

V STREITFRAGEN ZUR INTEGRATION MUSLIMISCHER MINDERHEITEN

1. Grenzen der Religionsfreiheit

Die Konflikte, die in einer religiös pluralistischen Gesellschaft unvermeidlich auftreten, werfen immer wieder die Frage nach der Reichweite, aber auch nach den Grenzen der Religionsfreiheit auf: Hat der Staat die Möglichkeit, bestimmte öffentliche Manifestationen der Religionsausübung, die – wie das Glockenläuten oder der Muezzinruf – von der Nachbarschaft gelegentlich als belastend empfunden werden, nach Gesichtspunkten der Sozialverträglichkeit zu beschränken oder zu verbieten? Wie weit ist das betäubungslose Schlachten, das von vielen Menschen als Verstoß gegen den Tierschutz abgelehnt wird, von der Religionsfreiheit gedeckt? Kann sich eine muslimische Lehrerin auf das Recht auf Religionsfreiheit berufen, wenn sie im Unterricht ein Kopftuch tragen will? Ist es legitim, die Grenzen der Religionsfreiheit mit Hinweis auf die religiös-kulturelle Prägung der Mehrheitsgesellschaft unterschiedlich zu ziehen und christlichen Symbolen in der Öffentlichkeit von Staats wegen mehr Raum zu geben als den Symbolen des Islams? Da hier nicht der Ort ist, diese und ähnliche Konfliktkonstellationen und die dazu bisher ergangenen Gerichtsentscheidungen im Einzelnen zu diskutieren,¹ müssen an dieser Stelle einige prinzipielle Überlegungen genügen.

Generell gilt, dass alle Rechte – also auch die Religionsfreiheit – Grenzen haben. Denn ein unbeschränktes Recht würde die Rechtsstruktur als solche auflösen und damit zugleich sich selbst aufheben. Ein »Recht auf alles« wäre faktisch ein Recht auf nichts und für Niemanden. Es stellt sich daher die Frage, nach *welchen Kriterien* die Grenzen der Religionsfreiheit bestimmt werden sollen. Bei der Suche nach geeigneten Kriterien ist der besondere Rang der Religionsfreiheit zu berücksichtigen: Was den Geltungsumfang betrifft, stellt sie ein allge-

1 Vgl. dazu den Überblick bei Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte ...*, a.a.O.

meines *Menschenrecht* dar; außerdem kommt ihr der Status eines verfassungsmäßig verbürgten *Grundrechts* zu.²

Als Konsequenz des menschenrechtlichen Ansatzes kann es bei der Gewährleistung der Religionsfreiheit (anders als zum Beispiel beim Recht auf freie Berufsausübung) keine Abstufung nach Staatsangehörigkeit geben.³ Die Tatsache, dass es sich bei den meisten in Deutschland lebenden Muslimen nach wie vor rechtlich um Ausländer handelt,⁴ rechtfertigt deshalb keine besonderen Beschränkungen der Religionsausübungsfreiheit für Muslime. Unvereinbar mit dem Universalismus der Menschenrechte wäre auch eine gelegentlich geforderte »Reziprozitätspolitik«, wonach die volle Gewährleistung der Religionsfreiheit für hier lebende muslimische Ausländer an die Bedingung geknüpft werden sollte, dass bestehende Diskriminierungen von christlichen und anderen religiösen Minderheiten in den islamischen Staaten ausgeräumt werden.⁵ Auch bei Entscheidungen über den Bau repräsentati-

- 2 Beide Aspekte sind nicht identisch: Es gibt international anerkannte Menschenrechte, die nicht im Grundrechtskatalog des Grundgesetzes aufgeführt sind; dazu zählen z.B. soziale Menschenrechte, zu denen sich die Bundesrepublik Deutschland durch Ratifikation des Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 bekannt hat. Umgekehrt enthält der Grundrechtskatalog auch Garantien, die an den Staatsbürgerstatus gebunden sind und insofern nicht unmittelbar als Menschenrechte formuliert sind; dies gilt etwa für die meisten politischen Mitbestimmungsrechte.
- 3 Das räumen selbst diejenigen ein, die aus politischen Gründen eine Bindung der Religionsfreiheit an die Staatsangehörigkeit für wünschenswert halten. Vgl. etwa Hillgruber, *Der deutsche Kulturstaat ...*, a.a.O., S. 541.
- 4 Nach Angaben der Bundesregierung lebten im Jahre 2000 ca. 2,8 bis 3,2 Millionen Menschen muslimischen Glaubens in Deutschland. Davon besaßen ca. 370.000 bis 450.000 die deutsche Staatsangehörigkeit. Vgl. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU, a.a.O., S. 5.
- 5 Einen solchen Gedanken formuliert – allerdings gleichsam im Irrealis der Vergangenheit – Hillgruber, *Der deutsche Kulturstaat ...*, a.a.O., S. 541:

ver Moscheen in Deutschland ist die Frage, ob und unter welchen Bedingungen Christen in der Türkei oder in Iran Kirchen errichten können, ohne rechtliche Relevanz (womit nicht bestritten sein soll, dass Diskriminierungen religiöser Minderheiten in islamisch geprägten Ländern ein wichtiges politisches Thema bilden). Verbindlicher Maßstab staatlichen Handelns in Deutschland bleibt in jedem Fall die Religionsfreiheit, die laut Grundgesetz allen hier lebenden Menschen zu gewährleisten ist – ganz gleich, ob es sich um Deutsche oder Ausländer handelt, und unabhängig von den politisch-rechtlichen Verhältnissen ihrer Herkunftsländer.

Aus der universalistischen Begründungsstruktur folgt außerdem, dass die Religionsfreiheit nicht nur für die Angehörigen der in Deutschland traditionell heimischen Religionsgemeinschaften gilt. Sie erstreckt sich auch auf Angehörige solcher Religionsgemeinschaften, die hierzulande als »neu« bzw. eher »fremd« angesehen werden. Die Tatsache, dass Muslime erst in den letzten Jahrzehnten im Rahmen von Migrationsbewegungen in größerer Zahl nach Deutschland gekommen sind⁶ und in der altansässigen Bevölkerung nicht selten

»Rückblickend betrachtet erscheint diese Großzügigkeit [nämlich die Ausdehnung der Religionsfreiheit auf Ausländer, H.B.] problematisch, weil sie der Bundesrepublik Deutschland die Möglichkeit genommen hat, bei der Erstreckung der Gewährleistung umfassender Religionsfreiheit auf Angehörige fremder Staaten auf dem völkerrechtlichen Prinzip der Gegenseitigkeit zu bestehen. Ein solcher Vorbehalt wäre angesichts der Unduldsamkeit, die umgekehrt islamische Länder gegenüber Christen gleich welcher Nationalität an den Tag zu legen pflegen, durchaus angezeigt gewesen.« Zur Unzulässigkeit der Anwendung des völkerrechtlichen Gegenseitigkeitsprinzips auf Fragen der Religionsfreiheit vgl. dagegen Eibe H. Riedel, »Religionsfreiheit und völkerrechtliche Reziprozität«, in: Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion*, a.a.O., S. 436-438.

- 6 Zur teils länger zurückreichenden Geschichte muslimischer Präsenz vgl. Muhammad Salim Abdullah, *Geschichte des Islams in Deutschland* (Graz/Wien: Styria, 1981). Kritisch dazu: Lemmen, *Muslime in Deutschland*, a.a.O., S. 17ff.

immer noch auf Befremden stoßen, bietet insofern keinen legitimen Grund für eine Einschränkung ihrer Religionsfreiheit. Schließlich gilt die Religionsfreiheit auch nicht nur für die Gläubigen der »großen« Religionsgemeinschaften – Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus usw. –, sondern genauso für solche Menschen, die kleineren, vielleicht wenig bekannten Gemeinschaften angehören. Dazu zählen nicht zuletzt innerislamische Minderheiten wie die Aleviten oder die Ahmadi, aber auch nicht-islamische Gruppierungen wie die Yeziden oder die postislamische Baha'i-Religion.⁷ Da der für kleinere Religionsgemeinschaften oft verwendete Begriff der »Sekte« im Deutschen einen ausgesprochen negativen Klang hat, besteht die Gefahr, dass die Rechte der Angehörigen solcher Gruppierungen nicht angemessen beachtet werden. Dabei sind gerade sie auf den Schutz der Religionsfreiheit besonders angewiesen.

Aus der menschenrechtlichen Grundlegung der Religionsfreiheit folgt somit insgesamt, dass Grenzziehungen nur »abstrakter« Art sein können. Speziell an Muslime adressierte staatliche Beschränkungen der Religionsausübung – sei es, dass sie am Ausländerstatus oder an »kultureller Fremdheit« ansetzen, sei es, dass sie auf Menschenrechtsverletzungen in islamisch geprägten Ländern verweisen –, wären hingegen nicht legitim.

Die Religionsfreiheit ist nicht nur Menschenrecht, sondern zugleich ein verfassungsmäßig verbürgtes *Grundrecht*. Der hohe rechtsnormative Status der Grundrechte im Grundgesetz wirkt sich dahingehend aus, dass sie »Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht« binden (Art. 1 Abs. 3 GG). Um zu verhindern, dass der Gesetzgeber ein Grundrecht durch Ausführungsbestimmungen in der Praxis ganz oder teilweise wieder zurücknimmt, kennt das Grundgesetz eine Wesensgehaltsgarantie, die besagt: »In keinem Fall darf ein Grundrecht in seinem Wesensgehalt angetas-

7 Studien über die teils wenig bekannten kleineren religiösen Minderheiten, die im Rahmen der Zuwanderung aus der Türkei erst in jüngerer Zeit in Deutschland heimisch geworden sind, enthält der Sammelband von Jonker (Hg.), *Kern und Rand*, a.a.O.

tet werden« (Art. 19 Abs. 2 GG). Darüber hinaus ist der Menschenwürde-Gehalt der Grundrechte nach Artikel 79 Absatz 3 GG sogar dem Zugriff des verfassungsändernden Gesetzgebers entzogen. Durch diese Bestimmungen soll gewährleistet werden, dass die Grundrechte, wie einst Carlo Schmid gefordert hat, »das Grundgesetz regieren« und »nicht bloß Anhängsel des Grundgesetzes« sind.⁸ Grenzziehungen der Religionsfreiheit sind demnach nicht in das freie Ermessen des Gesetzgebers gestellt – zumal Artikel 4 GG im Unterschied zu manchen anderen Grundrechtsverbürgungen keinen Gesetzesvorbehalt formuliert. Als Grundrecht hat die Religionsfreiheit einen höheren rechtlichen Rang als einfach-gesetzliche Normen, die für sich, wie das Bundesverfassungsgericht betont, folglich noch keinen ausreichenden Beschränkungsgrund darstellen.⁹

Gleichwohl hat auch ein Menschenrecht bzw. Grundrecht seine Grenzen, und zwar schon deshalb, weil es stets mit anderen Rechten in Zusammenhang steht und gelegentlich auch in Konflikt geraten kann.¹⁰ Dies gilt auch für die Religionsfreiheit, die ihre »verfassungsimmanenten« Schranken an anderen Grundrechten bzw. an solchen Verfassungswerten findet, die ihr im Rang vergleichbar sind. Für den Falle

8 Zitiert nach Klaus Stern, *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. III/1 (München: C.H. Beck, 1988), S. 158.

