

**Friedmann Eißler,
Michael Borchard (Hg.)**

Islam in Europa

Zum Verhältnis von Religion und Verfassung

Zweite Auflage



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen



Konrad
Adenauer
Stiftung

Vorwort	3
Vorwort zur 2. Auflage	6
Friedmann Eißler	
Einleitung	7
Mustafa Cerić	
Religion und politische Verfassung in demokratischen Staaten	
Überlegungen zum Verhältnis von Scharia und „muslimischem Gesellschaftsvertrag“ in Europa	16
Christian Waldhoff	
Das deutsche Religionsverfassungsrecht im europäischen Kontext	25
Marwan Abou-Taam	
Zum Verhältnis von Islam und Herrschaft	38
Mohammed Nekroumi	
Die theologisch-ethische Ausrichtung der Scharia zwischen Gottesrecht und menschlichem Gemeinwohl	57
ANHANG	
Mustafa Cerić	
Eine Erklärung europäischer Muslime	79
Einleitung	79
Deklaration	97
Die Autoren	105

Vorwort

„Islam in Europa“ – hinter dieser Überschrift verbirgt sich zuallererst die Anerkennung einer selbstverständlichen Lebenswirklichkeit. Viele Menschen, die in unserem Land leben, bekennen sich zum Islam. Menschen, die wir schätzen als Nachbarn, als Kolleginnen und Kollegen oder auch als Freunde. Der Islam ist sichtbarer geworden in Deutschland. Die institutionelle Entwicklung zeigt, dass und wie Muslime an der Gestaltung der gesellschaftlichen Zukunft mitwirken. Der Untertitel „Zum Verhältnis von Religion und Verfassung“ enthält aber auch eine Problemanzeige. Vor dem Hintergrund zunehmend polarisierender Debatten zum „Islam“ wird immer wieder die Frage aufgeworfen, ob der Islam von seinen religiösen Grundlagen her mit den Grundwerten eines westeuropäischen, demokratischen Verfassungsstaates vereinbar ist. Wie wird aus der islamischen Tradition, aus Sicht einer islamisch geprägten Staatslehre das Verhältnis der Religion zum demokratischen und säkularen Verfassungsstaat beurteilt? Wie verhält sich die Scharia als das „von Gott gegebene Grundgesetz“ für die Menschen – wie immer dieser Begriff letztlich zu verstehen ist und verstanden wird – zu den allgemeinen Menschenrechten? Welche Denkmodelle stehen für den theoretischen und praktischen Umgang mit der Vielfalt unterschiedlicher und divergierender Bekenntnisse, Weltanschauungen und Lebensentwürfe zur Verfügung?

Jürgen Habermas hat von dem „anstößigen Faktum der weltanschaulichen Pluralität“ gesprochen, das die westeuropäischen Gesellschaften kennzeichnet.¹ Die Klärungsprozesse, wie die Würdigung dieser weltanschaulichen Pluralität gesellschaftliche Gestalt annehmen soll, sind nicht abgeschlossen. In ihnen geht es letztlich auch um das Verständnis und das Gelingen von Integration, die die volle und gleichberechtigte Teilhabe an und in unserer Gesellschaft beinhaltet. Dazu gehört selbstverständlich auch die Religion, die Menschen mit Migrationserfahrung mitbringen. Dazu gehört ebenso die Erwartung, dass die Bürgerinnen und Bürger jeder Herkunft sich als selbstverständlichen und gleichberechtigten Teil unserer Gesellschaft begreifen und mit ihrer Beteiligung dazu beitragen, die bisher erreichten Standards an Freiheit, Toleranz und gesellschaftlicher Vielfalt zu erhalten.

Eine sachbezogene und zukunftsorientierte Diskussion über Gestalt und Zukunft der gesellschaftlichen Partizipation von Muslimen fragt nach den inzwischen gewachsenen Strukturen, nach der wechselseitigen Wahrnehmung und den zu nutzenden Potenzialen. Einen Beitrag dazu leistete die Fachkonferenz der Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) und der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) zum Thema „Der

¹ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Dankesrede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, 2001.

Islam in Europa – Das Verhältnis von Religion und Verfassung“, die am 27. September 2012 in der Akademie der KAS in Berlin durchgeführt wurde.

Die vorliegende Publikation macht Beiträge der Tagung der interessierten Öffentlichkeit zugänglich, ergänzt durch aktuelle Forschung sowie die Dokumentation der „Declaration of European Muslims“ von Mustafa Cerić mit Einleitung und Haupttext in deutscher Übersetzung. Sie versteht sich als ein Sachbeitrag zur gegenwärtigen Debatte. Ein herzlicher Dank geht an Matthias Riemenschneider, der an der Durchführung der Tagung maßgeblich beteiligt war.

Eine wichtige muslimische Stimme im europäischen Zusammenhang zu Fragen des Verhältnisses von Religion und Verfassung ist die von *Mustafa Cerić*, bis November 2012 Großmufti von Bosnien-Herzegowina in Sarajevo. Seine Thesen zu einer integrativen europäischen Islampolitik und einer institutionalisierten Islamautorität in Europa werden seit Jahren intensiv wahrgenommen und diskutiert. In seinem Vortrag zeigt Mustafa Cerić Perspektiven und Erfordernisse auf, die aus seiner Sicht im Blick auf die Verhältnisbestimmung der unveränderlichen, gottgegebenen Scharia zu ihrer zeit- und kontextbedingten Anwendung durch Muslime in Europa bestehen. Er erläutert die zentralen Begriffe seiner politischen Theologie, die sowohl die soziale wie auch die moralische Ordnung der Gesellschaft auf islamischer Basis in den Blick nimmt und die als „die Herausforderung unserer Zeit“ für Muslime bezeichnet wird. Der „Bund“ bezieht sich auf den Glauben an die Aspekte der Offenbarung, die „weder verhandelbar noch kündbar“ seien, während ein „Gesellschaftsvertrag“ – in spezifischer islamrechtlicher Konnotation – die Anwendbarkeit der Rechte und Pflichten von Muslimen im nicht-muslimischen, „westlichen“ Kontext gewährleisten soll.

Der in Berlin lehrende Staatsrechtler *Christian Waldhoff* geht grundsätzlich auf die Eigenart des Religionsverfassungsrechts in Deutschland ein („fördernde Religionsneutralität“) und klärt die Frage, ob die Regelung des Rechtsverhältnisses von Staat und Religion in Bezug auf Deutschland den Islam benachteiligt oder umgekehrt das Christentum bevorzugt. Im Ergebnis konstatiert er eine gewisse Begünstigung des Christentums, die aber – „richtig eingeordnet und richtig angewendet“ – kein verfassungsrechtliches Problem darstelle.

Der Politikwissenschaftler *Marwan Abou-Taam* lässt vor dem Hintergrund der aktuellen Debatten die wichtigsten doktrinären und geschichtlichen Weichenstellungen in Bezug auf das Verhältnis von Islam und säkularer Verfassung beziehungsweise allgemeiner von Islam und Herrschaft Revue passieren, um von hier aus Schlüsse für die Gegenwart zu ziehen. Mit Bezug auf neuere Entwicklungen kritisiert der Autor differenziert und konkret die religiöse Begründung des Staates in der islamischen Orthodoxie, die mit einer säkularen politischen Ordnung nicht in Übereinstimmung zu bringen sei.

Mohammed Nekroumi, Islamtheologe an der Universität Münster, vorher Tübingen, vertieft schließlich die theologische Fragestellung, wie das Unveränderliche der

Offenbarung („Scharia“), das Muslimen unbedingt aufgegeben ist, zum Veränderlichen der Lebensbedingungen und der gesellschaftlichen Umstände in Beziehung gesetzt werden kann und aus islamischer Sicht in Beziehung zu setzen ist. Was unter dem Thema „Intentionen der Scharia“ intensiv diskutiert wird (*Maqasid*-Theorie), dient demnach einer Scharia-Hermeneutik, die den individuellen und den gemeinschaftlichen Lebensvollzug in der Balance zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Göttlichem und Menschlichem zu gestalten helfen soll. Der Autor geht in systematischer Absicht auf die diesbezüglichen traditionellen Konzepte ein und plädiert dafür, dass die eschatologische Heilsperspektive, der die Scharia primär diene, in der Debatte um ihre Anwendung angemessen berücksichtigt werden muss. Im Anschluss an die theoretischen Ausführungen vergleicht der Autor die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte mit der Kairoer Menschenrechtserklärung von 1990.

Die Beiträge von M. Cerić und M. Nekroumi verbindet das Anliegen, auf der Grundlage traditioneller islamischer Auslegungen der Scharia deren Anschlussfähigkeit an die moderne Gesellschaft aufzuzeigen. Gegenüber dem vermuteten Werte- und Moraldefizit eines strikt säkularen Staates und einer säkularen Gesetzgebung wird durch die Verankerung des Rechts im Glauben bzw. in einem religiös-ethischen Denken ein Vorteil für den Werteerhalt erkannt.

Im *Anhang* wird die „Declaration of European Muslims“ von Mustafa Cerić aus dem Jahr 2005 dokumentiert. Damit liegt erstmals auch die umfangreiche und inhaltlich gewichtige Einleitung zu der Erklärung in deutscher Übersetzung vor, die mehr als zwei Drittel des gesamten Textes ausmacht und den Wortlaut der Erklärung wie auch den hier publizierten Vortrag des Autors in einen größeren Zusammenhang stellt.

*Michael Borchard, Friedmann Eißler
Berlin, im Oktober 2013*

Vorwort zur 2. Auflage

In der Zeit seit dem Erscheinen dieses EZW-Textes hat sich viel getan, selbstverständlich auch in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Verfassung. Man mag insbesondere an konkrete Anwendungsfragen denken, aber auch an Tendenzen, die Koordinaten einer religionsfreundlichen Auslegung des mit dem Grundgesetz gegebenen Rechtsrahmens in Richtung deutlichere Trennung oder gar Laizismus zu verschieben. Dennoch sind die hier versammelten Texte ganz unabhängig von ihrem Entstehungszusammenhang hoch aktuell. Denn sie nehmen grundlegende Fragestellungen in den Blick, die nichts von ihrer Brisanz verloren haben, eher im Gegenteil. Auch die Erklärung europäischer Muslime von Mustafa Cerić mag zwar als solche nicht mehr oben auf den Tagesordnungen heutiger Dialogformate stehen – die in seiner ausführlichen Einleitung zu der Deklaration entfaltete Perspektive eines „Islam in Europa“ im Gegenüber zu einem Euro- oder europäischen Islam bedarf jedoch dringender denn je einer aufmerksamen und kritischen Auseinandersetzung.¹

So erscheint es nicht nur naheliegend, sondern im Jahr der Feierlichkeiten zum Inkrafttreten des Grundgesetzes vor 70 Jahren mehr als passend, die Diskussion auch in dieser Hinsicht und auf diese Weise weiter zu führen.

Der Textbestand wird bis auf wenige Druckfehler unverändert wiedergegeben. Die wenigen zeitgebundenen oder aus anderen Gründen nicht mehr ganz aktuellen Stellen sind als solche erkennbar.

Wir übergeben diesen EZW-Text erneut der Öffentlichkeit und verbinden damit die Hoffnung auf nützliche Impulse für die Bewahrung und Förderung des grundgesetzlich vorgegebenen Rahmens, in dem Glaubens- und Meinungsfreiheit ebenso ihren Platz hat wie die Freiheit von Religion und Glauben.

*Friedmann Eißler
Berlin, im Mai 2019*

¹ Ausführlicher dazu: Friedmann Eißler, Islam und Islamismus. Aspekte des Islam in Europa zwischen Mythos und Minderheitenpolitik, in: Matthias Petzoldt (Hg.), Europas religiöse Kultur(en). Zur Rolle christlicher Theologie im weltanschaulichen Pluralismus, Theologie – Kultur – Hermeneutik Bd. 14, Leipzig 2012, 97 – 124.

