

IV MUSLIMISCHE STIMMEN ZUM SÄKULAREN RECHTSSTAAT

1. Spezifisch »muslimische« Positionen?

Nach der normativen Bestimmung der rechtsstaatlichen Säkularität und nach der Auseinandersetzung mit anti-liberalen Konzepten von Säkularität sollen nun muslimische Positionierungen zum säkularen Staat und Recht diskutiert werden. Zunächst stellt sich aber die Frage, was unter einer muslimischen Position zu verstehen ist. Sollen alle Aussagen, die Muslime zu Politik, Staat und Gesellschaft machen, als »muslimische« Stellungnahmen gewertet werden? Oder ist eine solche Qualifizierung nur dann angebracht, wenn ein expliziter Rückbezug auf islamische Quellen oder auf muslimisches Selbstverständnis vorliegt? Beide Alternativen sind problematisch. Im ersten Fall besteht die Gefahr essentialistischer Außenetikettierungen. Viele Muslime dürften es jedoch befremdlich finden, wenn man ihre – wie immer im Einzelnen begründeten – Aussagen zu Staat und Recht von vornherein als authentisch muslimische Stellungnahmen verbuchen würde. Sowenig die meisten Christen, wenn sie sich zu einschlägigen Themen äußern, damit schon per se eine spezifisch christliche Position zu formulieren beanspruchen, sowenig kann man Muslimen generell unterstellen, dass sie ihre Äußerungen stets als genuin islamisch verstanden wissen wollen; alles andere wäre ein kulturessentialistisches Vorurteil. Konzentriert man sich hingegen – dies wäre die zweite Alternative – auf solche Aussagen, die *ausdrücklich* Bezug auf religiöses Selbstverständnis und religiöse Quellen nehmen, steht man in der Gefahr, die Diskurse muslimischer Intellektueller zu privilegieren. Eine systematische, oft deduktiv gedachte Rückbindung an die Quellen des Islams kennzeichnet vor allem den Ansatz intellektueller Islamisten, deren Selbstverständnis somit implizit den Maßstab einer »authentisch islamischen« Position abgeben würde. Alevitische Muslime, die in Fragen von Politik und Recht erfahrungsgemäß eher selten auf die Quellen der Religion rekurrieren, würden bei einem solchen Vorgehen hingegen von vornherein aus dem Blickfeld geraten. Aber auch diejenigen sunni-

tischen Muslime (vielleicht die Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime!), für deren Selbstverständnis und Lebenspraxis die Quellen der Religion faktisch nicht die einzige und allumfassende Orientierung bieten, könnten bei einer Konzentration auf ausdrücklich islamische Argumentationsmuster nicht angemessen berücksichtigt werden.

Um Außenetikettierungen zu vermeiden, habe ich mich – nolens volens – dafür entschieden, zunächst nur solche Positionierungen muslimisch zu nennen, in denen eine ausdrückliche religiöse Argumentation erkennbar ist. Dass solche im engeren Sinne des Wortes »muslimischen Stimmen« nicht repräsentativ für die Mehrheit der Muslime (nicht für ihr Denken und erst recht nicht für ihr Handeln) sein müssen, soll dabei noch einmal betont werden. Um nicht ausschließlich auf die veröffentlichten Ausführungen muslimischer Intellektueller abzustellen, füge ich sodann einige Anmerkungen zur Bedeutung sozialer Lernprozesse aus der alltäglichen Lebenswirklichkeit von Muslimen in der Diaspora hinzu. Mehr noch als für die anderen Kapitel der vorliegenden Schrift gilt für die nun vorgestellten Überlegungen, dass sie essayistischen Charakter haben. Die im Folgenden verwendeten Kategorien – Distanz, faktische Anerkennung, theologische Würdigung – haben nicht die Funktion, einzelne Positionen eindeutig zu verorten; vielmehr sollen sie nur dazu dienen, das Diskursfeld vorläufig zu strukturieren.

2. Distanzierung

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

kratischen Staat wie die Islamische Republik Iran? Oder gilt die bekundete Distanzierung eigentlich nur einem ideologischen Säkularismus, so dass die Sache, für die der säkulare Rechtsstaat steht, gar nicht wirklich betroffen ist?

In vielen Fällen lassen sich solche Fragen schon deshalb nicht befriedigend beantworten, weil die grundlegende Differenz zwischen rechtsstaatlicher Säkularität einerseits und weltanschaulichem Säkularismus andererseits nicht deutlich genug gesehen wird. Daraus resultieren die Brüche und Schwankungen in manchen einschlägigen Äußerungen. Zusätzliche Verwirrung entsteht dadurch, dass auch die kulturalistische Verengung des Säkularitätsbegriff, wie wir sie oben kritisch erörtert haben, von manchen Muslimen gefördert wird. Mit dem Hinweis darauf, dass der säkulare Staat eine spezifisch westlich-christliche Antwort auf ein spezifisch »christliches« Problem – nämlich den politischen Klerikalismus von Papst und Bischöfen – darstelle, erwecken sie den Eindruck, als sei eine Säkularisierung des Staates im sunnitisch-islamischen Kontext historisch niemals nötig gewesen und auch heute nicht erforderlich, weil der sunnitische Islam Klerus und Priesterherrschaft nie gekannt habe. Die Debatte um die Säkularität von Staat und Recht wird auf diese Weise allerdings nicht ernsthaft geführt, sondern lediglich sophistisch unterlaufen.¹

Die Vieldeutigkeit des Säkularitätsbegriffs bringt es mit sich, dass gelegentlich auch ausgesprochen liberale Muslime Unbehagen gegenüber diesem Konzept erkennen lassen. So distanziert sich Mohamed Talbi, seit Jahrzehnten einer der profiliertesten muslimischen Vorkämpfer der Religionsfreiheit, von säkularen Rechtsvorstellungen, in denen »unterschwellig eine Vergötzung des Menschen« anklinge.²

1 Vgl. zur Kritik an diesem Argument: Fuad Zakariya, »Säkularisierung – eine historische Notwendigkeit«, in: Michael Lüders (Hg.), *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt* (München/Zürich: Piper, 1992), S. 228-245, hier S. 236: »Gewiß ist der Islam ohne Äquivalent zum Papsttum, aber es hat immer starke religiöse Machtorgane gegeben, deren Autorität gelegentlich weiter reichte als die des Staates.«

2 Mohamed Talbi, »Religionsfreiheit – Recht des Menschen oder Beru-

Eine implizite Abwertung des Säkularitätsbegriffs zeigt sich auch bei der islamisch-feministischen Autorin Riffat Hassan, wenn sie die Allgemeine Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen zu einem quasi-religiösen Dokument ummünzt. Obwohl »secular« in terminology«, sei die Menschenrechtserklärung »more ›religious‹ in essence than many ›fatwas‹ given by Muslim and other religious authorities and agencies«. ³ Die Tatsache, dass Hassan den Stellenwert der Menschenrechtserklärung dadurch erhöhen will, dass sie ihren »säkularen« Charakter bestreitet, lässt darauf schließen, dass sie keinen affirmativen Begriff von Säkularität kennt.

