

*Manfred Brocker*

# Scharia-Gerichte in westlichen Demokratien

## Eine Betrachtung aus Sicht der Politischen Philosophie

### *1. Einführung*

Mit der Begründung, das Recht – insbesondere das Ehe-, Familien- und Erbrecht, aber auch das Strafrecht – westlicher Staaten werde islamischen Glaubensvorstellungen nicht gerecht, ja weise einen christlichen *bias* auf, fordern strenggläubige muslimische Migranten seit einigen Jahren die Einführung von Scharia-Gerichten. Durch sie sollen Rechtsstreitigkeiten zwischen Muslimen, gegebenenfalls auch zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, entschieden werden. In einigen westlichen Ländern wurde und wird über die Einführung solcher Scharia-Gerichte intensiv diskutiert (so zum Beispiel in Kanada), andere haben sie bereits institutionalisiert (zum Beispiel Griechenland). In Großbritannien begünstigen bewusst in Kauf genommene Lücken im »Arbitration Act« von 1996 die Entstehung solcher Scharia-Tribunale, die seither bei Rechtskonflikten innerhalb der muslimischen *community* Urteile fällen und für die Beteiligten verbindliche Entscheidungen treffen.

Wie sind solche Scharia-Gerichte in westlichen Demokratien zu bewerten? Kann man sie auch für Deutschland oder Österreich empfehlen – weil sie den Rechtsfrieden wahren, kulturelle Konflikte in zunehmend religiös-pluralistischen Gesellschaften vermeiden und Religionsfreiheit sowie »korporative Gerechtigkeit«<sup>1</sup> durchzusetzen helfen – oder weil so zumindest die ohnehin existenten, bislang aber klandestin tagenden und daher völlig unkontrollierten Scharia-Gerichte ans Licht der Öffentlichkeit geholt würden?<sup>2</sup> Oder sprechen politische, verfassungsrechtliche und politikphilosophische Gründe gegen deren Einführung bzw. Legalisierung, weil dadurch parallelgesellschaftliche Strukturen gefördert, soziale Konflikte verschärft, Integration behindert, Frauen diskriminiert

- 1 Seyla Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt a. M. 1999, S. 35.
- 2 So hat sich der rheinland-pfälzische Justizminister Jochen Hartloff (SPD) für islamische Schiedsgerichte in Deutschland ausgesprochen. Auch der Sport und die Kirchen hätten, so Hartloff, eine eigene Rechtsprechung, die dem inneren Frieden diene; vgl. »Wirbel um Minister-Aussagen zu islamischen Schiedsgerichten« in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3. Februar 2012 (<http://www.faz.net/aktuell/rhein-main/islamisches-recht-wirbel-um-minister-aussagen-zu-islamischen-schiedsgerichten-11637004.html>; Zugriff am 7.4.2012).

und die weltanschauliche Neutralität des Rechtsstaats<sup>3</sup> in Zweifel gezogen würden?<sup>4</sup> Im Folgenden wird dieser Problemkomplex aus der Perspektive der Politischen Philosophie näher betrachtet und analysiert.

## 2. »Scharia« und Scharia-Gerichte

Bei der »Scharia« (wörtlich: »der gebahnte Weg«) handelt es sich um die »Gesamtheit aller religiösen und rechtlichen Normen, Mechanismen zur Normfindung und Interpretationsvorschriften des Islam«.<sup>5</sup> Sie werden aus dem Koran sowie der »Sunna«, den in den Hadithen gesammelten »Worten und Taten des Propheten« mit normativem Charakter, als obersten Quellen abgeleitet. Daneben tritt eine sekundäre Rechtsfindung durch Auslegung und Schlussfolgerung in den klassischen Schriften der verschiedenen Rechtsschulen. Es herrscht jedoch weder zwischen diesen Rechtsschulen noch (innerhalb und) zwischen den Schiiten, Sunnitern, Aleviten und anderen Strömungen des Islam Einigkeit über die genauen Inhalte der Scharia. Eine gewisse Konvergenz findet sich bei einzelnen Bestimmungen im Bereich des *Ehe- und Familienrechts*,<sup>6</sup> des *Erbrechts*,<sup>7</sup> des *Strafrechts*<sup>8</sup> sowie des *Vertrags-, Gesellschafts- und Verfahrensrechts*.<sup>9</sup>

Islamisches Scharia-Recht galt bis in das 19. Jahrhundert in weiten Teilen der islamischen Welt. Der Kolonialismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert sowie die Staatsgründungen nach dem Zerfall des osmanischen Reiches und in der Zeit der Dekolonialisierung führten jedoch zu Reformen und meist zur (partiellen oder vollständigen) Ersetzung der

3 Vgl. András Sajó, »Preliminaries to a concept of constitutional secularism« in: *International Journal of Constitutional Law* 6, Nr. 3-4 (2008), S. 605-629; Gila Stopler, *Constitutional Secularism and Sharia Tribunals in Western Liberal States*, unveröffentlichtes Manuskript 2009.

4 Führende Vertreter der CDU/CSU wenden sich daher gegen eine »islamische Paralleljustiz« und Scharia-Gerichte: »Wenn wir in Deutschland religiöse Schiedsgerichte zulassen, verlieren wir unseren Straf- und Rechtsetzungsanspruch und damit unsere Staatlichkeit«, so der CDU-Fraktionschef im hessischen Landtag, Christian Wagner; vgl. »Wirbel um Minister-Aussagen zu islamischen Schiedsgerichten« in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3. Februar 2012, aaO. (FN 2). Rechtsprechung, die sich am islamischen Kulturreis orientiere, sei, so der CDU Rechtspolitiker Patrick Sensburg (MdB), nicht hinnehmbar; vgl. »Union will sich mit Scharia beschäftigen« in: *Kölner StadtAnzeiger*, 7. April 2012.

5 Mathias Rohe, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München 2009, S. 9.

6 So erlaubt die Scharia nach herrschender Meinung dem Mann, nicht der Frau, die Polygamie: Dieser kann unter bestimmten Bedingungen bis zu vier Frauen gleichzeitig heiraten. Er hat zudem das einseitige Recht, die Ehe durch Verstoßung aufzulösen; der Mann erhält in diesem Fall das Sorgerecht für alle Kinder ab einem bestimmten, meist dem siebten Lebensjahr, unabhängig von den Umständen einer Scheidung oder Trennung.

7 So erhalten Söhne doppelt so große Erbanteile wie Töchter.

8 Diebstahl, schwerer Straßenraub, Alkoholgenuss sowie illegale Geschlechtsbeziehungen und die fälschliche Beschuldigung derselben werden nach der Scharia mit schweren Körperstrafen belegt; die Apostasie ist mit der Todesstrafe bedroht. Dies sind die sogenannten »hudud«-Strafen.

9 So normiert die Scharia etwa (nach herrschender Meinung) ein Zinsverbot sowie ein Verbot von Spekulationsgeschäften und legt fest, dass in Rechtskonflikten bzw. vor Gericht erst die Aussagen von zwei Frauen der eines Mannes entsprechen. Vgl. zum hier Gesagten insgesamt: Mathias Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2001, S. 45-66.

Scharia: Die Türkei etwa übernahm 1926 weitgehend das Schweizerische Zivilgesetzbuch.