Einleitung

Der Islam ist – als muslimische Präsenz und Lebenspraxis in ihren unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Ausformungen – religiöse Kultur und kultureller Teil Europas. Und dies nicht erst seit der Zuwanderung der „Gastarbeiter“, auch nicht erst seit der frühen Blüte muslimischer Gemeinden in Deutschland in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts.¹ Muslime haben in Europa seit 711 u. Z. eine kontinuierliche Geschichte zu verzeichnen. Neben der fast achthundertjährigen muslimischen Präsenz in Spanien von 711 – 1492 u. Z. (wenn auch seit Anfang des 13. Jahrhunderts nur noch in Granada) ist dabei insbesondere auf Bosnien zu verweisen, das von 1463 – 1878 osmanisch war und über die Jahrhunderte eine spezifische europäisch-muslimische Identität entwickelt hat.² Während der Mythos eines Goldenen Zeitalters in Andalusien heute eher islamistische Fantasien über die Zukunft Europas beflügelt, kommt den lange als liberal geltenden bosnischen Muslimen als Vertretern einer autochthonen europäischen Gestalt des Islam in den gegenwärtigen Debatten eine besondere Bedeutung zu.³

¹ Neue und komparative Aspekte hierzu in José Brunner/Shai Lavi (Hg.), *Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität*, Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte Bd. 37, Göttingen 2009. Vgl. ferner Stefan Schreiner, *Auf der Suche nach einem „Goldenen Zeitalter“*. Juden, Christen und Muslime im mittelalterlichen Spanien, in: *Concilium* 39 (2003), 419 – 432; W. Montgomery Watt, *Der Einfluss des Islam auf das europäische Mittelalter*, Berlin 2010 (Original 1972); Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford 1993; Friedmann Eißler, *Islam und Islamismus. Aspekte des Islam in Europa zwischen Mythos und Minderheitenpolitik*, in: Matthias Petzoldt (Hg.), *Europas religiöse Kultur(en). Zur Rolle christlicher Theologie im weltanschaulichen Pluralismus*, Leipzig 2012, 97 – 124 (Teile hieraus greife ich in dieser Einleitung aktualisiert auf).

² Das Osmanische Reich selbst hat sich seit Anfang des 14. Jahrhunderts auf europäischem Boden etabliert und zumindest in seinen nordwestlichen Regionen selbstverständlich *auch* eine europäische Geschichte.

³ Vgl. Hansjörg Schmid, *Bosnischer Islam für Europa? Geschichte, Organisation, Sozialethik*, in: Benjamin Idriz/Stephan Leimgruber/Stefan J. Wimmer (Hg.), *Islam mit europäischem Gesicht. Perspektiven und Impulse*, Kevelaer 2010, 50 – 74 (überarb. und erw. Fassung von dems., *Brücke zur islamischen Welt. Was die bosnischen Muslime modellhaft macht*, in: *Herder Korrespondenz* 62/2 [2008], 98 – 103); *Islam in Bosnien und Herzegowina und Deutschland*, hg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Sarajevo 2008; Stefan Schreiner, *Islamische Theologie im europäischen Kontext. Die islamisch-theologische Fakultät in Sarajevo und ihr Curriculum*, in: Wolfram Weiße (Hg.), *Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung*, Religionen im Dialog Bd. 1, Münster u. a. 2009, 41 – 48; Fikret Karčić, *What is „Islamic tradition of Bosniaks“?* (www.cns.ba/docs/what_is_islamic_tradition_of_bosniaks.pdf; alle Internetseiten zuletzt abgerufen am 12.10.2013); Enes Karić, *Essays (on behalf) of Bosnia*, Sarajevo 1999; Ibrahim Dzafić, *Der Korankommentar von Husein Džozo (1912 – 1982). Moderne Koraninterpretation in Bosnien*, Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag, Reihe Religionswissenschaften Bd. 1, Marburg 2008.

Heute leben in Europa schätzungsweise mehr als 53 Millionen Muslime, davon die meisten im europäischen Teil Russlands. In der Europäischen Union sind es über 16 Millionen, manche Schätzungen sprechen von bis zu 23 Millionen Muslimen. Deutschland zählt mit rund 4 Millionen (etwa 5 Prozent der Bevölkerung) zu den Ländern mit einer starken muslimischen Minderheit, die ihre spezifische Prägung insbesondere durch den hohen Anteil an Zuwanderern aus der Türkei hat. Eine unübersehbare Vielzahl an Organisationen, Interessengruppen, ethnischen Vereinigungen und religiösen Strömungen gestaltet muslimisches Leben auf den unterschiedlichsten Ebenen. Die Institutionalisierung des Islam in Deutschland hat greifbare Formen angenommen, die der jungen Generation neue Perspektiven eröffnen.

Wie die neueren gesellschaftlichen Entwicklungen in Deutschland zeigen, wird jedoch darüber gestritten, mit welchem Recht Muslime hier agieren. Und dies durchaus in der Ambivalenz dieser Formulierung. Haben die Muslime überhaupt ein genuines Recht, sich hier auszubreiten und als Partner auf Augenhöhe wahrgenommen zu werden? Passt „der Islam“ nach Europa? So die grobe, allzu schnell ins Populistische bis in Fremdenfeindlichkeit und Rassismus abgleitende Anfrage aus der Haltung pauschaler Ablehnung des Fremden heraus.⁴ Anspruchsvoller und sachgemäß werden Fragen gestellt wie: Wie steht es mit dem Verhältnis von Religion und Staat im Islam? Wie verhalten sich die – für Muslime grundsätzlich verpflichtende – Scharia und die Vorstellungen, die sich Muslime von ihr machen, zu den verfassungsrechtlichen Grundlagen westlicher Gesellschaften und umgekehrt? Wie können Muslime denkerisch und praktisch Wege beschreiten, die islamisches Leben im weltanschaulich-religiös pluralen Umfeld aus der Mitte des eigenen Glaubens heraus legitimieren? In bestimmter Hinsicht wird dabei ebenfalls nach Passungen unterschiedlicher kultureller, politischer, religiöser etc. Konzepte gefragt, der gemeinsam zu gestaltende und zu verantwortende gesellschaftliche Raum jedoch nicht infrage gestellt, sondern positiv vorausgesetzt. Diese Fragen werden auch von muslimischer Seite gestellt und müssen gestellt werden, jedenfalls insoweit die Frage des Aufenthalts von Muslimen im nichtmuslimischen Land bzw. unter nichtmuslimischer Herrschaft in religionsgesetzlicher Hinsicht betroffen ist. Es war eine immer wieder von den Religionsgelehrten zu klärende Frage, unter welchen Bedingungen dem religiösen Muslim, der religiösen Muslimin ein solcher Aufenthalt gestattet werden kann. Dabei ist nun stillschweigend ein territorialer Begriff Europas vorausgesetzt. Er geht von Europa als einem geografischen Raum mit all seiner Vielfalt und seinen historischen

⁴ Ein nicht geringer Teil der Muslime ist subjektiv und im Blick auf die gesellschaftliche (wirtschaftliche, politische etc.) Partizipation vollkommen integriert. Vgl. Sonja Haug u. a., *Muslimisches Leben in Deutschland*, hg. im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2009; Katrin Brettfeld/Peter Wetzels, *Muslimen in Deutschland*, hg. vom Bundesministerium des Innern, Berlin 2007; Jytte Klausen, *Europas muslimische Eliten. Wer sie sind und was sie wollen*, Bonn 2006; Navid Kermani, *Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime*, München 2009.

Wechselfällen aus, auch in religiöser Hinsicht. Davon unterscheidet sich ein primär merkmalsorientierter Ansatz, der Europa von bestimmten Werten her versteht, die etwa dem hellenistisch-römischen Erbe, dem Christentum oder dem Judentum zugeordnet werden. Ohne auf die erheblichen inhaltlichen Implikationen dieser Unterscheidung eingehen zu können,⁵ kann gesagt werden, dass der primär raumorientierte Ansatz unabdingbar erscheint für eine angemessene Würdigung der komplexen Vielfalt dessen, was der Islam in Europa bedeutet. Für Europa im geografischen Sinne ist der Islam kein Fremdkörper, dem tendenziell kein Platz einzuräumen wäre. Andererseits ist die Bewahrung und Entwicklung einer Kultur, die – im fortwährenden Wandel aller Kultur – der Freiheit des Denkens, Glaubens und Handelns, dem demokratischen Rechtsstaat und den individuellen, unveräußerlichen Menschenrechten verpflichtet ist, weniger denn je eine Selbstverständlichkeit. Kultur ist ein offenes Projekt – und ist es immer gewesen. Allerdings tritt dieser Sachverhalt im Kontext der zu bewältigenden Migrations- und Integrationsprozesse zunehmend als gesamtgesellschaftliche Aufgabe hervor. Tendenzen der Ethnisierung, der Kommunitarisierung rechtlicher Sphären (die etwa auf gruppenbezogene Durchsetzung von Scharianormen abzielen) und der Isolierung sozialer Räume (Segregation, „Parallelgesellschaften“) erschweren die Bewältigung der gemeinsamen Aufgabe. Damit sind Inhalte und Werte angesprochen. Und dies illustriert die Dringlichkeit, über den territorialen Begriff Europas hinaus eine inhaltliche Wertorientierung Europas stark zu machen. Anders wird eine Klärung der tatsächlichen Optionen und ihrer Alternativen nicht gelingen und der Kulturwandel dem Kräftespiel globalisierter Machtinteressen überlassen.

Neben dem Moscheebau und der zehn Jahre nach dem Fall Fereshta Ludin weiter schwelenden Kopftuchdebatte sind der islamische Religionsunterricht nach GG Art. 7,3, die Ausbildung von Religionslehrkräften und Geistlichen (Imamen) sowie – damit verbunden – die Etablierung islamischer Studiengänge an Universitäten gegenwärtig die Hauptthemen, die die Beheimatung islamischer religiöser Identität in Deutschland betreffen. Sie sind Gegenstand aktueller Bemühungen um Kooperations- bzw. „Staatsverträge“ nach dem Vorbild Bremens und Hamburgs.⁶ Sie berühren alle auf eigene

⁵ Zu einer perspektivischen Differenzierung zwischen einer „Geschichte Europas“ (Europa im geografischen Sinne, Holm Sundhaussen) und einer „Europäischen Geschichte“ (orientiert an den Merkmalen antikes Erbe plus Christentum, Oscar Halecki) vgl. die einleitenden Abschnitte in Holm Sundhaussen, *Die Muslime in Südosteuropa: Historische Perspektiven*, in: ders./Johannes Kandel/Ernst Pulsfort (Hg.), *Religionen und Kulturen in Südosteuropa. Nebeneinander und Miteinander von Muslimen und Christen*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin 2002, 8 – 21. Vgl. darüber hinaus Talal Asad, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003; Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, rev. ed., Oxford 1993; Jørgen S. Nielsen, *Towards a European Islam*, London 1999.

⁶ Vgl. dazu Andreas Gorzewski, *Anerkennung des Islam geht voran*, www.dw.de/anererkennung-des-islam-geht-voran/a-16545686 (28.1.2013); *Hamburg billigt Verträge mit islamischen Gemeinden*, <http://unternehmen-heute.de/news.php?newsid=178575> (13.6.2013).

Weise das Verhältnis von Religion und Verfassung. Und sie dokumentieren alle auf ihre Weise die faktische Existenz und die perspektivische Entwicklung dessen, was man als „Euro-Islam“ bezeichnen kann. Sowohl in Forschung und Wissenschaft wie auch in öffentlichen Debatten werden die damit verbundenen Fragen in den vergangenen Jahren verstärkt in den Mittelpunkt des Interesses gerückt.⁷

Dabei werden unter dem Stichwort „Euro-Islam“ durchaus unterschiedliche Denkmotive verhandelt.⁸ Grundsätzlich ist zu berücksichtigen, dass der Begriff von muslimischer Seite aus unterschiedlichen Motiven von vornherein auf starke Ablehnung stößt. „Euro-Islam“ wird häufig als fremdbestimmte Kompromisslösung (miss-)verstanden und mit paternalistischer Vereinnahmung oder gar mit Domestizierungsversuchen durch „obrigkeitliche“ Instanzen assoziiert. Manche lehnen den Begriff aus grundsätzlichen Erwägungen ab: Der Islam sei eine wesentlich einheitliche Weltreligion, die zwar von Muslimen zeitbedingt und regional verschieden gelebt werde, jedoch nicht zeitbedingt und regional – also auch nicht von Muslimen in Europa – eigenständig oder gar neu definiert werden könne. „Islam in Europa“ ja, „Euro-Islam“ nein.