9 Vgl. BVerfGE, Bd. 32, S. 98-III, hier S. 108: »Da die Glaubensfreiheit keinen Vorbehalt für den einfachen Gesetzgeber enthält, darf sie weder durch die allgemeine Rechtsordnung noch durch eine unbestimmte Klausel relativiert werden [...]«

10 Dies gilt auch für Grundrechtsgewährleistungen ohne Gesetzesvorbehalt, bei denen gleichwohl sog. verfassungsimmanente Schranken unterstellt werden, weil eine absolut schrankenlose Vorstellung eines Grundrechts in sich widersprüchlich wäre, insofern ein solches Grundrecht zur Aushebelung anderer Grundrechte (etwa im hypothetischen Falle einer Durchführung von Menschenopfern im Namen der Religionsfreiheit) führen könnte. Zu Möglichkeiten und Grenzen der Grundrechtsbeschränkungen im deutschen Grundgesetz vgl. Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1994), S. 249ff.

kollidierender Grundrechte bzw. mit Verfassungsrang ausgestatteter Rechtsgüter gilt es, nach dem Prinzip der »praktischen Konkordanz«¹¹ einen Ausgleich zu finden, der beiden kollidierenden Rechtsnormen möglichst weitgehend gerecht wird – eine Forderung, die natürlich Raum für sehr unterschiedliche Einschätzungen gibt.

Unbestritten ist beispielsweise, dass das Glockenläuten bzw. der Ruf des Muezzin zumindest in solchen Grenzen gehalten werden muss, dass das Recht auf körperliche Unversehrtheit der Anwohner – und dazu zählt auch der ungestörte Nachtschlaf – gewahrt bleibt. Lärmschutzbestimmungen, die diesem Anliegen dienen, können in diesem Fall (gleichsam als Konkretisierungen eines konkurrierenden grundrechtlichen Anspruchs) der Religionsausübungsfreiheit Grenzen setzen. Da auch die allgemeine Schulpflicht Verfassungsrang hat, kann sie mit Hinweis auf die Religionsfreiheit nicht insgesamt in Frage gestellt werden; möglich sind nach der Rechtssprechung des Bundesverwaltungsgerichts lediglich partielle Befreiungen, etwa vom koedukativen Sport- oder Schwimmunterricht, sofern nur auf diese Weise ein sonst drohender Gewissenskonflikt vermieden werden kann.¹² Die seit einigen Jahren von den Verwaltungsgerichten behandelte Frage, ob eine muslimische Lehrerin im Schulunterricht ein Kopftuch tragen darf,¹³ ist deshalb so kompliziert und umstritten, weil in ihr zwei Aspekte innerhalb der Religionsfreiheit – positive und negative Religionsfreiheit – in Konflikt geraten können. Eine Analogie zum »Kreuzfixurteil« des Bundesverfassungsgericht von 1995 besteht aber, anders als in der öffentlichen Debatte vielfach unterstellt, insofern nicht, als die Lehrerin im Unterschied zum bayerischen Staat auch ihrerseits

11 Vgl. dazu Konrad Hesse, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland* (Heidelberg: C.F. Müller, 20. Aufl. 1995), Rdnr. 317ff.

12 Vgl. BVerwGE, Bd. 94, S. 82-94, hier S. 89.

13 Ein diesbezügliches Ansinnen, vorgetragen von Fereshta Ludin, ist am 4. Juli 2002 vom Bundesverwaltungsgericht in dritter Instanz zurückgewiesen worden (BVerwG 2 C 21.01).

Grundrechtsträgerin ist.¹⁴ Meines Erachtens wäre eine Beschränkung ihrer Freiheit, sich der eigenen religiösen Überzeugung gemäß im Dienst zu bekleiden, nur dann gerechtfertigt, wenn für eine Beeinträchtigung der negativen Religionsfreiheit der Schüler starke Anhaltspunkte im *tatsächlichen Verhalten* der Lehrerin gegeben sind. Eindeutig überschritten ist die Grenze der Religionsfreiheit hingegen dort, wo eine Religionsgemeinschaft interne Dissidenten oder abweichende Gruppierungen bedroht. Zwar haben Religionsgemeinschaften das Recht, ihre religiöse Identität auch durch die Abgrenzung von Anderen zu bestimmen und zu sichern; und es ist nicht Aufgabe des Staates, die aus einseitigen oder wechselseitigen Exkommunikationen resultierenden Auseinandersetzungen zu verhindern. Nicht hinnehmbar ist aber, wenn gegenüber Minderheiten – etwa gegenüber den in Pakistan massiv verfolgten Mitgliedern der Ahmadiyya-Gemeinschaft – auch in Deutschland seitens orthodoxer Sunniten organisierter Druck ausgeübt wird.¹⁵

Während die Berücksichtigung »verfassungsimmanenter« Grundrechtsschranken der Religionsfreiheit unumstritten ist (was Dissens über die Angemessenheit konkreter Entscheidungen im Fall kollidierender Grundrechte nicht ausschließt), werden in der Diskussion in jüngster Zeit verstärkt Positionen vorgetragen, die auf zusätzliche Einschränkungsmöglichkeiten hinauslaufen. Dies geschieht vor allem im Blick auf den sich ausweitenden religiösen Pluralismus, der neuerdings vereinzelt sogar die Forderung nach einer »wehrhaften Religionsfreiheit« hat aufkommen lassen. So schreibt Hartmut Zinser: »Es ist problematisch, wenn Religionsgemeinschaften das Grundrecht auf Religionsfreiheit in Anspruch nehmen wollen, die in ihren Lehren und in ihrem Handeln Religionsfreiheit selber ablehnen und z.B. einen Austritt verwehren. Es muss hier in Anlehnung an das Prinzip der

14 Vgl. dazu mit weiteren Hinweisen Oebbecke, Das deutsche Recht und der Islam, a.a.O., S. 312.

15 Davon berichtet Herbert L. Müller, »Islamismus als politische Bewegung in Deutschland«, in: Albert/Detling (Hg.), *Im Schatten der Politik*, a.a.O., S. 141-175, hier S. 168.

wehrhaften Demokratie eine *wehrhafte Religionsfreiheit* gefordert werden.«¹⁶ Dass der Staat aufgrund seiner Verantwortung für die Freiheitsrechte dann gegen Religionsgemeinschaften vorgehen muss, wenn diese durch ihr tatsächliches Handeln die Freiheitsrechte ihrer Angehörigen bzw. die Rechte Dritter beschneiden, versteht sich von selbst. Auch die Religionsfreiheit war nie ein Titel für rechtsfreie Räume. Indem Zinser nicht nur das tatsächliche Verhalten von Religionsgemeinschaften, sondern auch bereits deren *Doktrin* zum Ansatzpunkt für staatliche Beschränkungen der Religionsfreiheit erhebt, redet er jedoch einer Politik präventiver Maßnahmen gegen bestimmte Religionsgemeinschaften das Wort, die mit rechtsstaatlichen Grundsätzen kaum vereinbar sein dürfte. Nicht zuletzt richtet sich dies gegen den Islam, den Zinser pauschal von der fundamentalistischen Formel »din wa dawla« her bestimmt.¹⁷ Es besteht daher die Gefahr, dass die »wehrhafte Religionsfreiheit« zur Ausgrenzungsformel gegen die Ansprüche von Muslimen und anderen Minderheiten auf ihre grundrechtlich garantierte Religionsfreiheit gerät.

Eine Tendenz zur Einschränkung der Religionsfreiheit speziell für Muslime ergibt sich auch aus den bereits diskutierten kulturalistischen Ansätzen, die die Religionsfreiheit in den Kontext einer spezifisch westlich-christlichen Kulturentwicklung stellen und daraus systematische Konsequenzen für die inhaltliche Konturierung des Rechts herleiten (vgl. oben, Kap. III,3). Wer der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit mit Hillgruber einen (wenn auch mit Fragezeichen versehenen) »ungeschriebenen Kulturvorbehalt«¹⁸ auferlegt, unterminiert indessen nicht nur den universalistischen Charakter des Menschenrechts, sondern öffnet gleichzeitig Tür und Tor für eine Relativierung des positiven Verfassungsrechts durch »ungeschriebene« Gesichtspunkte aller Art. Ähnliches gilt für Isensees Ansatz, der »den christlich geprägten ethischen Horizont«¹⁹ zum *ordre public* der deutschen

16 Zinser, *Wehrhafte Religionsfreiheit*, a.a.O., S. 80.

17 Vgl. ebd., S. 75.

18 Hillgruber, *Der deutsche Kulturstaat ...*, a.a.O., S. 547.

19 So Isensee, *Diskussionsbeitrag*, a.a.O., S. 186.

Rechtskultur stilisiert und die Interpretation der Religionsfreiheit damit einer christlichen Leitkultur unterwirft, von der im Grundgesetz nicht die Rede ist.

Nicht von vornherein auf den Islam gemünzt ist hingegen ein jüngst vor allem von Stefan Muckel vorgetragener Gedankengang, der dem Grundrecht der Religionsfreiheit einen generellen Gesetzesvorbehalt einziehen will, auch wenn der Wortlaut des Artikel 4 GG selbst keinen solchen Vorbehalt formuliert.²⁰ Sein Argument besagt, dass die Religionsfreiheit des Artikel 4 im Lichte der über Artikel 140 ins Grundgesetz inkorporierten Weimarer Kirchenartikel interpretiert werden müsse. Der Verfassungsgeber habe sich mit der Einbeziehung der einschlägigen Artikel der Weimarer Verfassung dafür entschieden, auch die *Einschränkung* zu übernehmen, der die Religionsfreiheit nach Maßgabe der Weimarer Verfassung unterliegt. Aus der dort zu findenden Formulierung, dass »die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt« werden (Art. 136 Abs. 1 Weimarer Reichsverfassung), schließt Muckel auf die Existenz eines Gesetzesvorbehalts, der sich auch auf Artikel 4 GG erstrecke.²¹ Die Argumentation dient erklärtermaßen dem Ziel, dem Gesetzgeber im Blick auf den neuen religiösen Pluralismus größeren Ermessensspielraum bei der Begrenzung der Religionsfreiheit zu geben, wie Muckel am Beispiel des Streits um den Muezzinruf deutlich macht.²²

Anders als die Anhänger einer kulturalistischen Grundrechtsausle-

20 Vgl. Stefan Muckel, *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1997), S. 196ff.

21 Vgl. Stefan Muckel, »Religionsfreiheit für Muslime in Deutschland«, in: Isensee u.a. (Hg.), *Festschrift Listl*, a.a.O., S. 239-257. Ähnlich argumentiert auch Wolfgang Bock, »Die Religionsfreiheit zwischen Skylla und Charybdis«, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 122 (1997), S. 444-475.