Seit Mitte der 1970er Jahre lässt sich allerdings erneut eine gewisse Trendumkehr erkennen: Die Bedeutung der Scharia nimmt in vielen islamischen Ländern wieder zu. Dies hat neben *religiös-kulturellen* nicht selten *politische* Gründe: Autokratische Machthaber führen die Scharia (einschließlich der strengen »hudud«-Strafen) wieder ein, um sich als besonders religionstreu zu erweisen, weil die Legitimität ihrer Herrschaft auf schwachen Fundamenten ruht.<sup>10</sup>

### 3. Scharia in westlichen Demokratien

Manche (strenghäufige) Muslime außerhalb der islamischen Welt betrachten das Einhalten der Vorschriften der Scharia (der religiösen sowohl als der rechtlichen) als Teil ihrer *Identität*. Sie fordern zumeist zwar nicht die Vollstreckung der strengen »hudud«-Strafen von den nicht-islamischen Staaten, zumindest aber die Möglichkeit, dort nach den zivilrechtlichen Regeln der Scharia zu leben.

Großbritannien macht dies seit einigen Jahren möglich. Der »Arbitration Act« von 1996<sup>11</sup> erlaubt religiöse Schiedsgerichte und somit auch »Scharia-Tribunale«, die im Zuge einer im Gesetz vorgesehenen »alternative dispute resolution« verbindliche Entscheidungen auf der Grundlage islamrechtlicher Vorschriften treffen dürfen.<sup>12</sup>

Schon seit den frühen 1980er-Jahren existierten in Großbritannien zahlreiche »Scharia-Gerichte« in Form von *Sharia Councils*, die ohne gesetzliche Grundlage als Schlichtungsinstanzen innerhalb der muslimischen *community* operierten. Ihre Urteile besaßen keinerlei Rechtskraft und Allgemeinverbindlichkeit nach außen, entfalteten aber durchaus Wirkung innerhalb der *community*. In mehr als 90% der Fälle sollen Scheidungen von Ehen, die nach islamischem Recht geschlossen worden waren, Gegenstand der Entscheidung gewesen sein, einschließlich der damit verbundenen Unterhalts- und Sorge-rechtsfragen.<sup>13</sup>

Nach der Verabschiedung des »Arbitration Act« wurden »offizielle« Scharia-Gerichte gegründet, die sogenannten *Muslim Arbitration Tribunals*, die im Rahmen der britischen Rechtsordnung (und damit theoretisch unter staatlicher Kontrolle) in einigen zivilrechtlichen Materien – etwa bei Erbangelegenheiten und Vertragsstreitigkeiten – auf der Grundlage der Scharia Entscheidungen treffen dürfen. Ihre Zahl ist deutlich geringer als

10 Vgl. [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Countries\\_with\\_Sharia\\_rule.png](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Countries_with_Sharia_rule.png) (Zugriff am 12. 3. 2011).

11 <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1996/23/contents> (Zugriff am 13.10.2011).

12 Vgl. Jörg Schlabach, *Scharia im Westen. Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa*, Münster 2009, S. 9.

13 Vgl. Dan Bell, »In the Name of the law« in: *The Guardian*, 14. Juni 2007 (<http://www.guardian.co.uk/world/2007/jun/14/religion.news>; Zugriff am 23.3.2011); vgl. Jasmin Fischer, »Ein Staat, zwei Rechtssysteme. In Großbritannien regeln Muslim-Räte zivile Streitfälle – und sind bei Ehescheidungen unverzichtbar« in: *Stuttgarter Nachrichten*, 12. Dezember 2009 (<http://www.stuttgarter-nachrichten.de/inhalt.britische-moslems-uneins-die-scharia-ein-segen.bb9410db-bdb6-4851-84ea-c81ba838e3a3.html>; Zugriff am 7.1.2012).

die der noch immer bestehenden inoffiziellen *Sharia-Councils*<sup>14</sup> (die einen deutlich religiöseren Charakter haben und gelegentlich auch in Strafsachen wie Körperverletzung und Fällen häuslicher Gewalt aktiv geworden sein sollen,<sup>15</sup> was Schiedsgerichten in Großbritannien grundsätzlich untersagt ist). Wer sich einmal freiwillig dem Verfahren vor einem *Arbitration Tribunal* unterworfen hat, muss dem gefällten Urteil Folge leisten, auch wenn es seinen Interessen zuwiderläuft – solange jedenfalls, als das Urteil britischen Gesetzen nicht widerspricht. Allerdings ist diese Einschränkung bei den muslimischen *Tribunals* oft rein theoretischer Natur: Oftmals werden Frauen in solchen Verfahren benachteiligt, deren Anliegen von der staatlichen Justiz (auf der Grundlage *staatlichen Rechts*) anders behandelt worden wären als von einem Scharia-Gericht. Dies gilt zwar sehr viel stärker für die »Verfahren« vor *Sharia Councils*, den staatlich nicht anerkannten Scharia-Räten, als für die *Muslim Arbitration Tribunals*, deren Urteile nach dem »*Arbitration Act*« bei einem ordentlichen Zivilgericht hinterlegt werden müssen, um volle Rechtskraft zu erlangen (was aber keineswegs immer geschieht). Doch nicht selten wären auch in diesen Fällen insbesondere für weibliche Prozessbeteiligte von einem staatlichen Gericht günstigere Entscheidungen zu erwarten gewesen.<sup>16</sup>

Nicht zuletzt aus diesem Grund führte in Kanada die Debatte um Scharia-Gerichte schließlich zu einer Ablehnung ihrer offiziellen Anerkennung. Die öffentliche Diskussion entzündete sich 2003 an der Ankündigung der »Canadian Society of Muslims«, im Rahmen eines »Islamic Institute of Civil Justice« Scharia-Gerichte in der Provinz Ontario einrichten zu wollen. Die geplanten Gerichte sollten auf der Grundlage des dortigen »*Arbitration Act*«, der die Tätigkeit nicht-staatlicher Vermittlungs- und Schlichtungsinstanzen ermöglichte, in Familien- und Erbrechtsangelegenheiten Entscheidungen fällen. In der kanadischen Öffentlichkeit und vor allem bei muslimischen Frauenrechtsgruppen wie dem »Canadian Council of Muslim Women« (CCMW) kam es daraufhin zu heftigen Reaktionen.<sup>18</sup> Die massive Kritik veranlasste die Regierung von Ontario, die ehemalige Justizministerin der Provinz, Marion Boyd, zu beauftragen, »to conduct a review of the use of arbitration in family and inheritances cases and to examine the impact

14 Schätzungen zufolge stehen fünf *Muslim Arbitration Tribunals* mehr als 85 *Sharia Councils* gegenüber. Vgl. One Law for All, *Sharia Law in Britain. A threat to one law for all and equal rights*, London 2010, S. 9.

15 Vgl. Fiona Barton / Alex McBride, »A brutal beating and justice meted out in a humble back-street cafe: how sharia law already operates in Britain« in: *Daily Mail*, 10. Februar 2008 (<http://www.dailymail.co.uk/news/article-513218/A-brutal-beating-justice-meted-humble-street-cafe-sharia-law-operates-Britain.html>; Zugriff am 22.3.2011); vgl. Dipesh Gadher / Abul Taher / Christopher Morgan, »An Unholy Mix of Law and Religion« in: *The Sunday Times*, 10. Februar 2008; vgl. One Law for All, *Sharia Law in Britain*, aaO. (FN 14), S. 6.

16 Vgl. One Law for All, *Sharia Law in Britain*, aaO. (FN 14); Mathias Rohe, »Islam and the Law in Europe« in: *Orient* 51, Nr. 2 (2010), S. 23–36, 30f.

17 [http://www.e-laws.gov.on.ca/html/statutes/english/elaws\\_statutes\\_91a17\\_e.htm](http://www.e-laws.gov.on.ca/html/statutes/english/elaws_statutes_91a17_e.htm) (Zugriff am 29.12.2011).