In der Sache wird es indessen zunächst darum gehen, die eigenständige Identitätsbildung von Musliminnen und Muslimen in Europa wahrzunehmen. Vor diesem Hintergrund haben programmatische Äußerungen von muslimischer Seite zur Zukunft des Islam in Europa besonderes Gewicht. Sie haben sich so oder so zum wachsenden Einfluss islamistischer Optionen zur Gestaltung von Politik und Gesellschaft zu verhalten, die sich nicht nur durch einflussreiche Aktivisten und einschlägig profilierte Gelehrte aus der islamischen Welt, sondern vor allem auch über eine exorbitante Internetpräsenz Gehör verschaffen. Der explizit islamistische Diskurs ist Sache einer zahlenmäßig verhältnismäßig kleinen Minderheit unter den hier lebenden Muslimen, verfügt jedoch

⁷ Vgl. Lukas Wick, *Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?*, Würzburg 2009; Jörg Schlabach, *Scharia im Westen. Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa*, Islam in der Lebenswelt Europa Bd. 7, Münster 2009; Bülent Uçar, *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2005; Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford 2004; Gudrun Krämer, *Islam, Menschenrechte und Demokratie*, in: Fikrun wa Fann, Januar 2009 (hg. vom Goethe-Institut e.V.), www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/srg/de4544133.htm; Tilman Nagel, *Die Scharia und der Verfassungsstaat*, in: *Integration in Freiheit – Chancen und Hindernisse*, 53. Bitburger Gespräche, Jahrbuch 2010/1, hg. von der Stiftung Gesellschaft für Rechtspolitik Trier, Trier 2010, 75 – 82; Heiner Bielefeldt, *Muslime im säkularen Rechtsstaat: Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld 2003; Sarah Albrecht, *Islamisches Minderheitenrecht. Yusuf al-Qaradawis Konzept des *fiqh al-aqalliyat**, Würzburg 2010; Bettina Gräf u.a. (Hg.), *Global Mufti – The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, London 2009.

⁸ Vgl. Bassam Tibi, *Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa*, Essay vom 20.03.2007, www.perlentaucher.de/artikel/3764.html; ders., *Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes*, Darmstadt 2009.

überproportional und international gestützt offensichtlich über mediale und finanzielle Ressourcen, die seinem Anspruch auf Deutungshoheit über „den Islam“ wirkungsvoll Nachdruck verleihen. Die Resonanz unter jüngeren, auch gebildeten Muslimen sowie insbesondere jungen Konvertiten ist erheblich. Umso wichtiger wird es für die gesellschaftlichen Diskurse sein, Muslime nicht durch reduktionistisch oder essentialistisch verkürzte Islam(miss)deutungen vonseiten der Mehrheitsgesellschaft auf radikale bzw. islamistische Positionen nachgerade festzulegen. Damit würden islamistische Diskursverfahren unter umgekehrtem Vorzeichen nur gespiegelt und auf diesem Wege von der Mehrheitsgesellschaft gerade unterstützt. Andererseits wird ein entscheidender Prüfstein für die Bewahrung religiöser Identität im gesellschaftlichen Diskurs die Pluralismuskompatibilität sein.

Dabei reicht es nicht aus, wenn Muslime den gesellschaftlichen und religiös-weltanschaulichen Pluralismus deskriptiv als (den faktisch gegebenen) Rahmen interpretieren, in dem dann womöglich intern religiös definierte Kollektivrechte gedacht oder etabliert werden sollen. Es genügt nicht (etwa mit Verweis auf Sure 2,256 oder 4,1), Menschenrechte als der Religion inhärent zu betrachten, da in diesem Fall die Religion als ihr Garant auftritt und letztlich vorgeordnet bleibt. Es ist nicht hinreichend (etwa unter Hinweis auf Sure 5,48 oder 16,93), Pluralismus als „gottgegeben“ zu definieren bzw. zu akzeptieren, weil auch dann die Religion Richterin darüber bleibt, in welcher Form sich dieser Pluralismus als solcher äußern darf und vor allem wo seine Grenzen sind. Es darf keine Nischen, keine „rechtsfreien Räume“ für kommunitaristische Minderheitenrechte geben. Unabdingbar erscheint deshalb für alle Bürgerinnen und Bürger die selbstkritische und offene Reflexion der verfassungsrechtlich gesicherten pluralen Situation gerade als Bedingung der Möglichkeit für Menschenrechte, Religionsfreiheit etc.

Eine programmatische Äußerung zur Zukunft des Islam in Europa von muslimischer Seite ist die „Declaration of European Muslims“ aus der Feder des früheren Großmuftis von Bosnien und Herzegowina, Mustafa Cerić. Cerić ist Träger des Theodor-Heuss-Preises und des Eugen-Biser-Preises und hat sich als Brückenbauer zwischen den Religionen Europas verdient gemacht. Er steht für einen autochthonen europäischen Islam, der einem Dialog zwischen den Religionen und Kulturen offen gegenübersteht. Der Geistliche gehört zu den Erstunterzeichnern des Briefes von 138 islamischen Gelehrten an die Weltchristenheit („A Common Word“),⁹ er ist unter anderem auch Gründungsmitglied des in Dublin ansässigen European Council for Fatwa and Research (ECFR, Europäischer Rat für Fatwa und Forschung), der 1997 von der der Muslimbruderschaft zugerechneten Föderation Islamischer Organisationen in Europa initiiert worden ist. Vorsitzender und *spiritus rector* dieses Rates ist der 84-jährige in Qatar lebende und lehrende „Global

⁹ Vgl. Friedmann Eißler (Hg.), Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten („A Common Word“), EZW-Texte 202, Berlin 2009, abrufbar auf www.ezw-berlin.de.

Mufti“ Yusuf al-Qaradawi, der als einflussreichster sunnitische Gelehrter der Gegenwart und als Symbolfigur der weltweiten islamischen Erweckung gilt.

2005 verfasste Mustafa Cerić unter dem Eindruck der Terroranschläge in New York, Madrid und London eine Erklärung europäischer Muslime (A Declaration of European Muslims). Sie wurde am 27. August 2005 auf einer internationalen Tagung zum Verhältnis von Gewalt und Religion vorgestellt¹⁰ und vor wenigen Jahren in einer Buchpublikation erneut der Öffentlichkeit zugänglich gemacht und kommentiert.¹¹ Die Deklaration ist ursprünglich mit einer ausführlichen Einleitung erschienen, die wie die eigentliche Erklärung entsprechend den drei Adressaten Europäische Union, Muslime in Europa und islamische Welt gegliedert ist und mehr als zwei Drittel des Gesamttextumfangs ausmacht. Sie macht Intention und Tragweite der Deklaration deutlich und gibt wertvolle Hinweise zu ihrem Verständnis, da sie zentrale Aussagen in einem größeren Kontext erläutert. Diese Einleitung ist mittlerweile kaum greifbar.¹² Auf der offiziellen Internetseite der Rijaset, der Islamischen Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina, ist die Erklärung in fünf Sprachen eingestellt (Bosnisch, Arabisch, Englisch, Französisch und Deutsch), davon enthalten jedoch nur die bosnische und die arabische Version die Einleitung.¹³ Die Deklaration ist als Ganze ein aktueller und moderner Entwurf „mit Manifest-Charakter“,¹⁴ der mit Klarstellungen und Forderungen zur Klärung des Verhältnisses von Muslimen und Nicht-Muslimen in Europa beitragen will und sich selbst als Diskussionsgrundlage versteht.

Eine zentrale Botschaft Cerićs lautet, dass der von wechselseitigen Missverständnissen geprägte Antagonismus zwischen Ost und West, Orient und Okzident, der islamischen und der nichtislamischen Welt in Zeiten der Globalisierung überwunden werden muss – und kann. Der Islam, so der bosnische Religionsgelehrte, sei „die Lebensweise“, die sowohl die westlichen Werte mitsamt ihrer Vernunftorientierung als auch die Weisheit

¹⁰ Vgl. www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/interreligioeser-dialog/091120_zovkic_wahrnehmungen.pdf.

¹¹ Benjamin Idriz u. a. (Hg.), *Islam mit europäischem Gesicht*, a.a.O. Dazu meine Rezension in: *Materialdienst der EZW* 73/11 (2010), 435 – 437.

¹² Zumindest in mitteleuropäischen Sprachen. Früher war die Deklaration über Umwege unter www.islamicpluralism.org/texts/2006t/bosnianclericsdeclaration.htm vollständig auf Englisch abzurufen, auf diese Seite wurde auch von anderen Seiten verlinkt. Inzwischen hat das Center for Islamic Pluralism den Text aus dem Netz genommen. Entsprechendes gilt für www.livingincommunity.org/Declaration%20of%20European%20Muslims_Ceric.pdf. Bedauerlicherweise verzichtet das Buch von Idriz et al. darauf, die Einleitung wiederzugeben. Dies gilt auch für die Erstveröffentlichung auf Deutsch von Stefan J. Wimmer und der Islamischen Gemeinde Penzberg (wohl B. Idriz), in: *Blätter Abrahams. Beiträge zum interreligiösen Dialog* 6 (2007), 7 – 15. Auch die Diplomarbeit (bei R. Lohlker) von Christina Langer-Kerić, *Die Deklaration Europäischer Muslime – Analysen*, Wien 2012 (http://othes.univie.ac.at/19874/1/2012-04-10_0207597.pdf), nimmt von der Einleitung keine Notiz.

¹³ www.rijaset.ba/english/index.php/offices/9-documents/134-declaration-of-european-muslims (neu); ob diese Verteilung ein Zufall ist, sei dahingestellt.

¹⁴ Benjamin Idriz u. a. (Hg.), *Islam mit europäischem Gesicht*, a.a.O., 10. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf den englischen Text und die arabische Übersetzung.

und die moralische und geistige Humanität des „Ostens“ zusammenbringen kann. Der Islam stehe mithin *über* bzw. *jenseits* von Ost und West. Bisher sehe es so aus, dass der Osten den Islam missbrauche, um damit seine eigenen Fehler und Defizite zu verdecken, und der Westen missbrauche den Islam, um ihn als rückständig zurückzuweisen und als Gefahr anzuprangern. Der unmissverständene Islam hingegen, so die Konsequenz, muss von beiden Seiten erst (wieder-)entdeckt werden und liegt daher gewissermaßen noch vor uns, in der Zukunft Europas. Betont wird die Kompatibilität des Islam mit der Moderne und mit dem Westen, betont wird insbesondere auch die rechtsschulenübergreifende und transnationale Bedeutung der Einheit der weltweiten muslimischen *Umma*, der Gemeinschaft der Muslime. Die *Umma* hat die Mission, zur Anerkennung und zur Akzeptanz des Islam in Europa und darüber hinaus beizutragen. Explizit zitiert Cerić den Koran, Sure 16,125, den *locus classicus* der Einladung zum Islam (*da'wa*).¹⁵

Im Blick auf die konkrete Vorstellung des Verhältnisses des Islam zu den westlichen Gesellschaftsformen greift ein weiteres zentrales Konzept des Ansatzes von Mustafa Cerić: der Gesellschaftsvertrag. Im Zuge der Globalisierung zerfällt die Welt nicht mehr wie nach der klassischen islamischen Gesellschaftslehre in *Dar al-Islam* und *Dar al-Harb*, das „Haus des Islam“ und das „Haus des Krieges“, vielmehr gibt es auch „islamfreundliches“ Land, *Dar as-Sulh*, das „Haus des Friedens“.¹⁶ Hier können Muslime in Frieden und Freiheit leben, sich niederlassen und ihre Religion ungehindert ausüben. Wo das der Fall ist, halten sich die Muslime dafür an die Gesetze des Landes, gleich einem Vertrag, der einzuhalten und nicht zu brechen ist, so die Ansicht, die unter anderen Vorzeichen auch schon im Mittelalter Anhänger fand. In diesem Sinne übernimmt auch Mustafa Cerić die Erweiterung des klassischen Dualismus um die Kategorie *Dar as-Sulh*, was er unter Verweis auf John Rawls' *Theory of Justice*¹⁷ mit „Haus des (Gesellschafts-)Vertrages“ wiedergibt. Damit greift er ein seit der Aufklärung bedeutsames Konzept westlicher Staatstheorien auf, bezieht sich dabei jedoch nicht auf einen Interessenausgleich individueller und freier Bürger, sondern auf „die Muslime“, die die westliche Rechtsordnung quasi-vertraglich anerkennen, um im Gegenzug gemäß dem unverfügbaren „Bund“ zwischen Gott und Mensch, der in der Scharia seinen Ausdruck findet, ihr Leben gestalten zu können.¹⁸ Im mehrheitlich nichtislamischen, aber für

¹⁵ Arabische Namen und Begriffe werden in diesem EZW-Text wie im Deutschen gebräuchlich verwendet oder in stark vereinfachter Schreibweise wiedergegeben.