22 Vgl. Stefan Muckel, »Streit um den muslimischen Gebetsruf. Der Ruf des Muezzin im Spannungsfeld von Religionsfreiheit und einfachem Recht«, in: *Nordrhein-Westfälische Verwaltungsblätter* 12 (1998), S. 1-6.

gung recurriert Muckel auf geschriebenes Verfassungsrecht (zu dem nach einhelliger Auffassung auch die über Artikel 140 ins Grundgesetz übernommenen einschlägigen Weimarer Bestimmungen gehören); okzidentalistische Engführungen der Religionsfreiheit, aus denen sich spezielle Beschränkungen der Religionsfreiheit für Muslime nahe legen, weist er mit Hinweis auf den zu respektierenden religiös-weltanschaulichen Pluralismus in einer freiheitlichen Gesellschaft zurück.²³ Sein Argument, dass der Verfassungsgeber mit der Inkorporierung der Weimarer Kirchenartikel die Entscheidung getroffen habe, eine aus der Weimarer Reichsverfassung übernommene Grundrechtsschranke auf die in Artikel 4 GG garantierte Religionsfreiheit zu übertragen, lässt jedoch die naheliegende Frage unbeantwortet, warum der Verfassungsgeber dann nicht gleich einen *ausdrücklichen* Gesetzesvorbehalt in Artikel 4 GG formuliert hat. Angesichts des hohen Stellenwertes der Grundrechte im Grundgesetz würde man jedenfalls erwarten, dass etwaige Beschränkungen eines Grundrechts zum einen unzweideutig formuliert und zum anderen leicht aufzufinden sein müssten. Schon die komplizierte Verweisteknik, auf die Muckel in seiner Argumentation zurückgreifen muss, lässt daher Zweifel aufkommen, ob seine Interpretation dem Wortlaut der Verfassung gerecht wird.²⁴

2. Die Scharia im Rahmen des Grundgesetzes

Zwischen der islamischen Scharia und der säkularen Verfassungsordnung der Bundesrepublik gibt es grundlegende materiale und formale Differenzen. Besonders augenfällig sind die Unterschiede, wenn man

23 Vgl. ebd., S. 6.

24 Vgl. kritisch zu diesem Ansatz sowohl aus historischer wie aus systematischer Sicht auch Martin Morlok, Zu Artikel 4, in: Horst Dreier (Hg.), *Grundgesetz-Kommentar*, Bd. I. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), Rdnr. 90. Morlok verweist u.a. darauf, dass der mit einem Gesetzesvorbehalt versehene Artikel zur Religionsfreiheit der Weimarer Verfassung (nämlich Artikel 135 WRV) nicht ins Grundgesetz inkorporiert worden ist.

sich an der traditionellen Gestalt der Scharia orientiert, deren Weiterentwicklung innerislamisch allerdings schon seit längerem gefordert, unternommen und kontrovers diskutiert wird. Die materialen Differenzen konzentrieren sich in den Bereichen des Geschlechterverhältnisses und der Religionsfreiheit: Bei der Regelung des Geschlechterverhältnisses unterscheidet sich die Scharia von den Prinzipien des Grundgesetzes, insofern in ihr die Vorstellung leitend ist, dass Männer und Frauen unterschiedliche Aufgaben in der Gesellschaft ausüben und von daher *unterschiedliche Rechte und Pflichten* haben.²⁵ Dies zeigt sich vor allem in den familien- und erbrechtlichen Bestimmungen, die einen Kernbereich der sozialen Scharia-Normen ausmachen und auch heute noch in den meisten islamisch geprägten Staaten rechtsgültig sind.²⁶ Was den Umgang mit religiösen Minderheiten und Dissidenten angeht, hat sich innerhalb der Scharia zwar eine Kultur der Toleranz entwickelt, die sich aber, wie bereits erörtert, von einem universalistisch, individualrechtlich und egalitär konzipierten Recht auf Religionsfreiheit wesentlich unterscheidet (vgl. oben Kap. II,2). Offenkundig in Widerspruch zu den Prinzipien des Grundgesetzes stehen auch die grausamen Körperstrafen, die in einer Minderheit der islamisch geprägten Staaten praktiziert werden, während die große Mehrheit der Rechtsordnungen islamischer Länder die Scharia-Strafen heute nicht mehr vorsieht.²⁷ Abgesehen von solchen »materialen« Differenzen zwischen Scharia und Grundgesetz, besteht die wesentliche »formale« Differenz darin, dass die Scharia auf *religiösen Quellen* basiert, während staatliches Recht und Verfassung in Deutschland *säkularer Natur* sind.

Die grundlegende Differenz zwischen beiden Rechtskonzeptionen

- 25 Vgl. Wiebke Walther, »Die Frau im Islam«, in: Peter Antes u.a., *Der Islam. Religion – Ethik – Politik* (Stuttgart: Kohlhammer, 1991), S. 98-124.
- 26 Vgl. Jamal J. Nasir, *The Status of Women Under Islamic Law and Under Modern Islamic Legislation* (London u.a.: Graham & Trotman, 2. Aufl. 1994).
- 27 Vgl. Sami A. Aldeeb Abu Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme. Religion & droit & politique. Étude et documents* (Bochum: Dr. Winkler, 1994), S. 65ff.

lässt sich nicht durch Formelkompromisse ausräumen. Sie bliebe auch dann erhalten, wenn man in den »materialen« Kontroversen der Menschenrechte und Frauenrechte Annäherungen erreichen sollte. Dass die Scharia kein starrer Kodex ist, dass sie Frauen in ihrer Würde und als Rechtssubjekte anerkennt, und dass sie Raum für religiösen Pluralismus bietet, gehört zu den Überzeugungen, die heute bis weit ins Lager gemäßigter Islamisten hinein von Muslimen fast durchgängig geteilt werden.²⁸ Doch selbst wenn es gelingen sollte, die materialen Streitfragen befriedigend zu lösen, bliebe die *formale Grunddifferenz* zwischen religiöser und säkularer Rechtskonzeption bestehen, die nicht harmonisierend überspielt werden kann. Was folgt aus dieser Feststellung für muslimische Minderheiten in einem säkularen Rechtsstaat? Heißt dies, dass sie auf die Praktizierung der Scharia generell verzichten müssen? Oder gibt es Möglichkeiten, auch im Rahmen einer säkularen staatlichen Rechtsordnung der Scharia – und sei es wenigstens in Teilbereichen – Folge zu leisten? Diese Fragen sind von erheblicher Bedeutung, da eine Loyalität gegenüber der Scharia (was immer genau darunter verstanden werden mag) nicht nur Sache einiger fundamentalistischer Außenseiter, sondern für viele Muslime wichtig ist.

Der praktische Geltungsvorrang, den der säkulare Staat für das von ihm gesetzte Recht beansprucht, schließt die Möglichkeit aus, dass Menschen sich mit der Berufung auf religiöses Recht grundsätzlich von der Beachtung der säkularen Rechtsnormen dispensieren lassen. Muslime, die darauf abzielen, die Scharia zur Grundlage der staatlichen Rechtsordnung zu erheben, oder die im Vorgriff auf einen künftigen islamischen Staat den Rechtsgehorsam gegenüber staatlichen Gesetzen aufkündigen, verfolgen damit ein verfassungsfeindliches Projekt, das der säkulare Rechtsstaat nicht dulden kann.²⁹ Aktive Bestre-

28 Vgl. Lorenz Müller, *Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus* (Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1996), S. 321.

29 Angesichts der eindeutigen Minderheitensituation – nur etwa vier Prozent der in Deutschland lebenden Menschen sind Muslime, von denen wiederum nur ein kleiner Teil Sympathie für die Positionen der Islamis-

bungen in dieser Richtung machen, sofern sie sich in Rechtsverletzungen manifestieren, ggf. auch Maßnahmen staatlicher Strafverfolgung notwendig. Allerdings wäre es voreilig, hinter jeder Berufung auf die Scharia gleich eine Kampfansage an die Verfassungsordnung zu sehen, wie dies in den Berichten des Verfassungsschutzes teils geschieht.³⁰ Man erlebt nämlich oft, dass Muslime sich argumentativ auf die Scharia stützen, ohne dabei eine Antithese zum säkularen Rechtsstaat zu formulieren. Es kann sogar sein, dass sie dessen Akzeptanz im Horizont der Scharia für sich positiv begründen. Die oben diskutierte »Islamische Charta« des Zentralrats der Muslime in Deutschland (vgl. Kap. IV,3) bietet ein Beispiel für ein solches Denkmuster, das die faktische Anerkennung säkularer Rechtsnormen als Forderung der Scharia für die Situation der islamischen Diaspora rechtfertigt. Damit ist die formale Grunddifferenz zwischen Scharia und säkularem Recht zwar nicht verschwunden; wohl aber ist sie einer Weise konzipiert, dass sie

ten hegt –, müsste eine solche Politik allerdings entweder einen sehr langen Atem haben; oder sie wäre Ausdruck eines weitgehenden Wirklichkeitsverlustes, wie er bei religiösen Sektierern ja in der Tat gelegentlich zu verzeichnen ist.

- 30 Vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz, *Verfassungsschutzbericht 2001*, S. 227f.: »Der Verweis auf die Scharia, das kanonische Gesetz des Islam, kennzeichnet den Absolutheitsanspruch der islamistischen Ideologie, die jedes säkulare (weltliche) Rechtssystem ablehnt, da dieses auf der Trennung von Staat und Kirche/Religion beruht. Die Scharia als unfehlbare, umfassende religiöse Pflichtenlehre hingegen bestimmt nicht nur das individuelle und häusliche Leben der Muslime, sie regelt vielmehr auch die sozialen und politischen Verhältnisse. Die hier formulierte Verpflichtung der Muslime auf das religiöse Gesetz schließt daher die Anerkennung einer pluralistischen Gesellschaftsordnung aus.« Der Verfassungsschutzbericht enthält zwar zahlreiche Zitate aus islamistischen Publikationen, in denen die Ablehnung der säkularen Verfassungsordnung klar ausgesprochen wird. Es liegt aber keineswegs in der Natur der Sache, dass jede Berufung auf die Scharia mit einer solchen verfassungsfeindlichen Einstellung verbunden ist.

den praktischen Geltungsvorrang des säkularen Rechts bestehen lässt und einer friedlichen Koexistenz von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit im Rahmen einer säkularen Verfassungsordnung zumindest nicht im Wege steht.

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. Sie versteht sich als umfassende *Lebensordnung*, die unter anderem *auch* – aber eben nicht nur – aus juridischen Normen besteht. Gegen legalistische Engführungen sieht Aziz Al-Azmeh in der Scharia »eine allgemeine Bezeichnung für die sittliche Ordnung, ähnlich wie *nomos* oder *dharma*«. ³¹ Zentrale Bereiche der Scharia, wie die Regeln, die das Verhältnis des Menschen zu Gott betreffen (Gebetspraxis, rituelle Waschungen, Speisevorschriften usw.), entziehen sich von vornherein einem juridischen Verständnis. Aber auch jene Teile der Scharia, die das soziale Verhältnis der Menschen untereinander regeln, bestehen nicht allein aus im engeren Sinne rechtlichen Vorschriften – man denke nur an die innerislamisch kontrovers diskutierten Bekleidungsregeln. ³² Von daher aber ist eine unmittelbare Konkurrenz mit den Normen des säkularen Rechtsstaats in vielen Fällen gar nicht gegeben. Es ist durchaus denkbar, dass Muslime ihr persönliches Leben sowie ihre individuelle und gemeinschaftliche religiöse Praxis strikt an der Scharia als einer religiös-ethischen Lebensordnung orientieren, ohne dass Konflikte mit den Ansprüchen des säkularen staatlichen Rechts auch nur entfernt ins Blickfeld geraten. Die im reformislamischen Denken durchgängig betonte Differenz zwischen *Scharia* und *Fiqh* – nämlich zwischen einer auf göttlichen Quellen beruhenden ethisch-religiösen »Wegweisung« ³³ einerseits und einer in ihrer kon-

31 Al-Azmeh, *Die Islamisierung des Islam*, a.a.O., S. 30.

32 Vgl. dazu Yasemin Karakasoglu-Aydin, *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- & Pädagogik-Studentinnen in Deutschland* (Frankfurt a.M.: IKO-Verlag, 2000).

