zugänge und Methoden einzugehen, stellt das nicht das Prinzip der Koedukation in Frage). Bevor in solchen Konflikten schweres Geschütz aufgeföhren wird, ist es sicher angebracht, persönliche Überzeugungsarbeit zu leisten und zu versuchen, den Eltern einige Befürchtungen zu nehmen. Im Zweifel muß hier aber die Mehrheitsgesellschaft auf der Allgemeinverbindlichkeit ihrer Normen beharren, statt sich unter dem Banner religiöser Toleranz damit abzufinden, daß demokratische Errungenschaften der Moderne für Teile der Gesellschaft außer Kraft gesetzt werden. Das gilt erst recht für Praktiken wie Zwangsverheiratung, die eklatant gegen die Menschenrechte verstoßen. Einen „Sonderrabatt“ für religiöse Minderheiten im Hinblick auf grundlegende Rechtsnormen kann es in einer Demokratie nicht geben.

Damit könnte man den „Kopftuchstreit“ ad acta legen. Er wird allerdings kein Einzelfall bleiben, der mit einem höchstrichterlichen Verdikt aus der Welt geschafft sein wird. Denn die Auseinandersetzung über das Verhältnis von Religion und säkularem Staat bekommt durch die massenhafte Immigration aus anderen Kulturkreisen auch für unseren Kontinent eine neue, unerwartete Aktualität.

Der Säkularismus europäischer Prägung ist keineswegs Allgemeingut, und als post-religiöse Gesellschaft, in der das Christentum für die Mehrheit der Bevölkerung zu einem unverbindlichen „kulturellen Hintergrund“ geworden ist, sind wir eher die Ausnahme als die Regel in der Welt. Die christlichen Kirchen verzeichnen heute weltweit etwa 2 Milliarden Mitglieder, zum Islam bekennen sich rund 1 Milliarde Menschen, etwa 800 Millionen gehören zum hinduistischen Kulturkreis, der Buddhismus gewinnt neue Anhängerschaft über Asien

hinaus. Nach wie vor prägen religiöse Traditionen, Überzeugungen und Praktiken den Alltag der Mehrheit der Menschen auf dem Globus, und in vielen Regionen ist die Frage „An welchen Gott glaubst Du“ selbstverständlicher als die Frage nach dem Beruf.

Es könnte sein, daß die Radikalität, mit der in weiten Teilen Europas die Säkularisierung von Staat und Gesellschaft vorangetrieben wurde, sich keineswegs als Vorbild für den Rest der Welt erweist, sondern als historischer Sonderweg. Seinen ersten Höhepunkt fand das europäische Schisma zwischen Kirche und Moderne in der französischen Revolution. Die Jakobiner proklamierten nicht nur die Trennung von Staat und Kirche, sondern führten einen regelrechten Kreuzzug gegen „religiösen Aberglauben“ und das Pfaffentum – eine Tradition, die sich in den verschiedenen Spielarten des revolutionären Sozialismus fortsetzte, der selbst für ein kurzes Jahrhundert zu einer Art innerweltlicher Religion wurde. Daß sich die revolutionären Bewegungen Europas in der Neuzeit zugleich gegen Kirche und Religion wandten, war vor allem eine Konsequenz aus der unheiligen Allianz von Thron und Altar, die sich seit dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion des römischen Reiches herausgebildet hatte.

Die Kirche (in ihrer katholischen Gestalt wie in den diversen Strömungen des Protestantismus) gehörte zum Kernbestand des Feudalismus wie der absolutistischen Monarchien; sie rechtfertigte die Leibeigenschaft wie die kolonialen Greuel, predigte Gehorsam gegen die Obrigkeit und war selbst Teil von Herrschaftsverhältnissen, die weit entfernt waren von der humanen Botschaft des Neuen Testaments. Diese historische Erfahrung prägte die Sicht der progressiven politischen Bewegungen in Europa bis weit in das 20. Jahrhundert – die christlichen Kirchen standen für „die Reaktion“, auch wenn es in ihren eigenen Reihen immer wieder Bestrebungen gab, sie im Sinne eines sozialen Christentums zu reformieren.

Der antiklerikale Impuls ist immer noch wirksam, obgleich heute in Europa fast alle Bastionen weltlicher Macht der Kirchen geschliffen sind. Selbst in den Kernländern des traditionell konservativen Katholizismus sind Abtreibung und Ehescheidung legalisiert, und ein Verdikt des Papstes gegen die „Homoehe“ ist eben kein Machtwort mehr, sondern wird als Meinungsäußerung einer anachronistischen Institution zur Kenntnis genommen und ad acta gelegt. Von einer Wiederbelebung des Kirchenkampfes kann keine Rede sein – dazu fehlt es der Kirche schlicht an Macht. Religion ist zur Privatsache geworden, und selbst für die schwindende Minderheit der aktiven Christen sind nicht mehr die Kirchenoberen die letzte Instanz für den rechten Glauben, sondern das individuelle Gewissen. Insbesondere die protestantischen Kirchen haben nichts unversucht gelassen, sich ein „fortschrittliches“ Image

zuzulegen und Anschluß an die sozialen Bewegungen der Moderne zu bekommen, von der Theologie der Befreiung und den Christen für den Sozialismus bis zum Feminismus und der Ökologie. Kirchentage sind heute eine Art christliches Woodstock mit einer Mischung aus spirituellen Erbauungsangeboten und politisch korrekten Inhalten. Das ist keine taktische Konzession an den Zeitgeist, sondern bringt Sein und Wollen eines Großteils des aktiven Kirchenvolks zum Ausdruck.

Es gibt in der westlichen Welt allerdings ein bemerkenswertes, hierzulande oft mit kopfschüttelndem Unverständnis beobachtetes Gegenbeispiel zur religiösen Erkaltung Europas: die USA sind eine religiös sehr viel lebendigere Gesellschaft als die meisten europäischen Länder, und zwar nicht erst seit der Masseneinwanderung katholisch geprägter Latinos und dem Aufkommen islamischer Bestrebungen unter den Afro-Amerikanern. Es lohnt sich, einen kurzen Blick auf dieses Beispiel einer Einwanderungsgesellschaft par excellence zu werfen, wenn wir etwas über unsere eigene mögliche Zukunft erfahren wollen.

Die Präsenz der Religion im gesellschaftlichen und politischen Leben der USA und die enorme Vielfalt von Kirchen und Gemeinden gehen Hand in Hand mit der konstitutionellen Trennung von Kirche und Staat, die mit der Gründung der Vereinigten Staaten von Nordamerika besiegelt wurde. Das hat die amerikanische mit der französischen Revolution gemeinsam. Ein signifikanter Unterschied besteht jedoch darin, daß die erste französische Republik einen nicht nur antiklerikalen, sondern antireligiösen Charakter hatte, während die USA als politisches Gemeinwesen von religiösen Minderheiten gegründet wurden, die unter dem Banner der Religionsfreiheit aus dem repressiven Europa in das neue gelobte Land strebten: Nordamerika versammelte alle religiösen Strömungen, die auf dem alten Kontinent von den jeweiligen Staatskirchen als Häretiker verdammt und verfolgt wurden.

Stand in Frankreich die Republik gegen die Religion, so war in den USA die Religionsfreiheit ein zentrales Element der Republik – und diese Traditionen wirken auf beiden Seiten bis heute fort. Nicht von ungefähr berief sich J.F. Kennedy bei seiner Antrittsrede als Präsident auf die Botschaft, daß alle Menschen Kinder Gottes sind, um ihre unveräußerlichen Rechte zu begründen: „Die Menschenrechte gehen nicht aus der Großmut des Staates hervor, sondern aus der Hand Gottes“. Und es ist Ausdruck der Vielfalt wie des Zusammenhalts der amerikanischen Einwanderungsgesellschaft, wenn wenige Tage nach dem Anschlag vom 11. September im New Yorker Yankee-Stadion die Repräsentanten aller erdenkbaren Religionsgemeinschaften auftraten, um ihr Mitgefühl mit den Opfern und ihre Verbundenheit mit dem politischen Gemeinwesen zu bekunden, dem dieser Angriff galt.

Ein wenig von dieser souveränen Gelassenheit im Umgang mit religiöser Vielfalt möchte man auch der künftigen Bundesrepublik wünschen. Wer aus guten Gründen Einwanderung befürwortet, wird mit den Migranten auch ihre Religion akzeptieren müssen. Für die Kirchen heißt das, dass sie es mit konkurrierenden Glaubensgemeinschaften zu tun bekommen, die ihren Anhängern oft mehr abverlangen, aber auch mehr Orientierung bieten als die abgeklärten Verwalter des Christentums. Die Politik muss den neuen religiösen Minderheiten insoweit entgegenkommen, daß sie ihnen die gleichen Rechte einräumt wie den Christen, z.B. das Recht auf muslimischen Religionsunterricht – erteilt von in Deutschland ausgebildeten Lehrkräften. Der Islam darf nicht in obskure Hinterhofmoscheen und Koranschulen abgedrängt werden. Gleichzeitig müssen Öffentlichkeit und Justiz ein waches Auge auf Bewegungen und Organisationen haben, deren Lehre und Praxis sich gegen die demokratische Verfassung richten – sie fallen nicht unter das Gebot religiöser Toleranz, sondern der ideellen und rechtlichen Selbstverteidigung der Republik.

Ralf Fücks ist Vorstandsmitglied der Heinrich-Böll-Stiftung

Quo vadis? - Islam in Deutschland

Aiman A. Mazyek

Über Moscheedurchsuchungen und Hakenkreuze, die muslimische Gotteshäuser entstellen und tendenziöse Berichte über den Islam, die wieder Hochkonjunktur haben

Lünen kurz vor dem Tag der Offenen Moschee: Noch am Morgen hatte er in der Stadtkirche über friedliches Zusammenleben gesprochen, wenige Minuten später machte Irfan Yildizhan von der islamischen Gemeinde aus der Roonstraße eine erschreckende Entdeckung. Bislang unbekannte Täter hatten in der Nacht zu Sonntag den frisch gemauerten Klinker der Moschee und den Gemeinde-Bus mit mehreren Hakenkreuzen beschmiert. "Ich bin sehr traurig", sagte Yildizhan im Gespräch mit der örtlichen Zeitung. Fassungslos und schockiert standen die Gemeindemitglieder am Vormittag vor dem Gebäude und ihrem Fahrzeug. "Die Gesichtsausdrücke sagen alles", kommentierte Yildizhan. Schon öfter sei der Islamische Arbeiternehmerverein Lünen und Umgebung e.V. Ziel von Kriminalität und Ausländerfeindlichkeit geworden: Mehrfach wurde in die Moschee eingebrochen, einmal hatte jemand einen Schlauch manipuliert und den Rohbau unter Wasser gesetzt. "Das war schon schlimm", so Yildizhan, „aber was jetzt hier passiert ist, ist besonders verletzend." Betroffen zeigte er sich vor allem deshalb, weil er kurze Zeit zuvor noch beim ökumenischen Gottesdienst in der Stadtkirche über Integration und friedliches Zusammenleben gesprochen hatte: "Da habe ich noch gesagt, dass ich mich sehr wohl fühle in dieser Stadt", so Yildizhan, "aber seitdem ich die Hakenkreuze gesehen habe, fühle ich mich ganz schlecht."

Leider ist dies keine Einzelfall in Deutschland – nur nimmt die Öffentlichkeit davon so gut wie gar keine Notiz. Ja, man hat sich fast daran gewöhnt und einige sind vielleicht insgeheim darüber gar nicht so erbost, wie sie nach außen vorgeben. Die unzähligen negativen Berichte in der Öffentlichkeit, die ein entstelltes und mitunter mutwillig falsches Islambild zeichnen – jüngstes Beispiel die Titelgeschichte des „Spiegel“ vor einer Woche - hinterlassen ihre Spuren. Die Verantwortung für eine ausgewogene Berichterstattung bleibt hier völlig auf der Strecke.

Eigentliche Bedrohungen gelangen in den Hintergrund

Wie das Beispiel Lünen zeigt, taucht in der ganzen Auseinandersetzung oft die Gefahr der rechtsradikale Bewegung unter, ja sie wird geradezu sträflich unterschätzt. Hinzu kommt, dass diese radikalen Kräfte momentan die Angststimmung in der Bevölkerung gegenüber dem Islam für ihre Zwecke sehr wohl zu nutzen wissen. So kommt es nicht von ungefähr, dass den Münchner Neonazis - durch einen Zufall wurde der Fall aufgedeckt - von der Generalbundesanwalt explizit vorgeworfen werden konnte, eine ganze Reihe von Anschlagzielen auf ihrer Liste gehabt zu haben - darunter die geplante neue Münchner Synagoge und Moscheen. Die Polizei konnte bei Festnahmen 14 Kilogramm Sprengstoff sicherstellen. Vorbild könnte ein geplantes Selbstmord-Attentat auf die Große Moschee von Paris gewesen sein, wo ein Rechtsextremer zu zwei Jahren Haft verurteilt wurde.

Ein Gericht in der französischen Hauptstadt verhängte weitere zwei Jahre auf Bewährung für den 31-jährigen Jean-Florian Trouchaud, der bereits einen Sprengsatz gebaut hatte. Die Anklage hatte erklärt, Trouchaud sei ein Terrorist, der von blindem Hass auf Araber getrieben werde.

Moscheestürmungen tragen nicht zur Versachlichung der Auseinandersetzung bei

Auf der anderen Seite finden in regelmäßigen Abständen Moscheedurchsungen statt - die in den meisten Fällen zwar „ergebnislos“ verlaufen, aber zumeist zu irreparablen Rufschädigungen der Gemeinden oder Einzelpersonen (siehe Beispiel weiter unten) führen. Darüber hinaus erfolgen sie – bis auf wenigen Ausnahmen - ohne plausiblen Grund in einer kriminalistisch dilettantischen Art und Weise – gefolgt von Debatten, die nicht selten in Richtung Generalverdächtigung gehen. Da fragt man sich: „Wie geht es weiter mit dem Islam in Deutschland?“

Bisher hat sich bei den groß angelegten mit deutschen Steuergeldern finanzierten und mit spektakulären pressebegleitenden Mocheedurchsuchungen kein Anhaltspunkt ergeben, dass mittelbar oder unmittelbar aus dem Umfeld der Muslime mit terroristischen Aktionen zu rechnen ist. Doch wer die Zeitung aufschlägt, die Nachrichten im Fernsehen verfolgt, bekommt nicht selten den Eindruck, als wäre das genau der Fall. Das hinterlässt Spuren und belastet das Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen erheblich.