¹⁶ Auch „Haus der Versöhnung, der Sicherheit“; ein weiterer Begriff, der von anderen ganz ähnlich verwendet wird: *Dar al-'ahd* „Haus des Bundes“.

¹⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972.

¹⁸ Das Konzept des „Bundes“ (d. h. der Gewissensbindung des Menschen im Verhältnis zu Gott, deren ewiger, unveränderlicher Ausdruck die Scharia ist) im Verhältnis zum „Vertrag“ (d. h. der gesellschaftlichen Ebene, die menschlich gestaltbar ist und von kontingenten Faktoren abhängig ist) erläutert Mustafa Cerić in seinem Artikel „The challenge of a single Muslim authority in Europe“, der Ende 2007 in dem Brüsseler Magazin *European View* (6/2007, 41 – 48) erschienen war und in der

Muslime offenen Raum des *Dar as-Sulh* hat dieser Konzeption zufolge darüber hinaus die „Einladung“ zum Islam Platz.¹⁹

Vorbild für den Gesellschaftsvertrag sind für Cerić ausdrücklich die Verträge, die Muhammad in der Frühzeit des Islam mit Nichtmuslimen geschlossen hat, so der Vertrag von Hudaibiyya und der Vertrag von Medina. Hier werden die eigenen Akzente deutlich, wie der Begriff des Gesellschaftsvertrags verstanden bzw. neu gefüllt wird. Die Anschlussfähigkeit des Islam in Europa sieht Cerić in einer Art Partnerschaft. Er stellt sich dies offenbar nicht in erster Linie transformativ, im Sinne einer Integration, sondern komplementär vor; er denkt gruppenbezogen. In der Tat scheint Cerićs Entwurf von Ausnahme- bzw. Erweiterungsregelungen in Bezug auf die Scharia auszugehen, die für Muslime im Westen greifen sollen und die auf den Ideen des von Taha Jabir al-'Alwani (USA) und anderen formulierten Minderheitenrechts für Muslime im Westen aufbauen.²⁰ Die in diesem Umfeld diskutierten unterschiedlichen Ansätze laufen auf ein religiös definiertes Kollektivrecht für Muslime in Europa hinaus, weil und sofern Muslime nicht die Mehrheit ausmachen.

Im Kern der Überlegungen steht immer wieder die Grundfrage, wie die Scharia bzw. das Unveränderliche der Offenbarung kontextualisiert werden kann und muss. „Wie viel *Festes* benötigt die Religion, um ihren Kern zu bewahren, und wie viel *Wandel* ist erforderlich, damit sie zeitgemäß anwendbar bleibt?“, so formuliert es Mohammed Nekroumi in seinem Beitrag in diesem Heft. Mustafa Cerić sieht darin eine der größten Herausforderungen für die Muslime Europas. Moralität, so Cerić, wird durch die Anerkennung und Durchsetzung von Prinzipien gewährleistet, die mit universaler Gültigkeit das Rechte vom Verwerflichen scheiden. Prinzipien solcher Art können nur einer „göttlichen Quelle“ entspringen, sie sind ewig und unveränderlich. Die Anwendung dieser Prinzipien ist jedoch in bestimmtem Maße flexibel, ist Sache des gesellschaftlichen

Folge für eine heftige Debatte sorgte. Grund dafür waren nicht zuletzt Äußerungen Cerićs, die die Chance einer „Neuaufgabe des weltweiten Imamats, das auf universaler islamischer Identität basiert“ und das in Europa langfristig über alle Grenzen (auch zwischen Sunniten und Schiiten!) hinweg Gestalt gewinnen könne, thematisierten. S. dazu <http://springerlink.com/content/40280g3825750494/fulltext.pdf>; Friedmann Eißler, Bosniens Großmufti für europäische Islam-Autorität, in: Materialdienst der EZW 71/8 (2008), 310f.

¹⁹ Dies hebt Tariq Ramadan hervor, der in einer analogen Begriffsbildung von *Dar asch-Schahada*, dem „Haus der Bezeugung (des Islam)“ spricht. Die beiden Konzeptionen berühren sich in vielen Punkten. – Zu dem „Reformsalafisten“ Tariq Ramadan vgl. ders., *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, hg. von der Muslim Studenten Vereinigung in Deutschland, Marburg 2001; ders., *Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*, München 2009; Ralph Ghadban, *Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas*, Berlin 2006.

²⁰ Arabisch *fiqh al-aqalliyat*; T. J. al-'Alwani ist der Gründer und vormalige Vorsitzende des Fiqh Council of North America. Vgl. zu den Rechtsreformbestrebungen al-'Alwanis und Yusuf al-Qaradawis die Studie von Jörg Schlabach, *Scharia im Westen. Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa, Islam in der Lebenswelt Europa* Bd. 7, Münster 2009.

Aushandeln und der daraus resultierenden Gesetzgebung. Aus diesem Grund, so die Annahme, entsteht kein Widerspruch zu einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsordnung. Allerdings müsse akzeptiert werden, dass Recht und Freiheit nicht allein auf menschlichem Willen oder menschlicher Vernunft aufbauen könnten.

Damit rückt die *Maqasid*-Theorie in den Blick. Diese schon seit dem Mittelalter entwickelte Theorie versucht vor dem skizzierten Hintergrund, das Feste, Unveränderliche der Scharia mit den Intentionen (*maqasid*) der Scharia zu korrelieren, um so einen Interpretationsspielraum für die schariatischen Einzelregelungen zu schaffen. Die *Maqasid* umfassen nach klassischer Lesart primär den Schutz von fünf Bereichen oder Grundrechten: Leben (*nafs*), Glauben (wörtlich Religion, *din*), Freiheit (so in der Lesart Cerics, wörtlich Vernunft, *'aql*), Eigentum (*mal*) und Würde (*'ird*, auch: Ehre, traditionell insbesondere der Frauen, weshalb auch mit „Nachkommenschaft“ übersetzt wird). Die Bewahrung dieser „fünf Rechte“ bzw. der Intentionen der Scharia ist *maslaha*, das Eintreten für das Gemeinwohl der muslimischen *Umma*.²¹ Diese Fünferreihe aus der klassischen islamischen Rechtslehre wird inzwischen häufig in den Islamdiskursen herangezogen, wenn es um den schariatischen Kernbestand islamischer Identitätsbildung im „Westen“ geht. Im Hintergrund steht der andalusische malikitische Gelehrte Abu Ishaq asch-Schatibi (gest. 1388), der als erster mit großer geschichtlicher Wirkung die übergeordneten „Ziele der Scharia“ im Verhältnis zur Fülle der konkreten Detailregelungen diskutiert und damit wichtige Impulse für eine moderne hermeneutische Interpretation der Scharia gegeben hat.

Es wird sich zeigen müssen, ob und inwieweit in den gegenwärtigen Entwicklungen eine Transformation der (traditionellen) Schariagestalt des Islam im Kontext der europäischen Werte- und Begriffssysteme gesucht wird oder ob an entscheidenden Stellen, wie sie etwa von einer Deklaration europäischer Muslime markiert werden, europäische Werte islamisch reinterpretiert werden, indem ihre moralische und gesellschaftsformende Kraft konkret aus ihrer Einbindung in den schariatischen Gesamtkontext erklärt wird. „Wir dürfen uns unserer Freiheit nicht so sicher sein, dass wir meinen würden, wir brauchten ihre Voraussetzungen nicht zu pflegen“, wird der ehemalige Bundesverfassungsrichter Paul Kirchhof im Zusammenhang des 68. Deutschen Juristentags (DJT) 2010 zum Thema „Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität“ zitiert.²² Der vorliegende kleine Band bestätigt diese Einschätzung auf eigene Weise und möchte zu ihrer Diskussion beitragen.

²¹ Vgl. zu dem zumal in der Diasporasituation wichtigen islamrechtlichen Konzept der *maslaha*, das zur flexiblen Anpassung von Schariabestimmungen an kontingente Erfordernisse dient, Tilman Nagel, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001, 84 – 89. 253 – 275; Ralph Ghadban, *Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas*, Berlin 2006, 126 – 135.

²² Thorsten Jungholt, *Ein Rettungsschirm für die Kirchen*, in: *Die Welt*, 23.9.2010 (www.welt.de/die-welt/politik/article9816975/Ein-Rettungsschirm-fuer-die-Kirchen.html).

Mustafa Cerić

Religion und politische Verfassung in demokratischen Staaten

Überlegungen zum Verhältnis von Scharia und „muslimischem Gesellschaftsvertrag“ in Europa¹

(Einige Gedanken dieses Aufsatzes wurden erstmals im Rahmen der *Second Annual Zaki Badawi Memorial Lecture* am 15. Mai 2007 in London vorgestellt.)

Der Islam ist mehr als eine Religion²; er ist Gesetz und Moral. Mit Gesetz meinen wir den Entwurf einer sozialen Ordnung, die ihren Mitgliedern untersagt, eigenmächtig gegen Unrecht vorgehen zu wollen. Mit Moral meinen wir das Wissen und den Willen des Menschen, die Prinzipien rechten und unrechten Verhaltens anzuerkennen. Weiterhin ist das Gesetz des Islam mehr als ein religiöses Gesetz: Es ist ein Bund, der insgesamt weder verhandelbar noch kündbar ist. Gleichzeitig ist es ein Vertrag, dessen Bedingungen sowohl verhandelbar als auch kündbar sind. Es ist nun die auf islamischen Rechts- und Moralgrundlagen aufbauende *politische Theologie*, die uns hier beschäftigt. Es gibt offenkundig einen Unterschied zwischen der politischen Theologie des Islam³ und dem politischen Islam⁴. Erstere ist ein Konzept politischer Besonnenheit, Letzterer gilt als politisch radikal.

¹ Aus dem Englischen übersetzt von Tom Bioly.

² Siehe Tocquevilles Beobachtung: „Der Islam ist die Religion, die die beiden Mächte [geistliche und weltliche] am stärksten durcheinandergebracht und vermischt hat ... sodass alle Akte des zivilen und politischen Lebens mehr oder weniger durch religiöses Recht geregelt werden.“ Nach Ernest Geller, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, 1; Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton 1957, 9. [Übersetzung der Zitate auch im Folgenden nach dem englischen Vortragsmanuskript.]

³ Mit der politischen Theologie des Islam ist keine politische Theokratie im Sinne einer Herrschaft der Geistlichen gemeint. Sie bedeutet Rechtsstaatlichkeit und Moral, jedoch weder im Sinne eines Positivismus, der der Moral nicht genügend Platz einräumt, noch im Sinne eines Naturalismus, der die Funktion einer Gesetzestradition nicht angemessen würdigt. Mit der Idee einer politischen Theologie des Islam meine ich die politische und moralische Tradition der muslimischen Gemeinschaft. In ihrer Substanz ist sie moralisch und in ihrer Form rechtlich in dem Sinne, dass rechtliche Überlegungen nicht nur historische Beschreibungen sind oder abstrakte moralische Reflexionen darüber, welche Regeln und Prinzipien für eine gerechte Welt nötig wären – sondern beides berücksichtigt wird.

⁴ Es soll hier genügen, einige Referenzen anzuführen: Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Volk, Harvard University Press, 1994; *Political Islam (Essays from the Middle East Report)*, hg. von Joel Beinin and Joe Stork, University of California Press, 1997; Peter Mandaville, *Global Political Islam*, Routledge, London 2007.

Nicht etwa weil die Rede vom politischen Islam derzeit im Osten wie im Westen zur Obsession geworden ist, werden wir uns nicht darauf konzentrieren, sondern weil wir glauben, dass die politische Theologie des Islam die Herausforderung unserer Zeit darstellt. Diese politische Theologie des Islam, von der die Rede ist, steht politischer Philosophie nahe, ist jedoch weit von reinen Überlegungen ohne Bedeutung für das politische Hier und Jetzt entfernt. Sie steht politischem Pragmatismus nahe, ist jedoch weit davon entfernt, politische Ideen vorschnell umzusetzen. Der entscheidende Punkt ist nun, dass Muslime – obwohl hinsichtlich ihres dogmatischen und praktischen Glaubens die einigste religiöse Gemeinschaft überhaupt⁵ – die am stärksten zersplitterte politische Gruppe in Bezug auf theoretische und praktische globale Politik sind.

Im Gegensatz dazu ist Europa politisch vereinigt, trotz unterschiedlicher religiöser Überzeugungen und Praktiken.