33 Auf die ursprüngliche Bedeutung von Scharia als Wegweisung im Un-

kreten Kasuistik durchaus zeitbedingten und deshalb veränderbaren islamischen Jurisprudenz andererseits – ermöglicht auch konzeptionell die Überwindung der einseitigen Fixierung auf die juristische Komponente, mit der die Scharia in der öffentlichen Wahrnehmung, aber auch im islamistischen Lager oftmals geradezu identifiziert wird.³⁴

Es gibt gleichwohl auch Beispiele für im engeren Sinne rechtliche Wirkungen der Scharia im Rahmen der Rechtsordnung eines säkulareren Staates. Ein sehr komplizierter Bereich, in dem sich dies zeigt, ist das Internationale Privatrecht (IPR). Außerhalb des engen Kreises von IPR-Spezialisten wird kaum zur Kenntnis genommen, dass Scharia-Recht seit vielen Jahren als normative Grundlage für Entscheidungen deutscher Gerichte zur Anwendung kommt.³⁵ Dies geschieht z. B. bei Rechtsstreitigkeiten, die deshalb auf der Grundlage ausländischer Privatrechtsordnungen entschieden werden, weil die entsprechenden rechtlichen Verbindlichkeiten, etwa ein Ehevertrag, im Ausland nach dem dort geltenden Recht entstanden sind. So kann es sein, dass deutsche Gerichte über eine Ehescheidung nach ägyptischem oder marokkanischem Recht befinden müssen, weil die in Deutschland lebenden Partner ihre Ehe in Ägypten bzw. Marokko nach dortigem Recht – in diesem Fall also nach der Scharia – geschlossen haben. Da die deutschen Gerichte in ihrer Rechtsprechung selbstverständlich an die Grundprinzipien der eigenen Rechtsordnung gebunden sind, können sie die ausländischen Rechtsnormen allerdings nur unter dem Vorbehalt anwenden, dass diese mit dem deutschen »ordre public« vereinbar sind. Faktisch kann dies darauf hinauslaufen, dass die Gerichte sich um eine fallbezogene Interpretation der Scharia unter dem Vorbehalt der elementaren Prinzipien des Grundgesetzes bemühen müssen. Da-

terschied zu einem strikten Recht verweist z.B. Ali Merad, »Die Scharia – Weg zur Quelle des Lebens«, in: Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion*, a.a.O., S. 392-393.

- 34 Zur Differenzierung zwischen Scharia und Fiqh vgl. Krämer, *Gottes Staat als Republik*, a.a.O., S. 51ff.
- 35 Zum Folgenden vgl. mit zahlreichen Beispielen aus der Rechtspraxis Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte ...*, a.a.O., S. 111ff.

bei stellen sich oft schwierige Fragen, etwa die Frage, ob und unter welchen Bedingungen auch polygame Ehen im Einzelfall in Deutschland rechtlich anerkannt werden können, wie dies gelegentlich geschehen ist. Aus rechts*politischer* Perspektive ist zu sagen, dass sich das Internationale Privatrecht unter Gesichtspunkten der Integration von dauerhaft in Deutschland lebenden Ausländern als sehr unbefriedigend erweist.³⁶ Wollten Muslime diesen Umweg nehmen, um Elemente der Scharia in Deutschland systematisch durchzusetzen, hieße dies, dass sie ihren Status als Ausländer in den Vordergrund stellen und auf Dauer verfestigen müssten – was der Etablierung des Islams in der deutschen Gesellschaft kaum dienlich sein dürfte.

Während die Scharia im Zusammenhang des Internationalen Privatrechts als das positive Recht des jeweiligen *ausländischen Staates* zur Anwendung kommt, bestehen auch Möglichkeiten, bestimmte Scharia-Normen im *inländischen* Rechtsverkehr wirksam werden zu lassen.³⁷ Beispielsweise ist es einem Erblasser unbenommen, Gesichtspunkte des Scharia-Erbrechts im Testament zu berücksichtigen (wobei der vom deutschen BGB vorgeschriebene »Pflichtteil« allerdings unberührt bleibt). Analoges gilt für die rechtliche Gestaltung von Wirtschaftsgeschäften, die ebenfalls an Prinzipien der Scharia orientiert sein können.³⁸ Ein Beispiel dafür wäre das mittlerweile vereinzelt auch in Eu-

36 Mit guten Gründen plädiert Rohe für eine Reform des deutschen IPR dahingehend, dass auch für dauerhaft in Deutschland lebende Ausländer das faktische Aufenthaltsland als Anknüpfungspunkt für das Eingehen und die Bewertung privatrechtlicher Verbindlichkeiten gelten sollte. Vgl. Mathias Rohe, »Rechtliche Perspektiven eines deutschen und europäischen Islam«, in: *Zabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht*, Bd. 64 (2000), S. 256-298, hier S. 288. Aus gesamteuropäischer Sicht argumentiert ähnlich Giorgio Conetti, »Concluding Remarks«, in: Silvio Ferrari/Anthony Bradney (Hg.), *Islam and European Legal Systems* (Aldershot u.a.: Ashgate, 2000) S. 199-203, hier S. 201.

37 Vgl. dazu Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte ...*, a.a.O., S. 128ff.

38 Vgl. Peter Heine, *Halbmond über deutschen Dächern. Muslimisches Leben in unserem Land* (München: List, 1997), S. 185ff.

ropa praktizierte »Islamic banking«, das statt fester Zinssätze Anteileigentum an den mit Kredit unterstützten Unternehmen vorsieht und von bestimmten, aus religiösen Gründen verbotenen Wirtschaftsgütern (Alkoholika, Schweinefleisch, Lebensversicherungen usw.) Abstand hält.³⁹ In Europa lebende muslimische Juristen sind derzeit bestrebt, solche Möglichkeiten für die teils auch juridische Anwendung der Scharia innerhalb der bestehenden Rechtsordnungen auszuloten, praktikable Modell zu entwickeln und Rechtsgutachten (»Fatwas«) zu konkreten Streitfragen zu erstellen.⁴⁰ Dabei spielt das Internet, in dem sich z.B. »Cyberfatwas« abrufen lassen, eine immer wichtigere Rolle.⁴¹ Tariq Ramadan stellt diese Entwicklung in die historische Perspektive der Herausbildung eines europäischen Fiqh, d.h. einer auf die Scharia gegründeten islamischen Jurisprudenz für Europa: »Es handelt sich hier ganz ausdrücklich um eine Entwicklung des Fiqh, der islamischen Gesetzgebung und Jurisprudenz, nach dem Prinzip der Anpassungsfähigkeit an die Umgebung. Das Vorgehen kann nur dynamisch, beharrlich, nuanciert und in steter Entwicklung sein. Es geht hier um einen tiefgreifenden Prozess der *Integration über das Recht*, indem diese Rechtsgutachten zusammengefasst einen Korpus angepassten Rechts bilden, einen Fiqh für den Westen. Dies ist während der vergangenen zwanzig Jahre in den westlichen Ländern bereits geschehen.«⁴²

Bei muslimischen Intellektuellen in Europa klingt gelegentlich die

39 Vgl. Volker Nienhaus, »Zwischen Idealwelt und Weltwirtschaft. Islamische Ökonomie«, in: Kai Hafez (Hg.), *Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1997), S. 94-108, hier S. 98ff.

40 Eine Infrastruktur dafür ist derzeit auch in Deutschland im Entstehen. Vgl. dazu Gritt Klinkhammer, »Auf dem Weg zur Körperschaft des öffentlichen Rechts? Die Integration des Islam in Deutschland im Spannungsfeld von säkularer politischer Ordnung, Religionsfreiheit und christlicher Kultur«, in: Klinkhammer/Frick (Hg.), *Religionen und Recht*, a.a.O., S. 181-202, hier S. 191.

41 Detaillierte Auskünfte findet man etwa unter der Adresse www.Cyberfatwa.com.

42 Vgl. Ramadan, *Muslimsein in Europa*, a.a.O., S. 217f.

Perspektive an, im Sinne einer von Charles Taylor inspirierten »Politik der Anerkennung«⁴³ längerfristig auf die Eröffnung kollektiver rechtlicher Autonomiebereiche für Muslime hinzuwirken. Muslime sollten demnach z.B. die Option erhalten, alternativ zum staatlichen säkularen Familienrecht ihre Familienangelegenheiten nach der Scharia rechtlich zu regeln.⁴⁴ Vorsichtige Überlegungen in dieser Richtungen kommen etwa bei Murad Hofmann zu Wort. Zwar bekräftigt er, dass Muslime in einem freiheitlichen Rechtsstaat wie der Bundesrepublik Deutschland durchaus leben können. Er betont zugleich aber die Überlegenheit der historischen islamischen Reiche, die religiösen Minderheiten eine weitreichende *kollektive rechtliche Autonomie* eingeräumt hätten. Damit sei »das islamische Statut für Minderheiten das liberalste [...], das die Welt je gekannt hat«.⁴⁵ Auch wenn Hofmann ironisch vermerkt, dass Muslime die »Gewährung des liberalen islamischen Minderheitenstatus«⁴⁶ nicht unbedingt für sich selbst erwarten, lässt er durchblicken, dass er die Übertragung dieses Modells auf die Situation der muslimischen Diaspora im Prinzip für wünschenswert hielte. Wie bereits oben angesprochen (vgl. Kap. IV,3), sieht Hofmann im säkularen Staat allerdings nichts anderes als eine Variante des Weltanschauungsstaates – nämlich einen Staat der postreligiösen Säkularisten und/oder der säkularisierten Christen –, dessen positiv-rechtliche Normen für Muslime deshalb stets ein Moment fremdrechtlicher *Zumutung* enthalten. Der Anspruch auf einen Geltungsvorrang des staatlichen säkularen Rechts muss ihm unter dieser Voraussetzung als Ausdruck minderer Liberalität erscheinen. Hofmann verkennt dabei, dass der praktische Geltungsvorrang der säkularen staatlichen Rechtsordnung seinen Grund gerade

43 Vgl. Charles Taylor, »Die Politik der Anerkennung«, in: Amy Gutmann/Charles Taylor (Hg.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1993), S. 13-78.

44 Zu diesbezüglichen Forderungen vgl. Felice Dassetto, »The New European Islam«, in: Ferrari/Bradney (Hg.), *Islam and European Legal Systems*, a.a.O., S. 31-45, hier S. 39.

45 Hofmann, *Der Islam im 3. Jahrtausend*, a.a.O., S. 248.

46 Ebd., S. 257.

in den *Freiheitsrechten* hat, die ihrerseits einen offenen Pluralismus unterschiedlicher Überzeugungen und Lebensformen nach Maßgabe individueller Gleichberechtigung freisetzen (und insofern gerade *nicht* eine bestimmte Weltanschauung oder einen bestimmten »way of life« vorschreiben). Auch die Säkularität des staatlichen Rechts ist, wie dargestellt, eine Konsequenz der Freiheitsrechte – nämlich der Religionsfreiheit. Sollte der Staat den Geltungsanspruch des säkularen staatlichen Rechts partiell zurücknehmen, so würde dies daher, anders als Hofmann unterstellt, auf eine Relativierung des staatlichen Mandats für die Gewährleistung der Freiheit und auf einen effektiven *Verlust an Liberalität* hinauslaufen. An die Stelle des *offenen Pluralismus* der freiheitlichen Gesellschaft träte womöglich eine andere Form des Pluralismus: nämlich ein Nebeneinander mehr oder weniger in sich *geschlossener* und religionsrechtlich partiell autonomer Gruppen.

