

VI RESÜMEE

Verunsicherungen und Konflikte sind in einer religiös und weltanschaulich pluralistischen freiheitlichen Gesellschaft unvermeidlich. Denn religiöse und weltanschauliche – darunter auch religionskritische – Überzeugungen können, wenn sie wirkliche Überzeugungen sind, nicht auf den privaten Bereich beschränkt bleiben. Sie richten sich nach außen, drängen auf sichtbare und hörbare Manifestation, suchen öffentliche Anerkennung oder auch Widerspruch, wollen sich verständlich machen oder auch provozieren. Dabei geht es nicht allein um inhaltliche Fragen des Bekenntnisses und der rechten Lebensführung, sondern außerdem um die Behauptung der eigenen individuellen und gemeinschaftlichen Identität, also um Fragen von Respekt und Gleichberechtigung, Zugehörigkeit und Abgrenzung, Heimatrecht und Fremdheitsgefühl.

Nach dem späten Abschied von der allseits gepflegten Illusion, der Islam sei hierzulande lediglich eine vorübergehende »Gastarbeiter-Religion«, haben in den 1990er Jahren auch Muslime verstärkt begonnen, ihre Rechte auf öffentliche Präsenz und Mitgestaltung der Gesellschaft einzufordern. Dass dies nicht ohne Reibungen vonstatten geht, zeigen die teils mit großer Emotionalität ausgetragenen Konflikte um den Bau repräsentativer Moscheen, den Ruf des Muezzin, die Erlaubnis zum Schächten sowie das Kopftuch an Schule und Arbeitsplatz. Die Beobachtung, dass sich nicht nur unmittelbar Betroffene – etwa die Anwohner in Hörweite des Muezzinrufs – an den Auseinandersetzungen vehement beteiligen, ist ein Indiz dafür, dass dabei auch das Selbstverständnis der Gesellschaft mit zur Debatte steht.

In den genannten Konflikten bildet die Religions- und Weltanschauungsfreiheit, die im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland den Rang eines grundrechtlich verbürgten Menschenrechts hat, einen unverzichtbaren Maßstab. Zwar bietet sie keine vorgefertigten Lösungen für alle konkreten Konfliktfälle an. Wohl aber formuliert sie eine normative Strukturvorgabe, die aus dem Anspruch einer freiheitlichen Demokratie folgt und deren Beachtung die Betroffenen im Verletzungsfall auch gerichtlich einklagen können. Es ist dies der Respekt

vor der Freiheit der Menschen, ihr Leben in religiösen und weltanschaulichen Fragen selbst zu bestimmen, sich öffentlich zu einer Religion – oder auch zu keiner Religion – zu bekennen und ihr Leben ihrem Bekenntnis entsprechend zu gestalten, und zwar sowohl als Individuen wie in Gemeinschaft mit Anderen.

Der säkulare Rechtsstaat steht im Blick auf die aktuellen religionspolitischen Konflikte vor der doppelten Aufgabe, sowohl »Neutralität« in religiösen und weltanschaulichen Fragen zu wahren als auch eine Garantenfunktion für die Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit zu übernehmen. Während dem Staat eine Kompetenz in Sachen religiöser *Wahrheit* prinzipiell nicht zusteht, hat er gleichwohl die Aufgabe, die *Religionsfreiheit* nach Maßgabe der Gleichberechtigung aktiv zu gewährleisten. Die rechtsstaatliche Säkularität ist (im Unterschied zum weltanschaulichen Säkularismus in all seinen Varianten) gerade durch dieses Spannungsverhältnis gekennzeichnet: Sie folgt einerseits aus dem Prinzip »*respektvoller Nicht-Identifikation*«, das dem Staat verbietet, mit einer bestimmten Religion (oder einer Gruppe von Religionen) ein privilegiertes Sonderverhältnis auf Kosten der Angehörigen anderer Religionen, einschließlich der Nicht-Religiösen, einzugehen. Und sie geht andererseits mit dem Anspruch einher, dass der säkularen staatlichen Rechtsordnung – gerade aufgrund ihrer Orientierung an der Freiheit – ein *praktischer Geltungsvorrang* gebührt, der im Konkurrenzfall auch gegenüber religionsrechtlichen Normen durchgesetzt werden muss.