Ein Beispiel: Stürmung der Osmanischen Herberge und die Konsequenzen

Kurz nach dem Einfallen der Polizei am 27.06.03 – die gesamte Osmanische Herberge in der Eifel wurde hochgenommen und viele unbescholtene und zufällig anwesenden Besucher wurden z.T. wie Kriminelle behandelt - wurden alle Beschuldigten am selben Tage wieder frei gelassen und alle beschlagnahmten Gegenstände (außer die durch den Einbruch zerstörten natürlich) zurückgegeben, da sich die Aktion offenkundig als Fehlschlag erwies. Später fand ein offenes Gespräch zwischen dem für die Aktion verantwortlichen Bundesanwalt Boeter und den für die Osmanische Herberge verantwortlichen Sufi-Scheikh Hassan Dyck statt. Zu Beginn des Gespräches wies Boeter darauf hin, dass die Polizeiaktion in dieser Form aus seiner Sicht aufgrund der scheinbar großen Bedrohung und der Kürze der Zeit bedauerlicherweise notwendig gewesen sei. Die Aktion sei aber in keiner Weise gegen die Osmanische Herberge, die Sufis oder Anhänger des Islam im allgemeinen gerichtet gewesen, sondern sei nur aufgrund der auf den ersten Blick „schlüssigen und sehr detaillierten Hinweise“, so die Polizei, erfolgt. Später entblößte sich der „schlüssige Hinweis“: Ein psychisch gestörter Hinweisgeber hat von einer Bombenbedrohung durch die Herberge seinem Arzt erzählt, daraufhin hat dieser die Polizei verständigt.

Und bei aller Notwendigkeit des Gespräches der Polizei mit islamischen Gemeinde, wer wird sich an diese Klarstellung später noch erinnern, wenn überhaupt davon unterrichtet? Im kollektiven Gedächtnis haften bleibt die große auf dem Titelblatt des Kölner Expreß nicht zu überlesende Überschrift mit dem Konterfei von Dyck: „Legte er die Kofferbombe in Dresden? Terror-Razzia beim Eifel-Scheich“. Für alle Beteiligten sollte doch klar sein: Beim nächsten Mal lieber das Gespräch vorher suchen, oder?

Sicherlich wollte die Polizei und der Staat mit dieser Aktion keine Generalabrechnung mit den Muslime vornehmen. Doch angesichts der Unverhältnismäßigkeit der Mittel bleibt am Ende doch faktisch dieser emotionale Eindruck bestehen und damit wird dem Anschein einer Kriminalisierung des Islam Vorschub geleistet. Übrigens: Eine offizielle Entschuldigung seitens des Staates wegen des Einsatzes in der Eifel hat es bis heute nicht gegeben.

Momentane Auseinandersetzung stärkt die radikalen Kräfte

Innerislamisch ist die Folge, dass zwar vereinzelt aber mit zunehmender Tendenz Verschwörungstheorien kursieren, was wohl der Staat und die Gesellschaft angeblich mit den Muslimen vorhabe. Dies lässt die Mehrheit der integrationswilligen und friedvollen Muslimen die Haare zu Berge stehen und stellt die Verantwortlichen in den Gemeinden vor die schier unlösbare Aufgabe, jene Hitzköpfe vom Gegenteil zu überzeugen. Diese

gefährliche Situation stärkt die radikalen Kräfte und schwächt die gemäßigten und moderaten Institutionen.

Und im selbem Moment versäumt sowohl die Politik es sträflich, wichtige vertrauensbildende Signale in Richtung Muslime zu geben; oft genug bekommt man den Eindruck, die alles überschattende Fundamentalismusdebatte lässt kaum noch Luft für seriöse und auf den Erhalt des Sozialfriedens ausgerichtete Äußerungen zu. Und nicht nur Muslime gelangen schnell in den Fundamentalismusverdacht, wenn sie sich für die Rechte der Muslime stark machen und ganz selbstverständlich an der Debatte (Kopftuch, Moscheebau etc.) teilnehmen. Auch jene Politiker und Journalisten, die besonnene Töne anschlagen, werden dann bisweilen als Naivlinge und blauäugig beschimpft oder man streitet ihnen einfach ihre eigenes Urteilsvermögen ab. Und angesichts der z.T. grotesken und mit wenig Fingerspitzengefühl geführten Kopftuchdiskussion hierzulande fragen sich viele Bürger: „Was kommt danach?“

Diese monokausale Form der Auseinandersetzung steht übrigens im krassen Missverhältnis zu den Aussagen, dass der Islam in Europa zu der großen Herausforderung – bis dahin scheinen sich alle einig zu sein – gehört. Denn gehe man diesem Gedankengang konsequent nach, dürfte sich eigentlich eine demokratische Gesellschaft wie diese in Deutschland nicht solche Einseitigkeiten erlauben und sollte – auch wenn es dem/der einen oder anderen persönlich nicht passt – die Muslime und ihre Moscheegemeinden – ob nun konservativ oder nicht - mehr in die Debatten einbeziehen. Doch häufig ist das Gegenteil der Fall und dies ist ein politischer Fehler, der hier einmal deutlich angesprochen werden muss. Veranstaltungen des Bündnis90/Die Grünen vor einigen Wochen in Berlin mit dem Titel „Islam einbürgern“ mit eben auch der Beteiligung der Muslime sind richtige Beispiele und passieren leider viel zu wenig. Doch sie müssten gerade jetzt verstärkt stattfinden, damit kein sprachliches Vakuum entsteht, die Vorurteile nicht weiter zementiert werden und das Gespräch nicht über die Köpfe der Muslime hinweg stattfindet. Sonst werden wir sehr bald schon das weitere Auseinanderklaffen der Gesellschaften beklagen und die Festigung der ohnehin schon fortschreitenden Segregation und geistigen Ghettobildung unter den Muslimen in Deutschland bedauern müssen.

November 2003

Aiman A. Mazyek ist Medienbeauftragter des Zentralrats der Muslime

Der Kopftuch-Streit

Das Abendland und ein Quadratmeter Islam - Schlussbemerkung

Heide Oestreich

(Aus dem Buch: „Der Kopftuchstreit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam“, 2004)

Die Frau mit dem Kopftuch ist eine Provokation. Das ist die herrschende Wahrnehmung in Deutschland. Sie trägt das Symbol einer problematischen Religion, das Symbol der Unterdrückung, das Symbol einer autoritären antidemokratischen Bewegung. Sie will dieses Symbol ausgerechnet in der Schule tragen, die neutral sein soll. Wer soll da der Lehrerin mit dem Kopftuch nicht mindestens Naivität, wenn nicht gar bösen Willen unterstellen?

Die Bereitwilligkeit einer Gesellschaft, ein Stück Stoff als ungeheure Provokation zu empfinden und mit all diesen Konnotationen aufzuladen, weist unweigerlich auch auf sie selbst zurück. Bevor die Lehrerin mit dem Tuch überhaupt eine Ungeheuerlichkeit unter Beweis stellen konnte, wurde ihr schon ein Riegel vorgeschoben. Jetzt werden Gesetze daraus. Würde die Politik die tiefer liegenden Motivationen beider Seiten ehrlich bedenken, sie würde ihre Kopftuch-Gesetze in den Müll. Die Politik würde das Kopftuch Kopftuch sein lassen und sich um das kümmern, was wirklich im Argen liegt: die Chancengleichheit von muslimischen Mädchen und die Auseinandersetzung mit dem Islamismus.

Die Symboldebatte aber war von Anfang an ungleichgewichtig. Was die Kopftuchträgerinnen selbst über ihr Kleidungsstück sagen, wird sofort wieder von machtvollen Bildern gelöscht. Ein Abgleich der Bilder mit der Realität zeigt, dass unter den Donnerworten »religiöse Demonstration«, »Islamismus« und »Unterdrückung« in ihrer Klischeehaftigkeit einiges verloren geht.

Viele Frauen tragen das Tuch aus persönlichen religiösen Gründen. Dennoch wird es mit größter Selbstverständlichkeit als »demonstratives« religiöses Symbol bezeichnet. Länder, in denen die Kleidung von Frauen kein Konfliktthema ist, sehen in einem Kopftuch keine »Demonstration«, Großbritannien und Österreich gehören dazu. Es gibt aber Länder, die das Tuch erst zum demonstrativen Symbol gemacht haben, der Iran und andere fundamentalistische Staaten mit ihrem Kopftuchzwang, die Türkei mit ihrem Kopftuchverbot in öffentlichen Gebäuden.

Die jeweilige Gegenbewegung zu diesen autoritären Akten ließ in beiden Fällen nicht lange auf sich warten. Weder die inneriranische noch die innertürkische Auseinandersetzung um Kopftücher müsste die Bundesrepublik sich zu eigen machen. Aber ein Tuch, das man hier nicht kennt, muss wohl eine »Demonstration« sein.

Mit dem Beharren auf dieser Definition kommt man unweigerlich in ein weiteres schwieriges Gebiet. Nun ist die Frage, ob diese Demonstration in der Schule stattfinden darf. Natürlich nicht, schallt es aus etlichen juristischen Instanzen. Die Schule ist religiös neutral!

Die Realität dieser Neutralität sieht anders aus: Dem Christentum wird in deutschen Staatsschulen viel Raum gegeben. Christliche Werte sind in verschiedenen Landesverfassungen und Schulgesetzen als Erziehungsziel festgeschrieben. Bayerischen Schulkreuzen ist sogar ein eigenes Kruzifix-Gesetz gewidmet. Die Kirchen halten Religionsunterricht in Schulen, es gibt Schulgebete und Schulgottesdienste. Man kann diese hinkende Trennung von Staat und Kirche für skandalös halten und eine Änderung der Wischiwaschi-Neutralität im Grundgesetz verlangen. Das tut aber kaum jemand. Daraus aber muss man den Schluss ziehen, dass wer sich mit dem Symbol Kruzifix im Klassenzimmer höchstlicherlich abfinden kann, auch ein Kopftuch tolerieren müsste. Und siehe da: Sogar Baden-Württembergs Ministerin Annette Schavan, die der Kopftuchlehrerin Ludin den Job verwehrt, meint, dass der Streit nicht entbrannt wäre, ginge es nur um ein religiöses Symbol.

Jetzt kommt das nächste Bild machtvoll ins Spiel: die politische Symbolik des Tuches. Beim Fundamentalismus ist Schluss mit der Multikultur, heißt es zu Recht. Tatsächlich sind die Islamisten in Sachen Kopftuch immer mit von der Partie. Islamisten erklären das Tuch zur heiligen Pflicht aller Musliminnen. Zu diesen Pflichten zählt bei ihnen auch, dass Frauen Kinder hüten und dem Mann gehorchen. Es sind die selben Gruppen, die anstelle demokratisch vereinbarten Rechts lieber Allahs Gesetz herrschen sähen oder das, was sie dafür halten. Es wird unter den Kopftuchträgerinnen Aktivistinnen geben, die diese antidemokratischen Haltung teilen, nur gefunden hat sie noch niemand. Bisher erklären die befragten Frauen das Tuch zu einer Bekleidungsgehnheit. Manchmal soll es dazu eine kulturelle, maximal eine gesellschaftspolitische Differenz markieren: »muslim pride« analog zu »black pride«. Kulturelle oder gesellschaftspolitische Differenzen aber sind Selbstverständlichkeiten in einer freien Gesellschaft. Würde man eine finden, die antidemokratische Agitation betreibt, würde man ihr den Beamtenberuf verwehren. Ein Staat, der alle Kopftuchträgerinnen unter einen Generalverdacht stellen möchte, kann sogar jede für sich per Einzelfallentscheid auf ihre Verfassungsfestigkeit überprüfen wie zu Zeiten des Radikalenerlasses. Es bliebe ein hysterisches Modell aus hysterischen Zeiten.

Wem dabei unwohl ist, der führt nun das letzte schlagende Bild vor: Das Tuch sei ein Symbol der Unterdrückung der Frau. Es sei von seiner patriarchalen Konnotation nicht zu trennen. Offensichtlich ist es das doch. Der lebende Beweis dafür heißt Fereshta Ludin und hat zwei Jahre lang die deutsche Justiz beschäftigt. Die Selbststilisierung als tugendhafte Neo-Muslima suggeriert in der Tat, dass auch patriarchale Koran-Regeln anerkannt werden. Die Diskussionen unter Musliminnen zum Thema Frauenrechte zeigt aber das Gegenteil: Diese Regeln werden seziert, durchleuchtet, umgedeutet und ihrer Wirksamkeit beraubt. Dieser Prozess findet in allen Ländern statt, in denen Musliminnen leben, sogar in Deutschland.

Das allerletzte Bild ist das Bild vom Bild: Die Lehrerin mit Kopftuch mag emanzipiert sein. Aber das Bild, das sie vor den Kindern abgibt, zeigt etwas anderes. Hier wird die Auslöschung der Realität durch das Bild total: Das Kopftuch erschlägt die Person.

Die Lehrerin in ihrem Verhalten soll weniger Einfluss auf die Kinder haben, als ein Bild, das von ihrem Kleidungsstück gibt. Analog dürfte ein Lehrer mit ultrakurzen Haaren nicht beschäftigt werden, weil seine Frisur ein Symbol von Rechtsradikalen ist. Das erscheint absurd, schließlich kann man überprüfen, ob die Person zur Frisur rechtsradikal ist. Die fremden Frauen dagegen sind als Person nicht vorhanden. Eine Lehrerin, der Selbstbestimmung und innere Unabhängigkeit der Kinder am Herzen liegen, soll nicht tragbar sein, wenn sie dabei ein Tuch trägt. Realistischer wäre wohl zu sagen: Eine Lehrerin, die Kinder autoritär indoktriniert, ist nicht tragbar, egal, ob etwas auf ihrem Kopf ist oder nicht. Die katholischen Schulschwestern im bayerischen Auerbach wurden gestoppt, als bekannt wurde, dass sie Mädchen die kurzen Röcke mit Teufels- und Höllendrohungen austreiben wollten. Dasselbe muss einer orthodoxen Muslimin passieren, wenn sie Kindern vorschreiben wollte, wie sie sich zu kleiden oder zu verhalten haben. Für diese Fälle ist die Schulaufsicht zuständig. Gestoppt werden müsste dann aber nicht das Tuch, sondern die Frau.

An solchen Bildern gibt es also einiges zu bezweifeln. Es ist aber auch etwas richtig daran. Nicht alle Frauen haben das Vergnügen, superemanzipiert zu sein und in einem liberalen Umfeld zu leben. Auch nicht alle Musliminnen. Einige von ihnen müssen einen schwierigen Weg zurücklegen. Sie müssen manchmal mit autoritären Familien klarkommen, vielleicht eine arrangierte frühe Heirat umschiffen oder aushalten. Sie müssen unter Umständen Probleme mit der Ausbildung meistern, weil ihre Sprachkenntnisse nicht perfekt sind oder weil sie Bildungslücken haben. Sie beruhigen vielleicht ihre Eltern oder Ehemänner, die Angst um ihre moralische Integrität haben, damit, dass sie besonders wohlgezogen islamisch

sind und ein Kopftuch tragen. Manche sagen: »Das Kopftuch gibt mir Schutz«, wie anderen die Lederjacke, der Nadelstreifen-Anzug oder das perfekt sitzende Kostüm. Diese Frauen gehen einen komplizierten, mühsam austarierten Weg, der mit dem Adjektiv »unterdrückt«, das die Gesellschaft auf sie klebt, nicht gut beschrieben ist. Aber wenn man ihr Dasein schon so schwierig findet: Was tut die Gesellschaft, um diesen jungen Frauen zu helfen? Sie macht ihnen das Leben noch schwerer. Frauen mit Kopftuch haben massive Schwierigkeiten, einen Ausbildungsplatz zu finden. Schlecht ausgebildete Frauen aber landen tatsächlich mit großer Wahrscheinlichkeit am Herd. Das ist nicht nur bei Musliminnen so. Wer etwas für sie tun will, fördert sie und lehnt sie nicht ab, nur weil sie ein Tuch tragen.