Bei einer fakultativen Einführung religiösen Familienrechts alternativ zum staatlichen Recht wäre eine solche Gefahr sehr real gegeben. Dies würde auch für eine frauenfreundlich weiterentwickelte, »modernisierte« Scharia gelten, und zwar schon deshalb, weil ein ausschließlich religiös konzipiertes Recht für Situationen eines Glaubenswechsels (z.B. für den Glaubenswechsel eines Ehepartners innerhalb einer religionsrechtlich geschlossenen Ehe) kaum in der Lage sein wird, liberale Lösungen bereitzustellen – es sei denn, es stünde für solche Fälle die Option eines Appells an *vorrangig gültige* säkulare staatliche Rechtsnormen offen. Der praktische Geltungsvorrang des staatlich gesetzten säkularen Rechts sollte als eine freiheitliche Errungenschaft deshalb keinesfalls zur Disposition gestellt werden. Im Übrigen steht es Muslimen natürlich frei, *zusätzlich* zu einer staatlichen, standesamtlichen Heirat, einen Eheabschluss auch religiös zu sanktionieren und zu feiern.⁴⁷ Analog zu kirchlichen Heiraten sind islamische Heiratsrituale

47 Auch die (von Muslimen gelegentlich als vorbildlich gelobte) seit einigen Jahren in Spanien bestehende Möglichkeit, dass eine nach islamischem Ritus geschlossene Ehe staatlich anerkannt wird, bedeutet nicht, dass Ehe- und Familienfragen deshalb islamischem Recht unterworfen wären. Vgl. dazu Javier Martínez-Torrón, »The Legal Status of Islam in Spain«,

in Deutschland und anderen europäischen Staaten eine mittlerweile gängige Praxis.

Bei aller Anerkennung, die der klassischen islamischen Toleranzkonzeption in historischer Sicht gebührt, wäre es nicht sinnvoll, sie gleichsam mit umgekehrten Vorzeichen auf die Situation der muslimischen Diaspora in Deutschland bzw. in Europa zu übertragen und daraus die Forderung nach einer partiellen Zurücknahme des säkularen staatlichen Rechts zugunsten religiösen Rechts abzuleiten.⁴⁸ Denn die klassische islamische Toleranz orientiert sich an einem *Nebeneinander vorgängig definierter religiöser Gruppen*, die (traditionell unter der Hoheit des islamischen Herrschers) ihre internen Angelegenheiten weitgehend eigenständig regeln und in Teilbereichen auch rechtliche Autonomie genießen. Für Grenzgänger, Konvertiten oder Menschen mit komplexen und wechselnden Loyalitäten gibt dieses Modell deshalb genauso wenig Raum wie für Menschen, die sich keiner bestimmten Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen.⁴⁹ Demgegenüber ermöglicht die Religionsfreiheit als Menschenrecht einen offenen religiösen und weltanschaulichen Pluralismus (oder auch Multikulturalismus), in dem Menschen – als Einzelne und in Gemeinschaft mit Anderen – ihre Lebensweise in Freiheit selbst bestimmen können. Dies schließt für Muslime, so sie dies wollen, die Möglichkeit einer individuellen und gemeinschaftlichen Lebensgestaltung nach Grundsätzen der Scharia weitgehend mit ein. Als Alternative zum säkularen staatlichen Recht – und sei es begrenzt auf den Kreis der Muslime – kann die Scharia hingegen in einer freiheitlichen Gesellschaft nicht in Betracht kommen.

in: Ferrari/Bradney (Hg.), *Islam and European Legal Systems*, a.a.O., S. 47-71, hier S. 57.

48 Vgl. im Ergebnis ähnlich Rohe, *Rechtliche Perspektiven ...*, a.a.O., S. 291f.

49 Ein eher unfreiwilliger Beleg dafür ist Murad Hofmanns Versuch, den Atheisten – über die dogmatische Unterstellung, dass Religionslose irgend einer Sucht als ihrem »Götzen« frönen müssen – unter der Hand doch eine Religionszugehörigkeit als »Götzendienere« zuzusprechen und sie als solche (!) anzuerkennen (*Der Islam im 3. Jahrtausend*, a.a.O., S. 254).

3. Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen

In der politischen Diskussion um die Integration der Muslime wird dem Thema Religionsunterricht ein besonderer Stellenwert eingeräumt. Dies geschieht aus guten Gründen. Denn zum einen hängt die Zukunft des Islams in Deutschland naturgemäß entscheidend davon ab, dass die islamischen Lehren und Lebenspraktiken von Generation zu Generation weitergegeben werden, was in vielfältiger Weise und an vielen Orten geschehen kann. Die spezifischen Erwartungen an den schulischen Religionsunterricht gehen dabei dahin, dass er – im Unterschied zu den vielfach autoritären Unterrichtspraktiken der »Koranschulen«⁵⁰ – die Vermittlung religiöser Inhalte mit moderner Didaktik und offener kommunikativer Auseinandersetzung verbinden soll. Für viele muslimische Eltern ist die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts in der Schule daher ein zentrales Anliegen. Zum anderen ist der islamische Religionsunterricht zum »Testfall« dafür geworden, ob es gelingt, die Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften, deren rechtliche Regelung in Deutschland immer noch unter dem Begriff des »Staatskirchenrechts« firmiert, in Richtung einer pluralistischen Gesellschaft angemessenen offenen *Religionsverfassungsrechts* weiterzuentwickeln.⁵¹ In der Kontroverse um den islami-

50 Vgl. dazu die kritischen und zugleich differenzierenden Einschätzungen von Hasan Alacacioglu, *Außerschulischer Religionsunterricht für muslimische Kinder und Jugendliche in NRW. Eine empirische Studie zu Koranschulen in türkisch-islamischen Gemeinden* (Münster: LIT, 1999).

51 Vgl. dazu (mit zahlreichen Belegen aus der historischen und aktuellen Literatur) Ansgar Hense, »Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht: mehr als ein Streit um Begriffe?«, in: Andreas Haratsch/Norbert Janz/Sonja Rademacher/Stefanie Schmahl/Norman Weiß (Hg.), *Religion und Weltanschauung im säkularen Staat. Assistententagung Öffentliches Recht 2001* (Stuttgart u.a.: Boorberg, 2001), S. 9-47.

schen Religionsunterricht findet die grundsätzliche Auseinandersetzung über die angemessene Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften somit ihren aktuellen Brennpunkt. Dazu sollen in diesem Abschnitt einige systematische Überlegungen folgen.

Zur Beschreibung der deutschen Regelung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften trifft man in der Literatur gelegentlich auf den Begriff der »hinkenden Trennung«.⁵² Dieser Begriff suggeriert, dass die hierzulande bestehende Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften Ausdruck einer Inkonsequenz, nämlich einer nur halbherzigen Verwirklichung des Trennungsprinzips sei. Eine solche Sichtweise ist allerdings nicht zwingend. Denn die um der Religionsfreiheit willen gebotene Trennung von Staat und Religion muss keineswegs auf eine abstrakte Beziehungslosigkeit hinauslaufen. Tatsächlich haben sich bei der Ausgestaltung der Beziehung von Staat und Religionsgemeinschaften innerhalb Europas sehr unterschiedliche Formen entwickelt:⁵³ In England hat man die staatskirchenrechtliche Tradition formell fortgesetzt, gleichwohl aber in der politischen und rechtlichen Praxis – bis auf einige Relikte – eine faktische Ausdifferenzierung von Staat und Religion erreicht. Das Gegenmodell stellt der französische Laizismus dar, der nicht nur die institutionelle Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften kennt, sondern außerdem jede förmliche Kooperation zwischen beiden weitgehend ausschließt. Die

52 Geprägt wurde der Begriff der »hinkenden Trennung« von Ulrich Stutz, *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII: Nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata*. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse Nr.3 und 4 (1925), S. 54 (Fußnote).

53 Vgl. Richard Potz, »Die Religionsfreiheit in Staaten mit westlich-christlicher Tradition«, in: Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion*, a.a.O., S. 119-134; Gerhard Robbers, »Das Verhältnis von Staat und Kirche in rechtsvergleichender Sicht«, in: Brugger/Huster (Hg.), *Der Streit um das Kreuz*, a.a.O., S. 59-68. Vgl. mit Blick besonders auf Muslime: W.A.R. Shahid/P.S. van Koningsveld, *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe* (Kampen: Kok Pharos, 1995).

Situation in Deutschland und den meisten europäischen Staaten befindet sich zwischen diesen beiden Polen. Artikel 137 Absatz 1 der Weimarer Reichsverfassung (der über Artikel 140 GG ins Grundgesetz inkorporiert worden ist) bestimmt: »Es besteht keine Staatskirche.« Auf der Grundlage der prinzipiellen institutionellen Trennung hat sich gleichwohl ein rechtlich ausgestaltetes System staatlicher Kooperation insbesondere mit den christlichen Großkirchen, aber auch mit einigen anderen Religionsgemeinschaften, entwickelt. Die Kooperation erstreckt sich über viele Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, von der Seelsorge in Gefängnissen oder beim Militär über die staatliche Einziehung von Kirchensteuern bis zum Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Einige Kooperationsfelder sind auf diejenigen Religionsgemeinschaften beschränkt, die den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts innehaben.

Für eine Kooperation mit den Religionsgemeinschaften gibt es seitens des Staates unterschiedliche Motive. Dazu zählt zunächst das naheliegende staatliche Interesse, die karitativen und sonstigen sozialen und kulturellen Dienstleistungen der Kirchen (oder auch anderer Religionsgemeinschaften) für die Gesellschaft zu nutzen. Ihre finanzielle Förderung kann den Staat davon entlasten, Angebote in diesen Bereichen neu zu schaffen. Dies ist unter Gesichtspunkten der Religions- und Weltanschauungsfreiheit unbedenklich, solange gewährleistet ist, dass sich nicht Formen informeller De-facto-Identifikation des Staates mit seinen vornehmlichen Kooperationspartnern ausbilden und solange die Ansprüche der Menschen, die den entsprechenden Religionsgemeinschaften nicht angehören (und dazu zählen auch die Nicht-Religiösen), angemessen berücksichtigt werden. Die Antworten der Bundesregierung und der nordrhein-westfälischen Landesregierung auf parlamentarische Anfragen zum Islam in Deutschland bzw. in Nordrhein-Westfalen haben allerdings einmal mehr deutlich gemacht, dass Muslime in die bestehenden Kooperationsstrukturen bislang nur unzureichend integriert sind.⁵⁴ Abgesehen von den vielen praktischen

54 Vgl. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der CDU/CSU, a.a.O., S. 34ff.; und Antwort der Landesregierung NRW auf die

Problemen, die sich daraus für Muslime in den verschiedensten Lebensbereichen – vom Kindergarten bis zum Seniorenheim – ergeben, verweist dieser Befund auf eine Gerechtigkeitslücke, die die Legitimität des bestehenden Kooperationssystems auf Dauer gefährden muss.

Neben dem pragmatischen Interesse des Staates an der Förderung und Nutzung kirchlicher Sozialeinrichtungen werden auch andere Motive für eine Fortschreibung der bestehenden Kooperation angeführt. Isensee nennt als wichtigsten Grund die Wahrung der christlich geprägten kulturellen Identität, die als unverzichtbare Voraussetzung des demokratischen Rechtsstaats einer besonderen staatlichen Pflege bedürfe. Die Institutionen des Staatskirchenrechts, schreibt er, »hegen nationale europäische Kulturidentität. Die Kirchen tragen auf ihre Weise dazu bei, diese zu wahren und zu erneuern.«⁵⁵ Die im Begriff des »Staatskirchenrechts« angelegte Partikularität – nämlich die traditionelle Nähe des Staates zu den christlichen Kirchen als vornehmlichen Kooperationspartnern – bildet für Isensee nicht etwa einen Anachronismus, den es in Richtung eines pluralistisch konzipierten Religionsverfassungsrechts zu überwinden gilt, sondern beschreibt durchaus angemessen das Ziel einer Zusammenarbeit, die letztlich der kulturell-politischen *Selbsterhaltung des Staates* geschuldet sei.