Deshalb dreht sich das eigentliche den Islam betreffende Problem – nicht nur in Europa – nicht um die Reinheit des muslimischen Glaubens (*'aqīdah*)⁶, sondern um die Besonnenheit im politischen Denken und die Natur politischer Macht. Es gibt keinen vernünftigen Muslim, der die Vorstellung von *einem* Gott (*tawhīd*) oder die Tatsache, dass Muhammad Gottes letzter Gesandter war, nicht versteht. Es gibt jedoch auch keinen verantwortungsbewussten Muslim, der die blutigen politischen Auseinandersetzungen, in die Muslime verwickelt waren und sind, begreifen kann. Obwohl das Argument, die politische Verwirrung der Muslime sei westlicher Ungerechtigkeit geschuldet, eine gewisse Berechtigung besitzt, müssen die Muslime gleichermaßen verstehen, dass sie selbst die Verantwortung dafür tragen, ihre eigenen Rechte insbesondere durch den Schutz der Rechte anderer zu wahren. Sich mit einer Opferrolle zu vertrösten, mag einige Muslime zufriedenstellen, die gewisse Zustände in ihrer Gesellschaft zu rechtfertigen suchen. Doch bietet das gewiss keine wirkliche Antwort auf die Frage nach dem wahren Grund der muslimischen Misere; darauf, was Muslime sind und was sie tun müssen, um die Welt zum Besseren zu verändern.

Jegliches authentische muslimische Denken muss mit dem Koran beginnen. Von daher wird klar, dass es sich bei der muslimischen Gemeinschaft nicht um ein ethnisches Konstrukt handelt. Vielmehr zeichnet sie sich vor der Menschheit durch ihre *moralische*

⁵ Diese Tatsache zeigt sich im religiösen Leben der Muslime: Der Koran ist das eine und einzige heilige Buch aller Muslime; der Prophet Muhammad wird universell als der letzte Gesandte Gottes anerkannt; die Ka'ba ist die universell akzeptierte Gebetsrichtung; das Ritualgebet wird auf Arabisch gesprochen usw.

⁶ „Christen sind oft verwirrt, wenn sie erfahren, dass die Jurisprudenz – nicht die Theologie – die grundlegende religiöse Wissenschaft des Islam und der 'Alim, der ausgebildete religiöse Gelehrte, zuallererst ein Jurist ist, der den Leuten sagt, was sie tun, und nicht, was sie glauben sollen. Doch der Muslim hat kein Problem zu wissen, was zu glauben ist: Ihm geht es darum, was er unter allen Umständen tun muss, um Gottes Wort zu befolgen und ohne zu stolpern den Weg in Richtung Paradies zu gehen.“ Siehe Gai Eaton, *Islam and the Destiny of Man*, The Islamic Texts Society, Cambridge 1997, 180.

Erhabenheit aus. Sie hat den präzisen historischen Auftrag zu fördern, was als recht anerkannt ist (*ma'rūf*), und zu verhindern, was als unrecht verurteilt ist (*munkar*). Die koranische Aussage: „Ihr Gläubigen seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist. Ihr gebietet, was recht ist, und verbietet, was verwerflich ist ...“⁷ baut somit auf die Grundlage auf, nach der „jede Tat Folgen einer bestimmten Art in dieser Welt hat und Folgen einer anderen Art in der nächsten ...“ In diesem Sinne schreibt Wilfred C. Smith über den Islam:

Geschichte hat Bedeutung, ultimative Bedeutung; doch erschöpft sich ihre Bedeutung nicht in sich selbst. Es gibt darüber hinaus Normen und Richtlinien, die über dem historischen Verlauf stehen und nach denen eben dieser Verlauf beurteilt werden kann, muss und auch wird.⁸

Der Kern des Islam besteht demnach im Widerstand dagegen, sich einem rein immanenten Geschichtsverständnis zu unterwerfen, das nicht über eine Perspektive, die sich in sich selbst erschöpft, hinausreicht. Folglich stellt der Islam selbst die größte Herausforderung für die Muslime dar, die die Verbindung zur transzendenten Bedeutung von Geschichte verloren haben, weil eben jenes Geschichtsverständnis auch sie selbst erschöpft hat. Im Zentrum der islamischen Weltsicht steht die Verbindung des Transzendenten (*ghaib* oder *bātin*) mit dem Immanenten (*shāhid* oder *zāhir*). Das Transzendente (*ghaib*) ist schlicht abwesend, jedoch nicht nicht-existent. *Bātin* meint verborgen, aber nicht tot. Das Augenscheinliche (*shāhid*) hingegen ist gegenwärtig, jedoch nicht ewig; und *zāhir* bedeutet sichtbar, aber nicht essenziell. Dementsprechend ist unsere Welt, *ad-dunya*, hier und jetzt gegenwärtig und sichtbar, aber sie ist weder ewig noch essenziell. Die andere (d. h. die jenseitige) Welt, *al-ākhirah*, ist demgegenüber abwesend und verborgen, doch ist sie ewig und essenziell.

Folglich war der Auftrag des letzten Gesandten Gottes nicht, einen neuen Glauben zu erfinden, sondern die alte Wahrheit zu bestätigen und das Transzendente wieder mit dem Immanenten zu verbinden, um die Menschen dessen zu vergewissern, dass ihr Leben einen Sinn hat, der über sie selbst hinausgeht. Desgleichen sollte der Gesandte die Gemeinschaft aufbauen, die in der Lage sein würde, eine positive Rolle in der Geschichte zu spielen und als integrative Kraft zu wirken. Es war schon immer die Fähigkeit des Islam, scheinbar sich ausschließende Elemente in ein Gleichgewicht zu bringen, die ihn zu einer integrativen und damit attraktiven Größe gemacht hat. Dies gilt nicht nur in Hinsicht auf die theologische oder metaphysische Weltsicht, sondern auch mit Blick auf konkretes geschichtliches und politisches Handeln. Die Verbindung

⁷ Koran 3,110 (Übersetzung Rudi Paret).

⁸ Siehe Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton 1957, 25.

von *al-ākhirā* und *ad-dunya* leitet sich aus der göttlichen Quelle ab, die theologische Auffassung davon ist freilich menschengemacht. Es handelt sich daher beim Akt der Integration und des Ausgleichs nicht um einen zufälligen Gedanken, sondern um ein grundlegendes göttliches Konzept, auf dessen Basis menschliche Modelle entwickelt werden können. Mit anderen Worten liefert das Prinzip der Verbindung von *ākhirā* und *dunya* das Paradigma, das die Integration aller Extreme verlangt, die das Gleichgewicht des Ganzen zerstören könnten. Da nun der Islam eine integrative Kraft zwischen eng verbundenen Werten ist, muss der Muslim gewissermaßen der integrative Agens sein, der offensichtlich voneinander abhängige Realitäten zusammenbringt. Dadurch lässt sich verstehen, weshalb der muslimischen Gemeinschaft die Rolle der integrativen Position in der Geschichte zuteil wurde, wie im Koran festgehalten ist:

Es ist Gott, der euch zur integrativen Gemeinschaft (*ummatun wasatan*) gemacht hat, damit ihr Zeugen seiet für die Menschen und der Gesandte ein Zeuge sei für euch ...⁹

Ich habe das koranische Wort *wasatan* hier mit „integrativ“ übersetzt statt mit „gerecht ausgewogen“, wie Yusuf Ali, oder „Mittelweg“, wie einige andere sagen würden. Damit möchte ich die Bedeutung insbesondere der aktiven Zeugenschaft für die muslimische Gemeinschaft herausstellen. Denn genau das soll die *Umma* sein: eine universelle Gemeinschaft inmitten der weltlichen Angelegenheiten, die den Auftrag hat, die unermessliche Größe des Göttlichen und die unermessliche Vielfalt des Menschlichen aktiv einander anzunähern, sie zu verbinden und in Einklang zu bringen. Darüber hinaus hat die *Umma* die Aufgabe, die verwandten Elemente der göttlichen Botschaft Adams, Noahs, Abrahams, Moses, Jesu und Mohammeds, Friede sei auf ihnen!, auf ein Konzept einer gemeinsamen menschlichen Bestimmung hin einander anzunähern, sie zu verbinden und in Einklang zu bringen. Dieses wiederum muss auf einem moralisch verpflichtenden Bund sowie auf einem gesetzlich praktikablen Vertrag aufbauen. Und tatsächlich hat die muslimische *Umma* heute die historische Chance, den abrahamischen Traditionen, die ein gemeinsames Wort und ein gemeinsames Schicksal teilen, eine Art Wiedervereinigung zu bescheren. Entsprechend sollte die jüngste muslimische Initiative *A Common Word between Us and You*¹⁰ ernst genommen und weiterentwickelt werden, damit ihre Absichten unter den Menschen allgemein Anerkennung finden.

⁹ Koran 2,143 (Übersetzung nach Mustafa Cerić. Rudi Paret übersetzt: „Und so haben wir euch zu einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft gemacht, damit ihr Zeugen über die Menschen seiet und der Gesandte über euch Zeuge sei.“)

¹⁰ Hier einige Fakten zur muslimischen Initiative *A Common Word between Us and You*: Am 12. September 2006 hielt Papst Benedikt XVI. seine Regensburger Rede. Am 12. Oktober 2006 veröffentlichten daraufhin 38 führende, interkonfessionelle muslimische Gelehrte gemeinsam einen friedvollen *Offenen Brief an den Papst*. Zum einjährigen Jubiläum dieses gemeinsamen offenen Briefes am 13. Oktober 2007 versandten dieselben 38 zusammen mit 100 weiteren Gelehrten das Schreiben *A Common Word between Us and You* an den Papst und zahlreiche Führungsgestalten

Die Muslime müssen also in der Welt als integrative Kraft und als aktive Zeugen in der Geschichte auftreten. Es ist sowohl ihre religiöse Pflicht als auch ihr historisches Recht. Ihre Pflicht begründet sich aus der Lehre der Position der Mitte (*wasat*), die einer ausgewogenen Annäherung an alle Aspekte menschlichen Lebens bedarf, was wiederum zur Integration alles Guten in der Welt führt. Und ihr Recht fußt auf der historischen Tatsache, dass bereits das 8. Jahrhundert in Bagdad Zeuge der Zusammenführung menschlichen Denkens war, als die Muslime griechische Philosophie übersetzten. Dies setzte sich in Cordoba, Spanien, fort, wo die Muslime durch das Werk von Ibn Rushd (Averroes) im 12. Jahrhundert die Einbindung rationaler Philosophie fortführten, was für den europäischen Humanismus und die Renaissance wie ein Katalysator wirkte. Die kulturelle Verflechtung des Westens mit dem Islam ist seit den letzten zwei bis drei Jahrhunderten am produktivsten. Die Initiative ging hierbei vom Westen aus, indem wichtige westliche Universitäten Institute für Orientalische Studien¹¹ eröffneten, um sich mit der arabischen Sprache und islamischer Kultur im weitesten Sinne zu befassen. Dadurch liegen heute wertvolle Referenzwerke zur islamischen Kultur vor, die nicht nur für den Westen, sondern auch für den Islam selbst Bedeutung haben. Werke wie die *Encyclopaedia of Islam* oder der *Hadith-Index* sowie die Veröffentlichung und Übersetzung grundlegender theologischer und philosophischer Werke des Islam, die allesamt der akademischen Gemeinschaft im Westen zugänglich sind, erbringen einen unbestreitbaren Beweis für den westlichen Beitrag zum kulturellen Austausch mit dem Islam.