Während im Gespräch mit liberalen Muslimen die Chance besteht, durch begriffliche Klärungen schließlich doch Annäherungen im Verständnis der rechtsstaatlichen Säkularität zu erreichen, wäre es naiv anzunehmen, dass alle Vorbehalte von Muslimen lediglich durch die Mehrdeutigkeit des Säkularitätsbegriffs bedingt seien und sich auf dem Wege kategorialer Klarstellungen ausräumen ließen. Es gibt zweifellos auch eine prinzipielle Gegnerschaft in der Sache. Dies wird deutlich in den Stellungnahmen islamischer Fundamentalisten, die das »islamische System« als überlegene Alternative gegen den säkularen Staat ausspielen. ⁴ Wenn auch die Konturen des »islamischen Systems« im Einzelnen oft vage bleiben, so gilt in jedem Fall, dass die Scharia die Grundlage der staatlichen Ordnung bilden soll; ihr haben alle von Menschen gemachten Normen und Institutionen zu weichen. Insofern stellt der auf göttliches Recht gegründete islamische Staat nach An-

fung des Menschen?«, in: Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion*, a.a.O., S. 242-260, hier S. 259.

3 Riffat Hassan, »On Human Rights and the Qur'anic Perspective«, in: Arlene Swidler (Hg.), *Human Rights in Religious Traditions* (New York: The Pilgrim Press, 1982), S. 51-65, hier S. 53.

4 Zur Politik des islamischen Fundamentalismus vgl. Andreas Meier, *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt* (Wuppertal: Hammer, 1994), S. 169ff.

spruch und Zielsetzung der Islamisten in der Tat die Negation des säkularen Rechtsstaats dar.

Sayyid Qutb, der 1966 hingerichtete Märtyrer der ägyptischen Muslimbruderschaft, hält eine auf der islamischen Scharia basierende staatliche Ordnung jedem anderen System gegenüber für überlegen, weil in ihr jedwede menschliche Willkür ausgeschlossen sei, während in menschlicher Gesetzgebung letztlich unvermeidlich parteiische Interessen am Werke seien: »Die menschliche Gesetzgebung, so wie sie vom herrschenden Individuum, der herrschenden Familie, Klasse, Nation oder Rasse praktiziert wird, kann angesichts ihres menschlichen Ursprungs unmöglich völlig unbeeinflusst von den Wünschen und Interessen des Gesetzgebers bleiben. Wenn jedoch die von Gott offenbarte Religion das menschliche Leben beherrscht, dann wird dieser Fehler ausgeschaltet und echte, völlige und umfassende Gerechtigkeit wird erreicht – eine Gerechtigkeit, wie sie von keinem von Menschen erdachten System erzielt werden kann.«⁵ Qutbs politischer Kampf gilt der »Jahiliyya«, d.h. jener heidnischen »Unwissenheit«, die im traditionellen Islam als Bezeichnung der vor-islamischen Zeit diente und die sich nach Qutb in allen nicht-islamistischen Vorstellungen manifestiert.⁶ Auch der säkulare Staat, der nicht göttliches, sondern weltliches Recht zur Grundlage hat, ist nach Qutb Ausdruck der gottlosen Jahiliyya, die die Muslime mit aller Entschiedenheit bekämpfen sollen.

Islamistische Positionen lassen sich nicht immer auf den ersten Blick erkennen. Denn auch die Vertreter des Islamismus berufen sich heute in der Regel auf Menschenrechte und Demokratie, d.h. auf die mittlerweile fast schon global anerkannten Legitimationsprinzipien der politischen Moderne.⁷ Gleichzeitig stellen sie diese allerdings in ei-

5 Sayyid Qutb, *Dieser Glaube. Der Islam* (Kuwait: Al Faisal Press, 1992), S. 35f.

6 Vgl. Yvonne Y. Haddad, »Sayyid Qutb: Ideologue of the Islamic Revival«, in: Joseph L. Esposito (Hg.), *Voices of Resurgent Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1983), S. 67-98.

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

nen exklusiv islamischen Deutungshorizont – was erhebliche konzeptionelle und inhaltliche Auswirkungen mit sich bringt. Ein Beispiel für eine ideologische Okkupierung menschenrechtlicher Begriffe bietet die »Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung«, die der Islamrat für Europa im Jahre 1981 vorgelegt hat. Alle dort aufgeführten Rechte werden direkt aus islamischen Quellen – Koran und Sunna – hergeleitet und außerdem unter den Vorbehalt gestellt, dass sie mit der Scharia übereinstimmen müssen.⁸ Die Menschenrechte stellen nach dieser Vorstellung somit nichts Anderes als Reflexrechte von Scharia-Normen dar. Kritische Streitfragen wie die Gleichberechtigung von Frauen und Männern, die Rechte religiöser Minderheiten, das Recht zum Glaubenswechsel usw. werden in der Erklärung von 1981 und ähnlichen Dokumenten nicht offen angesprochen, geschweige denn geklärt. Abgesehen von erheblichen materialen Differenzen gegenüber den Menschenrechtsnormen der Vereinten Nationen entsteht der Eindruck, dass die genannten islamischen Menschenrechtserklärungen den Geltungsanspruch der internationalen Menschenrechtsstandards durch eine alternative Konzeption mit exklusiv religiöser Begründung konterkarieren sollen.⁹

Auch den im islamistischen Schrifttum propagierten Vorstellungen von Demokratie ist von vornherein eine polemische Stoßrichtung gegen den säkularen Staat und die säkularen Demokratiekonzeptionen eigen. So plädiert Abul A'la Maududi, ein Vierteljahrhundert nach seinem Tod längst ein Klassiker des Islamismus, für eine islamische »Theo-Demokratie«, in der die Gemeinschaft der Gläubigen im Sinne eines kollektiven Kalifats die Weisungen der Scharia politisch zur Geltung bringen soll.¹⁰ Zwar soll auch die Theo-Demokratie, wie schon der Begriff andeutet, eine demokratische Komponente haben und sich

8 Vgl. Martin Forstner, »Übersetzung und Kommentar zur ›Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung‹ des Islamrats für Europa von 1981«, in: *CIBEDO-Dokumentation* Nr. 15/16 (Juni/September 1982).

9 Zur Kritik vgl. auch Mayer, *Islam and Human Rights*, a.a.O.

10 Abul A'la Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications, 3. Aufl. 1967), S. 147f.

dadurch von den mittelalterlichen Formen des autokratischen Kalifats unterscheiden; sie bleibt jedoch eine Demokratie primär der Muslime. Zumindest die politischen Schlüsselfunktionen des Staates müssen nach Maududi den Muslimen vorbehalten bleiben, weil nur sie die – von Gott vorgegebenen und deshalb jeder diskursiven Infragestellung entzogenen – religiös-normativen Grundlagen der Verfassung verstehen und konsequent verwirklichen können.¹¹ Gegenüber der säkularen Demokratie – für Maududi ein nur »westliches« Modell, das er mit menschlicher Willkür und Selbstüberhebung gleichsetzt – stellt die kalifatische Theo-Demokratie eine totale Alternative dar. So schreibt er: »Was natürlich die islamische Demokratie von der westlichen Demokratie unterscheidet, ist, daß die westliche auf dem Konzept der Herrschaft des Volkes begründet ist, während die islamische auf dem Grundsatz des Kalifats des Volkes basiert. In der westlichen säkularen Demokratie sind die Menschen die Herrscher; im Islam ruht die Herrschaftsgewalt bei Gott und die Menschen sind Seine Kalifen oder Statthalter. In der westlichen Demokratie erlassen die Menschen ihre eigenen Gesetze, in der islamischen müssen sie den von Gott durch Seinen Propheten erlassenen Gesetzen folgen und gehorchen.«¹²

Die Schriften von Maududi und Sayyid Qutb sind in zahlreiche Sprachen übersetzt worden und werden weltweit vertrieben. Sie dürften auch unter den in Deutschland lebenden Muslimen weit verbreitet sein, gibt es doch kaum einen Büchertisch islamischer Studentengruppen, an denen sie nicht zum Verkauf ausliegen. Es ist zu vermuten, dass derartiges islamistisches Gedankengut dazu beiträgt, eine ablehnende Haltung gegenüber der Säkularität von Staat und Recht zu fördern. Ob und wie weit die ideologische Distanzierung gegenüber dem säkularen Rechtsstaat auch zu verfassungsfeindlichen *Aktivitäten* führt, die ggf. staatliche Gegenmaßnahmen erfordern, ist damit jedoch noch nicht ausgemacht.