18 Vgl. Mathias Rohe, »Muslimische Identität und Recht in Kanada« in: *Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht* 72, Nr. 3 (2008), S. 459–512, 476.

that the use of arbitration has on vulnerable people, including women, persons with disabilities and elderly persons«.<sup>19</sup>

Trotz der in ihren Anhörungen deutlich gewordenen Probleme und Einwände plädierte Boyd neben einer Reihe von Änderungen für eine grundsätzliche Beibehaltung des »Arbitration Act« und für die vom Gesetz geschaffene Möglichkeit religiöser Schiedsgerichte (weil solch vermittelnde Instanzen die staatliche Justiz entlasteten, Konflikte friedlich beizulegen erlaubten und den religiösen Bedürfnissen von Bürgern entgegen kämen). Daraufhin verschärfte sich noch einmal der Widerstand: Kritiker befürchteten durch die Etablierung von Scharia-Gerichten in Ontario massive Grundrechtsverletzungen.<sup>20</sup> Im Jahr 2006 verabschiedete das Parlament der Provinz schließlich als Reaktion auf die Proteste eine Gesetzesänderung, wonach alle schiedsgerichtlichen Entscheidungen in Familienrechtsfragen ausschließlich auf der Grundlage der Gesetze Kanadas und Ontarios zulässig seien<sup>21</sup> – womit religiösen Schiedsgerichten weitgehend der Boden entzogen wurde. Bereits zuvor hatte das Parlament von Québec eine ähnliche Entscheidung getroffen und die Zulässigkeit einer Scharia-Rechtsprechung in Familienrechtsfragen abgelehnt.<sup>22</sup>

Auch in anderen Ländern der westlichen Welt wird die Einführung von »Scharia-Gerichten« inzwischen diskutiert, wie die folgende auf der Auswertung von Zeitungsarchiven und *online* verfügbaren Informationsquellen basierende Übersicht zeigt.

- 19 Marion Boyd, *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion*, Executive Summary, Toronto/ON 2004, S. 1 (<http://www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/english/about/pubs/boyd/executesummary.pdf>; Zugriff am 30.12.2011).
- 20 Vgl. Natasha Bakht, *Arbitration, Religion and Family Law. Private Justice on the Backs of Women*, Ottawa/ON 2005.
- 21 *An Act to amend the Arbitration Act, 1991, the Child and Family Services Act and the Family Law Act in connection with family arbitration and related matters, and to amend the Children's Law Reform Act in connection with the matters to be considered by the court in dealing with applications for custody and access* ([http://www.e-laws.gov.on.ca/html/source/statutes/english/2006/elaws\\_src\\_s06001\\_e.htm](http://www.e-laws.gov.on.ca/html/source/statutes/english/2006/elaws_src_s06001_e.htm); Zugriff am 30.12.2011); vgl. Mariam S. Pal, *Faith-Based Arbitration in Canada and Beyond. Recent Developments and Future Prospects*, Presentation to the Canadian Bar Association, 24./25. Januar 2006, S. 16 ([http://www.cba.org/cba/newsletters/pdf/adr-mspal\\_presentation.pdf](http://www.cba.org/cba/newsletters/pdf/adr-mspal_presentation.pdf); Zugriff am 7.1.2012); vgl. Rohe, Muslimische Identität und Recht in Kanada, aaO. (FN 18), S. 503f.
- 22 »Quebec rejects introduction of Sharia law into legal system in the province« in: *Worldwide Religious News*, 26. Mai 2005 (<http://wwrn.org/articles/17008/?&place=canada&section=legislation>; Zugriff am 30.12.2011); vgl. Pal, *Faith-Based Arbitration in Canada and Beyond*, aaO. (FN 21), S. 3, 17; vgl. Rohe, Muslimische Identität und Recht in Kanada, aaO. (FN 18), S. 499.

*Tabelle 1: »Scharia-Gerichte« in der westlichen Welt (Europa und Nordamerika) (Auswahl)*

Land	Gesetzliche Grundlage	Gesellschaftliche Debatte	»Gerichte«*
Australien	Nein	Ja	-
Belgien	Nein	Ja	-
Dänemark	Nein	Ja	C (z. T. durch »Sharia Councils« in Großbritannien)
Deutschland	Nein	Ja	C
Frankreich	Nein	Ja	C
Griechenland	Ja. Der Vertrag von Sèvres bzw. Lausanne (1923) gewährt Muslimen kulturelle und i. T. rechtliche Autonomie	Nein	A
Großbritannien	Ja. Der »Arbitration Act« von 1996 ermöglicht Scharia-Tribunale	Ja	B, C (»Offizielle« Schiedsgerichte und »inoffizielle« Sharia Councils)
Irland	Nein	Ja	C (z. T. durch »Sharia Councils« in Großbritannien)
Israel	Ja	Nein	A
Italien	Nein	Ja	C (Norditalien)
Kanada	Nein	Ja	B bis 2005 in Ontario, C
Niederlande	Nein	Ja	C
Norwegen	Nein	Ja	-
Österreich	Nein	Ja	-
Schweden	Nein	Ja	C
Schweiz	Nein	Ja	-
Spanien	Nein	Ja	C

Land	Gesetzliche Grundlage	Gesellschaftliche Debatte	»Gerichte«*
USA	Ja. Islamische Schiedsgerichte sind auf der Grundlage des »Federal Arbitration Act« von 1925 und einzelstaatlicher Gesetze möglich	Ja	B, C

\* Legende zur Spalte »Gerichte«:

A: staatlich anerkannte Gerichte

B: staatlich legitimierte Schlichtungsinstanzen/Schiedsgerichte (in Bereichen des Zivilrechts).

C: Hinweise auf den staatlich nicht anerkannten Einsatz der Scharia bei außergerichtlichen Verhandlungen und Verurteilungen (in Zivil- und Strafsachen) durch selbst ernannte »Friedensrichter« bzw. geistliche Autoritäten.

- : keine eindeutigen Hinweise gefunden.

Quelle: Eigene Erhebung; Zeitungsarchiv der Datenbank LexisNexis; online-Recherche

Bereits existierende Gerichte arbeiten zum Teil legal – so in Griechenland und Israel (A), in Großbritannien (B) –, zum überwiegenden Teil jedoch klandestin (C).

Wie ist nun die Existenz solcher Scharia-Gerichte aus der Perspektive der politischen Philosophie grundsätzlich zu bewerten? Oder genauer: die Existenz einer parallel zum staatlichen Recht wirksamen religiösen Partikularrechtsordnung mit eigener Gerichtsbarkeit? Nehmen wir zur Beantwortung dieser Frage zunächst die Position des »Liberalismus« ein.

#### 4. Scharia-Gerichte aus der Sicht des Liberalismus

Nach dessen Auffassung beruht die *ratio* des Staates in seiner Fähigkeit zur innergesellschaftlichen Streitconciliation und Unrechtssanktionierung auf der Grundlage *allgemein* gültiger Verfahrensregeln und Gesetze. Ziel ist die Sicherung der Rechte des Einzelnen, das Mittel die Monopolisierung der Zwangsgewalt in einem Territorium.

Nach John Locke und Robert Nozick, die wie andere Liberale beide gleichermaßen die Bedeutung einer einheitlichen, objektiven und weltanschaulich-neutralen *Gerichtsbarkeit* für den Schutz der individuellen Freiheitsrechte betonen, ist die Rechtsunsicherheit eines nicht-staatlichen oder vor-staatlichen Zustandes, den sie »Naturzustand« nennen, gerade durch das *Fehlen* einer solchen Gerichtsbarkeit begründet. In ihm konkurrieren Rechtsansprüche und Rechtsverletzungsbehauptungen, ohne dass sie autoritativ zum Ausgleich gebracht werden könnten.<sup>23</sup>

23 John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt a. M. 1977; Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopia*, München 2006.