Wer das Tuch im öffentlichen Raum dagegen diskreditiert, setzt eine unglückselige Tradition deutscher Integrationspolitik fort: »Anpassung fordern und Diskriminierung beibehalten«, so hat Wilhelm Heitmeyer einmal das merkwürdige Verhalten der Deutschen gegenüber MigrantInnen genannt. Man möchte keine Migranten in seinem Wohnhaus und kritisiert dann, dass sie sich alle in einem Viertel »abschotten«. Man gibt ihnen kein Wahlrecht und wundert sich dann, dass einigen die Demokratie so wenig bedeutet. Man möchte keine Kopftücher an Schulen und findet dann, dass die Mädchen und Frauen sich selbst ausschließen.

Jetzt wird dieses Vorgehen amtlich: Es hagelt Anti-Kopftuch Gesetze. Ein interessanter Zeitpunkt. Eigentlich wird der Islam durch das neue Staatsbürgerschaftsrecht gerade einbürgert. In diesem Moment wird er wie in einem letzten Abwehrakt zur Fremdreligion erklärt und unter Verdacht gestellt. Deutsche Musliminnen mit Tuch wie Ludin werden geistig nach Saudi Arabien und Afghanistan ausgebürgert. Mehr noch: Obwohl das Grundgesetz die Gleichbehandlung aller Religionen fordert, feilt vor allem die »Südschiene« der Bundesländer von Bayern bis ins atheistische Sachsen an der christlichen Leitkultur per Gesetz. Aber auch die angeblich »religionsneutrale« Lösung, wie sie in Berlin angestrebt wird, hat einen diskriminierenden Drall: Von einem allgemeinen Verbot religiöser Symbole werden in erster Linie strenggläubige muslimische Frauen getroffen. In den Ländern, die ein Antidiskriminierungsgesetz kennen, in Großbritannien, Schweden oder den Niederlanden, ist der generelle Ausschluss dieser Lehrerinnen deshalb auch untersagt.

Das hat einen weiteren guten Grund, denn die Folge dieser Ausgrenzungsstrategie in Deutschland ist jetzt schon sichtbar. Zwar soll von einem Kopftuchverbot nur die staatliche Schule betroffen sein. Aber dieser Damm ist schon gebrochen: Die hessische CDU etwa meint, den gesamten öffentlichen Dienst für Kopftücher sperren zu müssen.

Und schon fragen sich auch private ArbeitgeberInnen, warum sie so eine bedenklich erscheinende Person einstellen sollten. Den Mädchen, für die das Tuch eine Möglichkeit darstellt, an dieser Gesellschaft teilzunehmen, wird der Weg endgültig verbaut. Das Tuch, das bisher nur fremd war, ist jetzt feindlich.

Man hätte sich beides sparen können: die juristischen Zwickmühlen, die dem Ruch der Diskriminierung nicht entgehen, und die praktische Diskriminierung, die diesem Vorgehen folgt. Man kann sich statt dessen darauf konzentrieren, was Kindern in der Schule beigebracht werden soll. Der Ausgrenzung und Abschottung von muslimischen SchülerInnen, die neuerdings so extrem beklagt wird, hielte man getreu den alten Ideen der KultusministerInnen das Konzept Interkulturelles Lernen entgegen. Dabei kann man die Religion als Teil der Kultur nicht außen vor lassen. Die interkulturelle Schule hat dabei die vornehme Aufgabe, Toleranz nach bei den Seiten zu lehren.

Eine interkulturelle Schule ohne falsche Toleranz sähe dann vielleicht so aus: Die säkulare Gesellschaft disqualifiziert die Religion nicht von vornherein. Das heißt, man läßt auch das Tuch auf den Köpfen zu, sogar auf Lehrerinnenköpfen. Die Religionen akzeptieren die Schule als Diskussionsraum, in dem alles hinterfragt werden darf und soll. Der Islam muss sich im öffentlichen Raum Schule ebenso zur Debatte stellen wie das Christentum und das Judentum. Die vielen Spielarten des Islam, inklusive Reformbestrebungen und feministischen Interpretationen, finden in diesem Unterricht ihren Niederschlag.

Diese Art von Interkulturalität, die verschiedenen Wertsystemen so wohl Raum gibt, als auch ihre Grenzen definiert, kann nicht dem Verdikt »falsche Toleranz« oder »Indifferenz« anheim fallen. Sie zeigt, dass die Freiheiten der BürgerInnen, die der Staat respektiert und schützt, nicht mit zweierlei Maß gemessen werden. Frauen werden darin nicht diskriminiert, indem der Staat ihre Kleidung disqualifiziert. Aber ebenso wenig läßt dieser Staat zu, dass sie durch Freiheitsentzug, durch Zwangsheiraten, durch Zwangsbekleidung oder durch Gewalt diskriminiert werden. Wer die Frauenrechte so hoch schätzt wie die Deutschen, seit sie einen Kopftuch-Streit führen, der sollte der symbolischen Politik in Sachen Kopftuch Taten folgen lassen: Aufklärung, Beratung, Unterstützung für Frauen und Mädchen, deren Freiheit bedroht ist, damit sie sich entfalten können.

Die symbolischen Gefechte, die diese Gesellschaft gerade führt, sind ein Ritual zur Beruhigung des Gewissens. Gegen die Diskriminierung muslimischer Mädchen setzt man ein Zeichen. Für die Politik ist das eine kostengünstige Scheinhandlung. Für die Gesellschaft ist es ein Desaster: Man schlägt das Tuch und trifft das Mädchen.

Die Bundesrepublik traut sich nicht zu, ihre Verfassungswerte Freiheit und Gleichheit vor einer Hand voll Islamisten zu schützen. Und sie traut sich nicht zu, Freiheit und Gleichheit muslimischer Frauen zu schützen. Nun erlässt sie Sondergesetze. Und beschädigt diese Werte damit selbst. Schon sind einige Musliminnen nicht mehr frei und gleich in ihrer Berufswahl. Dabei hatte man sich doch gerade darauf geeinigt, dass die Leitkultur für alle Beteiligten die Verfassung sei. Und nicht das Ressentiment.

Heide Oestreich ist Autorin und Redakteurin bei der taz

Islam in Europa – am Beispiel von Deutschland

Zum Verhältnis von Religion und Tradition

lyman Salwa Alzayed

Heute leben mehr als 3 Millionen Muslime in Deutschland und für die überwiegende Mehrheit von ihnen nimmt die Religion „Islam“ eine Bedeutung in ihrem Leben ein. Unterschiedliche Migrationshintergründe haben mit den Zugewanderten aber nicht nur islamisch-religiöse Elemente nach Deutschland getragen, sondern auch eine Vielzahl spezifischer Traditionen, Sitten und Gebräuche ihrer jeweiligen Herkunftsländer.

Für die deutsche Gesellschaft ist es bisweilen höchst kompliziert, inmitten eines bunt gefächerten Erscheinungsbildes das verbindende Element der aus den unterschiedlichsten Regionen der Welt stammenden Zuwanderer herauszufiltern.

Der Büchermarkt ist voll mit Versuchen, im Kontext dieser Auseinandersetzung einen Überblick zu verschaffen, die, resümierend vereinfacht, zu dem Schluss gelangen, dass es „den“ Islam in Deutschland und anderswo gar nicht gibt.

Mehr oder weniger wissenschaftlich werden Erklärungsversuche **über** den Islam und **über** die Muslime vorgenommen, die allerdings, so beklagen die Muslime selbst, in hohem Maße von mangelnder Kenntnis authentischer Quellen und Bücher geprägt sind.

Diese Diskrepanz ist nicht vorrangig den einzelnen Autoren anzulasten, als vielmehr dem Umstand, dass kaum Übersetzungen in die deutsche (geringfügig mehr in die englische und französische) Sprache existieren, was die Quellenforschung enorm erschwert.

Was aber könnte unter Einbeziehung religiös-islamischer Quellen *(1) in diesem Zusammenhang von Klärungsrelevanz sein?

5. Kernaussagen der islamischen Quellen

Der im Islam hoch angesehene Wert der „Einhaltung von Verträgen“ verpflichtet den Muslim in jedem beliebigen Land dieser Welt (unabhängig davon, ob er dort als religiöse Minderheit oder Mehrheit lebt), in dem sein Leben und seine Religion geschützt werden, die jeweiligen Gesetzesstrukturen des betreffenden Landes ohne Einschränkung anzuerkennen.*(2)

Nun stellt sich die Frage, was unter „Schutz der Religion“ zu verstehen ist? Folgender Konsens ist hier unter den verschiedenen Lehrmeinungen im sunnitischen und schiitischen Islam festzumachen:

1. Die Bekenntnisfreiheit, d.h. die Freiheit, sich zu Allah, dem Schöpfer von Allem, bekennen zu dürfen und die Gewissheit des Glaubens an

- die Engel,
- die offenbarten Bücher (wie Thora, Evangelium, Qur'an),
- die Gesandten (wie z.B. Abraham, Moses, Jesus, Muhammad),
- die Geschehnisse des Jüngsten Tages
- die Allmacht und das Vorauswissen Allahs

verinnerlichen zu dürfen.

2. Die Betätigungserlaubnis der 5 Säulen, d.h.

- das o.g. Bekenntnis bezeugen zu dürfen,
- die 5 Gebete pro Tag beten zu dürfen,
- im Monat Ramadan fasten zu dürfen,
- bei Geldüberschuss an Bedürftige abgeben zu dürfen
- einmal im Leben nach Mekka pilgern zu dürfen.

Bereits von den frühesten Begründern der sunnitischen Rechtsschulen, wie z.B. Abu Hanifa (699 – 769 n.Chr.), sind zur Charakterisierung von Gesellschaften und außenpolitischen Beziehungen neben den Begriffen des „islamischen Gebietes“ (Dar-ul-Islam) mit einer mehrheitlich islamischen Bevölkerung und einem Land, mit dem man sich in einem Kriegszustand befand (Dar-ul-Harb), außerdem die Begriffe **„Dar-ul-Amaan“** (Gebiet der Sicherheit) oder **„Dar-ul-Ahd“** (Gebiet des Bündnisses) geprägt und als solche Gebiete definiert worden, in denen Muslime inmitten von Nicht-Muslimen leben konnten und, unabhängig von der jeweiligen Staatsform, Schutz für ihr Leben und ihre Religion genossen. Im Falle einer Aufkündigung dieses Schutzes, wurde den in der Diaspora lebenden Muslimen nahegelegt, das jeweilige Land zu verlassen.

Ich sprach weiter oben von den Rahmenbedingungen der Pflicht zum Respekt vor der bestehenden Gesetzesordnung; daraus lässt sich ableiten, dass die in Deutschland lebenden Muslime, unabhängig ihres jeweiligen Status, mit dem sie hier leben (ob als vorübergehender Besucher, Asylant, Aufenthaltsberechtigter oder deutscher Staatsbürger), ohne „wenn und aber“ die Gesetze der bestehenden Rechtsordnung zu respektieren haben,

auch wenn sie im Widerspruch zu ihren Vorstellungen von „gerechter“ Gesetzgebung, bzw. religiösen Werten stehen sollten.

6. Was bedeutet in diesem Kontext nun aber „Schari’a“?

Der Begriff „Schari’a“ bedarf einer Klärung, zu viel ist um ihn spekuliert worden. Linguistisch bedeutet er „Wasserstelle“, „Weg zur Tränke“ und umschreibt sinnbildlich einen geraden, leicht begehbaren Weg, der am Ende mit einer Wasserstelle endet, aus der das Wasser mit einem mühelosen Schöpfvorgang entnommen werden kann. Im religiösen Kontext wird unter dem Begriff häufig missverständlich vereinfachend „Gesetz“ verstanden, was dann suggerieren könnte, mit der existenten Gesetzgebung irgendwelcher sogenannten „islamischen“ Staaten identisch zu sein – welch Dilemma! Tatsächlich aber umfasst der Begriff den Gesamtkomplex „göttlicher Botschaft“ und hinterlässt offene Fragen, wer wann wo wie viel davon verinnerlicht lebt, bzw. versteht und zu reflektieren vermag? Neben der islamischen spricht man auch von einer jüdischen Schari’a, einer christlichen Schari’a, ja sogar von einer Schari’a Abrahams. Generell gilt nach islamischem Verständnis, dass die vorangegangene Schari’a (bei einigen Gelehrten ohne Unterscheidung, ob abrahamisch, jüdisch, christlich, islamisch) solange Verbindlichkeit besitzt, bis sie durch einen später nachfolgenden Offenbarungstext aufgehoben oder ersetzt wird.

Muslimische Gelehrte waren besonders in den ersten Jahrhunderten nach dem Entstehen der islamischen Quellen eifrig darum bemüht, aus der **Gesamtheit** der verifizierbaren Aussagen ein Kategorie-Instrumentarium (Usul-ul-Fiqh) zusammenzustellen, mit dessen Hilfe der Fiqh-Gelehrte (der sich mit Normen/Rechtswesen Beschäftigende) dann in verständlicher Weise dem einzelnen Muslim näher bringen konnte, wie er seinen Alltag zum Wohlgefallen Allahs ausrichten könne. Hierbei bediente man sich z.B. der Einteilung von Gebotenem (fardh und waadschib), Empfohlenem (manduub), undefiniertem (mubaah), besser zu Vermeidendem (makruh) und Verbotenem (haraam). Akribisch genaue Studien entwickelten Unterscheidungsinstrumente für Imperatives, Fakultatives oder Konditionales; historisch reflektierende Textanalysen entwickelten Wesensmerkmale wortwörtlicher oder übertragener Bedeutungen, eingeschränkter oder universaler Aussagen im Kontext eines allgemeinen oder spezifischen Herabsendungsanlasses sowie weiterer Verse innerhalb eines Themenbereichs unter Berücksichtigung von Abrogationskenntnissen, d.h. aufhebender oder aufgehobener Verse. Dabei bleibt festzustellen, dass bei aller Gleichheit zugrundeliegender verifizierbarer Quellenbezüge die Einteilungen aus Gelehrtenperspektive durchaus unterschiedliche Gewichtungen und Nuancen entstehen lassen konnten, zumal man sich mit Fragen beschäftigte, die außerhalb des o.g. Konsensbereichs der klaren

Eindeutigkeiten angesiedelt waren. Dennoch sollte dieser Umstand nicht dazu verleiten, eine allzu große Beliebigkeit zu diagnostizieren, vielfach handelte es sich um geringste Nuancen einer unterschiedlichen Gewichtung. Daraus zu folgern, man nehme ein paar Verse aus dem Qur`an und interpretiere sie mal eben so zeitgemäß, würde dem Bemühen in der Herangehensweise und den Wissensvoraussetzungen damaliger Interpreten nicht im Geringsten gerecht werden.