11 Vgl. ebd., S. 295ff.

12 Abul A'la Maududi, *Islamische Lebensweise* (Beirut: The Holy Koran Publishing House, 1983), S. 62f.

3. Faktische Anerkennung

Der Islamismus, der in der Linie von Qutb und Maududi aus der Scharia ein allumfassendes und rigides »System« macht, stellt – als eine *moderne* Form religiös-politischer Heilsideologie¹³ – gegenüber traditionellen Ausprägungen der Scharia in mancher Hinsicht ein Novum dar. Denn anders als im islamistischen Kontext ist die Scharia, wie sie in den klassischen Rechtsschulen entwickelt und gepflegt wurde, durch ein hohes Maß an Pragmatismus und Flexibilität charakterisiert.¹⁴ Von Anfang an mussten die islamischen Rechtsgelehrten mit der Tatsache zurechtkommen, dass – ungeachtet des prinzipiell festgehaltenen Vorrangs der Scharia – rechtliche Elemente und Institutionen nicht-religiöser Herkunft in den islamischen Gesellschaften eine nicht selten entscheidende Rolle spielten.¹⁵ Man versuchte die daraus resultierende Spannung einerseits dadurch aufzulösen, dass man nicht-islamische Rechtselemente gewissermaßen »islamisierte«, zum Beispiel unter Zuhilfenahme subsidiärer Rechtsprinzipien wie des Gemeinwohls (Maslaha). Andererseits wurden Gebote der Scharia dadurch partiell suspendiert, dass man ihre vollständige Geltung auf eine ideale muslimische Gemeinschaft – die Gemeinde des Propheten in Medina – beschränkte und somit der Kontingenz des menschlichen Lebens und der gesellschaftlichen Verhältnisse Rechnung trug. Trotz des Widerstands puristischer Rechtsgelehrte entwickelte sich so eine Tradi-

13 Zur partiellen Modernität des islamischen Fundamentalismus im Unterschied zum traditionellen, volkstümlichen Islam vgl. Al-Azmeh, *Die Islamisierung des Islam*, a.a.O., S. 74f.; Tezcan, *Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft*, a.a.O., S. 125ff.

14 Vgl. dazu Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte ...*, a.a.O., S. 28ff.

15 Vgl. Baber Johansen, »Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?«, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Heft 20 (1986), S. 12-60 (einschließlich der Diskussion des Referates).

tion des flexiblen und pragmatischen Umgangs mit den Weisungen der Scharia.¹⁶ Im Übrigen konnte man sich dabei auch auf den Koran berufen, heißt es doch in Sura 2,185: »Gott will für euch Erleichterung. Er will für euch nicht Erschweren [...]«.«

Für die Situation der islamischen Diaspora haben die meisten Rechtsschulen zusätzliche Spielräume konzediert.¹⁷ Zwar hielten sie daran fest, dass ein Leben außerhalb einer islamischen Gesellschaftsordnung in religiöser Hinsicht eigentlich nicht wünschenswert und nur als Provisorium akzeptabel sei. Gleichwohl haben sie Wege gefunden, sich unter Berufung auf die Quellen der Scharia auch mit einer solchen Situation zu arrangieren. Vor allem die Lehre der größten sunnitischen Rechtsschule, der hanefitischen Schule, gibt entsprechenden Überlegungen viel Raum. Demnach sollen Muslime in der Diaspora die bestehende (d.h. nicht-islamische) Rechtsordnung respektieren, sofern sie in ihr Rechtsschutz genießen und ihren Glauben praktizieren können.

Weil schon die klassischen Scharia-Schulen teilweise selbst die Möglichkeit eines pragmatischen Dispenses bestimmter Scharia-Normen zugunsten der Akzeptanz der lokalen Rechtsordnung vorgesehen haben, wäre es voreilig, hinter jeder Berufung auf die Scharia gleich eine verfassungsfeindliche Antithese zum säkularen Rechtsstaat zu vermuten. Oft ist das Gegenteil der Fall: In Debatten kann man erleben, dass Muslime sich in einem Atemzug sowohl zur Scharia als auch zum Grundgesetz bekennen und die Loyalität zum Grundgesetz

16 Vgl. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), S. 84: »As long as the sacred Law received formal recognition as a religious ideal, it did not insist on being fully applied in practice.«

17 Zum Folgenden vgl. Adel Theodor Khoury, *Islamische Minderheiten in der Diaspora* (Mainz: Grünewald/München: Kaiser, 1985), S. 71ff.; Johansen, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam, a.a.O.; Khaled Abou El Fadl, »Legal Debates on Muslim Minorities. Between Rejection and Accommodation«, in: *Journal of Religious Ethics* 22 (1994), S. 127-162, bes. S. 148ff.

geradezu als einen Akt des Gehorsams gegenüber der Scharia begreifen. Damit bleiben zwar wichtige konzeptionelle Fragen im Verhältnis von religiösem und weltlichem Recht ungeklärt; und man mag mit guten Gründen bezweifeln, dass das Prinzip der Säkularität von Staat und Recht auf diese Weise überhaupt in den Blick kommt. Dennoch sollte man – bis zum Beweis des Gegenteils – davon ausgehen, dass die Bekundung faktischer Loyalität gegenüber der Verfassungsordnung ernst gemeint ist.¹⁸ Dass trotz bleibender Differenzen im Verständnis von Staat und Recht eine zumindest pragmatische Anerkennung des positiven säkularen Rechts möglich ist, liegt nämlich durchaus in der Linie bereits der traditionellen islamischen Rechtsschulen.¹⁹

Ein aktuelles Beispiel für die faktische Anerkennung des säkularen Rechtsstaats bietet die »Islamische Charta«, die der Zentralrat der Muslime in Deutschland²⁰ – einer der islamischen Spitzenvereinigungen

18 Vgl. auch Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte ...*, a.a.O., S. 96f., der sich gegen den vielfach pauschal geäußerten Verdacht ausspricht, die Muslime würden grundsätzlich eine »Verstellung« (Taqiya) praktizieren.

19 Vgl. Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann, »Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben?«, in: Ludwig Hagemann/Reiner Albert (Hg.), *Dialog in der Sackgasse? Christen und Muslime zwischen Annäherung und Abschottung* (Würzburg: Echter, 1998), S. 93-105, hier S. 104: »Trotz der Vielzahl noch zu klärender Fragen brauchen sich die Muslime in Ländern der westlichen Welt nicht in eine ablehnende und verschlossene Haltung zu begeben, die ihnen jede Chance für die Entfaltung ihres Glaubens versperren würde. [...] Die Muslime müßten sich die Flexibilität, die im Koran, in der Überlieferung des Propheten Muhammad und im islamischen Rechtssystem zu finden ist, selbst zunutze machen.«

20 Zu den islamischen Verbänden in Deutschland vgl. den jüngsten Überblick bei Thomas Lemmen, »Aktuelle Entwicklungen innerhalb der islamischen Organisationen in Deutschland«, in: Andreas Renz/Stephan Leimgruber (Hg.), *Lernprozesse Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder* (Münster: LIT, 2002), S. 73-88.