Jeder Mensch, so argumentieren sie, besitzt »von Natur« aus gleichermaßen materiale und instrumentale Rechte: Freiheit und Eigentum einerseits, eine juridische Sanktionsgewalt zur Bestrafung von Unrecht und zur Durchsetzung von Schadenersatzansprüchen andererseits. Die Bestimmung der Reichweite ersterer und die Regeln zur Ausübung letzterer legt im Naturzustand aber jeder für sich selbst fest (wenn auch nach »bestem Wissen und Gewissen«).<sup>24</sup>

Kommt es im Naturzustand zu tatsächlichen oder vermeintlichen Rechtsverletzungen, so muss jeder sein Recht (oder das, was er dafür hält), selbst in die Hand nehmen. Dabei ist nicht auszuschließen, dass Betroffene ihre juridische Sanktionsgewalt »voreingenommen« und »selbst-interessiert« ausüben, sind sie doch Kläger und Richter in einer Person. Diese Konkurrenz von Rechtsinterpretationen, Urteilen oder besser: Rechtsanwendungsmeinungen und Vollstreckungshandlungen verschärft die Situation ungesicherten Rechts im Naturzustand weiter und wird selbst zu einer beträchtlichen Konfliktquelle – neben der Güterknappheit aufgrund mangelhafter Arbeitsteilung und der kriminellen Energie einiger.

Die Lösung des Problems liegt in der Errichtung einer einheitlichen, unparteiischen und weltanschaulich-neutralen schiedsrichterlichen Instanz. Um sie zu schaffen, müssen die Individuen ihre instrumentalen Rechte auf diese Instanz, den Staat, übertragen. Dies kann nur freiwillig geschehen. Und es wird nur freiwillig geschehen, wenn dadurch eine Verbesserung gegenüber dem Naturzustand mit seinen konkurrierenden Jurisdiktionen zu erwarten ist.

»Im Naturzustand [fehlt es] an einem anerkannten und unparteiischen Richter, mit Autorität, alle Streitfälle [...] zu entscheiden. Da jeder in diesem Zustand sowohl Richter als auch Vollstrecker des Naturgesetzes ist, die Menschen aber sich selbst gegenüber parteiisch sind, ist es leicht möglich, dass Leidenschaft und Rachsucht sie [...] zu weit [...] mit sich fortreißen«. »Dort und nur dort allein [gibt es eine] politische Gesellschaft, wo jedes einzelne Mitglied seiner natürlichen Macht entsagt [...]. Auf diese Weise wird das Strafgericht der einzelnen Mitglieder beseitigt, und die Gemeinschaft wird nach festen, beständigen Regeln zum unparteiischen Schiedsrichter für alle«.<sup>25</sup>

Das Fortbestehen individueller oder kollektiver Privatjustiz ist mit der *ratio* des Staates also unvereinbar. Es ist schlicht nicht zustimmungsfähig. Wenn daher eine Gruppe, hier »strenggläubige Muslime«, an ihrem Recht auf kollektive Privatjustiz – wenn auch nur in einigen Rechts-Materien – festhalten wollte, bevor sie ihre Zustimmung zur Staatsgründung bzw. zur Annahme der Staatsbürgerschaft zu geben bereit wäre, könnte sie dem Herrschaftsverband nicht beitreten. Denn es würde – in Lockescher Terminologie – eine Rückkehr in den Naturzustand bedeuten, der aufgrund der potentiell konkurrierenden Rechtsinterpretationen ein latenter Kriegszustand ist. Nur wenn der Staat das *Monopol* der Rechtsprechungsgewalt hat, lässt sich Rechtssicherheit schaffen und lassen

24 Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, aaO. (FN 23), II, § 171.

25 Ebd., II, §§ 125, 87.

sich die materialen Rechte *aller* Bürger wirkungsvoll schützen. Es kann folglich im Staat nur *eine* Gerichtsbarkeit geben.

Die Gesetze, die den Urteilen dieser Gerichtsbarkeit zugrunde liegen, müssen dabei, kantianisch gesprochen, allgemein zustimmungsfähig sein. »Freiheit«, so Kant, »ist die Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können.<sup>26</sup> Darin liegt der »Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes«.<sup>27</sup>

Das ist nicht empirisch gemeint. Nicht die faktische Einstimmigkeit bei der Verabschiedung eines Gesetzes ist der »Probierstein«, sondern die grundsätzliche Universalisierbarkeit seiner Handlungsnormen. Nicht zustimmungsfähig sind demnach alle Einzelfall- und Maßnahmengesetze, rückwirkende Gesetze, Gesetze, die Privilegien schaffen (Adelsprivileg), die Teile des Volkes einseitig belasten, aber auch solche, die nach Glaube, Rasse oder Geschlecht diskriminieren<sup>28</sup> und damit Freiheiten (etwa für Frauen oder Ungläubige) ungleich verteilen.<sup>29</sup> Gesetze müssen *allgemein* gelten und die Momente der Freiheit, Gleichheit und Wechselseitigkeit<sup>30</sup> erfüllen.

Entsprechen sie diesem Kriterium nicht, sind sie für den Liberalismus illegitim und daher zu ändern. So hat sich seit den späten 1950er Jahren ein »Neuer Liberalismus« in der westeuropäischen und amerikanischen Rechtswissenschaft – gemeinsam mit den »neuen sozialen Bewegungen« – dafür eingesetzt, dass alle ausschließlich *religiös* begründbaren Normen aus dem Recht entfernt werden: »Theological speculations and controversies should have no place in the formation of rules of law, least of all rules of the criminal law which are imposed upon believers and non-believers alike.<sup>31</sup>

Dies betraf nach ihrer Auffassung sowohl Straftatbestände (wie Ehebruch, Homosexualität, Abtreibung, die Verbreitung von Pornographie etc.) als auch die Benachteiligung von Frauen im Zivilrecht (etwa im Ehe-, Familien- und Scheidungsrecht sowie im Vertragsrecht). Weil sich die bestehenden Regelungen allein christlichen Moral- und Ordnungsvorstellungen verdankten, seien sie für Nicht-Christen sowie Nicht-Gläubige nicht-anerkenntungsfähig. Tatsächlich kam es in den USA daraufhin, wie in Deutschland, in den 1960er und 1970er Jahren zu weitreichenden Reformen des Zivilrechts, die erst

26 Immanuel Kant, »Zum ewigen Frieden« in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, Bd. 6, S. 191–251, 204.

27 Immanuel Kant, »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, Bd. 6, S. 125–172, 153. »Was das gesamte Volk nicht über sich selbst beschließen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschließen« (Immanuel Kant, »Metaphysik der Sitten« in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, Bd. 4, S. 303–634, 448).

28 Vgl. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, München 2004, S. 230.

29 Vgl. Wolfgang Kersting, *Kant über Recht*, Paderborn 2004, S. 118.

30 Vgl. Wolfgang Kersting, *Die Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994, S. 202.

31 Glanville Williams, *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, London 1972, S. 229; vgl. hierzu auch: Manfred Brocker, »Das Verhältnis von Politik und Religion im zeitgenössischen amerikanischen Liberalismus« in: Manfred Walther (Hg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden 2004, S. 293–302.

die volle Geschäftsfähigkeit der Frau und ihre Gleichstellung im Ehe- und Scheidungsrecht bewirkten, aber auch zu Reformen des Strafrechts (das Alkoholverbot war in den USA allerdings schon 1933 aufgehoben worden) – Reformen, die strenggläubige Muslime heute bedauern, denn manche der ursprünglichen Rechtsnormen entsprechen auch ihren religiös begründeten Vorstellungen.

Die Kritiker der Einführung von Scharia-Gerichten in westlichen Demokratien – Bürgerrechts- und Frauenorganisationen wie der »Rat der Musliminnen« (CCMW) in Kanada, das »Civitas«-Institut oder die von der gebürtigen Iranerin Maryam Namazie initiierte »One Law for All«-Kampagne in Großbritannien – bedienen sich zur argumentativen Begründung ihrer Position regelmäßig aus diesem Repertoire des Liberalismus.