Ein weiteres Motiv stellt die Erwartung dar, dass die Religionsgemeinschaften zur Festigung moralischer Haltungen und Bürgertugenden dienlich und deshalb staatlicher Unterstützung würdig seien. Solche Vorstellungen werden gerade im Zusammenhang des Religionsunterrichts häufig formuliert. So betont Martin Heckel: »Der weltliche Staat hat auch ein *eigenes Interesse* an der religiösen Bildung seiner Bürger, weil er sich aus der Förderung ihrer religiös motivierten Sozial- und Individualethik zugleich eine Festigung seiner eigenen sittlichen Grundlagen und Verfassungsvoraussetzungen verspricht.«⁵⁶ Im Un-

Große Anfrage 4 der Fraktion der FDP, *Landtag NRW* Drucksache 13/885 v. 9.7.2001, S. 33ff.

55 Vgl. Isensee, Die Zukunftsfähigkeit des deutschen Staatskirchenrechts, a.a.O., S. 87.

56 Martin Heckel, »Religionsunterricht für Muslime? Kulturelle Integra-

terschied zu Isensee, der von seinem partikularistischen Ansatz her einen islamischen Religionsunterricht prinzipiell ablehnt,⁵⁷ spricht sich Heckel für dessen Einführung aus. Positive Auswirkungen religiöser Erziehung für die Ausbildung sittlicher Haltungen erwartet er nicht nur von der christlichen Religion, sondern offenkundig von der Religiosität überhaupt. Wenn er im Blick auf Muslime die Befürchtung äußert, dass ohne einen schulischen Religionsunterricht »Hunderttausende muslimischer Kinder ihrer religiösen wie familiären Bindungen entfremdet werden [...] und orientierungslos den Freiheiten wie Gefahren der industriellen Erwerbs- und Vergnügungsgesellschaft und den Verführungen von Sekten und radikalen Ideologien ausgesetzt sind«,⁵⁸ dürfte er einigen Vertretern der islamischen Verbände aus dem Herzen sprechen, die oft ähnlich argumentieren und die moralpädagogische Funktion eines islamischen Religionsunterrichts in den

tion unter Wahrung der religiösen Identität. Ein Beispiel für die komplementäre Natur der Religionsfreiheit«, in: *Juristenzeitung*, 54. Jg. (1999), S. 741-758, hier S. 746. Vgl. ähnlich auch Stefan Mückl, »Staatskirchenrechtliche Regelungen zum Religionsunterricht«, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 122 (1997), S. 513-556, hier S. 518; 555.

57 Vgl. Isensee, Die Zukunftsfähigkeit des deutschen Staatskirchenrechts, a.a.O., S. 87: »Wenn der Religionsunterricht, die theologischen Fakultäten, die körperschaftlichen Rechte, die städtebaulichen Möglichkeiten der Importkultur des Islam geöffnet werden, verkehrt sich die Wirkung der staatskirchenrechtlichen Einrichtungen. Sie verstärken die Kräfte, welche die kulturelle Identität aufsprengen.« Vgl. ähnlich auch Hillgruber, Der deutsche Kulturstaat ..., a.a.O., S. 547: »Wenn daher auch Muslime in Deutschland individuell und kollektiv in den Grenzen der allgemeinen Gesetze Religionsfreiheit genießen, so ist es gleichwohl wegen des spezifischen geschichtlichen wie sachlichen Zusammenhangs von Christentum und politischer Kultur ein Gebot der Selbsterhaltung dieses Staates, das christliche Erbe als unaufgebbaren geistigen Besitzstand weiterzutragen. Insbesondere die Schule ist dafür der geeignete Ort [...]«

58 Heckel, Religionsunterricht für Muslime?, a.a.O., S. 742.

Vordergrund stellen.⁵⁹ Kritisch zu fragen wäre aber, ob von einem solchen Ansatz her, der den Religionen eine unverzichtbare moralpädagogische Rolle zuerkennt, die negative Religionsfreiheit (bzw. die weltanschauliche Freiheit der Nicht-Religiösen) nicht von vornherein zu kurz kommen muss.

Noch einmal anders ist eine Begründungsstruktur, die bei der staatlichen Aufgabe aktiver Grundrechtsförderung ansetzt. Der Staat, so das Argument, sei verpflichtet, Grundrechte nicht nur »formal« zu gewährleisten, sondern nach Möglichkeit auch Ressourcen für ihre *effektive Ausübung* bereitzustellen. In diesem Sinne argumentiert Gerhard Luf für eine staatliche Kooperation mit den Religionsgemeinschaften, die weder die Sonderstellung der kulturprägenden christlichen Kirchen befestigen noch im Sinne eines religiösen Kommunitarismus die moralpädagogischen Potenziale der Religionen ausschöpfen soll, sondern Chancengleichheit bei der Ausübung der Religionsfreiheit zum Ziel hat. Damit stellt Luf seinen Ansatz von vornherein in einen universalistischen, menschenrechtlichen Begründungszusammenhang: »Geboten ist die Förderung religiöser Öffentlichkeit, weil der Staat verantwortlich ist für die Freiheitschancen seiner Bürger. [...] Diese Förderung religiöser Freiheitschancen darf sich indessen nicht nur auf die geschichtlich mit dem Staat verwobenen religiösen Gemeinschaften beschränken, deren kultureller Stellenwert allein schon auf Grund einer gemeinsamen Geschichte Anerkennung finden kann.«⁶⁰

Von allen Feldern der Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften findet der Religionsunterricht derzeit mit Abstand das

59 Vgl. z.B. Thomas Schaible (Islamlehrer in Österreich und Mitglied des AK Islamischer Religionsunterricht in Bayern): »Die Wertevermittlung an die muslimischen Schüler beugt einem Abgleiten in Kriminalität und Haltlosigkeit vor.« Anhörung des Bayerischen Landtags zum Thema »Islamunterricht an den Schulen in Bayern« vom 25. Mai 2000 (Wortprotokoll, von den Rednern nicht autorisiert), S. 13.

60 Luf, Religiöse Freiheit, a.a.O., S. 91. Vgl. ähnlich auch die Argumentation von Schlaich, Radikale Trennung und Pluralismus, a.a.O.

größte öffentliche Interesse. Dass er als bekenntnisgebundener Unterricht die Zusammenarbeit zwischen Staat und Religionsgemeinschaften voraussetzt, geht aus Artikel 7 Absatz 3 GG hervor, der bestimmt: »Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.« Obwohl der Staat demnach für die Organisation und Durchführung des Unterrichts verantwortlich ist, bedarf dieser der inhaltlichen Autorisierung durch die jeweils betroffenen Religionsgemeinschaften, die den Lehrplänen die »Übereinstimmung mit den Grundsätzen« ihres Glaubens attestieren müssen.⁶¹ Der Grund für diese Auflage besteht darin, dass der säkulare Staat in Fragen des religiösen Bekenntnisses keine eigene Kompetenz beanspruchen kann. Solange der schulische Religionsunterricht auf der Grundlage des jeweiligen konfessionellen Bekenntnisses erteilt wird – wie dies in Artikel 7 GG als Regelfall vorgesehen ist⁶² –, muss er sich die fehlende Kompetenz deshalb von den Religionsgemeinschaften gleichsam ausleihen. Die Alternativen zu diesem Modell *gemeinsamer Verantwortung* von Staat und Religionsgemeinschaften bestehen in einem nicht-bekenntnisgebundenen religionskundlichen Unterricht, wie er in Brandenburg als Bestandteil von LER (»Lebensgestaltung – Ethik – Reli-

61 Vgl. dazu Mückl, Staatskirchenrechtliche Regelungen zum Religionsunterricht, a.a.O., S. 528. Nach Mückl gilt das Gebot der Übereinstimmung »für alle inhaltlichen Fragen wie Lehrplan, Lehrmittel, Lehrmethode, nicht jedoch für den rein schulorganisatorischen Bereich wie die konkrete Stundenplangestaltung oder die Regelung der Rechtsstellung der Religionslehrer«.

62 Eine Ausnahme sieht Artikel 141 GG für solche Länder vor, die zum Zeitpunkt des Inkrafttretens des Grundgesetzes anderweitige Regelungen hatten. Auf diese »Bremer Klausel«, die ebenfalls für das Land Berlin gilt, hat sich auch das Land Brandenburg bei der Einführung seines nicht-bekenntnisgebundenen Lehrfaches LER berufen.

gionskunde«) allein vom Staat veranstaltet wird,⁶³ bzw. in den verschiedenen Formen eines allein von den Religionsgemeinschaften durchgeführten Religionsunterrichts; im Land Berlin findet Letzterer auch in den Schulen statt, bildet aber kein ordentliches Lehrfach im Sinne des Artikel 7 Absatz 3 GG.

Obwohl die Konferenz der Kultusminister bereits im Jahre 1984 beschlossen hatte, einen Religionsunterricht für Muslime einzurichten,⁶⁴ existieren bis heute lediglich provisorische Modelle. So finden Komponenten der »islamischen Unterweisung« im Rahmen des fakultativen muttersprachlichen Unterrichts, vor allem des Türkisch-Unterrichts statt, der in einigen Bundesländern (z.B. Baden-Württemberg, Saarland und Schleswig-Holstein) von den Konsulaten der »Herkunfts-länder« organisiert wird, in anderen Bundesländern (z.B. Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen, Rheinland-Pfalz) vom jeweiligen Kultusministerium getragen wird.⁶⁵ In Nordrhein-Westfalen hat man im Jahre

63 Überzogen sind Positionen, die dem Staat jede Kompetenz eines religionsbezogenen, auch eines nicht-bekenntnisgebundenen Unterrichts über religiöse Themen abzusprechen scheinen. So aber die Statements von Martin Heckel und Nadeem Elyas in der Anhörung des Bayerischen Landtags zum Thema »Islamunterricht an den Schulen in Bayern« vom 25. Mai 2000 (Wortprotokoll, von den Rednern nicht autorisiert). Vgl. Heckel, ebd., S. 9: »Wenn schon der schlichte Anblick eines Holzkreuzes als Eingriff in die Religionsfreiheit gewertet und für unzulässig angesehen wurde, dann erst recht eine religiöse Beeinflussung durch religionslose Religionskundeführer.« Vgl. Elyas, ebd., S. 7: »Wir haben große Bedenken gegen die Beibehaltung der islamkundlichen Unterweisung, vor allem wegen der Einmischung des weltanschaulich neutralen Staates in Angelegenheit der Religionsgemeinschaft.«

64 Vgl. Heckel, Religionsunterricht für Muslime?, a.a.O., S. 747.

65 Einen aktuellen Überblick bietet Christoph Boehinger, »Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Zum aktuellen Diskussionsstand (2001)«, in: Renz/Leimgruber (Hg.), *Lernprozesse Christen Muslime*, a.a.O., S. 312-329. Vgl. auch die umfangreiche Zusammenstellung einschlägiger Aufsätze und Dokumente zur Lage in verschiedenen Bundesländern von

1999 in einem Schulversuch islamische Unterweisung in deutscher Sprache zum ordentlichen Lehrfach aufgewertet, dabei aber auf die Bekenntnisbindung bewusst verzichtet.⁶⁶ An der Universität Münster soll außerdem noch im Jahre 2003 ein erster Lehrstuhl für »Religion des Islam« eingerichtet werden. Den Vorgaben des Grundgesetzes zum Religionsunterricht, der nach Ansicht einiger Kommentatoren Grundrechtsstatus hat,⁶⁷ können die derzeit geltenden Regelungen nicht Genüge tun. Während Heckel die Meinung vertritt, dass diese provisorischen Angebote einer islamischen Unterweisung dem Grundgesetz zumindest näher stehen als ein völliger Verzicht auf jede Form religiöser Unterrichtung für Muslime,⁶⁸ hält Oebbecke die bestehen-

Peter Schreiner/Karen Wulff (Hg.), *Islamischer Religionsunterricht. Ein Le-sebuch* (Münster: Comenius-Institut, 2001).