– im Februar 2002 vorgelegt hat.²¹ Obwohl der Begriff Scharia (ein in der öffentlichen Debatte außerordentlich negativ besetzter Begriff) in der Charta nicht expressis verbis vorkommt, ist klar, dass die Scharia die religionsrechtliche Basis der Argumentation darstellt. Deutlich wird dies vor allem in Artikel 10 der Charta, der besagt: »Muslime dürfen sich in jedem beliebigen Land aufhalten, solange sie ihren religiösen Hauptpflichten nachkommen können. *Das islamische Recht verpflichtet Muslime in der Diaspora, sich grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung zu halten.* In diesem Sinne gelten Visumserteilung, Aufenthaltsgenehmigung und Einbürgerung als Verträge, die von der muslimischen Minderheit einzuhalten sind.« (Hervorhebung von mir, H.B.) In der ausdrücklichen Bezugnahme auf die Situation der muslimischen Diaspora steckt unverkennbar ein Moment der Distanzierung: Offenkundig geht es in der Charta nicht um eine *prinzipielle* Würdigung der Säkularität von Staat und Recht, sondern um einen *modus vivendi* mit der positiv geltenden »lokalen Rechtsordnung«, der in den Metaphern einer Vertragsregelung gedacht wird. Die auf diese Weise ausgesprochene Akzeptanz der säkularen Rechtsordnung erstreckt sich immerhin auch auf solche Rechtsbereiche, die einen Kernbestand der sozialen Scharia-Normen ausmachen, nämlich das Ehe-, Familien- und Erbrecht, das in den meisten islamisch geprägten Staaten auch heute noch rechtlich wirksam ist. In Artikel 13 findet sich die Klarstellung: »Das Gebot des islamischen Rechts, die jeweilige lokale Rechtsordnung anzuerkennen, schließt die Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts ein.« Die Charta folgt hier also offenbar der Vorstellung, dass im Namen des islamischen Rechts partieller Dispens von islamrechtlichen Normen erteilt werden kann – wenn auch beschränkt auf die Situation der Diaspora.²²

21 Zu beziehen ist die Islamische Charta beim Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD, Postfach 12 24, D-52232 Eschweiler); sie ist auch im Internet verfügbar.

22 Der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime in Deutschland, Nadeem Elyas, hat in öffentlichen Debatten die Akzeptanz der säkularen Verfassungsordnung wiederholt auf die islamische Diaspora bezogen, d.h. auf

Die Islamische Charta enthält einige irritierende Formulierungen.²³ So ist das in Artikel 13 ausgesprochene Bekenntnis zu den Menschenrechten²⁴ mit einem doppelten – materialen und formalen – Vorbehalt versehen. Zum einen bleibt es beschränkt auf einen nicht näher definierten »Kernbestand« der Menschenrechte. Zum anderen wird die Menschenrechtserklärung mit dem Adjektiv »westlich« versehen. Sofern dabei (wie man vermuten darf) die Allgemeine Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 gemeint ist, legt deren Qualifikation als »westliches« Dokument den Eindruck nahe, dass ihr Geltungsanspruch als für Muslime nicht unmittelbar verbindlich angesehen wird. Einen klaren Schritt über die Grenzen des klassischen islamischen Toleranzkonzepts hinaus enthält hingegen Artikel 11; im Rahmen eines Bekenntnis zur Religionsfreiheit bejaht er auch das Recht, »die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben«.

»Spitzfindig formuliert« ist, wie Johannes Kandel kritisch vermerkt,²⁵ der für unseren Zusammenhang entscheidende Artikel 12, in dem das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften mit folgenden Worten umschrieben wird: »Wir zielen nicht auf die Herstellung eines klerikalen ›Gottesstaates‹ ab. Vielmehr begrüßen wir das

eine Situation, in der Muslime in der Minderheit sind. Vgl. z.B. Nadeem Elyas, »Integration ist keine Einbahnstraße«, in: Kai Hafez/Udo Steinbach (Hg.), *Juden und Muslime in Deutschland. Minderheitendialog als Zukunftsaufgabe* (Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1999), S. 16-20, hier S. 19: »Nur in einer islamischen Mehrheitsgesellschaft kann ein islamischer Staat als Form gewählt werden. Für islamische Minderheiten ist ein säkularer Staat aber eine akzeptierte Staatsform, solange die Religionsfreiheit gewährleistet ist.«

23 Vgl. dazu den Kommentar von Johannes Kandel, *Die Islamische Charta. Fragen und Anmerkungen* (veröffentlicht von der Friedrich-Ebert-Stiftung in Berlin, 2002).

24 »Zwischen den im Koran verankerten, von Gott gewährten Individualrechten und dem Kernbestand der westlichen Menschenrechtserklärung besteht kein Widerspruch.«

25 Kandel, *Die Islamische Charta*, a.a.O., S. 5.

System der Bundesrepublik Deutschland, in dem Staat und Religion harmonisch aufeinander bezogen sind.« Abgesehen davon, dass der vage Verweis auf die »harmonische« Beziehung zwischen Staat und Religion nicht viel besagt, bleibt die Distanzierung vom »klerikalen Gottesstaat« insofern unklar, als es auch Formen einer nicht-klerikal verfassten Theokratie geben kann. Dazu zählt beispielsweise Maududis Konzept einer »Theo-Demokratie«, das dieser von den europäischen Klerikokratien ausdrücklich abgrenzt.²⁶ Mit der Absage der Charta an den »klerikalen Gottesstaat« bleibt demnach eine Option zugunsten anderer (d.h. nicht-klerikaler) Varianten von theokratischer Ordnung theoretisch immer noch denkbar.

Insgesamt wird man sagen müssen, dass die im Vorwort der Charta versprochene Klarheit nicht in allen wichtigen Punkten erreicht wird. Manche Formulierungen bleiben unscharf, und eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Prinzipien einer freiheitlichen säkularen Demokratie findet nicht statt. Eindeutig ist allerdings das Bekenntnis der Charta zur Akzeptanz der bestehenden säkularen Rechtsordnung, deren positiv-rechtliche Geltung für Muslime insofern klar bejaht wird, und zwar aus der Perspektive der islamischen Scharia.

Eine Kombination von pragmatischer Akzeptanz und theologisch motivierter Distanzierung gegenüber der säkularen Verfassungsordnung kennzeichnet auch die Position von Murad Hofmann. Dass Muslime in einem nicht-islamischen Staat leben können und Rechtsgehorsam praktizieren sollen, steht für ihn außer Frage: »Die Muslime sind weder Träumer noch Rebellen. Sie sind grundsätzlich bereit, die Rechtsordnung der Staaten zu befolgen, in denen sie als Minderheiten leben.«²⁷ Hofmann lässt allerdings keinen Zweifel daran, dass er am

26 Vgl. Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, a.a.O., S. 147: »[...] Islamic theocracy is something altogether different from the theocracy of which Europe has had bitter experience wherein a priestly class, sharply marked off from the rest of the population, exercises unchecked domination and enforces laws of its own making in the name of God [...]«

27 Murad Wilfried Hofmann, *Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch* (Kreuzlingen: Diedrichs, 2000), S. 256f.

Ideal eines auf der Scharia basierenden islamischen Staatswesens festhält: »Die Muslime halten sich geschichtlich dazu verpflichtet, ein Staatswesen zu gründen (möglichst nur ein einziges), das alle Gläubigen umfasst und das Gleichheit, Gerechtigkeit, Wohlergehen, Freiheit und Würde für alle strukturell gewährleistet: das Gegenteil eines Nationalstaates in einer Welt von Nationalstaaten.«²⁸ Was die Verfassungsstrukturen eines solchen Staates angeht, zeigt Hofmann sich flexibel, hält aber u.a. auch eine islamische »Theo-Demokratie« im Sinne Maududis für denkbar.²⁹ Sein Bekenntnis zu islamisch konzipierten Menschenrechten verbindet Hofmann mit dem Hinweis, dass diese »nicht voll mit den Menschenrechtspakten der Vereinten Nationen übereinstimmen«.³⁰ Was dies konkret bedeutet, wird nicht näher entfaltet.