Eine religiös begründete Partikularrechtsordnung für eine »Parallelgesellschaft« mit eigener Gerichtsbarkeit ist für sie *nicht* akzeptabel, weil sie dem Prinzip der alleinigen Geltungshoheit des staatlichen Rechts widerspricht. Sie bestehen auf dem Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetz, einer objektiven und einheitlichen Rechtsprechung ohne Ansehen der Person, ihrer ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit oder ihres Geschlechts, dem uneingeschränkten Schutz der Individualrechte sowie der religiös-weltanschaulichen *Neutralität* des Verfassungsstaates, das heißt der Säkularisierung des Rechts und der strikten Trennung von Religion und Staat.

### 5. Die Position des Multikulturalismus

Wenden wir uns nun den (westlichen) *Befürwortern* von Scharia-Gerichten zu. Sie beziehen sich zur Begründung ihrer Auffassung in der Regel auf den Multikulturalismus, der ebenso wie der Kommunitarismus eine Liberalismus-*kritische* Theorie ist: Der Liberalismus gründe auf einem verfehlten »atomistischen« Menschenbild eines »ungebundenen Selbst« und ignoriere die sozialen, moralischen und kulturellen *Kontexte* unserer Existenz. Er überbetone die Rechte und Eigeninteressen des Individuums und vernachlässige dessen Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft. Er vertrete einen inhaltsleeren Prozeduralismus und moralischen Subjektivismus und ignoriere die in einer Gemeinschaft stets schon vorhandenen »starken Wertungen«, er unterminiere den sozialen Zusammenhalt, fördere den Egoismus und übersehe die Bedeutung des bürgerschaftlichen Engagements für den Erhalt eines freiheitlichen Gemeinwesens.<sup>32</sup>

Insbesondere die liberale Konzeption eines autonomen, »prä-sozialen« Subjekts und seiner »Priorität« gegenüber seinen Wertvorstellungen, Überzeugungen und Lebenszielen, die es angeblich frei wählt, wird kritisiert. Der Liberalismus beginne mit der Frage nach dem Gerechten, sprich den Rechten und Freiheiten des Individuums, müsste aber

32 Vgl.: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982; Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1994; Will Kymlicka, *Politische Philosophie heute. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 1997, S. 169–199; Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M. 2009.

mit der Frage, »wodurch unser Leben Sinn erhält oder Erfüllung findet«, das heißt mit Fragen des »guten Lebens« beginnen.<sup>33</sup> Dann stieße man schnell, so Charles Taylor, auf die Bedeutung der Gemeinschaft, ihrer Sprache, Traditionen und kulturellen Praktiken für das Subjekt und für die Entwicklung seiner Identität, die sich nur intersubjektiv entfalten könne und aus einer kollektiven »Wir-Identität« hervorgehe. Vor allem aber erschließe sich dann die besondere Bedeutung der »starken Wertungen« einer Gemeinschaft, von »Gut und Böse«, »Richtig und Falsch, Besser und Schlechter« etc.,<sup>34</sup> die vom Einzelnen immer schon vorgefunden würden und die seinen Orientierungshorizont oder seine »moralische Landkarte« darstellten, mittels derer er allererst zu bestimmen vermag, was für ihn wichtig ist und was nicht.<sup>35</sup> Deshalb, so Taylor, gehe dem Recht auf Rechte, die Pflicht, einer Gemeinschaft anzugehören, sie zu erhalten und zu fördern, voraus: »an obligation to belong«.<sup>36</sup>

Aus dieser Liberalismus-kritischen Position heraus entwickelt der Multikulturalismus seine spezifischen Auffassungen und Forderungen: Er begrüßt den normativen Partikularismus der unterschiedlichen Kulturen in einer Gesellschaft und betont die Bedeutung identitätsstiftender sittlicher Milieus. Das Gemeinwesen erscheint ihm als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften mit je eigenen Konzeptionen des guten Lebens, die alle gleich anerkennungswürdig seien. Abgelehnt wird jeder Assimilationsdruck seitens der Mehrheitskultur, der – auch in der Form strikter rechtlicher und politischer Gleichbehandlung aller Bürger ohne Ansehen ihrer ethnischen, kulturellen oder religiösen Unterschiede – ein »Repressionsinstrument«<sup>37</sup> sein könne: Die verschiedenen identitätserhaltenden Gruppen sollen statt dessen in ihrer je spezifischen Besonderheit geachtet, verteidigt und gefördert werden.

Aus dieser Forderung nach einer kultursensiblen Anerkennung von Differenz leitet der Multikulturalismus sodann erziehungspolitische Initiativen zum Erhalt der Gemeinschaften und ihrer kulturellen Traditionen und Lebensformen ab, entwirft Programme der Wertintegration und nimmt es hin, dass auch durch Beschränkung der individuellen Freiheit, durch Diskriminierung und Abgrenzung die Binnensolidarität und Kollektividentität der verschiedenen kulturellen Gruppen gefestigt wird.<sup>38</sup>

Am Beispiel des Engagements von Charles Taylor für die frankophone Minderheit im kanadischen Québec werden die Konsequenzen deutlich: Dort wurden zum langfristigen Erhalt der frankophonen Kultur *kollektive Rechte* festgesetzt, welche die in der kanadischen »Charter of Rights« verbrieften individuellen Freiheitsrechte teilweise einschränken.

33 Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1994, S. 16.

34 Ebd., S. 17.

35 Ebd., S. 60.

36 Charles Taylor, »Atomism« in: ders., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers* 2, Cambridge 1985, S. 187–210, 198; vgl. S. 188: »Primacy-of-right theories in other words accept a principle ascribing rights to men as binding unconditionally, binding, that is, on men as such. But they do not accept as similarly unconditional a principle of belonging or obligation«.

37 Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, aaO. (FN 32), S. 23.

38 Vgl. Wolfgang Kersting, »Liberalismus und Kommunitarismus. Zu einer aktuellen Debatte« in: *Information Philosophie* 3 (1993), S. 4–19, 16.

ten: Frankophone und Einwanderer durften ihre Kinder nicht auf englischsprachige Schulen schicken, Plakatwerbung war nur mehr in französischer Sprache erlaubt, in Firmen mit mehr als 50 Mitarbeitern musste die Geschäftssprache Französisch sein. Daneben wurden in Kanada Sonderregelungen verabschiedet für die speziellen kulturellen Bedürfnisse der Indianer (»first nations«) und der Inuit. Ziel war es, nicht-ethnozentrische Formen der Konfliktregulierung und Solidarität in einer multi-kulturellen Gesellschaft zu etablieren.

Westliche Befürworter von Scharia-Gerichten schöpfen aus diesem argumentativen Fundus. Man müsse muslimischen Minderheiten in der multikulturellen Gesellschaft die Möglichkeit geben, ihre gemeinschaftlichen Angelegenheiten ganz oder teilweise nach islamischem Recht zu ordnen. Auch der Islam sei eine »Kultur« im Sinne des Multikulturalismus. Und islamische Institutionen seien essentiell für das Überleben der islamischen Gemeinschaft außerhalb islamischer Länder.