Heute beschäftigt sich der „Fiqh-Rat“ der „Konferenz islamischer Staaten“ mit der Sammlung grundlegender Regeln aus allen Fiqh-Schulen. Im Folgenden beziehe ich mich nun auf eine dieser Regeln, die ich im Kontext des Themas „Islam in Europa“ für eine der bedeutendsten, gleichzeitig am wenigsten bekannte und in ihrer Aussage am meisten unreflektierte halte:

„Al-`aadatu muhakkama.“ - „Die Sitte, bzw. Tradition, Gewohnheit ist zu beachten.“ (Abgeleitet aus den qur`anischen Versen zum Thema „`urf“ = Sitte, Tradition, bzw. „bi-l-ma`ruuf“, mit dem gewohnheitsgemäß Gebilligten).

Einige der daraus abgeleiteten Unterregeln lauten wie folgt:

- „Das Handeln der Menschen ist ein Beleg, der berücksichtigt werden soll.“
- „Das der Tradition nach Bekannte ist wie eine vereinbarte Bedingung.“
- „Die Bestimmung durch die Tradition ist wie die Bestimmung durch die Schari`a-
Texte.“
- „Nicht anzuprangern ist das Verändern der Normen mit der Veränderung der Zeit.“

Hier wird dem Bereich der von den meisten Menschen eines Landes häufig wiederholten Handlungen (Gewohnheit, Sitte, Tradition) mit einem dermaßen großen Respekt begegnet, dass die Muslime aufgefordert werden, in jedem Raum und zu jeder Zeit die jeweiligen Traditionen eines Landes so zu behandeln, als stellten sie eine Verbindlichkeit der Berücksichtigung – entsprechend den übrigen schriftlich verifizierbaren Handlungsorientierungen – dar.

Nun liegt die Frage nahe, was zu tun sei, wenn die (ortsübliche) Tradition und das religiöse Gebot einander widersprechen? Da es in Deutschland nur wenige von den Muslimen anerkannte Religionskundige gibt, werden immer noch vorrangig Gelehrte um Rat gefragt, die außerhalb Deutschlands (z.T. weit entfernt) leben. Leider mangelt es den von ihnen erteilten Ratschlägen nicht selten an Kenntnissen gesetzlicher wie traditioneller Gegebenheiten in Deutschland, die es zu berücksichtigen gilt. Letztlich ist der Mensch selbst Verantwortungsträger seines Tuns.

Es ist ihm zu wünschen, hier bald zu einer entscheidungsfähigen Selbstbestimmung zu gelangen, d.h. auf der Grundlage belegbarer Religionskenntnis sowohl die überholten mitgebrachten Traditionen der alten Heimat zu „entrümpeln“ wie auch sich in hiesige Umgangsformen und Traditionen einzufühlen. Hier den lebendigen inneren Diskurs nicht zu scheuen und nach reiflichem Abwägen des Für und Wider zu einer Entschlusskraft zu gelangen, die (selbstverständlich) mal zugunsten des religiösen Gebots, mal zugunsten der Tradition ausfallen kann, kennzeichnet einen Muslim der Postmoderne, „der angekommen ist“.

7. Traditionen in Deutschland - eine persönliche Sicht

Nun finden wir in Deutschland Traditionen vor, die im klaren Widerspruch zu religiös Gebotenen stehen, wie z.B. Schweinefleisch zu essen oder auf Festen Alkohol zu trinken. In diesen genannten Beispielen von religiös eindeutig belegtem Verbot (haraam) wird die Entscheidung für die religiöse Aufforderung gegen die gelebte Tradition leicht nachvollziehbar sein. Zumal solche individuellen Entscheidungen, wie z.B. auf Schweinefleisch und Alkohol zu verzichten, weder die Freiheit anderer Menschen einschränken noch deren Einhaltung einen Menschen zum Verfassungsfeind erklären, sind es doch persönliche Lebensentwürfe, die auf Akzeptanz stoßen sollten.

Schwieriger wird es in Bereichen, in denen wir unsere Mitmenschen verletzen könnten, wie z.B. bei der Begrüßung die ausgestreckte Hand unseres Gegenübers zurückzuweisen. Religiös argumentiert sollten Mann und Frau ohne familiäre Bezüge unnötige körperliche Berührungen vermeiden; dem gegenüber steht die Tradition der Begrüßung hierzulande. Die Entscheidung für oder gegen das eine oder andere hat jeder Muslim, jede Muslima persönlich zu treffen. Die Haltung der Verinnerlichung einer kleinen Sünde im Herzen bei gleichzeitiger Fürsorge um das Wohlbefinden des Anderen mag das Händeschütteln bei Allah ebenso auf Barmherzigkeit stoßen lassen, so Gott will (in scha'-Allah), wie die Weigerung des Händeschüttelns aus religiösen Motiven, auch wenn sie beim Begrüßenden Unverständnis hervorrufen sollte. Hier ist das Individuum, der Muslim und die Muslima aufgefordert, die für ihn/sie geeignete und verantwortbare Entscheidung zu treffen.

Ähnlich knifflig verhält es sich mit dem Kopftuch. Nachdem nunmehr auch nicht Arabisch Sprechende Einblicke gewonnen haben, dass der Qur'an die gläubigen Frauen auffordert, ihre Tücher nicht nur über ihren Busenausschnitt, sondern auch über ihre Haare zu ziehen, „um erkannt und nicht belastet zu werden“ *(3), wird das Bekleidungsstück Kopftuch mehr oder weniger gern als „religiöses Gebot“ von der Bevölkerung geduldet und vom GG

geschützt.*(4), auch wenn jüngst so manche Politiker im Eifer des Wortgechts um das Kopftuchverbot der Lehrerin jegliche religiösen Bezüge ausradieren möchten.

So wird notfalls eine muslimische Frau, die auf den monatlichen Verdienst angewiesen ist, sich für den Kopftuch-Verzicht entscheiden müssen, da ihr trotz grundgesetzlich gewährten Schutzes auf „ungestörte Religionsausübung“ als Kopftuch Tragende der Zugang zum Arbeitsmarkt zunehmend erschwert wird. Hier könnte der Eindruck entstehen, als entscheide zukünftig die finanzielle Not, wie viel Religion Frau sich leisten kann?

Grundsätzlich sind jegliche Formen von ausgeübtem Zwang auf persönliche Glaubensäußerungen - insbesondere dann, wenn dem über einen freien Willen zur Entscheidung gelangenden Individuum mit Sanktionen gedroht wird - sowohl aus religiöser Sicht *(5) wie aus menschenrechtlicher Sicht *(6) wie aus grundgesetzlicher Sicht *(7) abzulehnen, seien sie nun familiäre Zwänge zum Aufziehen der Tücher (andernfalls: Entzug von Vertrauen → Freiheitsberaubung) oder gesellschaftliche Zwänge zum Ablegen der Tücher (andernfalls: Entzug beruflicher Eignung → Ausschluss aus der Arbeitswelt); dabei spielt es keine Rolle, von welcher Seite wir uns dem Zwang nähern - für das Individuum kann beides gleichermaßen als „die eigene Würde verletzend“ und somit demütigend erlebt werden.

Die bisher beschriebenen Beispiele hatten eine Gemeinsamkeit: Die Unterschiedlichkeit der religiösen Gebote von den Sitten des 21. Jahrhunderts in Deutschland. Dennoch existieren eine Vielzahl islamischer Werte und Normen in wundervoller Harmonie mit den hiesigen Sitten, so z.B. die Pünktlichkeit, die überschaubare Verbindlichkeit in den Verträgen, die Ehrlichkeit, die Frage nach der Vernunft bei der Bewertung der Angelegenheiten, das Bemühen um Eigenverantwortlichkeit und Wissensmehrung, die Forderung nach nachvollziehbarer Verifizierbarkeit (Belege, Beweise, Empirie) etc.. Viele Bereiche ließen sich aufzählen, die nachahmenswert sind an einem Leben in Deutschland der heutigen Postmoderne. Und unabhängig davon, dass die Muslime auch religiös aufgefordert werden, diese Traditionen zu berücksichtigen und zu pflegen, sollten diese ehrenwerten Traditionen doch beispielhaft für alle in Deutschland lebenden Menschen gelten und nicht um den Preis des blinden Respekts vor multikultureller Traditionsvielfalt leichtfertig aufgegeben oder langfristig verwässert werden.

Nähern wir uns nun dem Bereich importierter, nicht selten religiös motivierter, Traditionen, die zwar im Einklang mit allgemein anerkannten ethischen Grundwerten stehen, dennoch aber im Zuge der Individualisierungsprozesse postmoderner Gesellschaften ein wenig

verloren gegangen zu sein scheinen, wie z.B. die Fürsorge für die Älteren, die nachbarschaftliche Freundlichkeit, der sorgsame Besuch von Kranken (Verwandten oder Bekannten), o.ä.. Den Blick in diesem Kontext auch einmal auf zugewanderte Familien zu richten und sich von ihrer fürsorglichen Anteilnahme anregen zu lassen, könnte durchaus zu einer Qualitätssteigerung des Zusammenlebens in Deutschland führen, die wohl nicht nur der älteren Generation zugute kommen könnte. Eine Adaption dieser „importierten Tradition“ oder besser gesagt: „verloren gegangenen eigenen Tradition“ darf als Bereicherung verstanden werden und kann insgesamt nur positive Auswirkungen auf eine Gesellschaft haben.

Doch wie verhält es sich mit all jenen importierten, religiös nicht begründeten, Traditionen, die schon im Heimatland nur als „geduldete“ galten, weil so viele Menschen noch an ihnen festhalten wollten oder die sogar im Heimatland schon gar keine „geduldeten Traditionen“ mehr darstellen? Dazu gehören auch jene Traditionen, die Menschenrechte verletzen, auffallend häufig ganz besonders die Rechte der Mädchen und Frauen. Viel zu oft hören wir von jungen Mädchen, die gegen ihren Willen von ihren Eltern verheiratet werden, Frauen, die von ihren Ehemännern geschlagen werden, Schwestern, die von ihren Brüdern tyrannisiert werden. Unzählige, daraus erwachsende Krankheitssymptome lassen sich beobachten, die unserer vermehrten Aufmerksamkeit bedürfen, um dem Joch der Unterdrückung keinen Raum zur Entfaltung zu geben!

Nahezu unversöhnlich erweisen sich im Schulalltag auch die Abgrenzungstendenzen in den Bereichen Schwimmunterricht und Klassenfahrten: Hier ist eine Verständigung und zum Wohle des Kindes anzustrebende Einigung leider noch nicht in Sicht. Fehlendes Einfühlungsvermögen in religiös motivierte Verhaltensweisen auf der einen Seite wie familiäres, nicht selten autoritäres, Machtgehabe auf der anderen Seite ignorieren allzu oft, dass sie ihre „Einflussspielchen“ an schutzbedürftigen schwachen Kindern und Heranwachsenden austragen, die weder auf Kenntnis noch Reife noch Selbstbewusstsein zurückgreifen können, sich für oder gegen das eine oder andere zu entscheiden. Das Wissen um das salomonische Urteil wird der Spaltung des Schülers keinen Einhalt gebieten, Würde wird trotz zugesicherter Unantastbarkeit immer noch leichtfertig verletzt, das Motto „Das Kind nicht beschämen!“ hat noch keinen Einzug in das Gros der Herzen deutscher Pädagogen erhalten und der Grundsatz „Keinen Zwang in der Religion!“ ist noch nicht in das Gros der Herzen muslimischer Eltern vorgedrungen.

Fern ab der Missstände möchte ich aber auch dazu anregen, sich einmal über all jene hiesigen Traditionen Gedanken zu machen, die, islamisch-religiös argumentiert, im „mubah-

Bereich“ (dem Undefinierten) angesiedelt sind, die also im Qur'an und in den Überlieferungen (Sunna) ohne Aufforderungscharakter des bevorzugten Tuns bzw. Unterlassens behandelt werden oder aber thematisch darin gar nicht zur Sprache kommen:

Schaut man zum Beispiel im Frühjahr in die Vorgärten und auf einige der Balkone, so lassen sich deutliche Vorbereitungen dessen erkennen, was dann in den Folgemonaten, oft bis in den Herbst hinein, seine Blütenpracht entfaltet. Jeder aufmerksam Vorübergehende kann sich daran erfreuen. Wie viele trostlose, leere Balkonkästen vor lieblos schief zugezogenen Gardinen, auch zugewanderter Familien, sofern sie denn über einen Balkon verfügen, könnten auf diesem Wege zum freudigen Farbenspiel werden, wenn die Orientierung an hiesigen ästhetischen Sitten zur Nachahmung einladen würde?

Nun, wenn die Blumenkastenbepflanzung noch leichtfertig auf Zustimmung stoßen mag, so wird es im Bereich des Geburtstagsfeierns schon kontroverser. Bereits in den Kindergärten werden die Kinder mit dieser Gewohnheit vertraut gemacht. Islamisch religiöse Quellentexte nehmen zum Thema „Geburtstagsfeiern“ keine Stellung.

Mit welchem Argument also wollen muslimische Eltern ihren Kindern vorenthalten, Geburtstage zu feiern, wo sie doch ständig dieser Tradition begegnen können? Auch eine Geburtstagsfeier kann ihren Vorstellungen des Feierns gemäß ausgerichtet werden!

Verständlicherweise sind Muslime mit Migrationshintergrund noch stark in den Traditionen ihrer jeweiligen Herkunftsländer verwurzelt, die in ihren Ursprungsländern ja auch einen Aufforderungscharakter der Berücksichtigung genießen, allerdings in der Ferne auch ruhig einmal unbefangen überdacht werden dürften, ohne zwangsläufig vom Gefühl des Verrats an Kindheitserinnerungen oder des Verrats an fernen Gelehrtenmeinungen begleitet zu werden.

Insofern wird es für die Muslime in der Zukunft eine große Herausforderung darstellen,

- auf der Basis verifizierbaren islamischen Wissens
- den hiesigen Umständen entsprechende Würdigung zu verleihen

und einen **Islam in Europa** zu formieren, der sie nicht zur Aufgabe ihrer muslimischen Identität zwingt und dennoch gebührend ihre Identifikation mit der Gesellschaft, in der sie leben, zum Ausdruck bringt.

* (1) Zu den primären Quellen zählen der Qur'an (authentisch auf Arabisch, im Unterschied zu Übersetzungen, die immer auch einen nicht unerheblichen Anteil an Interpretation des Übersetzers aufweisen) und die auf Richtigkeit der ununterbrochenen Überlieferungsketten und auf Vielzahl übereinstimmender Überlieferungsaussagen geprüften Überlieferungen des Muhammad, 570-632 n. Chr., bzw. Aussagen seiner Zeitgenossen über ihn.

* (2) Zu dieser uneingeschränkten Anerkennung der vom GG garantierten gewaltenteiligen, rechtsstaatlichen und demokratischen Grundordnung der BRD haben sich alle im Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) vertretenen Mitgliedorganisationen einstimmig mit der Herausgabe der „Islamischen Charta“ (vom 20.02.02) bekannt. (Vgl. „Islamische Charta § 11“ unter: www.isalm.de)

* (3) Vgl.: Qur'an : Sure 24, Verse 31 und 60 und Sure 33, Vers 59.