Trotz der bekundeten Bereitschaft, die positive Rechtsordnung eines säkularen Staates zu respektieren, wahrt Hofmann gegenüber dem darin verkörperten normativen Anspruch eine ausgesprochene Distanz. Hinter dem Konzept der Säkularität vermutet er entweder eine säkularistische Weltanschauung,³¹ wie er sie »etwa in Form eines pseudoreligiösen Kemalismus oder eines militanten französischen Laizismus«³² vor Augen hat. Oder aber er sieht, alternativ dazu, Täuschung und Selbsttäuschung am Werk, da die bestimmende Prägung der westlichen Staaten durch die christlichen Kirchen in der Rede von der Säkularität des Staates lediglich verdeckt werde.³³ In beiden Varianten (und eine dritte Möglichkeit ist nicht im Blick) bleibt aber für

28 Ebd., S. 112f.

29 Vgl. ebd., S. 116.

30 Ebd., S. 104.

31 Vgl. ebd., S. 141.

32 Ebd., S. 111.

33 Vgl. ebd., S. 110: »Eine Analyse des westlichen Säkularismus zeigt jedoch, dass Staat und Gesellschaft, also Politik im weitesten Sinne, trotz aller Dementis weiterhin christlich geprägt sind [...]. Jeffrey Lang hält daher die Bezeichnung des Westens als »säkular« für eine glatte Fehlbezeichnung.«

den Anspruch der rechtsstaatlichen Säkularität systematisch kein Raum. Während Hofmann den ideologischen Säkularismus scharf ablehnt und mit Atheismus und Werteverlust assoziiert,³⁴ äußert er Sympathie für die in Deutschland bestehende und auch staatskirchenrechtlich ausgestaltete Form der Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften. Der Islam wolle, so bekundet er, »nichts anderes als einen Staat *dieses* Zuschnitts, in dem Religion und Politik, Religion und Wirtschaft, Religion und Gesellschaft harmonisch aufeinander bezogen sind.«³⁵ Da der Anspruch der religiös-weltanschaulichen Neutralität des säkularen Staates in Hofmanns Konzeption indessen nicht zum Tragen kommt, entsteht der Eindruck, dass es ihm letztlich um eine (nicht näher entfaltete) islamische Variante jenes christlichen Weltanschauungsstaates geht, den er als verborgene Tiefenstruktur auch hinter der derzeit bestehenden deutschen Verfassungsordnung meint erkennen zu können.

Andere Akzente setzt Tariq Ramadan, der – gut dreißig Jahre jünger als Murad Hofmann – zu den bekanntesten Vertretern der jungen Generation intellektueller Muslime in Europa zählt.³⁶ Deutlicher als Hofmann betont er die positiven Chancen muslimischen Lebens in Europa³⁷ und fordert die Muslime auf, diese Chancen stärker als bisher zu nutzen.³⁸ Die in der islamischen Tradition vorgesehenen Be-

34 Vgl. ebd., S. 184f.

35 Ebd., S. III. (Diese Formulierung ist übrigens nicht das einzige Beispiel für wörtliche Übereinstimmungen zwischen Hofmanns Buch und der Islamischen Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland.)

36 Vgl. Christian W. Troll, »Tariq Ramadan – Vom ›Muslim in Europa‹ zum ›europäischen Muslim‹«, in: *Iranzamin. Echo der iranischen Kultur*, XII. Jg. (Winter 1999/Frühjahr 2000), S. 127-133.

37 Tariq Ramadan, *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext* (Köln: MSV Verlag, 2001), S. 151: »Die weit überwiegende Mehrheit der Muslime in Europa lebt in einer Atmosphäre der *Sicherheit* und des *Friedens*, was die religiösen Fragen betrifft.«

38 Ebd., S. 152: »[...] so ist doch festzustellen, dass die Möglichkeiten, die ihnen [d.h. den Muslimen, H.B.] heute in Europa für islamische Aktivität-

zeichnungen nicht-islamischer Länder hält Ramadan für anachronistisch: Weil die Muslime im Westen ihre Religion oft besser praktizieren könnten »als in einigen sogenannten muslimischen Ländern«,³⁹ sei es abwegig, die Länder Europas dem »dar al-harb« (dem »Haus des Krieges«) zuzuschlagen. Sie andererseits in den »dar al-islam« (das »Haus des Islams«) einzubeziehen, hieße hingegen, das Selbstverständnis der großen Mehrheit dieser Gesellschaften zu missachten.⁴⁰ Ramadan lehnt aber auch die vermittelnde Kategorie des »dar al-'ahd« (»Haus des Vertrages«) ab, an der sich die Islamische Charta des Zentralrats der Muslime offensichtlich orientiert;⁴¹ denn die Übertragung eines im Völkerrecht üblichen Begriffs auf die Beziehung zwischen Staat und muslimischer Bevölkerung könne zu schwer wiegenden Missverständnissen führen.⁴² Stattdessen optiert er für den Begriff »dar asch-schahada« (»Haus des Bekenntnisses«). Die immer noch gelegentlich gestellte Frage, ob Muslime in einem nicht-islamischen Staat leben dürften, sei mit dieser Klarstellung eindeutig affirmativ beantwortet.⁴³

Die Erlaubnis, im Westen dauerhaft zu leben, verbindet Ramadan mit der Pflicht, die bestehende Rechtsordnung anzuerkennen. Darin sieht er eine Forderung der Scharia. »Daraus ergibt sich also«, so sein Fazit, »dass die Muslime eindeutig unter Beachtung der islamischen Lehre der Scharia und des Fiqh im Westen leben können und das

ten [...] offen stehen, im Verhältnis zum tatsächlichen Engagement der Muslime und Musliminnen erstaunlich zahlreich sind.«

39 Ebd., S. 158.

40 Vgl. ebd., S. 158.

41 Vgl. den oben zitierten Artikel 10 der Islamischen Charta.

42 Vgl. Ramadan, *Muslimsein in Europa*, a.a.O., S. 160: »Der Gebrauch des gleichen Wortes ('ahd) in Bezug auf die Verträge zwischen den Ländern wie auch auf die Beziehungen der Muslime mit einem Staat (und seiner Verfassung) könnte zu einer tiefen Begriffsverwirrung führen [...].«

43 Vgl. ebd., S. 203: »Wir sind auf die Frage der richtigen Bezeichnung eingegangen und haben uns für den Namen *dar asch-schahada* entschieden, der die Erlaubnis, sich im Westen niederzulassen, einschließt.«

Recht des Landes achten müssen. Mit anderen Worten: das islamische Recht *verlangt* von der muslimischen Person, sich dem Rahmen des in seinem Aufenthaltsland geltenden Rechts im Namen des stillschweigenden Abkommens, das bereits seiner bloßen Anwesenheit zugrunde liegt, verpflichtet zu fühlen. Und mit wieder anderen Worten: die Anwendung der Scharia für einen muslimischen Bürger oder Einwohner Europas bedeutet die ausdrückliche Achtung des konstitutionellen und rechtlichen Rahmens des Landes, dessen Bürger er ist oder in dem er sich aufhält.«⁴⁴ Auch bei Tariq Ramadan dient die Berufung auf die Scharia also nicht dazu, den säkularen Rechtsstaat zu bekämpfen, sondern hat die Funktion, eine religiöse Grundlage für seine Akzeptanz bereitzustellen.