66 Vgl. Antwort der Landesregierung NRW auf die Große Anfrage der FDP, a.a.O., S. 52.

67 Vgl. Heckel, Religionsunterricht für Muslime?, a.a.O., S. 750: »Zu Recht wird aus Art. 7 III GG jedoch auch [d.h. über die institutionelle Garantie hinaus, H.B.] ein Grundrecht der Religionsgemeinschaften auf Einhaltung des ›Übereinstimmungsgebotes‹ mit ihren Religionsgrundsätzen abgeleitet, desgleichen ein Recht der Schüler und Eltern auf Teilhabe am Religionsunterricht, sofern ein solcher von der Landesverwaltung eingerichtet wurde.« Vgl. auch Mückl, Staatskirchenrechtliche Regelungen zum Religionsunterricht, a.a.O., S. 521f., der auf den Zusammenhang von Art. 7 III GG mit dem Grundrechtskatalog verweist. Anders Stefan Kori-oth, »Islamischer Religionsunterricht und Art. 7 III GG«, in: *Neue Verwal-tungszeitschrift* 16 (1997), S. 1041-1049, hier S. 1046: »Der Staat aber kann [...] nur dann Religionsunterricht einrichten, wenn die Religionsgemein-schaften ihrerseits zur Kooperation und inhaltlichen Gestaltung bereit sind. Ein Recht der Eltern und Schüler auf Religionsunterricht wäre also von vornherein mit diesem Vorbehalt belastet. [...] Zu dem Angebot, das seinerseits Erforderliche zu diesem Unterricht beizutragen, ist der Staat allerdings verpflichtet.«

68 Vgl. Heckel, Religionsunterricht für Muslime?, a.a.O., S. 754.

den Regelungen für schlicht verfassungswidrig.⁶⁹ Weitgehend Einigkeit besteht jedoch in der Einschätzung, dass die derzeitige Situation verfassungsrechtlich problematisch und auf Dauer nicht haltbar ist. Vertreter der islamischen Verbänden sehen darin eine faktische Diskriminierung, die sie nicht länger hinzunehmen gewillt sind und gegen die sie mittlerweile auch gerichtlich vorgehen.

Was sind die Hindernisse, die der Einführung eines vollgültigen islamischen Religionsunterrichts entgegenstehen? Gelegentlich wird immer noch die Frage aufgeworfen, ob »der Islam« mit der freiheitlichen Verfassungsordnung vereinbar sei – eine Frage, die in solcher Abstraktheit gestellt, wenig Sinn ergibt. Absurd wird sie, wenn man sie auf den Vergleich zwischen zwei Texten – Koran und Grundgesetz – zuspitzt. Sollte das Grundgesetz, also eine Kodifikation moderner Verfassungsprinzipien, als Maßstab zur Bewertung religiöser Offenbarungsurkunden fungieren, müsste man konsequenterweise auch die Bibel aus der Schule entfernen, was natürlich niemand ernsthaft in Betracht zieht. Auch bei den deutschen Klassikern ließen sich zuhauf Differenzen gegenüber der in Artikel 3 GG normierten Gleichberechtigung der Geschlechter finden (»Der Mann muss hinaus ins feindliche Leben, doch drinnen waltet züchtig die Hausfrau«), ohne dass bisher Forderungen nach einer Purifizierung des Deutschunterrichts von entsprechenden Texten bekannt geworden wären. Dies zeigt, dass für eine verfassungsgemäße Gestaltung des schulischen Religionsunterrichts offenkundig nicht bestimmte Texte als solche, sondern die Weisen des hermeneutischen und didaktischen *Umgangs* mit ihnen entscheidend sind.

In der Diskussion um den islamischen Religionsunterricht richtet sich das Augenmerk mittlerweile denn auch hauptsächlich auf die Frage nach dem geeigneten Lehrpersonal und nach dem möglichen »Ansprechpartner« des Staates auf Seiten der Muslime. Der letztere Punkt steht derzeit im Vordergrund der Diskussion. Angesichts der nicht leicht überschaubaren und teils rapiden Veränderungen unterworfenen

69 Vgl. Oebbecke, Das deutsche Recht und der Islam, a.a.O., S. 320.

islamischen Verbandslandschaft⁷⁰ ergeben sich für die staatlichen Behörden hier schwer lösbare Probleme. Deshalb mögen Vorschläge auf den ersten Blick attraktiv erscheinen, die darauf hinauslaufen, den islamischen Religionsunterricht dauerhaft allein in staatlicher Regie durchzuführen. Mit Recht weist Martin Heckel jedoch darauf hin, dass dies ein Verstoß gegen das Prinzip der Säkularität wäre, wonach der Staat in Bekenntnisfragen nicht eigenmächtig handeln darf: »Der säkulare Staat hat auch kein Recht zur religiösen Nothilfe gegenüber seinen muslimischen Bürgern und Moscheevereinen.«⁷¹ Eine Fürsorgepolitik gegenüber religiösen Minderheiten, die auf die förmliche Autorisierung von Seiten der Betroffenen verzichtet, wäre ein Rückfall in staatlichen Paternalismus, der sich für einen Rechtsstaat verbietet.

Da die Mehrheit der Muslime in Deutschland aus der Türkei stammt bzw. einen türkischen Familienhintergrund hat, liegt der Gedanke nahe, bei der Gestaltung des islamischen Religionsunterrichts mit staatlichen Institutionen der Türkei zusammenzuarbeiten. In der Tat haben die Länder bei der provisorischen Einrichtung der islamischen Unterweisung im Rahmen des muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts, die in Nordrhein-Westfalen schon Mitte der 1980er Jahre etabliert wurde,⁷² u.a. auf die Unterstützung durch türkische Behörden gesetzt. Aus der damaligen Sicht war dies zweifellos ein plausibles Vorgehen. Als Kooperationspartner des deutschen Staates bei der Ge-

70 Vgl. dazu Lemmen, Aktuelle Entwicklungen ..., a.a.O., der u.a. auf den wiederholten Ortswechsel des »Vereins Islamischer Kulturzentren« innerhalb der islamischen Spitzenvereinigungen verweist.

71 Heckel, Religionsunterricht für Muslime?, a.a.O., S. 745, Fußnote 27.

72 Zu Geschichte und Konzeption der islamischen Unterweisung in Nordrhein-Westfalen, die auch für andere Bundesländer als Vorbild gedient hat, sind verschiedene Aufsätze von Klaus Gebauer, dem langjährigen Vorsitzenden der entsprechenden Lehrplankommission, in einem Reader zusammengestellt worden: Landesinstitut für Schule und Weiterbildung (Hg.), *Religiöse Unterweisung für Schülerinnen und Schüler islamischen Glaubens in den Schulen des Landes Nordrhein-Westfalen (1979-1995)* (Soest: Landesinstitut, 1995).

staltung eines auf Dauer angelegten, vollgültigen islamischen Religionsunterrichts kommt ein Rückgriff auf türkische staatliche Stellen, wie er auch heute noch gelegentlich empfohlen wird, jedoch nicht in Frage. Denn zum einen würde dies darauf hinauslaufen, eine anachronistische Gastarbeiterideologie fortzuschreiben, wonach die Belange der hier lebenden Muslime am besten bei den Auslandsvertretungen ihrer »Herkunftsländer« aufgehoben seien. Zum anderen wäre es unter dem Gesichtspunkt der Religionsfreiheit illegitim, die Religionspolitik des türkischen Präsidiums für religiöse Angelegenheiten (Diyanet), das eine massive Kontrolle über das religiöse Leben in der Türkei ausübt, zur Maßgabe staatlichen Handelns in Deutschland zu machen.⁷³ Eine staatliche Behörde förmlich zum Kooperationspartner für die Gestaltung des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland zu erheben, hieße letztlich, das verfassungsrechtliche Gebot der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften durch die Hintertüre zu unterlaufen. Daher scheidet auch dieser Weg aus.

Nach alldem bleiben als mögliche Ansprechpartner nur die islamischen Verbände bzw. Spitzenvereinigungen in Deutschland übrig. Diese erheben denn auch schon seit Jahren den Anspruch auf verbindliche Mitwirkung bei der Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts.⁷⁴ Der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland und der Zentralrat der Muslime in Deutschland haben zu diesem Zweck mittlerweile einen »Koordinierungsausschuss Islamischer Religionsunterricht« gebildet. In Nordrhein-Westfalen haben beide Spitzenvereinigungen gemeinsam Klage erhoben, um einen von ihnen mitbestimmten Religionsunterricht gerichtlich durchzusetzen; diese Klage ist vom Verwaltungsgericht Düsseldorf im November 2001 in erster Instanz

73 Vgl. Christine Langenfeld, »Integration und kulturelle Identität zugewanderter Minderheiten: Eine Herausforderung für das deutsche Schulwesen. Einführung in einige grundrechtliche Fragestellungen«, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 123 (1998), S. 375-407, hier S. 402.

74 Vgl. Ibrahim Cavdar, »Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen«, in: *Recht der Jugend und des Bildungswesens – Zeitschrift für Schule, Berufsbildung und Jugendberziehung* 1993, S. 265-275.

abgewiesen worden.⁷⁵ Seit einigen Jahren entstehen nach dem Modell der 1998 gegründeten »Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen« (IRH) islamische Verbände auf der Ebene einzelner Bundesländer, und zwar mit dem ausdrücklich formulierten Ziel, als Gesprächspartner für die Kultusministerien bei der Schaffung eines islamischen Religionsunterrichts zur Verfügung zu stehen. Ein Durchbruch ist dennoch bislang in keinem Bundesland gelungen.⁷⁶ Die Behörden haben offenbar nach wie vor starke Vorbehalte; diese gründen sich auf Zweifel an der Verfassungstreue mancher Moscheevereine sowie generell auf den Eindruck mangelhafter Transparenz und unzureichender Repräsentativität der Verbände. Es stellt sich deshalb die Frage, welche Kriterien eine islamische Vereinigung erfüllen muss, um den schulischen Religionsunterricht kooperativ mittragen zu können? Wie repräsentativ muss eine entsprechende Gruppierung für den Islam in Deutschland sein? Ist die Erwartung, dass es *einen* Ansprechpartner (im Singular) für die Muslime in Deutschland geben kann, realistisch bzw. überhaupt legitim? Wie weit lässt sich andererseits die Pluralität der islamischen Verbände bei der Organisation des Religionsunterrichts berücksichtigen?

Unbestritten ist zunächst das Kriterium der Verfassungstreue, kann doch dem Staat schlechterdings nicht abverlangt werden, einen Religionsunterricht zu veranstalten, der den Prinzipien des Grundgesetzes widerspricht.⁷⁷ Einsichtig ist ferner die Forderung nach eindeu-

75 Vgl. das Urteil des VG Düsseldorf vom 2. November 2001 (1 K 10519/98).

76 Der von der Islamischen Föderation Berlin getragene Religionsunterricht ist hier nicht zu berücksichtigen, weil der Religionsunterricht im Land Berlin weder den Charakter eines ordentlichen Lehrfaches hat noch in inhaltlicher Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften geschieht. Vielmehr gilt auch für Berlin die sog. Bremer Klausel des Artikel 141 GG.