* (4) In der Urteilsverkündung des BVerfG am 24.09.03 heißt es: „Eine Verpflichtung von Frauen zum Tragen eines Kopftuchs in der Öffentlichkeit lässt sich nach Gehalt und Erscheinung als islamisch-religiös begründete Glaubensregel dem Schutzbereich des Art.4 Abs.1 und 2 GG hinreichend plausibel zuordnen...“(Vgl. Absatz-Nr. 40 unter: http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20030603_2bvr143602.html)

* **(5) „(Es soll) keinen Zwang in der Religion (geben)...“ (Sure 2, Vers 256)**

* (6) „Jeder hat das Recht auf Gedanken, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion ... öffentlich ... zu bekennen.“ (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948)

* (7) „Die Freiheit ... des religiösen ... Bekenntnisses sind unverletzlich.“ (GG, Art. 4 (1))

„Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“ (GG, Art. 4 (2))

„...die Zulassung zu öffentlichen Ämtern ... sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis. Niemandem darf aus seiner Zugehörigkeit ... zu einem Bekenntnisse ... ein Nachteil erwachsen.“ (GG, Art. 33 (3))

lyman Salwa Alzayed ist Vorsitzende der Deutschen Muslim-Liga

„Islam und Muslime in Deutschland – Neue Wege des Dialogs und der Kooperation“

Ergebnisse des HBS–Beratungsgesprächs

vom 5. Mai 2004 in Berlin

(Oranienburger Str. 13 – 14, 10178 Berlin / Bank für Sozialwirtschaft)

Dokumentiert von Aliyeh Yegane

I - Ziele des politischen Dialog mit Muslimen

Der Kern eines Dialogs zwischen der Mehrheitsgesellschaft und den MuslimInnen in der Bundesrepublik Deutschland ist der gegenseitige Respekt und die Anerkennung auf gleicher Augenhöhe. Dazu notwendig ist es, dass einerseits religiös motivierte Menschen (aller Religionen) als auch andererseits Menschen areligiöser oder agnostischer Gesinnung sich jeweils als gleichberechtigte Bürgerinnen und Bürger eines Landes wahrnehmen, achten und politischen Fragen sowie Konflikte auf einer gleichberechtigten Ebene miteinander lösen (Müller). Die Bürgerschaftliche Integration auf dem Boden unserer Rechtsstruktur und unserem demokratischen System bildet die Grundlage für alle Integrationsprozesse, welche im Unterschied zu Assimilationsprozessen die Wandlung aller gesellschaftlicher Gruppen mit sich bringen. Aus dieser Grundlage ergeben sich folgende Zielvorgaben für den Dialog mit Muslimen:

Förderung der Gleichstellung und Anerkennung von Muslimen im öffentlichen Leben

Muslime und MuslimInnen müssen als Bürger integriert werden. Zu einer interreligiösen/ interkulturellen Normalität des Zusammenlebens gehört die muslimische Präsenz zu allen gesellschaftlich relevanten Diskussionen. Dazu ist es nötig, Muslime aus dem mentalen Ghetto des (theologischen) interreligiösen Dialogs heraus zu holen und in die allgemeinen gesellschaftspolitischen Debatten einzubinden. Das staatsbürgerliche Interesse und Engagement von Muslimen sollte nicht nur dokumentiert werden, sondern sie sollten auch tatsächlich am öffentlichen Leben des Landes, in dem sie leben, partizipieren. Dies muss allerdings möglich sein, ohne dass ihnen ein kommunal- oder auch anderes politisches Engagement, das sich im Rahmen unseres demokratischen Selbstverständnisses bewegt, zu ihrem Nachteil ausgelegt wird (Müller).

Integrationsdefizite bekämpfen

Vorraussetzung zur gesellschaftlichen Partizipation auf Seiten der Muslime ist die Überwindung von Integrationsdefiziten, die zu großen Teilen mit den stark wirksamen Migrationsproblemen zusammenhängen (hier sei nur auf Sprach- und Bildungsdefizite verwiesen). Darüber hinaus wäre es wichtig, die Professionalisierung von Muslimen zu

fördern und ihnen zur Selbstorganisation, zur Vernetzung mit Institutionen der Mehrheitsgesellschaft und die zur gesellschaftlichen Partizipation notwendigen Kompetenzen an die Hand zu geben.

Demokratiekompetenzen im Dialog weiterentwickeln

Demokratie lebt von Dynamik! Erst am und im Dialog kann die islamische Bevölkerung auf ihrem Weg ein kritikfähiges und pluralistisches Wertespektrum etablieren (Spielhaus). Muslime können dann einen konstruktiven Beitrag zur Demokratie leisten, wenn man sie lässt und in die Pflicht nimmt (Müller). Dazu ist die Einführung eines Perspektivenwechsels in der multikulturellen Debatte notwendig. Das bedeutet, dass die im Grundgesetz verankerten Wertsetzungen von Liberalität, Freiheit und Gleichberechtigung kulturell `abstrahiert` werden müssen, so dass die Inanspruchnahme und Einforderung der Verfassungsrechte von Seiten der Muslime nicht als Anstoß erregend und außerhalb des demokratischen Diskurses bewertet wird. Voraussetzung dafür ist die Entwicklung von Sensibilität und Empathie für muslimische Perspektiven (interkulturelle/ interreligiöse Kompetenz). Dieser Perspektivenwechsel trägt zu einem Auftauen religiös/weltanschaulicher Fronten bei, was die Voraussetzung für ein gemeinsames bürgerliches Engagement von Muslimen und Nicht-Muslimen ist (Alzayed).

II. Themen eines konstruktiven politischen Dialog mit Muslimen

Neue Themenfelder erschließen

In Bezug auf die Notwendigkeit, die allgemeine bürgerliche Partizipation von Muslimen zu fördern sowie ihre Präsenz in der Öffentlichkeit zu normalisieren, wäre es sinnvoll, den Dialog mit Muslimen thematisch zu öffnen. Neben theologischen Fragen oder aktuellen Konfliktfeldern, wie beispielsweise die Gefahren der Gentechnik, könnten sowohl wichtige Themen für die muslimische wie auch der nicht-muslimischen Seite aufgegriffen werden (Hartmann).

Neue islamische Denker und Denkerinnen

Die in Deutschland noch weitgehend unbekannt Seiten des Islams sollten in die öffentliche Debatte eingeführt werden. Dazu gehört es, die neuen islamischen Denker aus dem europäischen Ausland oder den USA einem breiteren deutschen Publikum bekannt zu machen (Hartmann). Damit kann der Reproduktion von Vorurteilen und Stereotypen entgegengewirkt und ein Beitrag zur Repräsentation eines pluralen Islams geleistet werden. Die Diskussion über neue islamischer Denkansätze ist auch für die Muslime ein wichtiges Thema. Dabei liegt Deutschland innerislamisch hinter dem Niveau der islamischen Debatte in Europa und den USA zurück. So gibt es zum Beispiel in den USA einen obersten Fatwa-Council, der u.a. die Gleichstellung von Männern und Frauen proklamiert. Die Einführung neuer, reformorientierter islamischer Denkansätze könnte hilfreich sein, innerhalb der deutschen Muslime den vorherrschenden `Dorfislam´ zu überwinden. (Hofmann) Bei der Einladung neuer muslimischer Denker sollte jedoch berücksichtigt werden, inwieweit ihr Einfluss bei den Muslimen reicht und was für eine Relevanz sie in der islamischen Welt besitzen. Zudem sollte mit in den Blick genommen werden, welche Bücher und welches Denken über die Moscheen Massenverbreitung finden (Seidel).

Islamische Frauenperspektiven

Die Frage nach neuen islamischen Denkansätzen sollte die Perspektive muslimischer Theologinnen und Hermeneutikerinnen besonders miteinbeziehen, da diese inzwischen nicht nur in Europa feministische Positionen innerhalb des Islams entwickeln (Müller). Diese Vertreterinnen eines Reform-Islams sind in Deutschland bisher kaum bekannt und werden deswegen in öffentlichen Diskursen, wie z.B. in der `Kopftuchdebatte´ nicht einbezogen. Sie in der Öffentlichkeit besser sichtbar zu machen wäre wichtig, um ihrer Positionen innerislamisch wie innerhalb der deutschen Gesellschaft einen Raum zu geben und zu stärken (Hartmann).

Staatliche Gestaltung des religiösen Pluralismus in Deutschland:

Laizität versus Säkularität

Die Struktur, die in Deutschland das Verhältnis zwischen Glaubensgemeinschaften und dem Staat ordnet, beruht auf einem Säkularismus. Dieser hat mit den Körperschaften des öffentlichen Rechts ein Rechtskonstrukt geschaffen hat, dass den historisch etablierten Glaubensgemeinschaften eine bevorzugte, partnerschaftliche Zusammenarbeit mit dem weltanschaulich neutralen Staat ermöglicht. Das deutsche Modell des Säkularismus

unterscheidet sich vom laizistischen Modell, wie es in Frankreich besteht, dadurch, dass die Religion trotz der Trennung von Staat und Kirche auch im öffentlichen Leben ihren Platz hat. Durch die Migration und einem wachsenden religiösen Pluralismus sieht sich jedoch Deutschland inzwischen vor die Herausforderung gestellt, strukturelle Voraussetzungen zur Integration und Gleichstellung der zugewanderten Gemeinschaften zu schaffen. Innerhalb der Grünen und dem links, alternativen politischen Spektrum gibt es unterschiedliche Präferenzen darüber, welches Modell – das laizistische nach französischem Vorbild oder eine Weiterentwicklung des deutschen säkular-partnerschaftlichen Modells – politisch verfolgt werden soll. Die Diskussion dazu, welches Modell die Grünen als Partei tragen, gehört dringend auf die Agenda (Hoffmann).

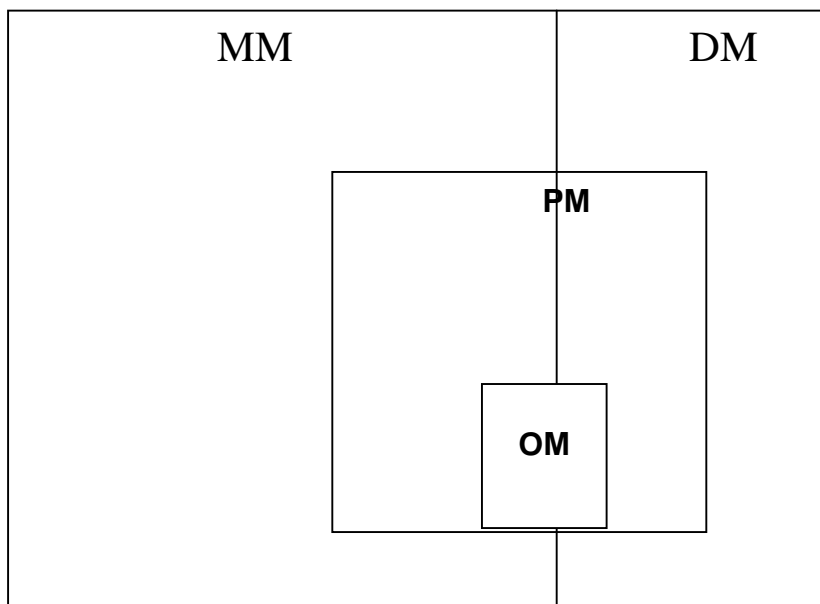
Integrations- und Migrationsthemen ist der Faktor Religion inhärent

Es bestand ein weitgehender Konsens, dass die eigentlich wichtigen Themen auch im Dialog mit den Muslimen Fragen im Bereich von Integrations- und Antirassismuspoltik liegen. Dementsprechend misslich wurde zum Beispiel das Zurücktreten der Debatte um das Zuwanderungsgesetz vor Themen wie dem Kopftuchstreit bewertet (Seidel). Die sich aus der Migrantenperspektive heraus ergebenden wichtigen Themen, wie das Zuwanderungsgesetz oder die Umsetzung der Antidiskriminierungsrichtlinien lassen sich nicht auf den Islam reduzieren. Religion sollte als ein Teil der Kultur in die allgemeineren Debatten über Antidiskriminierungspolitik und Integration eingebunden werden (Kilic). Aus dieser Perspektive betrachtet gibt es zum Beispiel bei der Implementierung der EU-Antidiskriminierungsrichtlinie große Widerstände von Seiten der Kirchen, gegen ein Verbot von Diskriminierungen aufgrund der Religion, wie sie die EU-Richtlinie für den Arbeitsmarkt vorsieht. Religion als zu berücksichtigender Faktor innerhalb der kulturellen Integration spielt auch dann eine Rolle, wenn zum Beispiel in einigen Landesverfassung (z.B. Landesverfassung Baden-Württemberg) die christliche Werteerziehung als staatlicher Maßstab vorgegeben ist. Diese politische Realität ist nicht mehr mit der interkulturellen/ interreligiösen Realität der Bevölkerungszusammensetzung zu vereinbaren und widerspricht der staatlichen Neutralität (Kilic). Bei der Thematisierung von Integration und Migration sollten auch in Bezug auf die Muslime Fragen ins Zentrum gerückt werden, wie: Welche Integrationskriterien gelten und wann ist die Integration abgeschlossen? (Müller)

Die offensive Demokratiedebatte muss mit allen Religionen gleichermaßen geführt werden und Fragen wie nach der Anerkennung der staatlichen und rechtlichen Souveränität, dem Gewaltmonopol des Staates oder nach der Gleichberechtigung von Männern und Frauen aufwerfen. Weitere wichtige Fragen sind an die Religionen in Bezug auf die negative Glaubensfreiheit, bzw. inwieweit Religionsgemeinschaften untereinander und innerhalb diskriminieren und wie die Position und die Umgangsweise bei unehelichen Kindern und unehelichen sowie gleichgeschlechtlichen Partnerschaften ist, bzw. da wo individuelle Grundrechte betroffen sind zu stellen. In diesem Bereich der demokratischen und menschenrechtlichen Werte unseres Grundgesetzes brauchen wir eine konkrete Wertediskussion als Teil des Dialogs der Kulturen. Dieser darf sich aber nicht nur auf die Muslime beschränken, sondern sollte mit allen Religionen geführt werden (Kilic).

III. – Muslimische Akteure und Auswahl der Dialogpartner

MM - Migranten Muslime
DM - Deutsche Muslime
PM - Praktizierende Muslime
EM - Emotionale Muslime
OM - Organisierte Muslime



Graphische Darstellung der Struktur der muslimischen Community in Deutschland von Hoffmann

Weg vom Authentizitätsdiskurs hin zum Dialog auf vielen Ebenen

Da das kursierende Bild einer homogenen islamischen Leitkultur ein Trugbild ist, führt die ständige Suche innerhalb des Dialogs oder gar die Einforderung des Einen authentischen und repräsentativen islamischen Ansprechpartners die Debatte in eine Sackgasse (Bielefeldt).

Dialogkonzepte müssen mit dem Faktum umgehen, dass es den einen authentischen, repräsentativen Islam in Deutschland nicht gibt. Ein pluraler Islam ist als Dialogpartner gefragt. Dazu muss die Kontaktfläche vergrößert werden (Steinbach) oder anders ausgedrückt: Der Dialog auf vielen Ebenen tut Not (Bielefeldt).