4. Theologische Würdigung

Die faktische Anerkennung des säkularen Rechtsstaats bietet eine Basis für die friedliche Koexistenz und Kooperation in der pluralistischen Gesellschaft. Mehr als diese – wie immer begründete – *faktische* Akzeptanz kann ein freiheitlicher Staat seinen Bürgern und Einwohnern nicht zwingend abverlangen. Gleichwohl müssen auf Dauer Probleme entstehen, wenn die Befolgung des positiven Rechts seitens der Bürgerinnen und Bürger nicht einhergeht mit einem Verständnis auch des *rechtsethischen Gehalts*, der den Institutionen und Normen des Rechtsstaats zugrunde liegt und an dem positives Recht und Politik zugleich immer wieder kritisch zu messen sind.

Es gibt indessen durchaus Ansätze im islamischen Denken, die Säkularität von Recht und Staat nicht nur faktisch zu respektieren, sondern auch inhaltlich zu würdigen. Schon im Jahre 1925 veröffentlichte Ali Abdarraziq ein Buch mit dem Titel »Der Islam und die Grundlagen der Macht«,⁴⁵ in dem er mit islamischen Argumenten die

44 Ebd., S. 211.

45 Ich beziehe mich im Folgenden auf die französische Übersetzung: Ali Abdarraziq, »L'Islam et les bases du pouvoir«, in zwei Teilen erschienen

Säkularität des Staates fordert. Konkreter Auslöser für seine Überlegungen war die Abschaffung des Kalifats durch Mustafa Kemal Atatürk im Jahre 1924. Obwohl die Absetzung des letzten Kalifen ein machtpolitischer Akt und keine religiöse Reformmaßnahme war, sieht Abdarrazizq in der Überwindung des Kalifats eine Chance für den Islam. Denn der Anspruch der Kalifen, ein göttlich begründetes Herrschaftsamt auszuüben oder gar als »Schatten Gottes auf Erden« zu fungieren, bedeute nichts Anderes als abergläubischen Bilderkult.⁴⁶ Dieser aber sei unvereinbar mit dem strengen Monotheismus, wie ihn der Koran verkünde.⁴⁷ Außerdem verweist Abdarrazizq darauf, dass der Koran keine detaillierten Anweisungen zur Staatsführung enthält.⁴⁸ Die koranische Offenbarung als ein staatspolitisch maßgebendes Gesetzbuch zu lesen, sei daher nicht nur sinnlos, sondern stehe im Widerspruch zu Geist und Buchstaben des Korans, ja laufe zuletzt auf die Leugnung des koranischen Anspruchs auf die Endgültigkeit und Abgeschlossenheit der Offenbarung hinaus. Deshalb fordert Abdarrazizq, zwischen der prophetischen Mission Muhammads und seiner Rolle als politischer Gemeindeleiter in Medina strikt zu unterscheiden. Nur in seiner Prophetenrolle, nicht aber als politischer Führer, könne Muhammad religiöse Autorität beanspruchen. Alles andere sei Blasphemie, weil der religiöse Charakter von Offenbarung und Prophetie durch Verquickung mit einem staatspolitischen Modell implizit geleugnet werde.⁴⁹

in: *Révue des Études Islamiques*, Bd. VII (1933), S. 353-391 und Bd. VIII (1934), S. 163-222. Vgl. zu Abdarrazizq auch Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime* (Wiesbaden: Steiner, 1971), S. 95ff.

46 So Abdarrazizq, *L'Islam et les bases du pouvoir*, a.a.O., Teil I, S. 391.

47 Vgl. ebd., Teil 2, S. 220f.

48 Vgl. ebd., Teil 2, S. 198.

49 Vgl. ebd., Teil 2, S. 206f.: »Ce serait blasphémer que de penser autrement. Le Prophète ne quitta cette terre qu'après avoir accompli entièrement la mission qu'Allah lui avait confiée et après avoir expliqué à sa nation les preceptes de la religion entière sans en rien laisser dans le vague ou l'équivoque. Comment, dès lors, si son oeuvre avait comporté la

In der Tradition Abdarraziqs stehen heute beispielsweise seine ägyptischen Landsmänner Muhammad Said al-Ashmawy, Nasr Hamid Abu Zaid und Fuad Zakariya, die mit unterschiedlichen Akzenten die Säkularität von Recht und Staat aus islamischer Sicht vertreten. So wendet sich al-Ashmawy gegen jedwede Sakralisierung staatlicher Politik, die sowohl für die Politik als auch für die Religion verheerende Konsequenzen haben müsse.⁵⁰ Denn, wie die Erfahrung lehre, münde die durch Sakralisierung gegen kritische Infragestellung immunisierte politische Herrschaft nicht selten in Despotie. Gleichzeitig verkomme die Religion auf diese Weise zum Instrument machtpolitischer Absichten.

Abu Zaid weist in seiner Kritik des herrschenden religiösen Diskurses die taktisch motivierte Vermischung zweier unterschiedlicher Ebene hin: Die in der modernen Säkularität angelegte institutionelle Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften werde von Konservativen und Islamisten fälschlich mit einer Abtrennung des Glaubens vom Leben und von der Gesellschaft gleichgesetzt.⁵¹ Dagegen stellt Abu Zaid ein Verständnis von Säkularität, das »nicht gegen die Religion, sondern gegen die Herrschaft der Religion über alle Bereiche«⁵² gerichtet ist und konkret die politische Macht der Theologen beschränken soll. Mit der Forderung nach Säkularisierung des staatlichen Rechts will Abu Zaid die Religion nicht aus der Öffentlichkeit verdrängen, sondern den religiösen Diskurs aus dem Klammergriff politischer Institutionen und Ideologien befreien und damit überhaupt erst *als einen freien Diskurs* etablieren.

création d'un État, aurait-il pu laisser les Musulmans sans aucune précision sur ce qui concernait cet État [...]?»

50 Vgl. Muhammad Said al-Ashmawy, *L'islamisme contre l'islam* (Paris: La Découverte, 1989), S. 11, 34, 85 u.ö. Zu Ashmawy vgl. Krämer, *Gottes Staat als Republik*, a.a.O. S. 65ff.

51 Vgl. Nasr Hamid Abu Zaid, *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses* (Frankfurt a.M.: dipa-Verlag, 1996), S. 26f.

52 Abu Zaid, »Die Befreiung des Korans« (Interview-Gespräch mit Navid Kermani), in: ders., *Islam und Politik*, a.a.O., S. 191-213, hier S. 207.

Ein ähnliches Verständnis von Säkularität vertritt auch Fuad Zakariya. Er entlarvt die von Islamisten wie Maududi und Qutb beschworene Antithetik von göttlichem und menschlichem Recht als eine ideologische Scheinalternative. Denn auch diejenigen, die göttliches Recht für sich und ihre Position in Anspruch nehmen, bleiben fehlbare Menschen, die sich allerdings weigern, ihre Fehlbarkeit offen einzugestehen und ihre politischen Vorschläge demokratischer Kritik zu unterwerfen – daher der autoritäre Grundzug des Islamismus. Dagegen versteht Zakariya die moderne Säkularität als ein politisches Ordnungsprinzip, das der Fehlbarkeit des Menschen gerecht wird und das Attribut der Unfehlbarkeit allein Gott überlässt: »Die Säkularisierung weigert sich, aus dem Menschen einen Gott zu machen oder ein unfehlbares Wesen. Gleichzeitig erkennt sie die Grenzen menschlicher Vernunft und weiß um die Unzulänglichkeit politischer und sozialer Systeme.«⁵³

Die derzeit wohl dramatischsten Auseinandersetzungen um die Säkularität von Staat und Recht finden unterdessen in der Islamischen Republik Iran statt. Es gehört zu den paradoxen Erfahrungen der jüngsten Geschichte Irans, dass gerade der »Gottesstaat« dazu geführt hat, die Autorität der Religion und ihrer theologischen Vertreter in den Augen vieler Menschen zu schwächen. Neben dem Freiheitsanspruch der Menschen, die sich gegen Bevormundungen durch staatliche oder selbsternannte religiöse Wächterorganisationen immer offener zur Wehr setzen, sind daher auch theologische Motive zu Faktoren einer breiten Reformbewegungen geworden, die nach politischen, philosophischen und theologischen Auswegen aus dem offenkundig gescheiterten theokratischen Projekt suchen.⁵⁴ Wie die iranische Revolution der späten 1970er Jahre eine Fanalwirkung weit über Iran und den schiitischen Zweig des Islams hinaus hatte, so ist zu vermuten, dass auch die Auseinandersetzung mit ihren Aporien intellektuelle Impulse geben wird, die weit über den Kreis der Schia hinaus reichen werden.