Der Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams, der sich 2008 für Scharia-Gerichte in Großbritannien aussprach,<sup>39</sup> erklärte etwa, dass ethnisch, kulturell und religiös heterogenen Gesellschaften ein einheitliches, universalistisches Rechtssystem nicht angemessen sei. Es müsse eine Wahlmöglichkeit hinsichtlich der Jurisdiktion für religiöse Minderheiten wie Muslime geben:

»Societies that are in fact ethnically, culturally and religiously diverse are societies in which identity is formed, as we have noted by different modes and contexts of belonging, ›multiple affiliation[...]. [T]his means that we have to think a little harder about the role and rule of law in a plural society of overlapping identities [...] a universalist Enlightenment system has to weigh the possible consequences of ghettoising and effectively disenfranchising a minority, at real cost to overall social cohesion and creativity [...] it might be possible to think in terms of [...] a scheme in which individuals retain the liberty to choose the jurisdiction under which they will seek to resolve certain carefully specified matters«.<sup>40</sup>

Der Kritik, das islamische Recht sei mit den Menschenrechten inkompatibel, liege eine, so Williams, ethnozentrisch voreingenommene Interpretation jener Rechte zugrunde:

<sup>39</sup> »Sharia Law in UK is unavoidable. The Archbishop of Canterbury says the adoption of certain aspects of Sharia law in the UK «seems unavoidable» in: *BBC News*, 7. Februar 2008 (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/7232661.stm>; Zugriff am 7.1.2012); »Erzbischof findet Scharia akzeptabel. Anglikaner-Oberhaupt löst in Großbritannien Sturm der Entrüstung aus« in: *Stuttgarter Nachrichten*, 9. Februar 2008 ([http://content.stuttgarter-nachrichten.de/stn/page/1631568\\_0\\_9223\\_grossbritannien-erzbischof-findet-scharia-akzeptabel.html](http://content.stuttgarter-nachrichten.de/stn/page/1631568_0_9223_grossbritannien-erzbischof-findet-scharia-akzeptabel.html); Zugriff am 7.1.2012).

<sup>40</sup> Rowan Williams, *Civil and Religious Law in England. A Religious Perspective*. Lecture at the Royal Courts of Justice, 7. Februar 2008 (<http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1137/archbishops-lecture-civil-and-religious-law-in-england-a-religious-perspective>; Zugriff am 16. 3. 2011).

»[We should not] instantly spring to the conclusion that the whole of that world of jurisprudence and practice [sc. Scharia] is somehow monstrously incompatible with human rights, simply because it doesn't immediately fit with how we understand it«.<sup>41</sup>

Auch der Schweizer Professor für Sozialanthropologie Christian Giordano hat sich – unter direkter Bezugnahme auf Williams – für einen Rechtspluralismus in Einwanderergesellschaften ausgesprochen: Durch diesen »würden längerfristig die Integration [...] und die institutionelle Anerkennung des soziokulturellen Beitrags der Herkunftsgesellschaften gefördert, wodurch der transnationale Aspekt der Multikulturalität respektiert würde«.<sup>42</sup>

Mindestens drei Einwände können jedoch gegen die multikulturalistisch orientierten Befürworter von Scharia-Gerichten erhoben werden:

1. Zunächst aus der Sicht des Liberalismus: Ist nicht ein *gemeinsamer* rechtlicher Rahmen für *alle* partikularen Sittlichkeitsmilieus oder »Kulturen« erforderlich, weil schließlich nicht *jede* wertintegrative Gemeinschaftsbildung gebilligt werden kann? Offenbar bedarf es doch einer *differenzierenden* »Ethik der Solidaritätswürdigkeit«, wie Wolfgang Kersting formuliert hat, die zulässige von unzulässigen Loyalitätsforderungen zu unterscheiden erlaubt.<sup>43</sup> Und gegen unzulässige Loyalitätsforderungen muss im Zweifel Rechtshilfe vor staatlichen Gerichten zur Verfügung stehen. Der rechtliche *Separatismus* einzelner »Kulturen« ist daher – im Namen eines einheitlichen, säkularen, weltanschaulich neutralen, den Menschenrechten verpflichteten Rechts – abzulehnen.

Multikulturalisten (und Islamisten) reagieren darauf gerne mit dem Einwand, der hier supponierte Maßstab – die Idee individualistisch verstandener »Menschenrechte«, der Trennung von Politik und Religion, der »Neutralität« des Staates etc. – verdanke sich selbst einer spezifischen, nämlich der abendländisch-christlichen Kultur und sei daher nichts anderes als ein Partikularismus unter der Maske des Universalen. Ein Instrument hegemonialer Politik, das das Dominanzstreben dieser Mehrheitskultur zu erkennen gebe. Demgegenüber ist allerdings darauf hinzuweisen, dass der Maßstab vielleicht im Westen zum ersten Mal ausformuliert worden ist, dass aber die *Genese* und die *Geltung* von Prinzipien zweierlei sind.

2. Dem Multikulturalismus-Modell (etwa Charles Taylors oder auch Will Kymlickas) liegt ein – an Herder anschließender – homogenitätsorientierter, essenzialistischer Kulturbegriff zugrunde, den Seyla Benhabib zu Recht als »Reifizierung vorausgesetzter Gruppenidentitäten«<sup>44</sup> kritisiert hat. Eine Einheit von Personengruppe, homogenem Sinnhorizont, gemeinsamer Lebensform und einer Selbstidentifizierung als Kollektiv gegenüber »anderen« Kollektiven mag es in traditionalen Gesellschaften gegeben haben. Moderne Gesellschaften insbesondere mit starkem Migranten-Anteil sind jedoch eher

41 Rowan Williams, *Interview with Christopher Landau on BBC Radio 4*, 7. Februar 2008 (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/7239283.stm>; Zugriff am 7.1.2012).

42 Christian Giordano, »Der Rechtspluralismus: ein Instrument für den Multikulturalismus?« in: *Tangram* 22 (2008), S. 74–77, 76 (italienisch im Original).

43 Kersting, Liberalismus und Kommunitarismus. Zu einer aktuellen Debatte, aaO. (FN 38), S. 15.

44 Benhabib, Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit, aaO. (FN 1), S. 13f.

durch eine Interferenz von Kulturen und Formen der Hybridisierung, Kreolisierung etc. gekennzeichnet.<sup>45</sup>

Doch selbst wenn man den totalitätsorientierten Kulturbegriff Taylors und Kymlickas im hier vorliegenden Kontext verwendet, ist fraglich, ob wir es bei der Gruppe der Muslime in Einwanderer-Gesellschaften wie Großbritannien, Kanada oder Deutschland tatsächlich mit einer einheitlichen »Kultur« in ihrem Sinne zu tun haben, für deren Erhalt die Anerkennung von Scharia-Recht und Scharia-Gerichten notwendig ist. Die ethnische, kulturelle, und nicht zuletzt religiöse Heterogenität von schiitischen Persern, sunnitischen Arabern, alevitischen Türken, deutschen Konvertiten etc. erscheint dafür viel zu groß – wobei ja auch dies wieder problematische Generalisierungen darstellen.

Orientiert man sich am modernen Kulturbegriff der Humanwissenschaften nach dem »Cultural turn«, der von einer Konstellation »kultureller Interferenzen« ausgeht, wonach Akteure an *unterschiedlichen* Komplexen von Sinnhorizonten, sozialen Praktiken und Selbstverständigungsdiskursen teilhaben,<sup>46</sup> wird deutlich, dass ein homogenitäts- oder totalitätsorientierter Kulturbegriff hier nur eine *Konstruktion* sein kann. Sie wird von kulturellen Eliten, z. B. den Führern islamistischer Bewegungen und Organisationen, die regelmäßig von der »muslimischen Gemeinschaft« sprechen, aus *politisch-ideologischen* Gründen vorgenommen, um bestimmte Forderungen – wie die nach der Einführung einer islamischen Gerichtsbarkeit – durchsetzen zu können, deren Erfüllung letztlich primär ihre eigene Macht festigen helfen würde.