Dialogangebote sollten nicht nur die muslimischen Verbändevertreter ansprechen, sondern sollten sich an ein breiteres muslimisches Publikum richten und ebenfalls eine breite Palette an Problemfeldern ansprechen (Hoffmann). Das bedeutet seitens der Mehrheitsgesellschaft die Pluralität, die der Islam und die damit verbundenen Strukturen inne hat, als eine Möglichkeit des „Vielfach- Dialogs“ zu betrachten und nicht immer starr auf „einen Ansprechpartner“ gemäß des kirchlichen Vorbildes zu bestehen. Vielleicht würde sich hier eine gewisse Flexibilität dynamisierend auf den Dialog auswirken (Müller).

Die Debatte zum Islamismus muss gerade auch mit den Potentaten geführt werden. Es ist notwendig, auch offene und kritische Diskussionen mit Vertretern (u.a. von Milli Görüs) führen zu können (Seidel). Dafür ist unsere demokratische, rechtsstaatliche Gesellschaft und der deutsche Staat stark genug. Eine offene, herausfordernde Diskussion ist politisch fällig, um für die Diskussionsprozesse, die in den islamischen Gemeinden längst angestoßen sind (wie das aktuelle Statement der Schura-Hamburg zeigt), Anregungen zu liefern. und mit politischen Debatten außerhalb der Gemeinden zu verknüpfen und dadurch demokratisch zu befruchten. Eine dazu wichtige Voraussetzung ist die Wahrnehmung, dass die muslimischen Gemeinden sich im stetigen Fluss befinden und interne Prozesse zur Positionierung innerhalb der bestehenden Rechtsordnung (Mazyek).

Mangelnde politische Partizipation von Muslimen

Muslime beteiligen sich bislang kaum von sich aus bei nicht ihre Religion betreffenden öffentlichen Debatten (Müller). Das ist auch ein Problem für die islamischen Verbände. Sie stehen deswegen genauso wie die nicht-muslimischen Dialogpartner vor der Frage, wie man die vielen nicht-organisierten Muslime besser ansprechen und einbinden kann. Bei der

Suche nach Lösungsstrategien sollte vermieden werden, die bestehenden muslimischen Organisationen und die vielen Nichtorganisierten gegeneinander auszuspielen. Für die Integration werden große Verbände als starke Partner gebraucht (Mazyek). Zusätzlich sollten Anstrengungen in Richtung der vielen nichtrepräsentierten Muslime unternommen werden, um diese für die Notwendigkeit allgemeiner gesellschaftlicher Partizipation zu sensibilisieren (Steinbach). Dazu dienlich sind lokale Dialoge im Kiez oder in Stadtteilen (z.B. zu kommunalen Problemen vor Ort), bei denen die gemeinsamen Interessen aller Bürger angesprochen sind (Danschke). Hier können auch Begegnung und Kooperation zur Auflösung der Ängste von Teilen der Mehrheitsgesellschaft dienen, die durch die Sichtbarmachung der Muslime und den medial erlebten, politisierten Islam verschreckt und einen lang ausgehandelten zivilgesellschaftliche Konsens bedroht sehen (Seidel).

IV: Kriterien für den Dialog

Die letzten Erfahrungen bei den Bemühungen der Bundesintegrationsbeauftragten bei der Etablierung von Integrationsprojekten zusammen mit Muslimen, haben erneut gezeigt, wie nötig von allen politischen Akteuren gemeinsam getragene Marksteine und Kriterien im Dialog sind. Diese dienen einer konsensualen Ausgangsbasis, auf deren Grundlage Fehler nicht zu Stigmatisierungen auswachsen, sondern immer wieder gemeinsam evaluiert und bearbeitet werden können (Beck).

Im Bereich des Dialogs mit Muslimen, vor allem mit Vertretern des politischen Islams sollte man wegkommen von einer Politik der Tabuisierung, die sich als Sackgasse erwiesen hat. Es muss aufgehört werden immer nur darüber zu sprechen, mit wem nicht gesprochen werden sollte. Statt dessen könnte gemeinsam, von allen im Dialog vertretenen Akteuren, Dialogkriterien, bzw. eine Handreichung entwickelt werden, an denen sich die muslimischen Repräsentanten orientieren können.

Darin sollten Anforderungen und Erwartungen, z.B. zur Frage der Integration klarer definiert werden. Die Dialogkriterien müssen auf dem Boden des Grundgesetzes entwickelt werden, da es die einzige interkulturell verbindliche Leitkultur in Deutschland bildet.

Kritikfähigkeit

Das Bemühen um Kritikfähigkeit ist auf beiden Seiten ein wichtiges Kriterium im Dialog, denn für beide Seiten gilt, dass interne, selbstreflexive Kritikfähigkeit eine wichtige Voraussetzung für die Dialogfähigkeit ist. Oder wie es eine Teilnehmerinnen ausdrückte: Nur wer innerislamisch bzw. nur wer innerdemokratisch kritikfähig, ist auch dialogfähig.

Ein pluraler Islam ist gefragt, der sich innerislamisch nicht nur vielfältig zeigt, sondern auch wirklich offen ist für einen inneren und einen äußeren Dialog. Dass heißt, dass in den innerislamischen Debatten mehr Kritikfähigkeit erworben wurde und auch mit Kritik von Außerhalb konstruktiv umgegangen werden kann. Das bedeutet zudem von islamischer Seite aus, dass es darum geht, wie die verbalen Bekenntnisse auch im innerislamischen Raum umgesetzt werden.

Mehr Präsenz der islamischen Pluralität in der deutschen Öffentlichkeit und vor allem in den Medien würde die innerislamische Kritikfähigkeit bedeutend stärken. Die Dialogbereitschaft, auch bei der Mehrheitsgesellschaft, würde davon ebenfalls profitieren, wenn sichtbar würde, dass es „den Islam“ schlechthin so nicht gibt, sondern dass es sich um eine dynamische Religion mit vielen Facetten handelt (Müller).

Offenheit und Authentizität

Wenn im Dialog ein Partner mit Täuschungen arbeitet, dann ist der gesamte Dialog diskreditiert. Darum ist die wichtigste Regel Offenheit und Transparenz (Seidel).

Im Dialog mit Muslimen ist es wichtig, die Authentizität der muslimischen Dialogpartner anzuerkennen, bzw. diese nicht permanent in Frage zu stellen. Der eurozentristische Blickwinkel, der allzu oft zu Disqualifizierung und Ausschluss von Migranten aus den klassischen Emanzipations- und Demokratiediskursen führt, betrifft auch die Muslime. Das gilt zum Beispiel in der Feminismuskussion, in der Muslime gleich welcher Herkunft in der Regel an sich schon als `nichtfeministisch`, wenn nicht gar `antifeministisch` gelten und damit als selbstredende Akteure aus der Debatte zur Geschlechterdemokratie ausgeschlossen sind (Müller). Darum sollte der Maßstab im Dialog, die Anerkennung der Selbst gewählten Identität sein. Diese Position sollte von keiner Seite in vorurteilsbelasteter Weise in Zweifel gezogen werden. Authentizität zeigt sich in diesem Fall, wie auch in Anderen letztlich nicht durch Zuschreibung, sondern an dem „output“ der jeweiligen Gruppe. So sollte die Umsetzung von postulierten Positionen kritisch begleitet und eingefordert werden (Müller).

Wertedebatte oder Dialog entlang politischer Fragen

Es gab bei den Teilnehmern unterschiedliche Schwerpunktsetzungen in der Frage, ob der Dialog mit Muslimen in seiner Form als eine Wertediskussion zu führen ist oder Dialoge lösungsorientiert an konkreten politischen Konflikten anknüpfen sollten.

Es wurde auf der einen Seite die Position vertreten, dass der Dialog mit Muslimen als Wertedebatte geführt werden müsse. Jede Gesellschaft stehe für bestimmte Werte. Die Jeans beispielsweise repräsentiere ein anderes Gesellschaftsmodell als die Burka (Kleff). Darum müsse der Integrationsdialog die gesellschaftlich herrschenden Werte, bzw. die eventuellen Abweichungen, zum Inhalt haben. Der Dialog diene so dem Werte- und Interessenabgleich und dem Abgleich der gesellschaftspolitischen Vorstellungen (Seidel). Wenn von der Notwendigkeit der Wertedebatte mit Muslimen gesprochen wird, muss es dabei nicht ums Kopftuch gehen, sondern darum, was in den Köpfen unter dem Tuch steckt (Oestreich). Die Debatte um Werte soll zum Beispiel an der Frage der Homosexualität genau so offen mit Muslimen wie mit den Kirchen geführt werden (Seidel).

Die andere Seite von TeilnehmerInnen sprach sich für einen themenorientierten Dialog mit Muslimen aus. Es wurde darauf aufmerksam gemacht, dass die Konzentration auf eine Wertedebatte gewisse Gefahren in sich berge. Aus der Perspektive gesetzter Werte könnten alle Argumente auf wahr oder falsch reduziert werden und es unmöglich werden lassen, kontinuierliche Kommunikationsprozesse zwischen Ihnen zu initiieren (Alzayed). Um diese permanenten Dialogstrukturen aufzubauen, müsse der Dialog mit Muslimen wegkommen vom expliziten Themenfeld Religion, vom Authentizitätsdiskurs und vom interreligiösen Wertedialog und müsse statt dessen konkrete, politische und rechtliche Fragen zum Inhalt haben (Bielefeldt).

Da das aktuelle Bemühen um Dialogstrategien auch ein Zeichen dafür ist, dass keine Normalität an Kontakten zwischen den Muslimen und der Mehrheitsgesellschaft besteht (Hoffmann), sollten ganz alltägliche Formen des Zusammenlebens der Bürger mit ihren unterschiedlichen Glaubens – und Weltanschauungshintergründen auch Thema sein. Der Dialog sollte durch eine lösungsorientierte Perspektive, in der gemeinsame gesellschaftsrelevante Projekte entwickelt werden, dazu beitragen, Kontakt und Austausch auf einer natürlichen Ebene entstehen zu lassen.

Durch die aktuell gewachsene mediale und politische Relevanz des Dialogs mit Muslimen steht inzwischen vornehmlich der politisierte Islam im Zentrum der Debatten. Das behindert die Behandlung der eigentlichen Hauptursachen der Integrationsprobleme der Muslime in Deutschland, die mehr in sozialen und gesellschaftlichen als in politischen Fragen zu finden sind (Steinbach).

Trennung oder Zusammenbringen der Gesprächsebenen

Verschiedene TeilnehmerInnen vertraten die Meinung, dass für einen produktiven Dialog mit Muslimen die Trennung der politischen und der religiösen Ebene notwendig sei. Da die Opfer des politischen Islams vor allem die Muslime selbst sind, sei eine klare, saubere Trennung zwischen politischer und religiöser Ebene in ihrem Interesse. Es müsse im Vorfeld klar sein, ob der gegenüber sitzende Dialogpartner ein Religionsvertreter oder Vertreter einer politischen Ideologie sei (Danschke). Es wurde eine Einteilung in drei voneinander zu unterscheidende Handlungsfelder vorgeschlagen: in ein rein religiöses, ein soziales und ein politisches Handlungsfeld. Zum Umgang mit den theologischen Fragen seitens der politischen Akteure gab es unterschiedliche Meinungen. Einerseits wurde die Meinung vertreten, dass sich Parteien und politische Stiftungen aus dem religiösen Bereich, in dem die klassischen theologischen Fragen im Mittelpunkt stehen, raushalten sollten, da sie überhaupt nicht die Kompetenz besitzen, um diese Debatte zu führen. Zudem werde allgemein von der Mehrheitsgesellschaft viel zu stark in die islamische Theologiedebatte interveniert (Kleff).

Eine andere Position sprach sich für die politische Behandlung von theologischen Fragen aus, wenn sie im politischen Bereich wirksam werden. Als Beispiel wurde der towhid- (Einheits-) Begriff in der islamischen Theologie genannt, der eine grundlegende Basis bildet, an der Islamisten anknüpfen würden. Der daraus folgende ganzheitliche Ansatz wurde in seinen politischen Auswirkungen als problematisch angesehen und müsse zur Debatte stehen. Darum sei es auch wichtig, daran anknüpfend das theologische Verständnis der verschiedenen Vorstellungen von islamischer Lebensweise und die Bedeutung von Konsequenzen fürs alltägliche Leben der Muslime in Deutschland zu diskutieren (Danschke).

Was Fragen im sozialen Bereich betrifft, da solle der Dialog der Integration dienen. In diesem Sinne würde die Kategorie Muslim nicht zweckdienlich sein, da dadurch andere Migrantengruppen, die sich nicht religiös definieren, ausgeschlossen wären. Für den politischen Handlungsbereich gelte, dass die Frage des Islamismus gesondert und

abgetrennt von Integrationsfragen diskutiert werden müsse, ähnlich der Probleme beim Moscheebau etc. (Kleff).

Ein Teil der Anwesenden sprach sich gegen eine strikte Unterscheidung zwischen politischen und religiösen Vertretern aus, da diese im Dialog sehr hinderlich wäre (Alzayed). Zudem sei die Rationalität und Abgrenzbarkeit zwischen den Bereichen von Religion, Politik und Kultur Fiktion und man betrete mit konkreten Versuchen, zu klären ob dies oder jenes Religion oder schon Politik ist einen schwankenden Boden (wie das Beispiel der Abtreibungspolitik und des Einfluss der katholischen Kirche zeigen). Zudem müssten so viele komplex ineinander verwobene Faktoren berücksichtigt werden, wenn Religion verhandelt wird, wie zum Beispiel das Stadt-Land Gefälle. (Beck)

3. Handlungsempfehlungen an die Politik

Eine wichtige Aufgabe grüner Politik sollte die Sicherstellung und Umsetzung des Gleichstellungsgrundsatz der Verfassung für die zugewanderten Religionen im gesellschaftlichen Alltag sein.

Politik sollte die Aufgabe übernehmen, zivilgesellschaftlichen Prozesse zwischen den Religionen und Weltanschauungen bzw. zwischen Politik und Religion zu moderieren. Dazu gehört die Initiierung und Führung von Dialogen, so dass die Sachebene klar von der Beziehungsebene getrennt bleibt und damit zumindest eine gewisse Objektivität gewährleistet ist. Das hätte sicher sowohl in der Mehrheitsgesellschaft als auch bei den Muslimen und Musliminnen Rückwirkungen auf die DialogpartnerInnen und könnte zu einem besseren beidseitigen „Einbringen“ führen (Müller).

Das stark wirksame Sicherheitsprädikat in allem was den Islam betrifft hat dazu geführt, dass die staatsnahen Organisationen (wie die Bundeszentrale für politische Bildung), sich in ihrer Organisation von Begegnung und Dialog mit Muslimen bei der Auswahl der Themen und der Dialogpartner selbst stark einschränken. Die politische Stiftung sollte sich durch das Angebot alternativer Veranstaltungskonzepte, die Raum geben für einen breiten und kritischen Dialog mit Muslimen davon abheben und durch solche Dialogangebote einen zivilgesellschaftlichen

Beitrag im Kampf gegen Extremismus und Islamismus und zur Förderung gesellschaftlicher Kohärenz leisten (Hartmann).