Damit stellt sich zwangsläufig die Frage nach dem Verhältnis von Grundgesetz und islamischer Scharia. Den hier lebenden Muslimen wird in der öffentlichen Debatte vielfach unterstellt, dass ihnen die Säkularität von Staat und Recht eigentlich »fremd« sei, weil der Islam eine Einheit von Religion und Staat (»*din wa dawla*«) auf der Grundlage der Scharia vorsehe. Gelegentlich verbindet sich diese Unterstellung mit dem Plädoyer dafür, gegenüber Muslimen eine restriktive Auslegung der Religionsfreiheit zu praktizieren und ihnen die volle Gleichberechtigung mit den Angehörigen anderer Religionen, zumal den Mitgliedern der christlichen Kirchen, zu versagen. Demgegenüber ist jedoch zunächst daran zu erinnern, dass auch in Europa die institutio-

nelle Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften gegen langanhaltende Widerstände – nicht zuletzt auch gegen Widerstände der Kirchen – politisch *erkämpft* werden musste. Den säkularen Rechtsstaat als exklusiv westliches Modell zu begreifen oder gar als Bestandteil einer christlich geprägten »Leitkultur« gegen muslimische Partizipationsansprüche zu verteidigen, wäre deshalb historisch verfehlt und hieße zugleich, den freiheitlichen Anspruch des Säkularitätsprinzips durch dessen kulturalistische Okkupation ins Gegenteil zu verkehren. Hinzu kommt, dass die viel zitierte Formel »din wa dawla« zwar als Motto islamistischer Bewegungen fungiert, jedoch weder die historische Wirklichkeit des Verhältnisses von Staat, Recht und Religion im islamischen Raum angemessen beschreibt, noch die Ausrichtung der Mehrheit der Muslime repräsentiert. Vielmehr gibt es eine Vielfalt muslimischer Positionen zu Staat und Recht, die von integralistischer Vereinnahmung aller Lebensbereiche in ein geschlossenes religiöses Weltbild über pragmatische Arrangements mit den gegebenen Verhältnissen bis hin zu theologischen Würdigungen der Säkularität reichen.

Auch das Verhältnis von Scharia und säkularem Rechtsstaat erweist sich bei näherem Hinsehen als komplex. Während eine Minderheit von Islamisten die Scharia tatsächlich als prinzipielle Alternative zum säkularen Staat und Recht propagiert und aus dieser Haltung unter Umständen verfassungsfeindliche Aktivitäten betreibt, die der Rechtsstaat nicht hinnehmen kann, steht für liberale Muslime typischerweise eher der ethische Gehalt der Scharia im Vordergrund; als unmittelbar verbindlich erachten sie insbesondere diejenigen Teile der Scharia, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen (Ibadat). Manche Muslime zeigen auch Distanz gegenüber der Scharia; dies gilt insbesondere für Aleviten. Aber selbst in den verschiedenen konservativen Strömungen des sunnitischen Islams kann sich das Bekenntnis zur Scharia durchaus verbinden mit einer zumindest faktischen Akzeptanz der säkularen Rechtsordnung, jedenfalls für die Situation der muslimischen Diaspora – was Zweideutigkeiten und Unsicherheiten im Umgang mit dem in der Tat schwierigen Begriff der Säkularität gewiss nicht ausschließt. Es wäre von daher weder sachangemessen noch legitim, mit Hinweis auf die Bedeutung der Scharia die

Integrationsfähigkeit muslimischer Minderheiten pauschal in Abrede zu stellen oder besondere Einschränkungen der Religionsfreiheit für Muslime zu verlangen.