53 Zakariya, Säkularisierung, a.a.O., hier S. 243.

54 Vgl. Kermani, *Iran. Die Revolution der Kinder*, a.a.O., S. 43ff.

Während die öffentliche Artikulation säkularer Staatskonzepte in manchen islamisch geprägten Ländern als Anschlag auf die religiös-kulturellen Grundlagen des Zusammenlebens verstanden wird und deshalb buchstäblich lebensgefährlich sein kann,⁵⁵ repräsentiert der kürzlich verstorbene Bosnier Smail Balic eine liberale Ausprägung des Islams, die in der muslimischen Bevölkerung seiner Heimat Tradition hat. Balic sieht in der von den Islamisten beschworenen Einheit von Religion und Staat (»din wa dawla«) eine durch die Quellen des Islams nicht gedeckte ideologische Konstruktion, die für den Glauben der Muslime schädlich sei, weil sie die religiöse Praxis Kriterien programmatischer Machbarkeit ausliefere: »Das Schlagwort, der Islam sei Religion und Staat in einem, bedroht den Fortbestand der Frömmigkeit und verdeckt die Eschatologie.«⁵⁶ Dagegen formuliert er »Ansätze einer Theologie für die säkulare Umwelt«,⁵⁷ von denen er sich verspricht, dass sie der muslimischen Glaubenspraxis in einer modernen pluralistischen Gesellschaft förderlich seien.

Im Anschluss an Smail Balic plädiert auch der seit langem in Deutschland lebende muslimische Soziologe Fuad Kandil für eine »Religiosität in der Säkularität«.⁵⁸ Dabei legt er Wert auf die Feststellung,

55 Abu Zaid wurde von einem ägyptischen Gericht als Abtrünniger bezeichnet – mit der Folge der rechtlichen Zwangsauflösung seine Ehe. Das Ehepaar lebt heute in den Niederlanden. Der ägyptische Autor Faraj Foda, bekannt wegen seines Eintretens für eine Säkularisierung von Staat und Recht, wurde im Jahre 1992 ermordet. Der schiitische Theologe Yousefi Eshkevari, der im April 2000 auf der Berliner Iran-Konferenz der Heinrich-Böll-Stiftung für eine institutionelle Entflechtung von Staat und Religion plädierte, wurde bei seiner Rückkehr in Teheran verhaftet und – wie auch andere Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Konferenz – zu einer mehrjährigen Freiheitsstrafe verurteilt.

56 Smail Balic, *Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion* (Köln u.a.: Böhlau, 2001), S. 47.

57 Ebd., S. 48f.

58 Fuad Kandil, »Muslime in der säkularen Gesellschaft«, in: Renz/Leimgruber (Hg.), *Lernprozess Christen Muslime*, a.a.O., S. 29-43, hier S. 36.

dass die Anerkennung der staatlichen Säkularität nicht mit einer Privatisierung der Religion gleichgesetzt werden dürfe: »Diejenigen Muslime, die gegen die Säkularität (ʾIlmaniyya) heftigst zu Felde ziehen, verkennen, dass eine saubere Trennung von Staat und Religion keineswegs bedeutet, dass Religion und ihre ideellen Leitorientierungen und Wertvorstellungen für Politik und Gesellschaft keine Relevanz haben oder haben können. Sie kann weiterhin – so auch der Islam in einer solchen Gesellschaft – die Aufgabe übernehmen, für Politik und Gesellschaft grundlegende Maximen zu stellen, die als Leitvorstellungen für konkretes politisches und soziales Handeln dienen.«⁵⁹

5. Lebenspraktische Eingewöhnung

Die Darstellung einiger typischer muslimischer Positionen zum säkularen Staat und Recht hatte zum Ziel, den Facettenreichtum der innerislamischen Diskussion exemplarisch zu illustrieren. Es gibt eben nicht nur *eine* genuin islamische Grundhaltung zu den anstehenden Fragen, an der gemessen andere muslimische Positionierungen von vornherein als »Abweichungen« konzeptionell marginalisiert werden könnten. Weder wäre es angemessen, liberal-islamische Ansätze mit dem Stigma minderer Authentizität zu belegen; noch lassen sich umgekehrt die fundamentalistischen Richtungen als bloß äußerliche »Instrumentalisierung« der islamischen Religion abtun. Vielmehr sind sämtliche hier aufgeführten Positionen – von der (ggf. kämpferischen) Ablehnung des säkularen Rechtsstaats über verschiedene Formen eines pragmatischen Arrangements bis hin zu islamisch begründeten Säkularitätsforderungen – *gleichermaßen* als muslimische Denk- und Handlungsoptionen ernst zu nehmen. Alles andere hieße, entweder einem kulturessentialistischen Konzept des »wahren Islams« zu verfallen oder eine Entscheidungskompetenz in der innerislamischen Kontroverse in Anspruch zu nehmen, die die Muslime nur untereinander austragen können.

⁵⁹ Ebd., S. 41.

Die Frage, wie weit die jeweiligen Positionen in der muslimischen Bevölkerung (global oder in einem bestimmten Land) quantitativ verbreitet sind, lässt sich derzeit kaum präzise beantworten. Auch im Blick auf die in Deutschland lebenden muslimischen Minderheiten gibt es diesbezüglich keine umfassenden Studien. Die Bundesregierung geht in ihrer Antwort auf eine Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU davon aus, »dass die Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime die grundgesetzliche Ordnung und damit die Trennung von weltlichem Recht und religiös begründeten Ordnungsvorstellungen akzeptiert und ihren Glauben im Rahmen des demokratischen Staatswesens ausüben will.«⁶⁰ Diese Einschätzung wird auch von den Islamexperten des Verfassungsschutzes geteilt. »Man sollte nicht vergessen«, mahnt Herbert L. Müller vom Verfassungsschutz in Baden-Württemberg, »dass die Islamisten nur für sich sprechen und eine, wenn auch lautstarke Minderheit bilden.«⁶¹ Einige zentrale Elemente der islamistischen Ideologie – wie die Gleichsetzung der Säkularität mit allgemeinem Werteverfall und gesellschaftlicher Unmoral – dürften indessen über den engeren Kreis der Mitglieder islamistischer Organisationen hinaus weitaus stärker verbreitet sein. Solche Ideologeme finden sich nicht nur bei Anhängern des politischen Islam, der in Deutschland vor allem von der »Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs« (IGMG) vertreten wird,⁶² sondern begegnen häufig auch im Umfeld anderer muslimischer Verbände oder beispielsweise auch bei locker vernetzten muslimischen Studentengruppen.