Grüne Politik sollte die Errungenschaften der Aufklärung im Dialog mit den Religionen nicht aufgeben, sondern ausbauen (Kilic). Dazu gehört es, deren Werte offensiv zu vertreten und innerhalb der Grünen eine offensive Wertediskussion zu führen (Kleff).

Bezüglich grüner Politik erwarten vor allem muslimische Frauen, und da gerade solche, die nicht den Schutz und die Unterstützung männlicher Dachorganisationen genießen, eine besondere Förderung im Sinne der Gleichberechtigung des GG. Dabei geht es auch darum, die von patriarchalen Strukturen, meist wie selbstverständlich besetzten Machtmonopole, im Sinne eines Gleichberechtigungs- und Gleichwertigkeitsgrundsatzes zu organisieren. Dabei scheinen oft ein kritisches Beobachten und eventuelles Anmahnen angebracht, ohne bevormundend zu wirken. Es geht darum, muslimischen Frauen Mut zu emanzipatorischen Bestrebungen, auch in denen von ihnen selbst entwickelten Theorien zu machen (Müller).

VI. Konkrete Veranstaltungsvorschläge an die HBS

1) Kampagne: Grün trifft Grün. Die Kampagne solle dazu dienen, dass grüne Politiker Muslime als WählerInnenpotential entdecken und kennen lernen und Muslime sich mehr mit den grünen Themen und Forderungen vertraut machen (Hoffmann).

2) Prozesse interkultureller Öffnung in der Verwaltung initiieren und muslimische Akteure einbinden, vergleichbar dem zur Zeit laufenden Projekt mit der Polizei – und Moscheen in Neukölln (Hartmann).

3) Konferenz mit internationalen islamischen Theologinnen und Frauen-NGOs, wie zum Beispiel „*sisters of islam*“ aus Malaysia oder dem internationalen Netzwerk „*Muslimische Frauen gegen Fundamentalismus*“, um die internationale islamische Frauendiskussion in Deutschland einzuführen.

4) Konferenz mit islamischen Frauennetzwerken: *Geschlechterdemokratie – ein Thema im Islam?*

Ziele der Tagung:

- 1) VertreterInnen des Reformislams in der Öffentlichkeit besser sichtbar zu machen und ihnen zu helfen, ihre Positionen zur Geltung zu bringen.
- 2) Förderung einer bundesweiten Vernetzung von reform-orientierten Musliminnen im Rahmen z.B. des "Huda-Netzwerk", das es bisher nur im Köln-Bonner-Raum gibt. Voraussetzung: Dass dafür ein Zeitraum auf der Konferenz vorgesehen wird und das gezielt Musliminnen aus anderen deutschen Städten eingeladen werden, die für eine solche Vernetzung in Frage kommen.
- 3) Eine inhaltliche Auseinandersetzung zwischen Reform-Musliminnen und Frauen, aus der Familien- und Frauen Beratungsarbeit (z.B. Initiativen wie der Berliner Mädchentreff "MaDonna"). Dabei geht es auch um eine gezielte Initiierung möglicher professioneller Kooperation: denn diese NGO's im Familienhilfe-Bereich suchen nach muslimischen Expertinnen, die ihnen bei ihrer Arbeit mit muslimischen Familien helfen könnten (Hartmann).

Details: Konzeptentwurf im Anhang, Thomas Hartmann Kulturmanagement

TeilnehmerInnen:

Iyman Salwa Alzayed, Vorsitzende Deutsche Muslim-Liga, Hannover

Heiner Bielefeldt, Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte, Berlin

Thomas Hartmann, Kulturmanagement, Berlin

Christian H. (Abdel Hadi) Hoffmann, Consultant / Autor

Necla Kelek, Universität Hamburg

Memet Kiliç, Vorsitzender des Bundesausländerbeirats, Heidelberg

Sanem Kleff, Vorsitzende des GEW-Bundesausschusses für multikulturelle Angelegenheiten, Berlin

Aiman Mazyek, Medienbeauftragter des Zentralrat der Muslime

Rabeya Müller, Interreligiöse Pädagogik und Didaktik, Zentrum Islamischer Frauenforschung, Köln

Eberhard Seidel, Schule OHNE Rassismus, Berlin

Riem Spielhaus, Islamwissenschaftlerin, HU Berlin

Udo Steinbach, Direktor des Deutschen Orient-Instituts, Hamburg

Claudia Dantschke, ZDK - Zentrum Demokratische Kultur; AYPa-TV, Berlin

Ali Yildirim, AYPa-TV, Berlin

Salih Chaban, Amana Agentur, Projekt Ta´ruf

Heide Oestreich, taz, Autorin, berlin

Andrea Witt, The German Marshall Fund of the United States, Berlin

Marieluise Beck, Parlamentarische Staatssekretärin, Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration Integrationsbeauftragte

Claudia Martini, Arbeitsstab der Integrationsbeauftragten

Tarik Tabbara, Arbeitsstab der Integrationsbeauftragten

Ralf Fücks, Vorstand der HBS

Mekonnen Mesghena, Referent Migration /Interkulturelles Management

Anne Demmer, Referat Migration /Interkulturelles Management

Philipp Schnell, Referat Migration /Interkulturelles Management

Aliyeh Yegane, Referentin im Bildungswerk Berlin der HBS

SCHURA - Rat der islamischen Gemeinschaften in Hamburg e.V.

Buxtehuder Str. 7, 21073 Hamburg

Tel: 040 32 00 46 64, Fax: 040 32 00 46 91

Email: schura-hh@web.de

Grundsatzpapier:

Muslime in einer pluralistischen Gesellschaft

Muslime werden immer wieder nach ihren Positionen zu den Grundwerten der deutschen Gesellschaft befragt. Als seit 1999 bestehender Zusammenschluss der Mehrheit der Moscheen und islamischen Vereine in Hamburg, die Sunniten wie Schiiten und Muslime jeglicher Herkunft umfaßt, haben wir diese Herausforderung angenommen: In einem intensiven innerislamischen Diskussionsprozess unter Einbeziehung aller unserer Mitgliedsvereine einschliesslich auch ihrer theologischen Vertreter haben wir nachfolgendes Grundsatzpapier erarbeitet. Dieses stellt damit einen Konsens der durch SCHURA repräsentierten Muslime Hamburgs dar und ist für diese verbindlich. Wir bemühen uns darin um eine eindeutige Standortbestimmung in wesentlichen Fragen des Verhältnisses von Muslimen zu Staat und Gesellschaft.

Der Islam ist ein Teil der Gesellschaft

Die Existenz einer muslimischen Minderheit ist eine Realität in Deutschland. Wenngleich der Islam in Europa keine neue Erscheinung ist und es in Deutschland schon seit Anfang des letzten Jahrhunderts Muslime gegeben hat, ist die muslimische Minderheit in ihrer heutigen Form ein Ergebnis der Migrationsbewegungen nach dem zweiten Weltkrieg.

Mit 3,2 Millionen Muslimen in Deutschland (in Hamburg sind es ca. 130.000) ist der Islam die drittgrößte Religionsgemeinschaft, seine Präsenz ist gerade in Großstädten wie Hamburg unübersehbar: Moscheen, Frauen in islamischer Kleidung, Geschäfte und Restaurants mit Lebensmitteln nach islamischen Bedürfnissen wie auch eine muslimische Präsenz in Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur sind Teil des alltäglichen Lebens. 500.000 Muslime

besitzen bereits die deutsche Staatsangehörigkeit und viele werden sie noch erwerben. Aber auch jene ohne deutschen Pass sehen sich nicht mehr als „Ausländer“, sondern als Bürgerinnen und Bürger dieses Landes. Sie sind keine Randerscheinung, sondern Teil der Gesellschaft und gestalten diese bereits mit.

Diese Entwicklung hat die deutsche Gesellschaft durchaus verändert. Aber auch die meisten Muslime sind in eine für sie neue gesellschaftliche Situation gekommen, für die es im Islam kaum ein historisches Beispiel gibt: Obwohl im Zuge der Arbeitsmigration aus dem Mittelmeerraum gekommene Muslime die Mehrheit bilden, haben sich im Laufe der Zeit letztlich Muslime aus beinahe der gesamten islamischen Welt hier niedergelassen. Sie haben ihre Sprachen und kulturellen Traditionen mitgebracht und geben zusammen mit den deutschstämmigen Muslimen dem Islam in Deutschland ein sehr vielfältiges Bild. Zusammen bilden sie eine islamische Minderheit in einer Mehrheitsgesellschaft, die historisch wesentlich durch das Christentum geprägt wurde, heute jedoch einen säkularen und pluralistischen Charakter angenommen hat.

Grundgesetz und Islam sind miteinander vereinbar

Diese plurale Gesellschaft besteht aus Menschen unterschiedlicher Religionen und solchen, die keine Religion haben, aus Menschen unterschiedlicher Herkunft und kultureller Identität sowie aus Menschen unterschiedlicher Weltanschauung. Die rechtliche Basis ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens ist eine Grundordnung wie sie sich aus dem Grundgesetz mit den Prinzipien der Menschenrechte, der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit und des Säkularismus ergibt. Diese gewährleisten die Rechte und Freiheiten aller Mitglieder der Gesellschaft.

Für uns Muslime ist gesellschaftliche Vielfalt eine von Gott gewollte und somit positive Erscheinung. Wir bekennen uns vorbehaltlos zu dieser demokratischen Grundordnung und sehen hierin auch keinen Widerspruch zu den Prinzipien und Lehren unseres Glaubens. Als Bürger dieser Gesellschaft, in Anbetracht der Grundsätze der Menschenrechte und Demokratie wie auch der Dynamik des islamischen Rechts und der kollektiven Vernunft, besteht für uns keine Unvereinbarkeit zwischen Grundgesetz und Scharia.

Im Qur´an spricht Gott selbst von der Notwendigkeit von „schura“, also der politischen Partizipation der Gesellschaftsmitglieder, welche in unserer heutigen Gesellschaft am besten durch einen demokratischen Willensbildungsprozeß zu gewährleisten ist. Es war eine der zentralen Leistungen des Propheten Muhammad (Friede sei mit ihm) in der Stadt Medina

einer Gesellschaft in Chaos und Rechtlosigkeit eine Rechtsordnung gegeben zu haben, womit die Schaffung von Rechtsstaatlichkeit ein ursprüngliches Anliegen des Islam ist.

Gott verpflichtet uns zur Erhaltung des Lebens und verbietet uns das Töten. So heißt es im Qur'an: „Wer ein menschliches Wesen tötet, ohne dass es einen Mord begangen oder auf der Erde Unheil gestiftet hat, so ist es, als ob er alle Menschen getötet hätte. Und wer es am Leben erhält, so ist es, als ob er alle Menschen am Leben erhält.“ (5, 32)

Wir Muslime lehnen deshalb auch Gewalt als Mittel der politischen Auseinandersetzung ab. Ein Widerstandsrecht erkennt der Islam im Falle von Unrecht und Unterdrückung an. Ein unter diesen Umständen legitimer Widerstand muß in seinen Mitteln aber maßvoll und wohl abgewogen sein. Gewaltsamer Widerstand ist dabei nur dann erlaubt, wenn zur Befreiung von schwerer Unterdrückung keine andere Möglichkeit verbleibt. So lange jedoch eine verfassungsmäßige Ordnung die Rechte der Menschen gewährleistet, ist der Eintritt dieses Tatbestandes ausgeschlossen.

Somit ist gewaltsamer Widerstand in einer Gesellschaft, die nach Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und Menschenrechten organisiert ist, ohne Legitimation. In so einer Gesellschaft ist jede gesetzwidrige Handlung mit der islamischen Lehre und religiöser Vernunft unvereinbar und muss als eine unislamische zurück gewiesen werden.

Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit sind von existenzieller Bedeutung

Die Gewährleistung von Menschenrechten, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ist für uns von existenzieller Bedeutung. Dabei sehen wir auch eine entscheidende Beteiligung von Minderheiten an gesellschaftlichen Willensbildungsprozessen als einen wichtigen Indikator für eine stabile und wahre Demokratie an. Die Muslime sind gerade deshalb dazu aufgerufen, diese zu fördern, zu entwickeln und jederzeit aktiv zu verteidigen.

Wir begreifen diese Notwendigkeit auch vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte: Die nationalsozialistische Diktatur und die Verfolgung und Vernichtung der Juden und anderer Minderheiten haben gezeigt, dass Minderheiten nur dann sicher leben können, wenn der Bestand einer demokratischen Rechtsordnung gewährleistet ist und die Gesellschaft insgesamt unterdrückerischen Ideologien wie Rassismus, Antisemitismus und Islamophobie in jeder Form entschlossen entgegentritt.

Wir Muslime bekennen uns also zu dieser Gesellschaft und ihren Grundwerten. Mit Menschen anderer Religion oder Weltanschauung wünschen wir einen offenen und kritischen Dialog bei gegenseitiger Achtung. Wir streben dadurch ein offenes und bereicherndes Miteinander an, das auch Umorientierungen und Lernzuwachs auf allen Seiten einschließt. Der Islam erachtet ganz grundsätzlich den Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen als einen Weg zur Entwicklung von Kulturen und Zivilisationen.

Wir wollen unseren Glauben in Verantwortung und Respekt frei praktizieren

Gleichzeitig wollen wir im Rahmen dieser Gesellschaft unseren Glauben und unsere Lebensweise frei praktizieren. Da für uns der Glaube an Gott und die Befolgung seiner Gebote im Mittelpunkt unseres Lebens steht, ist diese Glaubensfreiheit für uns von zentraler Bedeutung. Dies umfasst insbesondere

- den Bau von Moscheen inklusive dazugehöriger Sozial- und Bildungseinrichtungen im innerstädtischen Bereich bzw. in Wohngebieten mit hohem muslimischem Bevölkerungsanteil;
- die Erlaubnis zum rituellen Schlachten (Schächten) zur ausreichenden Versorgung der Muslime mit geschächtetem Fleisch sowie zur Ermöglichung des Schächtens am Opferfest;
- Frauen müssen das Recht haben, sich nach islamischen Vorschriften zu kleiden, auch am Arbeitsplatz und auch im öffentlichen Dienst;
- die Bestattung der Toten auf muslimischen Friedhöfen oder Gräberfeldern nach islamischen Regeln;
- die unterrichtliche Behandlung des Islam in allen in Frage kommenden Fächern an den Schulen auch durch muslimische Lehrkräfte, die vorallem auch an deutschen Universitäten auszubilden sind mittels dafür zu schaffender Lehrstühle für islamische Theologie;
- den Schutz der zentralen islamischen Feiertage;
- den gleichberechtigter Zugang von Muslimen zu öffentlich-rechtlichen Medien;
- das Verbot jeder Art von Diskriminierung aus religiösen Gründen.

Wir haben eine Pflicht zu gesellschaftlichem Engagement

Religion, so wie wir Muslime sie verstehen, ist nicht nur die Beziehung eines Individuums zu Gott und eine Angelegenheit der Privatsphäre. Die Praktizierung des Glaubens beinhaltet eine islamische Lebensweise und hat somit immer eine gesellschaftliche Dimension.