3. Drittens: Westliche Befürworter, die auf der Basis des Multikulturalismus für eine islamische Partikularrechtsordnung mit eigener Gerichtsbarkeit eintreten, miss verstehen das Konzept des Multikulturalismus an einem wichtigen Punkt. Dessen Ziel ist kein bloßer Modus Vivendi, sondern die Integration aller »Kulturen« in ein *republikanisches* Gemeinwesen, das der »zentrale[n] einheitsstiftende[n] Identifikationspol«<sup>47</sup> für alle sein muss. Die »Anerkennung von Differenz« soll zur *Stärkung* des Gemeinwesens beitragen, von der man sich perspektivisch ein erhöhtes bürgerschaftliches Engagement, eine stärkere Bindung an die Institutionen und Verfahren der Selbstregierung, republikanische Solidarität und die Entfaltung einer gemeinsamen »Wir-Identität« verspricht.

Die Einführung unterschiedlicher Rechtsordnungen für verschiedene Teile der Bevölkerung würde dagegen eher zum Gegenteil, nämlich zur Fragmentierung der Gesellschaft führen: »Zur Fragmentierung kommt es«, schreibt Charles Taylor, »wenn [...] die Menschen [...] immer weniger spüren, daß sie durch gemeinsame Vorhaben und Loyalitäten an ihre Mitbürger gebunden sind«.<sup>48</sup> Für ein starkes, *geeintes* Gemeinwesen müssen sich die Bürger als Bestandteile eines gemeinsamen Projekts verstehen, das mitzuge-

45 Andreas Reckwitz, »Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff. Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen« in: *Berliner Journal für Soziologie* 11, Nr. 2 (2001), S. 179–200.

46 Vgl. ebd.

47 Charles Taylor, »Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?« in: ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 2002, S. 11–29, 19.

48 Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a. M. 1995, S. 125f.

stalten und für das Verantwortung zu übernehmen sie sich verpflichtet fühlen. Taylor fasst das im Begriff »Patriotismus« zusammen, einer notwendigen, republikanischen Bürgertugend, die die Loyalität gegenüber dem Gemeinwesen, seinen verfassungsmäßigen Organen und Gesetzen zum Ausdruck bringt: »Die Existenz des Gemeinwesens als solches samt seinen Gesetzen muss ein Gut darstellen, das respektiert und gepflegt wird«, schreibt er in seinem Essay »Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie«.<sup>49</sup>

Hierzu ist aber eine einheitliche Rechtsordnung erforderlich. Die Akzeptanz religiöser Mehrrechtsordnungen dagegen könnte zentrifugale Tendenzen begünstigen. Die vom Multikulturalismus Taylors angestrebte *Integration* aller Bürger in ein republikanisches Gemeinwesen würde auf diese Weise nicht erreicht.<sup>50</sup>

## *6. Die Akkommodation religiöser Minderheiten im liberal-demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat*

Mir scheint die Forderung nach einer Einführung von Scharia-Recht und Scharia-Gerichten in westlichen Demokratien kaum begründbar, weder aus der Sicht des Liberalismus, noch aus der Sicht des Multikulturalismus. Selbst dann nicht, wenn sich die Betroffenen – wie in Großbritannien – freiwillig einer solchen Gerichtsbarkeit unterwerfen müssten und der alternative Weg vor staatliche Gerichte offen stünde. Vor allem die Rechte der Frauen wären durch religiöse Gerichte bedroht: Zum Einen durch die Frauen in vielerlei Hinsicht benachteiligenden Regelungen der Scharia (im Bereich des Unterhalts- und Sorgerechts, des Erbrechts, des Rechts auf Scheidung etc.), zum Anderen, weil sich besonders Frauen starkem sozialen Druck ausgesetzt sähen, sich solchen Gerichten zu unterwerfen, weil nur dies ihrer »authentischen Identität« entspräche und erst ihre volle »Loyalität gegenüber der Gemeinschaft« bewiese.<sup>51</sup>

49 Taylor, Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? aaO. (FN 47), S. 16; vgl. S. 19, 23.

50 So haben sich auch weder Taylor noch Kymlicka selbst für Scharia-Gerichte ausgesprochen; vgl. Will Kymlicka, *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford 2004, S. 60–71; ders., *Testing the Bounds of Liberal Multiculturalism?* Paper presented to the Trudeau Foundation's Conference on Public Policy »Muslims in Western Societies«, 16.–18. November 2006 (<http://www.trudeaufoundation.ca/resource/public/communiq/2006-coll>; Zugriff am 8.1.2012); ders., »Tester les limites du multiculturalisme libéral? Le cas des tribunaux religieux en droit familial« in: *Éthique publique* 9, Nr. 1 (2007), S. 27–39; Charles Taylor, »Accommodation, Islamophobia, and the Politics of Mobilization. An Interview with Charles Taylor« in: *The Other Journal* (2008) (<http://theotherjournal.com/2008/10/09/accommodation-islamophobia-and-the-politics-of-mobilization-an-interview-with-charles-taylor-part-three-of-three/>; Zugriff am 9.1.2012).

51 Vgl. zum Problem: Rohe, Muslimische Identität und Recht in Kanada, aaO. (FN 18), S. 500ff.; sowie grundlegend: Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge 2001. Shachar hält gleichwohl – unter bestimmten (institutionellen) Bedingungen – das Rechtsprinzip der Gleichheit (der Geschlechter) mit der Einrichtung religiöser Schiedsgerichte für vereinbar (Ayelet Shachar, »Religion, State, and the Problem of Gender: New Modes of Citizenship and Governance in Diverse Societies« in: *McGill Law Journal* 50 (2005), S. 49–88). Sie wäre aber zu fragen, ob angesichts der hierzu notwendigen zahlreichen Vorkehrungen, Kontrollen und Prüfverfahren der Vorteil einer (nicht-staatlichen) »alternative dispute resolution« nicht völlig verloren geht.

Zudem könnte die Rechtssicherheit aufgrund des innerislamischen Meinungspluralismus hinsichtlich der Auslegung der Rechtsquellen zwischen den verschiedenen Strömungen und Rechtsschulen des Islam kaum gewährleistet werden – ist es doch nicht einmal klar, wer aufgrund welcher »Ausbildung« zur Rechtsprechung befugt wäre. Die Einführung widersprüche aber meines Erachtens so oder so dem staatlichen Gewalt- und Justizmonopol: In einem liberal-demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat kann nur *ein* für alle gleiches, säkulares, den Menschenrechten verpflichtetes Gesetzesrecht existieren, kann es kein gleichberechtigtes Nebeneinander zweier oder mehrerer Rechtsordnungen, etwa parallel geltender Sachrechtsordnungen auf gleicher Ebene geben.

Das heißt aber nicht, dass der liberal-demokratische Rechts- und Verfassungsstaat die religiösen Bedürfnisse von religiösen Minderheiten, auch strenggläubiger Muslime, nicht akkommodieren könnte und würde. Er fordert nämlich gerade *nicht* die strenge Trennung von Religion und Staat, wie einige Liberale irrtümlich annehmen: Das Grundrecht der Religionsfreiheit kann wie in Deutschland oder Österreich zu einer »positiven Neutralität« führen, einer »freundlichen« Trennung von Religion und Staat. Um den religiösen Bedürfnissen muslimischer Gläubiger entgegenzukommen und die Erfüllung der religiösen Vorschriften der Scharia weitestgehend zu ermöglichen, wurden in Deutschland etwa Ausnahmeregelungen zum Tierschutzgesetz, bei den kommunalen Friedhofsordnungen und den städtischen Bebauungsplänen getroffen: Das Schächten,<sup>52</sup> die sarglose Bestattung und der Moscheebau in Innenstädten wurden so möglich.<sup>53</sup> Zudem ist ein eigener islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen durchführbar.<sup>54</sup> Für den Sexualkundeunterricht, den gemischten Sportunterricht, die Schulspeisung wurden Lösungen gefunden, die Muslimen entgegenkommen. Über die Grundprinzipien der Vertragsfreiheit und der Privatautonomie bieten Banken »zinslose« Darlehensverträge an, werden ethisch kompatible Aktienfonds aufgelegt, können religiöse Auffassungen berücksichtigende Erb- und Eheverträge geschlossen werden, die den Rechtsschutz des Staates genießen.<sup>55</sup> Im Sozialrecht werden (im Ausland geschlossene) polygame Ehen berücksichtigt (§ 34 Abs. 2 SGB 1). Auch das Arbeitsrecht berücksichtigt religiöse Bedürfnisse (Unterbrechung von Arbeitszeiten zum Ritualgebet). Und in Streitfällen mit Auslandsbezug sind über das sogenannte Internationale Privatrecht Elemente der Scharia