Eine entschiedene Bejahung des säkularen Rechtsstaats, deren Emphase gelegentlich auch in identitätspolitische Vereinnahmung über-

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

61 Herbert L. Müller, »Islamistische Organisationen in Deutschland im Blickfeld des Verfassungsschutzes«, in: Studienzentrum Weikersheim (Hg.), *Der fundamentalistische Islam. Wesen – Strategie – Abwehr* (Weikersheim: Studienzentrum Weikersheim e.V., 1999), S. 111-131, hier S. 130.

62 Zu Milli Görüs vgl. Tezcan, *Inszenierungen kollektiver Identität*, a.a.O.

gehen kann,⁶³ charakterisiert die innerislamische Minderheit der Aleviten.⁶⁴ Die Zahl ihrer Angehörigen in Deutschland wird zwischen 400.000 und 600.000 Menschen geschätzt.⁶⁵ Im Hintergrund stehen historische Unterdrückungserfahrungen der Aleviten, die sich nicht nur in der Türkei, sondern auch in Deutschland bis in die Gegenwart hinein auswirken.⁶⁶ Sie dürften dazu beigetragen haben, das Bewusstsein für die Bedeutung der Religionsfreiheit und des säkularen Staates zu schärfen. Dass die Aleviten sich in ihren politischen Stellungnahmen oft nicht unmittelbar auf religiöse Argumente stützen, darf kein Grund dafür sein, ihre Positionen nicht als Bestandteil des islamischen Spektrums öffentlich zur Kenntnis zu nehmen.

Auch gegenüber sunnitischen Muslimen kann nicht von vornherein unterstellt werden, dass sie ausdrückliche religiöse Begründungen als Voraussetzung für die Akzeptanz des säkularen Rechtsstaats in jedem Fall für notwendig halten. Es scheint vielmehr so zu sein, dass die meisten Sunniten, darunter auch viele eher konservativ eingestellte sunnitische Muslime, im Sinne der schon die traditionellen Rechtsschulen kennzeichnenden pragmatischen Flexibilität längst einen *modus vivendi* mit dem säkularen Staat und Recht gefunden haben – auch

63 So jedenfalls die Einschätzung von Krisztina Kehl-Bodrogi, vorgetragen am 18. Oktober 2002 auf der Konferenz »Facetten islamischer Welten«, organisiert vom Cornelia-Goethe-Zentrum der Universität Frankfurt a.M. (Die Beiträge dieser Konferenz werden demnächst in einem Band, herausgegeben von Ute Gerhard u.a. erscheinen.)

64 Vgl. Dursun Tan, »Aleviten in Deutschland. Zwischen Selbstethnisierung und Emanzipation«, in: Gerdien Jonker (Hg.), *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland* (Berlin: Verlag Das Arabische Buch, 1999), S. 65-88.

65 Vgl. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der CDU/CSU, a.a.O., S. 8.

66 Vgl. die Einschätzung von Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland*, a.a.O., S. 41: »Auch in Deutschland müssen sich die Aleviten gegen die Türken wehren, die sie zu Sunniten machen wollen (sünnilestirmek). Ohne dass dies die Öffentlichkeit bemerkt, spielen sich hier Dramen ab.«

wenn ihnen oftmals die theologische bzw. religionsrechtliche Begrifflichkeit fehlen mag, mit der sie ihr Verhältnis zum Säkularitätskonzept *prinzipiell* bestimmen könnten. Zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang auch, dass die islamische Volksreligiosität zahlreiche Möglichkeiten religiöser Referenzbildung kennt, keineswegs nur die ausdrückliche reflexive Vergewisserung anhand religiöser Texte und religionsrechtlicher Normen, die bei muslimischen Intellektuellen typischerweise im Vordergrund steht.⁶⁷ Viele Muslime dürften deshalb auf die Frage nach einer »islamischen Rechtfertigung« des säkularen Staates eher mit Verwunderung reagieren – nicht anders als dies bei den meisten Christen der Fall wäre, wenn man sie mit analogen Fragen konfrontierte.

Es spricht viel für Baber Johansens Annahme, »daß Religionen, die in einer säkularisierten Staats- und Gesellschaftsform leben, dadurch angeregt werden, diejenigen Elemente ihrer religiösen Tradition zu aktivieren, die sie im Rahmen einer säkularisierten Ordnung lebens- und arbeitsfähig halten.«⁶⁸ Damit soll keineswegs ein Automatismus der Anpassung an die moderne Gesellschaft unterstellt werden, wie dies in manchen Konzepten der Modernisierungstheorie gedacht war. Genauso wenig soll behauptet werden, dass theologische Reflexionen oder religionsrechtliche Entwicklungen gegenüber der gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit ein bloßes »Überbau«-Phänomen darstellen. Es wäre allerdings ein deduktivistisches Missverständnis, wollte man generell davon ausgehen, dass das Verhältnis von religiösem Selbstverständnis (einschließlich seiner theologischen Reflexionsform) und sozialer Lebenspraxis primär von den Quellen der Religion her bestimmt würde. Eine entscheidende Rolle spielen sicherlich auch alltägliche Erfahrun-

67 Dass die Volksreligiosität in Studien zum gegenwärtigen Islam viel zu wenig Berücksichtigung findet und vielfach konzeptionell in den »Vorhof der eigentlichen Religiosität« abgeschoben wird, bemängelt Levent Tezcan, *Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland. Ein Literaturbericht* (noch unveröffentlichtes Manuskript).

68 Johansen, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam, a.a.O., hier S. 13.

gen von Akzeptanz bzw. Diskriminierung, institutionelle Aufgabenstellungen und gesellschaftliche Eingewöhnungs- und Lernprozesse. Dazu zählen Bemühungen um die politische und neuerdings auch die gerichtliche Durchsetzung voller Religionsfreiheit, bei denen Muslime die Verfassungsprinzipien und Normen des säkularen Rechtsstaats mit wechselndem Erfolg argumentativ für sich in Anspruch nehmen. Wichtig sind nicht zuletzt auch die Lernerfahrungen im Zusammenhang der Selbstorganisation islamischen Lebens im Medium des deutschen Vereinsrechts. Während in den islamischen Mehrheitsgesellschaften (einschließlich der laizistischen Türkei!) der Staat das religiöse Leben weitgehend organisiert und kontrolliert, sind Muslime in der Diaspora dazu gezwungen, sich selbst zu organisieren. Historisch ist dies ein Novum.⁶⁹ Wolf Ahmed Aries geht davon aus, dass das deutsche Vereinsrecht »durch seine impliziten demokratischen Anforderungen« bereits wahrnehmbare Veränderungen im Vereinsleben der Muslime bewirkt hat.⁷⁰ Auch ohne vorschnellen Analogiebildungen Vorschub leisten zu wollen, darf man in diesem Zusammenhang gleichwohl daran erinnern, dass die Entstehung des Verbandskatholizismus seit dem 19. Jahrhundert erhebliche Auswirkungen auf Leben, Erscheinungsbild und internes Machtgefüge der katholischen Kirche hatte. Von daher ist es gewiss nicht abwegig zu vermuten, dass der sich aktuell in der Diaspora herausbildende »Verbandsislam« entsprechende Veränderungen im Selbstverständnis und in der gesellschaftlichen Praxis islamischer Gruppierungen mit sich bringt, die sich im Laufe der Zeit noch deutlicher bemerkbar machen werden.⁷¹

69 Vgl. dazu Lemmen, *Muslime in Deutschland*, a.a.O., S. 230.

70 Wolf D. Ahmed Aries, »Konfliktlinien westlicher und islamischer Kulturvorstellungen«, in: Wilhelm Heitmeyer/Rainer Dollase (Hg.), *Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996), S. 349-359, hier S. 354.

71 So bereits die Prognose von Claus Leggewie, *Alhambra – Der Islam im Westen* (Reinbek: Rowohlt, 1993), S. 48 u.ö.