Auch hat nach islamischem Verständnis der Mensch eine von Gott auferlegte Pflicht zu gesellschaftlicher Verantwortung und gesellschaftlichem Engagement: Der Muslim ist, wie es im Qur´an mehrfach heißt, dadurch gekennzeichnet, dass er „glaubt und gute Werke tut“. Dies umfaßt sowohl die Solidarität zu Glaubensgeschwistern in aller Welt als auch die Verantwortung für die Gesellschaft, in der wir leben. Dieses Engagement kann sich auf unterschiedliche Bereiche erstrecken wie zum Beispiel die Bekämpfung von sozialem Elend und Arbeitslosigkeit, politischer Verfolgung und Unterdrückung, Drogenproblemen und Kriminalität usw.

Da wir hier lebenden Muslime uns als Teil dieser Gesellschaft sehen, wollen wir in diesem Sinne auch an der Gestaltung der Gesellschaft aktiv teilhaben. Es ist ein Engagement für alle Mitglieder dieser Gesellschaft und das Gemeinwesen als Ganzes, nicht partikularistisch orientierte Interessenwahrnehmung für Muslime. So sehen wir Muslime auch unser religiös motiviertes politisches Engagement. Dabei lassen wir uns von zentralen Werten unseres Glaubens leiten:

- Gerechtigkeit ist für Muslime das zentrale Kriterium jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung, deren Ziel es sein muss, zu allererst jedem einzelnen Menschen ein würdevolles Leben zu ermöglichen.
- Die Bewahrung der Umwelt und der natürlichen Lebensgrundlagen, die auf der göttlichen Schöpfung beruhen, hat Vorrang vor anderen Interessen. Aus Verantwortung für die nächsten Generationen unterstützen wir alle Maßnahmen, die eine nachhaltige Entwicklung fördern.
- Der Mensch ist nach islamischer Sicht ein gesellschaftliches Wesen und seine gemeinschaftlichen Bindungen, insbesondere die Familie, genießen besonderen Schutz und besondere Förderung.
- Die Frau und der Mann sind vor Gott und dem Gesetz gleich gestellt. Wir stellen uns gegen jede Instrumentalisierung der Frauenfrage egal durch wen. Die Zukunft der muslimischen Frau ist selbstbestimmt, frei und solidarisch mit allen Frauen.

- Schutz des Rechtes aller Individuen und gesellschaftlichen Gruppen, frei von Unterdrückung, Bedrohung und dem Mißbrauch staatlicher Gewalt zu leben.

Wir erhoffen eine konstruktive Auseinandersetzung

Wir haben mit diesem Grundsatzpapier dargelegt, dass es aus unserer Sicht gemeinsame Werte gibt, auf deren Basis sich ein gleichberechtigtes Zusammenleben mit der Mehrheitsgesellschaft verwirklichen lässt. Wir erhoffen uns, dass dieses Diskussionsangebot auf breites Interesse stösst und Ausgangspunkt wird für eine intensivere konstruktive Auseinandersetzung.

Beschlossen auf der Mitgliederversammlung vom 18.04.2004, Hicret-Moschee

Islamische Charta

Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V.

Februar 2002

Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft.

Vorwort

Der Islam ist keine neue Erscheinung in Deutschland, vor allem ist er keine vorübergehende Erscheinung. Mehr als 3,2 Millionen Muslime leben in Deutschland; viele von ihnen schon in der dritten und vierten Generation. Die meisten Muslime identifizieren sich mit der deutschen Gesellschaft und werden für immer in Deutschland bleiben. Nicht nur für die 500.000 Muslime, die einen deutschen Pass tragen, ist Deutschland Heimat geworden. Alle Muslime fühlen sich nicht als Gäste in einem "Gastland", sondern als Bürgerinnen und Bürger Deutschlands.

Als große Minderheit in diesem Land haben die Muslime die Pflicht, sich in diese Gesellschaft zu integrieren, sich zu öffnen und über ihre Glaubensbekenntnisse und -praxis mit der Gesellschaft in Dialog zu treten. Die Mehrheitsgesellschaft hat Anrecht darauf zu erfahren, wie die Muslime zu den Fundamenten dieses Rechtsstaates, zu seinem Grundgesetz, zu Demokratie, Pluralismus und Menschenrechten stehen.

Obwohl die Muslime diese Themen des öfteren behandelten, blieben sie der Mehrheitsgesellschaft eine umfassende, klar formulierte und verbindliche Antwort schuldig. Dieses Defizit wurde nicht zuletzt durch die Debatte nach dem 11. September deutlich.

Durch diese Islamische Charta, die der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) in seiner Vertreterversammlung am 3. Februar 2002 einstimmig verabschiedete, möchte er seine klare Position zu diesen Grundgedanken artikulieren und einen Beitrag zur Versachlichung der gesellschaftlich-politischen Debatte leisten.

Dr. Nadeem Elyas Berlin, 20. Februar 2002

Vorsitzender

Islamische Charta

Grundsatzklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft.

1. Der Islam ist die Religion des Friedens

"Islam" bedeutet gleichzeitig Friede und Hingabe. Der Islam sieht sich als Religion, in welcher der Mensch seinen Frieden mit sich und der Welt durch freiwillige Hingabe an Gott findet. Im historischen Sinne ist der Islam neben Judentum und Christentum eine der drei im Nahen Osten entstandenen monotheistischen Weltreligionen und hat als Fortsetzung der göttlichen Offenbarungsreihe mit diesen viel gemein.

2. Wir glauben an den barmherzigen Gott

Die Muslime glauben an Gott, den sie wie arabische Christen "Allah" nennen. Er, der Gott Abrahams und aller Propheten, der Eine und Einzige, außerhalb von Zeit und Raum aus Sich Selbst existierende, über jede Definition erhabene, transzendente und immanente, gerechte und barmherzige Gott hat in Seiner Allmacht die Welt erschaffen und wird sie bis zum Jüngsten Tag, dem Tag des Gerichts, erhalten.

3. Der Koran ist die verbale Offenbarung Gottes

Die Muslime glauben, dass sich Gott über Propheten wiederholt geoffenbart hat, zuletzt im 7. Jahrhundert westlicher Zeitrechnung gegenüber Muhammad, dem "Siegel der Propheten". Diese Offenbarung findet sich als unverfälschtes Wort Gottes im Koran (Qur'an), welcher von Muhammad erläutert wurde. Seine Aussagen und Verhaltensweisen sind in der so genannten Sunna überliefert. Beide zusammen bilden die Grundlage des islamischen Glaubens, des islamischen Rechts und der islamischen Lebensweise.

4. Wir glauben an die Propheten des Einen Gottes

Die Muslime verehren sämtliche Muhammad vorausgegangenen Propheten, darunter Moses und Jesus. Sie glauben, dass der Koran die ursprüngliche Wahrheit, den reinen Monotheismus nicht nur Abrahams, sondern aller Gesandten Gottes wiederhergestellt und bestätigt hat.

5. Der Mensch muss am Jüngsten Tag Rechenschaft ablegen

Die Muslime glauben, dass der Mensch, soweit er freien Willen besitzt, für sein Verhalten allein verantwortlich ist und dafür am Jüngsten Tag Rechenschaft ablegen muss.

6. Der Muslim und die Muslima haben die gleiche Lebensaufgabe

Der Muslim und die Muslima sehen es als ihre Lebensaufgabe, Gott zu erkennen, Ihm zu dienen und Seinen Geboten zu folgen. Dies dient auch der Erlangung von Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Geschwisterlichkeit und Wohlstand .

7. Die fünf Säulen des Islam

Hauptpflichten der Muslime sind die fünf Säulen des Islam: das Glaubensbekenntnis, das täglich fünfmalige Gebet, das Fasten im Monat Ramadan, die Pflichtabgabe (zakat) und die Pilgerfahrt nach Mekka.

8. Daher ist der Islam Glaube, Ethik, soziale Ordnung und Lebensweise zugleich

Der Islam ist weder eine weltverneinende noch eine rein diesseits-bezogene Lehre, sondern ein Mittelweg zwischen beidem. Als auf Gott ausgerichtet ist der Muslim und die Muslima zwar theozentrisch; doch gesucht wird das Beste beider Welten. Daher ist der Islam Glaube, Ethik, soziale Ordnung und Lebensweise zugleich. Wo auch immer, sind Muslime dazu aufgerufen, im täglichen Leben aktiv dem Gemeinwohl zu dienen und mit Glaubensbrüdern und -schwestern in aller Welt solidarisch zu sein.

9. Dem Islam geht es nicht um Abschaffung von Reichtum

Dem Islam geht es nicht um Abschaffung von Reichtum, sondern um Beseitigung von Armut. Er schützt das der Gemeinschaft und auch der Umwelt verpflichtete Privateigentum und fördert unternehmerische Initiative und Verantwortung.

10. Das Islamische Recht verpflichtet Muslime in der Diaspora

Muslime dürfen sich in jedem beliebigen Land aufhalten, solange sie ihren religiösen Hauptpflichten nachkommen können. Das islamische Recht verpflichtet Muslime in der Diaspora, sich grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung zu halten. In diesem Sinne gelten Visumserteilung, Aufenthaltsgenehmigung und Einbürgerung als Verträge, die von der muslimischen Minderheit einzuhalten sind.

11. Muslime bejahen die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung

Ob deutsche Staatsbürger oder nicht, bejahen die im Zentralrat vertretenen Muslime daher die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland, einschließlich des Parteienpluralismus, des aktiven und passiven Wahlrechts der Frau sowie der Religionsfreiheit. Daher akzeptieren sie auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben. Der Koran untersagt jede Gewaltausübung und jeden Zwang in Angelegenheiten des Glaubens.

12. Wir zielen nicht auf Herstellung eines klerikalen "Gottesstaates" ab

Wir zielen nicht auf Herstellung eines klerikalen "Gottesstaates" ab. Vielmehr begrüßen wir das System der Bundesrepublik Deutschland, in dem Staat und Religion harmonisch aufeinander bezogen sind.

13. Es besteht kein Widerspruch zwischen der islamischen Lehre und dem Kernbestand der Menschenrechte

Zwischen den im Koran verankerten, von Gott gewährten Individualrechten und dem Kernbestand der westlichen Menschenrechtserklärung besteht kein Widerspruch. Der beabsichtigte Schutz des Individuums vor dem Missbrauch staatlicher Gewalt wird auch von uns unterstützt. Das Islamische Recht gebietet, Gleiches gleich zu behandeln, und erlaubt, Ungleiches ungleich zu behandeln. Das Gebot des islamischen Rechts, die jeweilige lokale Rechtsordnung anzuerkennen, schließt die Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts ein.

14. Vom jüdisch-christlichislamischen Erbe und der Aufklärung geprägt

Die europäische Kultur ist vom klassisch griechisch-römischen sowie jüdisch-christlich-islamischen Erbe und der Aufklärung geprägt. Sie ist ganz wesentlich von der islamischen Philosophie und Zivilisation beeinflusst. Auch im heutigen Übergang von der Moderne zur Postmoderne wollen Muslime einen entscheidenden Beitrag zur Bewältigung von Krisen leisten. Dazu zählen u.a. die Bejahung des vom Koran anerkannten religiösen Pluralismus, die Ablehnung jeder Form von Rassismus und Chauvinismus sowie die gesunde Lebensweise einer Gemeinschaft, die jede Art von Süchtigkeit ablehnt.

15. Die Herausbildung einer eigenen muslimischen Identität in Europa ist notwendig

Der Koran fordert den Menschen immer wieder dazu auf, von seiner Vernunft und Beobachtungsgabe Gebrauch zu machen. In diesem Sinne ist die islamische Lehre aufklärerisch und blieb von ernsthaften Konflikten zwischen Religion und Naturwissenschaft verschont. Im Einklang damit fördern wir ein zeitgenössisches Verständnis der islamischen Quellen, welches dem Hintergrund der neuzeitlichen Lebensproblematik und der Herausbildung einer eigenen muslimischen Identität in Europa Rechnung trägt.

16. Deutschland ist Mittelpunkt unseres Interesses und unserer Aktivität

Der Zentralrat befasst sich hauptsächlich mit Angelegenheiten des Islam und der Muslime im deutschen Raum, sowie mit Angelegenheiten der deutschen Gesellschaft. Ohne die Verbindungen mit der Islamischen Welt zu vernachlässigen, soll Deutschland für die hiesige muslimische Bevölkerung nicht nur Lebensmittelpunkt, sondern auch Mittelpunkt ihres Interesses und ihrer Aktivität sein.

17. Abbau von Vorurteilen durch Transparenz, Öffnung und Dialog

Eine seiner wichtigsten Aufgaben sieht der Zentralrat darin, eine Vertrauensbasis zu schaffen, die ein konstruktives Zusammenleben der Muslime mit der Mehrheitsgesellschaft und allen anderen Minderheiten ermöglicht. Dazu gehören der Abbau von Vorurteilen durch Aufklärung und Transparenz ebenso wie Öffnung und Dialog.

18. Wir sind der gesamten Gesellschaft verpflichtet

Der Zentralrat fühlt sich der gesamten Gesellschaft verpflichtet und ist bemüht, in Zusammenarbeit mit allen anderen gesellschaftlichen Gruppierungen einen wesentlichen Beitrag zu Toleranz und Ethik, sowie zum Umwelt- und Tierschutz zu leisten. Er verurteilt Menschenrechtsverletzungen überall in der Welt und bietet sich hier als Partner im Kampf gegen Diskriminierung, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Sexismus und Gewalt an.

19. Integration unter Bewahrung der islamischen Identität

Der Zentralrat setzt sich für die Integration der muslimischen Bevölkerung in die Gesellschaft ein, unter Bewahrung ihrer islamischen Identität, und unterstützt alle Bemühungen, die in Richtung Sprachförderung und Einbürgerung gehen.

20. Eine würdige Lebensweise mitten in der Gesellschaft

Darüber hinaus sieht der Zentralrat seine Aufgabe darin, den in Deutschland lebenden Muslimen in Kooperation mit allen anderen islamischen Institutionen eine würdige

muslimische Lebensweise im Rahmen des Grundgesetzes und des geltenden Rechts zu ermöglichen. Dazu gehören u.a.:

Einführung eines deutschsprachigen islamischen Religionsunterrichts, Einrichtung von Lehrstühlen zur akademischen Ausbildung islamischer Religionslehrer und Vorbeter (Imame), Genehmigung des Baus innerstädtischer Moscheen, Erlaubnis des lautsprechverstärkten Gebetsrufs, Respektierung islamischer Bekleidungs Vorschriften in Schulen und Behörden, Beteiligung von Muslimen an den Aufsichtsgremien der Medien, Vollzug des Urteils des Bundesverfassungsgerichts zum Schächten, Beschäftigung muslimischer Militärbetreuer, Muslimische Betreuung in medizinischen und sozialen Einrichtungen, Staatlicher Schutz der beiden islamischen Feiertage, Einrichtung muslimischer Friedhöfe und Grabfelder.

21. Parteipolitisch neutral

Der Zentralrat ist parteipolitisch neutral. Die wahlberechtigten Muslime werden für diejenigen Kandidaten stimmen, welche sich für ihre Rechte und Ziele am stärksten einsetzen und für den Islam das größte Verständnis zeigen.