Uns liegt somit das Beispiel dafür vor, dass Muslime sowohl integrative Kraft als auch historische Zeugen für intellektuellen menschlichen Fortschritt sein können, in Bagdad

christlicher Kirchen weltweit. *A Common Word between Us and You* betont die Liebe zu Gott und den Nächsten als gemeinsames Fundament des Christentums und des Islam. Verfasst wurde es von Prinz Ghazi von Jordanien, korrigiert von einigen hohen muslimischen Gelehrten, darunter Großmufti Ali Gomaa, Scheich Abdullah bin Bayyah, Scheich Mohammad Sa'ïd Ramadan al-Buti, Habib Ali Jifri und Prof. Abd al-Hakim Murad – und veröffentlicht von allen 138 zusammen. Vom 14. Oktober 2007 bis zum 14. März 2008 entstanden von christlicher Seite rund 50 verschiedene Antworten und Reaktionen auf *A Common Word*. Zu deren Autoren gehören Papst Benedikt XVI.; Kardinal Angelo Scola; Kardinal George Pell; der damalige Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams; der leitende Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika, Mark Hanson; der Präsident des Baptistischen Weltbundes, David Coffey; der damalige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Samuel Kobia; der damalige Präsident der Unitarian Universalist Association, William Sinkford; einige Führungspersönlichkeiten der Orthodoxen Kirche sowie der Mennoniten und Quäker; außerdem die beiden ehemaligen britischen Premierminister Gordon Brown und Tony Blair. Auch einige jüdische Autoritäten begrüßten das Schreiben, einschließlich der israelischen Oberrabbiner. [Vgl. zum Thema auch: Friedmann Eißler [Hg.], *Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten („A Common Word“)*, EZW-Texte 202, Berlin 2009, abrufbar auf www.ezw-berlin.de; Anm. der Herausgeber]

¹¹ Ich bin mir Edward Saïds profunder Kritik am westlichen Orientalismus bewusst. Doch auch wenn man schnell dazu neigt, ihm zuzustimmen, sollte man fairerweise die Tatsache anerkennen, dass heutzutage viele muslimische Studenten westliche Universitäten aufsuchen, um von der akademischen Freiheit dort zu profitieren und sich fundamentales Wissen über den Islam anzueignen. Ohne die Tradition dieser Einrichtungen wäre das nicht möglich.

und Cordoba, wo sie offenkundig aktiv waren. Es gibt jedoch auch jene Muslime, die einfach in die kulturellen Entwicklungen des Westens integriert wurden, als sie merklich passiv geworden waren. Ich glaube, heute erleben Muslime beide Phänomene: integrativ¹² zu sein und integriert zu werden. Die Integrativen sind dabei diejenigen, die nach Wissen streben, und sei es in China, wie der Prophet sagt. Die Integrierten jedoch tun kaum etwas oder gar nichts anderes, als sich über alles und jeden zu beschweren, der ihrem persönlichen Nutzen im Wege steht. Den Muslimen in Europa bietet sich nun die einzigartige Möglichkeit, zu den Integrativen statt zu den Integrierten zu gehören. Sie besitzen in Form ihrer moralischen Verpflichtungen und ihres Einsatzes für Recht und Gesetz die Freiheit, eine integrative Kraft in Europa zu sein: durch den Bund mit seinen hohen moralischen Standards und den Vertrag mit konkreten gesetzlichen Normen. Es kann keinen wirklichen Frieden ohne Moral geben, und die Moral selbst kann nur durch den Bund aufrechterhalten werden. Gleichermaßen kann es keine Sicherheit ohne Recht geben, und das Recht kann nur durch einen Vertrag eingerichtet und erhalten werden, der auf dem Bund gründet, welcher seinerseits zum Konstitutionalismus in Verbindung steht.

All diese Werte, die mit dem gesellschaftlichem Leben zu tun haben, zeigen durch ihre unmittelbare Abhängigkeit voneinander die Notwendigkeit auf, sie in ein ganzheitliches Menschenverständnis zu integrieren. So ist die Integration (*wasat*) oder Kombination (*tawfiq*) von Verwandtschaft und einvernehmlicher Zusammengehörigkeit, Gemeinschaft und Gesellschaft, Individuum und Gesellschaft, Rechten und Pflichten, Forderungen und ihrer Erfüllung sowie Rechtem und Gutem für uns essenziell. Dadurch verstehen wir, dass Recht nicht nur „menschlicher Wille“ (Hobbes), nicht nur „menschliche Vernunft“ (Locke), nicht nur „Wille und Vernunft“ (Rousseau) und nicht nur „Freiheit“ (Kant)¹³ sein kann. Es muss zusätzlich Recht geben, das über und jenseits menschlichen „Willens“, menschlicher „Vernunft“ und menschlicher „Freiheit“ steht; es muss einen Kierkegaard'schen „Sprung in den Glauben“ geben, ebenso eine Ibn Khaldun'sche „Gruppenolidarität“ (*'asabiyya*). Wie Charles Cooley es ausgedrückt hat: „Man lebt im Gefühl des Ganzen und findet die Hauptziele des eigenen Willens in diesem Gefühl.“ In diesem Sinne ist die Bindung durch Verwandtschaft eine „Gefühls“-Angelegenheit aufgrund von Blutsbanden, während die Bindung durch einvernehmliche Zusammengehörigkeit eine „Glaubens“-Angelegenheit zwischen vernünftigen Menschen ist, die von einer moralischen Verpflichtung zusammengehalten wird: *Behandle niemanden so, wie du selbst nicht behandelt werden willst* – einem universalen moralischen Imperativ, wie er von der jüdisch-christlich-islamischen Tradition geteilt wird, wobei lediglich die Betonung des Negativen oder Positiven variiert: *Behandle andere so, wie du selbst*

¹² Für mehr Informationen zur integrativen Rolle der Muslime in der Geschichte siehe Tim Wallace-Murphy, *What Islam Did for Us – Understanding Islam's Contribution to Western Civilization*, Watkins Publishing, London 1988.

¹³ Vgl. Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, 1987.

behandelt werden willst. Obwohl moralische Versprechen freilich ohne eine gewisse dahinter stehende Absicht nicht immer ausreichend sind, muss sich wiederum auch dieses Eigeninteresse in einem moralischen Rahmen bewegen. Daher sind jene beiden Prämissen (Verwandtschaft und einvernehmliche Zusammengehörigkeit) die integrativen (*wasat*) Leitgedanken zur Aufrichtung eines Gesellschaftsvertrags in dem Sinne, dass die Loyalität innerhalb der Blutsverwandtschaft und der Sinn für allgemeine moralische Beiträge zum Besten aller aufeinander abgestimmt werden. In Zeiten von Angriffen auf ihren Glauben neigen Muslime in Europa in der Regel dazu, sich auf die starke Zusammengehörigkeit aufgrund ihres gemeinsamen Glaubens zu besinnen. Wenn es dann aber um finanzielle oder andere weltliche Angelegenheiten geht, überwiegt wieder die verwandtschaftliche Loyalität. Grund dafür ist nach Ferdinand Tönnies:

Es gibt Abstufungen innerhalb der Rationalität des natürlichen Willens und der Gemeinschaften, die er ausbildet. Dementsprechend existieren Gemeinschafts-Gruppen – angefangen bei derjenigen mit der höchsten Bedeutung von Rationalität – basierend auf Freundschaft, auf Nachbarschaftlichkeit und auf Blutsverwandtschaft. Gruppen, in denen der natürliche Wille vorherrscht, können von solchen, die aus intellektuellen Gründen zusammenhalten, bis hin zu solchen reichen, die durch instinktive Zuneigung oder Sympathie zwischen biologisch verwandten Individuen verbunden sind. Daher ist der rationale Wille beim Geschäftsmann, beim Wissenschaftler, bei der Autoritätsperson und in der Oberschicht stärker ausgeprägt als beim Bauern, beim Künstler oder im gemeinen Volk, die eher vom natürlichen Willen bestimmt werden. Gemeinhin werden Frauen und junge Leute vor allem durch natürlichen Willen konditioniert, Männer und ältere durch rationalen Willen.¹⁴

Vor diesem Hintergrund stehen die Muslime Europas nun vor der wahrhaften Herausforderung, ihre *Gemeinschaft*, die „auf Normen, welche von der Religion durch ihren Glauben und ihre Bekenntnisse sanktioniert werden“, gründet, mit der *Gesellschaft*, die sich „auf moralische Normen, welche von der aus gemeinsamem Interesse hervorgehenden öffentlichen Meinung sanktioniert werden“, ¹⁵ stützt, in Einklang zu bringen. Diese Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft ist auch einer der Grundgedanken Ibn Khalduns in seiner berühmten *Muqaddima* (Prolegomena zur Geschichtsphilosophie). „Seine Analyse dieser beiden Typen ist eine der tiefgreifendsten, detailliertesten und erhellendsten“¹⁶ überhaupt. Wir glauben, dass die integrative Kraft (*wasat*) zwischen beiden die Herrschaft des Rechts ist, indem sie auf dem Bund als „Hintergrund, Grund

¹⁴ Charles P. Loomis und John C. McKinney, Einleitung zu Ferdinand Tönnies, *Community and Society*, Dover Publications, New York 2011, 5.

¹⁵ Ebd., 9.

¹⁶ Pitrim A. Sorokin, Vorwort zu Tönnies, *Community and Society*, vii.

und Vordergrund eines jeglichen Vertrages“¹⁷ fußt. Gott tritt hierbei nicht selbst als Partner des Menschen auf: Der Partner des Menschen, was seine bundesgemäßen Rechte und Pflichten angeht, ist Gottes sich selbst vorgeschriebene Barmherzigkeit, von der wir im Koran lesen: „Euer Herr hat sich den Gläubigen gegenüber zur Barmherzigkeit verpflichtet.“¹⁸ Somit sind die Grundlagen des „*Muslimischen Gesellschaftsvertrages*“ einerseits Gottes Herrschaft der Barmherzigkeit – der Bund, und andererseits die Herrschaft des Rechts – der Vertrag, nach dem die muslimische Gemeinschaft den Mindestanspruch auf ungestörtes religiöses und kulturelles Leben hat sowie den Höchstanspruch, in ihrer religiösen und kulturellen Selbstständigkeit anerkannt, ja sogar wegen ihres nützlichen Beitrags zum Wohle der Gesellschaft unterstützt zu werden. Und genau hier befindet sich der Punkt, an dem muslimische Gemeinschaft und europäische Zivilgesellschaft sich berühren: das Prinzip des Bundes, das seine ursprüngliche Bedeutung und Wichtigkeit in Europa, ob in politischer oder moralischer Hinsicht, nie verloren hat, wie Daniel Elazar bemerkt:

Die Kluft zwischen den modernen Epochen und den vormodernen Epochen ist allgemein anerkannt. Man könnte über das Ausmaß dieser Kluft streiten oder über den Grad an Kontinuität darüber hinweg. Doch die Tatsache, dass die Kluft für die meisten Menschen, die von Modernisierungsprozessen betroffen sind, Realität war und ist, ist gut dokumentiert. Trotzdem ist der Bund eines dieser Konzepte und seine Überlieferung eine der Kulturen, die es geschafft haben, jene Trennung zu überwinden und zu überleben – transformiert, natürlich, aber dabei doch gleichzeitig mit einer enormen Kraft ausgestattet, die moderne Epoche mitzugestalten, besonders in ihrer politischen Dimension. Er forderte kontinuierlich Bevölkerungen heraus oder diente ihnen zumindest als Fels der Zuflucht, zu dem sie sich in Zeiten der Not zurückziehen konnten, um neue Kräfte zu sammeln. Es ist nicht weniger bedeutsam, sich in Erinnerung zu rufen, dass die politischen Transformationen der Moderne von Ländern ausgingen, wo die Bundestradition am stärksten ausgeprägt war, und in ihnen ihren größten Erfolg hatten, darunter die Schweiz, die Niederlande, Schottland, England und die Vereinigten Staaten.¹⁹

Im Rahmen dieses Vortrags können natürlich nicht alle relevanten Argumente für die Notwendigkeit eines „muslimischen Gesellschaftsvertrags“ in Europa berücksichtigt werden. Am Ende können wir jedoch nochmals bekräftigen, dass die Muslime Europas nicht nur ihre Rechte in der europäischen Zivilgesellschaft wahrnehmen, sondern auch ihre Pflichten darin akzeptieren sollten. Dabei geht es darum, eine Gesellschaft

¹⁷ David Novak, *The Jewish Social Contract*, Princeton University Press, 2005, 31.

¹⁸ Koran 6,54 (Übersetzung Rudi Paret).

¹⁹ Daniel J. Elazar, *Covenant and Civil Society – The Constitutional Matrix of Modern Democracy*, Transaction Publishers, London 1989, 7.

des erfüllten Bundes mit Gott und eines anwendbaren Vertrags mit den Menschen zu verkörpern. Der „Muslimische Gesellschaftsvertrag“ besteht schließlich aus einem Bund mit gewissen individuellen und kollektiven Grundrechten und einem Vertrag mit gewissen sozialen Rechten und Pflichten.

Die folgenden Grundrechte sind für einen muslimischen Gesellschaftsvertrag relevant:

1. Das Recht auf Leben als Gabe Gottes (*nafs*).
2. Das Recht auf Religion als Bedürfnis des Herzens (*dīn*).
3. Das Recht auf Freiheit als Wesen des Menschseins (*‘aql*).
4. Das Recht auf Eigentum als Lebensgrundlage (*milk*).
5. Das Recht auf Würde als Wesen des Menschseins (*‘ird*).
6. Das Recht auf Fortpflanzung zum Fortbestand der Menschheit (*nasl*).