Die Spannung zwischen Wahrung der religiös-weltanschaulichen Neutralität und Übernahme einer Garantenfunktion bestimmt auch die Aktivitäten des Staates gegenüber dem Islam in der Diaspora. Auf der einen Seite steht der gebotene Respekt vor der Freiheit der Menschen, der eine interventionistische Religionspolitik nach dem Modell des türkischen Präsidiums für religiöse Angelegenheiten (Diyanet) ausschließt. Beispielsweise kann es nicht Aufgabe eines säkularen Rechtsstaats sein, unmittelbar auf die innere Entwicklung der islamischen Verbände Einfluss zu nehmen, eine innerislamische Ökumene von Sunniten und Aleviten zu verlangen oder sich gar zwecks Förderung eines »Euro-Islams« in islamisch-theologische Debatten einzumischen. Auch in Sachen des islamischen Religionsunterrichts kann der Staat nicht unter Hinweis auf die Uneinigkeit der islamischen Verbände die inhaltliche Gestaltung der Lehrpläne in eigener Regie durchführen oder subsidiär auf Richtlinien der Türkei zurückgreifen. Solche und ähnliche Varianten eines (konservativ, politisch-ökumenisch oder sozialdemokratisch intonierten) Paternalismus gegenüber religiösen Minderheiten, für die es in der Praxis zahlreiche Beispiele gibt, erweisen sich im Licht der Religionsfreiheit als überaus fragwürdig. Auf der anderen Seite ist der Staat ungeachtet seiner Nicht-Zuständigkeit in allen Fragen religiöser Wahrheit gleichwohl gefordert, für die Freiheit von Glaube, Bekenntnis und Religionsausübung in der sich weiter pluralisierenden Gesellschaft einzutreten. Mit der Bereitstellung einer Gerichtsbarkeit, vor der Individuen gegen persönliche Diskriminierungen und Verletzungen ihrer Religionsfreiheit klagen können, ist dies noch nicht ausreichend geleistet. So kommt der Staat nicht umhin, sich beispielsweise auch mit den islamischen Verbänden auseinanderzusetzen, wenn sie eine gleichberechtigte Partizipation der Muslime im System der Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften anmahnen. Wie schwierig die Einlösung dieses Postulats ist, zeigt sich in der aktuellen Kontroverse um die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen.

Bei alldem ist außerdem darauf zu achten, dass die Ansprüche

kleiner Gruppen, z.B. innerislamischer Minderheiten, die in der öffentlichen Diskussion wenig präsent sind, nicht unter den Tisch fallen. Dasselbe gilt für die Rechte individueller Dissidenten, Konvertiten, »Synkretisten« oder solcher Menschen (insbesondere auch Frauen), die gegen konservative Vorstellungen von Tugend und Ehre verstoßen und unter Umständen auf Schutz gegen Mobbing und Vigilantentum angewiesen sind. Zwar haben religiöse Gemeinschaften das Recht, sich sowohl voneinander wie von einzelnen Dissidenten abzugrenzen. Sofern dies jedoch nachweislich mit massiver Verunglimpfung oder anderen Formen von Pression einhergeht, kann staatliches Eingreifen erforderlich und legitim sein. Dass sich dabei für einen freiheitlichen Rechtsstaat komplizierte Abwägungsprobleme stellen, liegt auf der Hand.

Die Verwirklichung der Religionsfreiheit in der multireligiösen Gesellschaft erweist sich demnach als eine komplexe Aufgabe, die nicht ein für allemal gelöst werden kann. Bei allen Schwierigkeiten besteht aber zugleich die Chance, dass die Religionsfreiheit eine Brücke bildet zwischen dem Anspruch der freiheitlichen Demokratie und dem Selbstverständnis religiöser Gemeinschaften, die in der pluralistischen Gesellschaft nicht umhin kommen, ihre Anliegen im Medium des modernen, säkularen Rechts zu artikulieren. Dieser Prozess hat auch bei den muslimischen Verbänden längst eingesetzt. Ob sich im Eintreten der Menschen für die *eigene Freiheit* zugleich das Bewusstsein für die Bedeutung der *Freiheit überhaupt* schärft, lässt sich zwar nicht mit Gewissheit voraussagen; und ob die Inanspruchnahme säkularer Rechtsnormen mit einem Verständnis für den freiheitlichen Gehalt der rechtsstaatlichen Säkularität einhergeht, bleibt vorerst ebenfalls eine offene Frage. Immerhin aber bietet die öffentliche Auseinandersetzung um die Religionsfreiheit Ansatzpunkte für Lernprozesse auf allen Seiten. Es kommt darauf an sie politisch zu nutzen.