52 So erlaubt § 4a Abs. 2 TierSchG das betäubungslose Schlachten warmblütiger Tiere aus zwingenden religiösen Gründen.

53 Vgl. Rohe, Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven, aaO. (FN 9); ders., »Zur rechtlichen Integration von Muslimen in Deutschland« in: Petra Bendel / Mathias Hildebrandt (Hg.), *Integration von Muslimen*, Schriftenreihe des Zentralinstituts für Regionalforschung, München 2006, S. 89–116, 96ff.; ders., »Das Verhältnis der deutschen Rechtsordnung zu »fremden« religiösen Überzeugungen – dargestellt am Beispiel des Islam« in: Erwin Dirscherl / Christoph Dohmen (Hg.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte*, Freiburg i. Br. 2008, S. 148–171.

54 Ein Anspruch hierauf ergibt sich aus Art. 7 Abs. 3 des deutschen Grundgesetzes. Zur Problematik allg. vgl. Wolfgang Bock (Hg.), *Islamischer Religionsunterricht? Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe*, Tübingen 2007.

55 Vgl. Rohe, Zur rechtlichen Integration von Muslimen in Deutschland, aaO. (FN 53), S. 111f.; ders., Das Verhältnis der deutschen Rechtsordnung zu »fremden« religiösen Überzeugungen – dargestellt am Beispiel des Islam, aaO. (FN 53), S. 167.

schon lange Teil der deutschen Rechtsordnung geworden: Das Einführungsgesetz zum Bürgerlichen Gesetzbuch (EGBGB) sieht vor, dass im Ausland wirksam entstandene private Rechtsbeziehungen grundsätzlich auch dann fortbestehen, wenn die Beteiligten nach Deutschland kommen.<sup>56</sup>

Der liberal-demokratische Rechts- und Verfassungsstaat der Bundesrepublik Deutschland – und das gilt grundsätzlich auch für Österreich – ist also keineswegs differenzblind, sondern kommt den religiösen Bedürfnissen von Muslimen weit entgegen. Eine darüber hinaus gehende eigene islamische Gerichtsbarkeit erscheint vor diesem Hintergrund eher als eine *ideologisch* – und das heißt machtpolitisch<sup>57</sup> –, nicht aber religiös motivierte Forderung.

### Zusammenfassung

Das aktive Eintreten strenggläubiger muslimischer Migranten für die Einführung von Scharia-Gerichten hat in den betroffenen westlichen Demokratien intensive Debatten ausgelöst. Während einige Länder offizielle Scharia-Gerichte erlauben, tagen diese in anderen klandestin. Der vorliegende Beitrag bewertet die Existenz solcher Gerichte aus Sicht der Politischen Philosophie. Dazu werden die Perspektiven des Liberalismus und

56 In Deutschland gilt der Grundsatz der Gleichwertigkeit aller Rechtsordnungen: »Im Bereich des Familien- und Erbrechts (Voraussetzungen und Rechtsfolgen der Eheschließung, Voraussetzungen und Rechtsfolgen der Eheauflösung, Rechtsbeziehungen zwischen Eltern, Kindern und anderen Familienangehörigen einschließlich von Unterhaltsansprüchen, Adoption, Vormundschaft und Betreuung, erbrechtliche Beziehungen) ist häufig das ›Heimatrecht‹ Beteiligter anzuwenden, wobei die ›Heimat‹ durch die Staatsangehörigkeit definiert wird« (Rohe, Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven, aaO. (FN 9), S. 111). Beruht das Zivilrecht eines Staates also auf der Scharia, so gelten dort nach Scharia-Recht gestiftete Verhältnisse auch bei einem Umzug nach Deutschland weiter fort – allerdings nur in den Grenzen des »ordre public«, das heißt soweit diese Rechtsbeziehungen den wesentlichen Grundsätzen des deutschen Rechts, insbesondere den Grundrechten, nicht widersprechen (Art. 6 EGBGB; vgl. Rohe, Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven, aaO. (FN 9), S. 112ff.; ders., Das Verhältnis der deutschen Rechtsordnung zu »fremden« religiösen Überzeugungen – dargestellt am Beispiel des Islam, aaO. (FN 53); für Österreich: ders., »Islam in Europa – Islamisierung der europäischen Rechtsordnungen?« in: Willibald Posch / Wolfgang Schleifer (Hg.), *Rechtsfragen der Migration und Integration*, 6. Fakultätstag der Rechtswissenschaftlichen Fakultät, Graz 2008, S. 47–71, 56).

57 Vgl. in diesem Zusammenhang auch den aufschlussreichen Debattenbeitrag der liberalen Abgeordneten des Provinzparlaments von Québec, Fatima Houda-Pépin, vom 26.5.2005 zur Unterstützung des von ihr eingebrachten Antrags, Scharia-Gerichte in Québec und Kanada abzulehnen: »Can Canada afford two justice systems?« in: *Inroads* 18, Winter/Spring 2006, S. 66–70. Dort heißt es: »Muslim Canadians are full-fledged citizens, who enjoy the same rights and have the same obligations as all Canadians. They have the freedom to build mosques and run Islamic schools, some of which are publicly funded [...]. For several years now, Canada has been the arena of intense struggles for control of the Islamic community. [...] The push to introduce shari'a law in Canada is part of [...] a vision whose ideologists, propagandists, financial backers and activists are Islamists [...]. Implementing shari'a in Canada is a power grab« (S. 66f.). Nach Houda-Pépin war die in Saudi-Arabien ansässige »Islamische Weltliga« der Hauptfinanzier der Aktivitäten zur Einführung der Scharia in Kanada und den USA; vgl. auch Rohe, Muslimische Identität und Recht in Kanada, aaO. (FN 18), S. 464f., 496f., 507f.

des Multikulturalismus eingenommen. Beide kommen zum gleichen Ergebnis: In demokratischen Verfassungsstaaten kann es kein Nebeneinander von mehreren Rechtsordnungen auf gleicher Ebene geben. Da die »positive Neutralität« des Staates gegenüber der Religion, wie sie in Deutschland und Österreich praktiziert wird, ohnehin bereits in großem Umfang den religiösen Bedürfnissen von Minderheiten, auch der muslimischen, Rechnung trägt, erscheinen weitergehende Forderungen nach einer Scharia-Gerichtsbarkeit als primär ideologisch und machtpolitisch motiviert.

### *Summary*

The active support expressed by fundamentalist Muslim migrants for the introduction of sharia courts has triggered intense debate in the Western democracies affected. While official sharia courts are permitted in some countries, they meet in secret in others. This article evaluates the existence of these courts from the perspective of political philosophy, incorporating the viewpoints of liberalism and multiculturalism. Both come to the same conclusion: in constitutional democracies, multiple systems of law cannot operate with equal status. Given that the »positive neutrality« of the state towards religion, as practiced in Germany and Austria, already takes the religious needs of minorities including Muslims extensively into consideration, further-reaching demands for the introduction of sharia law appear to be primarily motivated by reasons of ideology and power politics.

*Manfred Brocker, Sharia courts in Western democracies. An observation from the perspective of political philosophy*