Abschließend folgt eine Reihe gesellschaftlicher Rechte und Pflichten:

1. Der Mensch ist das Geschöpf Gottes und darf Gottes Schöpfung, der Natur, nicht schaden.
2. Jeder Mensch soll in Frieden mit anderen leben und arbeiten.
3. Menschen müssen die Glaubens- und Meinungsfreiheit verteidigen und Angst und Armut entgegentreten.
4. Jeder Mensch soll sich für Toleranz in der Gesellschaft als Zeichen menschlicher Stärke einsetzen.
5. Menschen sollen religiösen und kulturellen Dialog in religiöser und kultureller Solidarität führen.
6. Jeder Mensch möge den Anderen als frei und ihm gleich anerkennen.
7. Jeder Mensch soll seinen Verpflichtungen nachkommen und seinen Bund wie seinen Vertrag in Gänze erfüllen.
8. Niemand soll nach Rache für vergangenes Unrecht streben. Stattdessen mühe man sich um eine bessere Zukunft.
9. Niemand soll Hass verbreiten.
10. Jeder Mensch soll die Rechte des Anderen zu jeder Zeit und an jedem Ort achten.
11. Kein Mitglied der Gesellschaft soll das Recht in die eigene Hand nehmen. Stattdessen unterstelle man das eigene Recht der gerechten Gesetzesherrschaft.
12. Europa ist das Haus des Friedens, die Gemeinschaft des Gesellschaftsvertrags und ein Zuhause für alle Völker, die es als Heimat annehmen.

Christian Waldhoff

Das deutsche Religionsverfassungsrecht im europäischen Kontext

Im Rahmen einer Diskussion um den Islam in Europa, konkret zum Verhältnis von Religion und Verfassung, stellt sich in Bezug auf Deutschland die Frage, ob die Regelung des Rechtsverhältnisses Staat – Religion den Islam benachteiligt oder umgekehrt das Christentum bevorzugt. Um gleich mit einer Antwort zu beginnen: In gewisser Weise begünstigt die deutsche Rechtsordnung das Christentum; das stellt – richtig eingeordnet und richtig angewendet – jedoch kein wirkliches verfassungsrechtliches Problem dar. Diese Eingangsthese möchte ich im Folgenden in vier Schritten näher erläutern und begründen: Zunächst werde ich kurz referieren, was Religionsverfassungsrecht bedeutet und welche prinzipiellen Modelle des Religionsverfassungsrechts denkbar sind. Anschließend ist kurz die geltende Rechtslage in Deutschland zu skizzieren, um daran anknüpfend zu erklären, wie das geltende Religionsverfassungsrecht in Deutschland entstanden ist und was daraus folgt. Der Kernteil meines Beitrags besteht in der Analyse der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates als „Antwort“ auf die religiöse Pluralisierung. Dabei wird sich – wie bereits angedeutet – herausstellen, dass die Rechtsordnung in gewisser Weise das Christentum privilegiert, ohne dabei jedoch gegen den Grundsatz religiöser Neutralität zu verstoßen. Im Folgenden geht es mithin um drei Vorbemerkungen und die Hauptausführungen zu der Frage, ob gegen die religiöse Neutralität, die das Grundgesetz gebietet, durch bestimmte Privilegien für das Christentum verstoßen wird.

1 Was bedeutet „Religionsverfassungsrecht“?

Religionsverfassungsrecht ist eine moderne Bezeichnung für das überkommene Rechtsgebiet des Staatskirchenrechts.¹ Es meint diejenigen verfassungsrechtlichen Bestimmungen, die das Rechtsverhältnis des Staates zu den Religionen regelt. Historisch und international, d. h. im diachronen wie im synchronen Vergleich, sind verschiedene Grundmodelle aufgetreten:² Das Staatskirchentum mit einer Staatsreligion (in den meisten Monarchien, so auch in Deutschland bis 1918, heute noch in England, aber auch in den meisten skandinavischen Staaten), der mehr oder weniger radikale Laizismus

¹ Vgl. Hans Michael Heinig/Christian Walter (Hg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit, Tübingen 2007.

² Vgl. für einen Rechtsvergleich etwa Stefan Mückl, Europäisierung des Staatskirchenrechts, Baden-Baden 2005, 75ff.

in seinen verschiedenen Spielarten (in Frankreich seit 1905, in den USA seit ihrer Gründung, in der modernen Türkei) und – gleichsam als Zwischenform – staatskirchenrechtliche Systeme wie in Deutschland, Österreich, der Schweiz, aber auch in Belgien, Italien, Polen und zahlreichen anderen Staaten.

2 Was gilt nach dem Religionsverfassungsrecht des Grundgesetzes?

Religionsverfassungsrecht/Staatskirchenrecht findet sich in der Gegenwart sowohl im Grundgesetz (hier wiederum differenziert nach dem Schutz des Individuums, Art. 4 Abs. 1 und 2 GG, sowie der rechtlichen Wahrnehmung von Religion als kollektivem Phänomen, Art. 140 GG i.V.m. Art. 136ff WRV) als auch über die gesamte Rechtsordnung verstreut im einfachen Gesetzesrecht sowie – eine Besonderheit dieses Rechtsgebiets – in zahlreichen Verträgen zwischen Staat und Kirchen bzw. anderen Religionsgemeinschaften. In der Dichotomie Privatrecht – öffentliches Recht gehört das Gebiet dem öffentlichen Recht an. Staatskirchenrecht ist in mehrfacher Hinsicht eine Querschnittsmaterie. Das bedeutet, dass Normen auf allen Ebenen der Normenhierarchie und in (fast) allen Teilrechtsgebieten existieren. Die Rechtsquellen finden sich zunächst im Grundgesetz: Neben dem Individualgrundrecht der Glaubens- und Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG) sind hier noch die Diskriminierungsverbote aus religiösen Gründen zu nennen (Art. 3 Abs. 3 GG; Art. 33 Abs. 3 GG; Art. 136 WRV) und das über Art. 140 GG inkorporierte institutionelle Staatskirchenrecht der Art. 136ff WRV.

Eine Besonderheit des Rechtsgebiets stellt die Bedeutung der vertraglichen Koordination zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, das sogenannte Vertragsstaatskirchenrecht dar. Die zwischen Staat und Religionsgemeinschaften abgeschlossenen Verträge bilden eine eigenständige und spezifische Rechtsquelle des Staatskirchenrechts mit erheblicher Bedeutung für die Praxis. Dabei wird terminologisch üblicherweise zwischen Konkordaten, d. h. den Verträgen zwischen dem Staat und dem Hl. Stuhl, und sogenannten Kirchenverträgen als den Verträgen mit den evangelischen Landeskirchen oder der EKD unterschieden. Konkordaten kommt nach herrschender Lehre die Rechtsnatur von völkerrechtlichen Verträgen zu, während die mit den evangelischen Kirchen und jüdischen Gemeinschaften geschlossenen Verträge mangels Völkerrechtssubjektivität der Landeskirchen und Gemeinschaften nicht dem Völkerrecht angehören, aber als Staatsverträge betrachtet werden. Sie bedürfen nach ihrem Abschluss und vor ihrer Ratifizierung der parlamentarischen Mitwirkung in Form eines Zustimmungsgesetzes. In Deutschland besteht ein dichtes Netz solcher Verträge, die teilweise umfassend die gesamten Beziehungen und teilweise nur Einzelfragen klären und Ausweis des besonderen Kooperationsverhältnisses zwischen Staat und Religionsgemeinschaften sind. Auf der Ebene der Verfassung und des Vertragsstaatskirchenrechts werden vor allem folgende Probleme behandelt: das kirchliche Selbstbestimmungsrecht (die Autonomie

der Religionsgemeinschaften, Art. 137 Abs. 3 WRV), die religiöse Vereinigungsfreiheit (Art. 137 Abs. 2 WRV), der Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts (Art. 137 Abs. 5 WRV) und die gemeinsamen Angelegenheiten von Staat und Kirche (*res mixtae*) wie etwa der Religionsunterricht in öffentlichen Schulen (Art. 7 Abs. 3 GG), die Anstaltsseelsorge (Art. 141 WRV), das kirchliche Besteuerungsrecht (Art. 137 Abs. 6 WRV), der Sonn- und Feiertagsschutz (Art. 139 WRV).

Im einfachen Recht finden sich über die gesamte Rechtsordnung verteilt Normen, welche die Religion als Religion erfassen, somit staatskirchenrechtlicher/religionsrechtlicher Natur sind.

3 Wie ist das Religionsverfassungsrecht entstanden und was bedeutet dies für die Gegenwart?

Das geltende deutsche Religionsverfassungsrecht/Staatskirchenrecht kann nur vor dem historischen Hintergrund seiner Entwicklung verstanden werden.³ Für das (Staats-)Recht wird das Verhältnis zur Religion erst dann zum Thema, wenn Staat und Religion nicht mehr in eins fallen. Im Mittelalter ging es zunächst um die Ausdifferenzierung von geistlicher Gewalt und weltlicher Herrschaft. Religion und Kirche – hier allerdings noch als Einheit – auf der einen Seite geraten vor allem im Investiturstreit – bei gemeinsamen abstrakten übergeordneten Zielen – in einen Antagonismus zur weltlichen Herrschaft auf der anderen Seite. Die verfassungsrechtliche Bewältigung der Glaubensspaltung ist dann die Keimzelle modernen Staatskirchenrechts als „Reformationsfolgenrecht“ (Hans Michael Heinig).

Das Bedürfnis der Religionsgemeinschaften nach Selbstorganisation besitzt bei allen Gemeinsamkeiten von Anfang an eine konfessionelle Dimension. Während die katholische Kirche sich stets als „Weltkirche“ versteht, sind die protestantischen Kirchen von Anfang an als Territorialkirchen in Bezug auf den Landesherrn organisiert. Mit der Aufhebung der konfessionellen Homogenität der Territorien entsteht stets für die Minderheitskonfession ein Bedürfnis nach rechtlicher Absicherung gegenüber der weltlichen Herrschaft. Dieses Bedürfnis steigert sich für die katholische Seite dann noch einmal durch die Säkularisation mit ihrem Entzug eines Großteils der materiellen Basis der Kirche; das Kulturkampffrauma bewirkt ein Übriges. Auf protestantischer Seite ist der Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments, des Bündnisses von Thron und Altar,

³ Vgl. zum Folgenden etwa Axel von Campenhausen/Heinrich de Wall, Staatskirchenrecht, München 2006, 1ff; Bernd Jeand'Heur/Stefan Koriath, Grundzüge des Staatskirchenrechts, Stuttgart u. a. 2000, 25ff; Heinrich de Wall/Stefan Muckel, Kirchenrecht, München 2010, 6ff; Christian Waldhoff, Die Zukunft des Staatskirchenrechts, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 42 (2008), 55 (59ff); ders., Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Gutachten D zum 68. Deutschen Juristentag, München 2010, 23ff.

entscheidend, das – trotz aller Abschwächungen – bis zum verfassungsrechtlichen Umbruch 1918/19 besteht.

Die legitimatorische Neukonstitution des nunmehrigen Verfassungsstaats erfordert auch auf der grundrechtlichen Seite Veränderungen. Spätestens jetzt verlangt auch die negative Glaubens- und Religionsfreiheit endgültig ihren Tribut. Die entchristlichten (große Teile der Arbeiterschaft) oder antireligiösen Kräfte (Teile der Intelligenz) müssen in die universellen Freiheitsverbürgungen einbezogen werden. Der nun auch in seiner Verfassung jeden religiösen legitimatorischen Bezug vermeidende Verfassungsstaat erweitert den grundrechtlichen Freiheitsschutz über das Konfessionelle hinaus. Die Art. 135 bis 141 WRV bieten vor diesem Hintergrund eine grundrechtliche und institutionelle Gesamtregelung: Art. 135 als unter Gesetzesvorbehalt stehendes, eher restriktiv interpretiertes Individual-Freiheitsrecht; die Art. 136ff als Instrumente der Einbindung der überkommenen Kirchen in den Verfassungsstaat mit der Zentralnorm des Art. 137 mit seinen Absätzen 1 (Trennungsgebot), 3 (Selbstverwaltungsrecht) und 5 (Körperschaftsstatus). Damit ist zugleich eine Arbeitsteilung dieser redaktionell neben- oder hintereinander angeordneten Vorschriften vorgezeichnet: Während das Grundrecht auf Individualschutz und d. h. vorrangig Minderheitenschutz unter Gesetzesvorbehalt ausgerichtet ist, gewähren die institutionellen Regelungen den aus langer Symbiose vertrauten Großkirchen Räume der Autonomie, Gestaltung und Kooperation. Damit gelingt es, die private und öffentliche Dimension von Religion auszuloten – dass die Beteiligten im politischen Alltag weit größere Schwierigkeiten mit diesem Kompromiss hatten, als es das hier nachgezeichnete normative Idealbild vermuten ließe, versteht sich von selbst.