77 Damit soll nicht gesagt sein, dass Religionsgemeinschaften die Verfassungsstruktur des Grundgesetzes in der Gestaltung ihrer internen Verhältnisse unmittelbar widerspiegeln müssen (was bekanntlich auch bei

tiger und klarer Mitgliedschaftsstruktur. Denn es darf nicht dazu kommen, dass muslimische Schülerinnen und Schüler von Staats wegen einem Religionsunterricht (als »ordentlichem Lehrfach«!) zugeordnet werden, wenn sie der den Unterricht mittragenden islamischen Vereinigung gar nicht angehören. Die Tatsache oder gar Vermutung, dass es sich bei den Betroffenen im weitesten Sinne um »Muslime« handelt, wäre als Kriterium schulischen bzw. schuladministrativen Handelns zu vage. Schon um des Schutzes der negativen Religionsfreiheit willen ist deshalb zu verlangen, dass die Zuordnung von Schülerinnen und Schülern zum Religionsunterricht aufgrund eines eindeutig nachvollziehbaren Willens der Betroffenen bzw. ihrer Eltern geschieht.⁷⁸ In diesem Sinne hat das Verwaltungsgericht Düsseldorf in seiner Entscheidung vom 2. November 2001 eine »durchgängige ›Legitimationskette‹ vom Ansprechpartner zur Basis der Religionsgemeinschaft« gefordert, die es im Falle der klagenden Spitzenvereinigungen – Islamrat und Zentralrat der Muslime in Deutschland – als nicht gegeben ansah; die von den Klägern vorgelegten Erklärungsdrucke mit ca. 3.000 Unterschriften muslimischer Eltern seien dafür nicht ausreichend.

Darüber hinaus wäre es aus praktischen Gründen wünschenswert, wenn der mögliche islamische Kooperationspartner des Staates einen

der katholischen Kirche aufgrund ihres hierarchischen Kirchenverständnisses nicht der Fall ist). Vielmehr geht es um den *praktischen Respekt der staatlichen Verfassungsordnung* als Voraussetzung einer Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Weiterreichende Forderungen z.B. nach einer internen Demokratisierung oder nach Beachtung der Gleichberechtigung der Geschlechter im Innern der Religionsgemeinschaften können nicht von Staats wegen durchgesetzt werden, sondern nur von den Angehörigen der entsprechenden Religionsgemeinschaft selbst.

78 Vgl. Hans Markus Heimann, »Materielle Anforderungen an Religionsgemeinschaften für die Erteilung schulischen Religionsunterrichts«, in: Haratsch u.a. (Hg.), *Religion und Weltanschauung im säkularen Staat*, a.a.O., S. 81-100, hier S. 84.

großen Teil der Muslime in Deutschland vertreten würde. Da für die Durchführung des Religionsunterrichts bestimmte Mindestzahlen von Schülerinnen und Schülern (in Nordrhein-Westfalen sind dies zwölf Personen) verlangt werden, mindert jede Zersplitterung der muslimischen Verbandslandschaft die Chancen für ein flächendeckendes Angebot. Dennoch kann es nicht Aufgabe des Staates sein, eine innerislamische Einigung durch eigenes Handeln zu fördern oder gar als Voraussetzung der Kooperation zu fordern. Wollte man von Staats wegen gar verlangen, dass Sunniten und Aleviten sich auf einen gemeinsamen Unterricht einigen (auch solche Vorstellungen waren in den Diskussionen der letzten Jahre häufig zu hören!), wäre das Projekt eines islamischen Religionsunterrichts auf unabsehbare Zeit auf Eis gelegt. Zwar ist es legitim, wenn die staatlichen Behörden auf negative Konsequenzen verweisen, die sich aus mangelnder Einigkeit der Muslime für die Entwicklung des Unterrichtsangebots zwangsläufig ergeben. Ansonsten aber muss es den islamischen Verbänden überlassen bleiben, ob und wie weit sie gewillt bzw. in der Lage sind, sich untereinander zu einigen. In diesen Prozess von Staats wegen zu intervenieren und ggf. einen Homogenisierungsdruck auf die Muslime auszuüben, wäre weder sinnvoll noch legitim. Der übliche Gebrauch des Singulars, wenn von »dem (künftigen) Ansprechpartner« die Rede ist, erweist sich deshalb als durchaus fragwürdig.

In der juristischen Literatur zum Thema werden teils zusätzliche Anforderungen an die muslimischen Verbände formuliert. So vertritt Stefan Koriath die Ansicht, dass nur diejenigen Religionsgemeinschaften, die den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts besitzen, als Kooperationspartner des Staates bei der Gestaltung des Religionsunterrichts in Frage kommen.⁷⁹ Damit aber wäre die Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts vorerst überhaupt nicht möglich, da derzeit kein muslimischer Verband den besagten Status besitzt. Gelegentlich wird sogar vorgeschlagen, die staatliche Kooperation mit mus-

79 Vgl. Koriath, Islamischer Religionsunterricht, a.a.O., S. 1047ff. Anderer Ansicht ist (mit der Mehrheit der Staatskirchenrechtler) Heckel, Religionsunterricht für Muslime?, a.a.O., S. 752.

limischen Verbänden davon abhängig zu machen, dass diese sich weitestgehend kirchlichen Strukturen annähern und somit gleichsam auf institutioneller Ebene einen »Euro-Islam« ausbilden. »Die christlichen Kirchen«, schreibt Hillgruber in diesem Sinne, »bilden also, zwar nicht mit ihrem Glaubensverständnis, wohl aber nach ihrer Verfassung, den Maßstab, dem andere Religionsgemeinschaften genügen müssen, um ebenfalls Kooperationspartner des Staates werden zu können.«⁸⁰ Muslimische Vertreter haben solche Forderungen nach einer weitreichenden Verkirchlichung des Islams als Zumutung, nämlich als Missachtung ihres Selbstverständnisses als einer »kirchenlosen Gemeinschaft« zurückgewiesen.⁸¹

Vom Primat der Religionsfreiheit her gedacht, kann der Staat religiösen Minderheiten nicht legitimerweise abverlangen, dass sie sich entweder in die vorgegebenen staatskirchenrechtlichen Strukturen einpassen oder sich mit einer marginalen Stellung in der Gesellschaft abfinden. Vielmehr gilt es umgekehrt, die etablierten Strukturen am Maßstab der Idee gleichberechtigter Freiheit daraufhin zu überprüfen, ob sie auch für Minderheiten und hierzulande »neue« religiöse Gruppierungen angemessene Partizipationsoptionen bieten. Dies setzt einen nicht von vornherein auf Kirchlichkeit hin verengten, offenen und flexiblen Rechtsbegriff von Religionsgemeinschaft voraus, wie ihn Heckel (und mit ihm die Mehrheit der Staatskirchenrechtler) vertritt: »Die Rechtsform der ›Religionsgesellschaft‹ ist keineswegs nach dem religionssoziologischen Modell der christlichen Kirche, geschweige denn nach dem theologischen Kirchenverständnis der katholischen bzw. evangelischen Theologie konzipiert. Ihre Offenheit und Ausfüllungsbedürftigkeit gewährleistet den Religionsgemeinschaften die Freiheit der eigenen theologischen Sinndeutung und die Freiheit zur hierarchischen Organisation nach ihrem theologischen Verständnis der göttli-

80 Hillgruber, *Der deutsche Kulturstaat ...*, a.a.O., S. 546.

81 Zum Selbstverständnis des Islams als einer kirchenlosen Gemeinschaft vgl. Wolf D. Ahmed Aries, »Das Kreuz in der Schule aus islamischer Sicht«, in: Brugger/Huster (Hg.), *Der Streit um das Kreuz in der Schule*, a.a.O., S. 191-201, hier S. 193f.

chen Offenbarung; das ist ihnen als ›eigene Angelegenheit‹ [...] garantiert.«⁸²

Die Schwierigkeiten auf dem Weg zu einem islamischen Religionsunterricht lassen sich nicht leicht bewältigen, und es ist noch keineswegs ausgemacht, ob es gelingen wird, eine allseits befriedigende tragfähige Lösung zu finden. Es ist durchaus denkbar, dass im Zusammenhang einer sich verstärkenden Pluralisierung der Gesellschaft ein bekenntnisgebundener Religionsunterricht in der bisherigen Form auf Dauer nicht aufrechterhalten werden kann. Alternativen zugunsten einer stärkeren interreligiösen Zusammenarbeit oder auch in Richtung einer grundsätzlichen Preisgabe der Bekenntnisbindung sind seit längerem im Gespräch. So betont Sanem Kleff, Vorsitzende des Landesausschusses Berlin für multikulturelle Angelegenheiten der GEW: »Im Prinzip sehen wir als Gewerkschaft eine grundsätzliche Lösung der Frage, wie die Schule in einer multiethnisch und multireligiös strukturierten Gesellschaft organisiert sein sollte, in der strikten Trennung zwischen Staat und Religion. In der Konsequenz führt diese Trennung dazu, dass auch die jetzt in der Schule vertretenen evangelischen und katholischen Glaubensrichtungen aus der Schule heraus müssten.«⁸³

Gegenüber dem laizistischen Entflechtungsmodell weist der konfessionelle Religionsunterricht allerdings auch spezifische Vorzüge auf. Denn er macht es möglich, unterschiedliche religiöse und nicht-religiöse Selbstverständnisse unter dem gemeinsamen Dach der öffentlichen Schule zur Geltung zu bringen, und zwar auf der Grundlage der Selbstartikulation der betreffenden Gemeinschaften. Er steht deshalb für ein Modell von Integration, das Pluralität in Fragen von Religion und Weltanschauung inhaltlich ernstnimmt. Außerdem ist der Religionsunterricht ein Beispiel dafür, dass der Staat Verantwortung für die

82 Heckel, Religionsunterricht für Muslime?, a.a.O., S. 752.

83 »Das Berliner Modell des Religionsunterrichtes steht zur Disposition.« Interview von Claudia Dantschke mit Sanem Kleff, Vorsitzende des Landesausschusses Berlin für multikulturelle Angelegenheiten der GEW, in: *SchiLfBlatt. Nachrichten für Lehrkräfte von Migranten*, 2001, Heft 9, S. 25-29, hier S. 27.

Förderung religiöser Freiheitsausübung übernimmt, ohne sich eine Kompetenz in Fragen religiöser Wahrheit anzumaßen. Dies spricht meines Erachtens dafür, den *Versuch* einer institutionellen und pädagogischen Weiterentwicklung des schulischen Religionsunterrichts zu unternehmen, und zwar unter Einbeziehung der Muslime, von deren Beteiligung die Legitimität des bekenntnisgebundenen Unterrichts auf Dauer entscheidend abhängt. Auf dem Weg dorthin ist von allen Beteiligten mehr Klarheit zu fordern: Während der Staat mit guten Gründen auf ein höheres Maß an Transparenz in der Mitgliedschaftsstruktur der islamischen Verbände dringt, haben die Sprecher der islamischen Verbände ihrerseits Recht, wenn sie mehr Verbindlichkeit auf Seiten der Kultusministerien bei der Festlegung derjenigen Kriterien anmahnen, denen etwaige muslimische Kooperationspartner des Staates genügen müssen. Ohne wechselseitige Offenheit wird sich das Gesprächsklima zwischen staatlichen Behörden und muslimischen Verbänden, das derzeit von zunehmendem Misstrauen geprägt zu sein scheint, vermutlich weiter verschlechtern. Nicht zuletzt an der Gesprächsfähigkeit aller Beteiligten wird sich aber entscheiden, ob der schulische Religionsunterricht in der multireligiösen Gesellschaft eine Zukunft hat.