1948/49 erfolgte die Übernahme des Normenbestandes in das Grundgesetz. Im Prinzip standen hier ganz ähnlich wie 1918/19 weltanschauliche Grundpositionen einander gegenüber. Gleichwohl bestanden grundsätzliche klimatische Unterschiede zu der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg: Die durch die NS-Herrschaft entstandene geistig-moralische Lücke konnte durch die vergleichsweise wenig belasteten Kirchen, die als Großorganisationen intakt überlebt hatten, auch institutionell ausgefüllt werden. Im Zusammengreifen mit Zeitgeiststimmungen der unmittelbaren Nachkriegszeit konnte Rudolf Smend so den Bedeutungswandel der im Textbestand gleich gebliebenen Normen verkünden, der in seiner Übersteigerung in die sogenannte Koordinationslehre mündete: Kirche und Staat als zwei sich prinzipiell gleichwertig gegenüberstehende Entitäten. Diese Sichtweise konnte mit konfessionellen Unterschieden an theologische Traditionen anknüpfen. Der zutreffende Ausgangspunkt wechselseitiger Unabgeleitetheit von Kirchen und Staat wird dabei unter Verkennung der notwendigen Grundperspektive des Staatskirchenrechts, d. h. derjenigen aus staatlicher Sicht, letztlich überspannt. Das war gegenüber Weimar tatsächlich etwas Neues, das – mit einigen Verrenkungen – vom interpretationsfähigen Normenbestand noch gedeckt erschien. Letztlich führten diese Ansätze dazu, dass parallel oder zumindest phasenverschoben zur öffentlichen Meinung, zur Stimmung

oder Ambiance des Verhältnisses, Kirchen und Religionsgemeinschaften eine seit der Zeit der Trennung kaum vorhandene Rechtsstellung einnehmen konnten. Abgerundet wurde die Entwicklung durch eine ausdehnende Interpretation des inzwischen vorbehaltlos gewährleisteten Grundrechts der Glaubens- und Religionsfreiheit. Diese neue Grundrechtsinterpretation besaß historisch und wohl auch rechtsvergleichend keine Vorbilder. Indem schließlich organisatorisch-institutionelle Fragen – der allgemeinen, multidimensionalen Grundrechtsinterpretation vor allem der 1970er Jahre folgend – ebenfalls in Art. 4 GG hineingelesen wurden, schien diese Neuverwandlung eines letztlich überkommenen Normenbestandes vollendet. Dabei gilt es jedoch zu bedenken, dass diese ungewöhnliche Ausdehnung des Grundrechtsschutzes bereits in ein gesellschaftliches Umfeld fiel, das nicht mehr demjenigen zur Zeit der Lehre vom Bedeutungswandel der Weimarer Artikel Anfang der 1950er Jahre entsprach. Die in der Nachkriegszeit überlagerten, teilweise auch unterdrückten weltanschaulich-ideologischen Spannungen traten in altem wie neuem Gewande erneut auf den Plan.

4 Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates als „Antwort“ auf die religiöse Pluralisierung

Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates wirkt wie eine das gesamte Religionsrecht beherrschende Übernorm.⁴ Das Bundesverfassungsgericht hat auf diesen Topos in seiner neueren Judikatur ständig zurückgegriffen und aus einer Zusammenschau verschiedener Grundgesetznormen das Konzept einer „wohlwollenden“, „freundlichen“ oder „fördernden“ Neutralität entwickelt.⁵ Zu überprüfen ist, ob das wirkmächtige Modell des religiös-weltanschaulich neutralen Staates, das in historischer Perspektive einen konfessionellen Hintergrund als Antwort auf die konfessionellen Bürgerkriege besitzt⁶,

⁴ Vgl. Hans Michael Heinig, Verschärfung der oder Abschied von der Neutralität?, in: JZ 2009, 1136ff; dort auch instruktiv zur „Geschichte“ und Genese des Neutralitätsparadigmas als rechtsdogmatischer Argumentationsfigur; kritische Erwiderung dazu Stefan Huster, Neutralität ohne Inhalt?, in: JZ 2010, 354ff; Schlusswort: Heinig, Verschleierte Neutralität, ebd., 357ff; zur Gefahr der Überlastung des Religionsrechts mit „Schlagwörtern“ oder „Großformeln“: Klaus Schlaich, Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, Tübingen 1972, 129; Christoph Möllers, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: VVDStRL 68 (2009), 47 (49f).

⁵ Vgl. nur BVerfGE 108, 282 (300); zur Verdichtung der Neutralität aus Einzelbestimmungen der Verfassung zuletzt BVerfG, NVwZ 2009, 1217 (1219): „Aus dem Grundsatz der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates, der sich aus einer Zusammenschau der Art. 4 I, 3 III, 33 III, 140 GG i.V.m. Art. 136 I, IV und 137 I WRV ableiten lässt, folgt ...“

⁶ Vgl. vorrangig Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien, FS Ernst Forsthoff, Stuttgart u. a. 1967, 75 (92).

auch angesichts der Ablösung der *Konfessions-* durch eine nun entstehende *Religions-*differenz unverändert tragfähig bleibt bzw. was es in dieser Konstellation bedeutet.⁷

4.1 Unterschiedliche Neutralitätsmodelle

Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates erscheint in der aktuellen verfassungsrechtlichen Diskussion als *das* zentrale Argument bei der Lösung religionsrechtlicher Konflikte. Diese viel beschworene Formel büßt ihre friedensstiftende Wirkung jedoch zusehends ein, wenn sie zu einem Abbau der generellen Normativität der Rechtsordnung führt, sofern also glaubensgeleitetes Verhalten von dieser nicht mehr gesteuert werden könnte.⁸ Dabei sollte nicht verkannt werden, dass es sich bei der Neutralität des Staates zwar in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts um eine verfassungsrechtsdogmatische Konstruktion handelt, die durch eine Zusammenschau einschlägiger Grundrechtsgehalte gewonnen wird⁹, der jedoch die historische Realität nur bedingt entspricht: Nach den gewaltsamen Auseinandersetzungen der konfessionellen Bürgerkriege entsteht in den deutschen Territorien geradezu gegenteilig der *konfessionelle* Staat. Vor allem die Carl Schmitt-Schule gründet ihr Staatsverständnis zu einem guten Teil auf die Konstruktion, der frühneuzeitliche Staat habe sich als neutrale Macht angesichts der konfessionellen Bürgerkriege im Gefolge der Reformation formiert.¹⁰ Allenfalls auf der Ebene des Alten Reiches entwickelten sich jedoch Parität und in einem vormodernen Sinne vielleicht auch „Neutralität“, während die Prozesse der Staatsbildung in Deutschland grundsätzlich auf der Ebene der Territorien voranschritten.¹¹

Der wohl bekannteste Religionssoziologe der Gegenwart, José Casanova, spricht hinsichtlich dieser „Basiserzählung der modernen Trennung von Religion und Politik“ von einem „historischen Mythos“. ¹² Es liegt der Verdacht nahe, dass aus der Wirkmächtigkeit

⁷ Zur Variabilität dieses staatskirchenrechtlichen Topos: Axel von Campenhausen, *Der heutige Verfassungsstaat und die Religion*, in: Joseph List/Dietrich Pirson (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1, Berlin ²1994 (§ 2), 47 (77).

⁸ Vgl. Uwe Volkmann, *Risse in der Rechtsordnung*, in: FAZ vom 11.3.2004, 8.

⁹ Vgl. besonders deutlich BVerfGE 19, 206 (216): „Das Grundgesetz legt durch Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3, Art. 33 Abs. 3 GG sowie durch Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 WRV i.V.m. Art. 140 GG dem Staat ... weltanschaulich-religiöse Neutralität auf.“ Zuletzt BVerfG, NVwZ 2009, 1217 (1219). Grundsätzlich dazu Klaus Schlaich, *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip*, a.a.O.; Stefan Huster, *Die ethische Neutralität des Staates*, Tübingen 2002, v. a. 47ff.

¹⁰ Vgl. Horst Dreier, *Kanonistik und Konfessionalisierung – Marksteine auf dem Weg zum Staat*, in: JZ 2002, 1 (6ff).

¹¹ Vgl. zur Kritik ebd.; Stefan Huster, *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., 49ff.

¹² José Casanova, *Das Problem der Religion und die Ängste der säkularen europäischen Demokratien*, in: ders., *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009, 7 (9f); vgl. auch Hans Michael Heinig, *Verschärfung der oder Abschied von der Neutralität?*, a.a.O., 1136: „Metanarrativ des deutschen Staatskirchenrechts“.

dieser Konstruktion eine Überbetonung bzw. Fehldeutung der staatlichen Neutralität resultiert, dass das Prinzip verfassungsrechtsdogmatisch absolut gesetzt¹³, dass aus einem hintergründigen Prinzip eine subsumtionsfähige Regel gemacht wird. Demgegenüber ist in der Literatur zu Recht darauf hingewiesen worden, dass Neutralität nicht mit schematischer Gleichbehandlung identifiziert werden kann.¹⁴ Neutralität des Staates bedeutet nicht Bindungslosigkeit, sondern eher gegenteilig „Konsequenz einer ethischen und rechtlichen Bindung“ in Form einer „respektvollen Nicht-Identifikation“.¹⁵ Zudem ist die „Neutralität“ auf den verschiedenen Stufen der Rechtsordnung zu unterscheiden: Die Verfassung darf sich „Neutralitätsverstöße“ erlauben, da es keinen ihr vorgelagerten verfassungsrechtlich relevanten Neutralitätsbegriff geben kann.¹⁶ Tatsächlich finden sich durchaus „Neutralitätsverstöße“ im Grundgesetz: Das jüngst vom Bundesverfassungsgericht eindrucksvoll entfaltete Gebot des Sonntagsschutzes in Art. 140 GG i.V.m. 139 WRV bevorzugt den Sonntag als den im Christentum arbeitsfreien Tag im Sinne einer Mehrheitsentscheidung zur Zeit der Verfassungsgebung. Das Bundesverfassungsgericht sieht darin zu Recht kein grundsätzliches Problem.¹⁷ Ein anderes Beispiel ist Art. 7 Abs. 3 GG. Auch die Tatsache, dass die „geborenen“ Körperschaften nach Art. 137 Abs. 5 Satz 1 WRV von vornherein ihren Status behalten durften, stellt eine Privilegierung dar, gegen die auf der Ebene der Verfassung juristisch jedoch nichts zu erinnern ist. Es wäre auch demokratietheoretisch schwierig, der verfassungsgebenden Gewalt derartige Entscheidungen abzusprechen.¹⁸ Mit anderen Worten: Die staatliche

¹³ In der Tendenz etwa Gabriele Britz, Der Einfluß christlicher Tradition auf die Rechtsauslegung als verfassungsrechtliches Gleichheitsproblem?, in: JZ 2000, 1127. Man könnte insbesondere Äußerungen von Böckenförde im Gefolge des sogenannten Kopftuchstreits so lesen, vgl. statt vieler nur: „SZ-Interview mit ehemaligem Verfassungsrichter Böckenförde: ‚Das Kopftuchverbot trifft auch Kreuz und Kippa‘. Verfassungsrechtler pocht auf das vom Grundgesetz verlangte Gebot strikter Gleichbehandlung der Glaubensgemeinschaften“, in: SZ vom 13.10.2004, sowie „Das Kopftuch ist ein Stück Integration“, in: SZ vom 17.7.2006, 6.

¹⁴ Vgl. etwa Peter Badura, Der Schutz von Religion und Weltanschauung durch das Grundgesetz, Tübingen 1989, 82f; Claus D. Classen, Religionsrecht, Tübingen 2006, Rz. 128.

¹⁵ Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat, Bielefeld 2003, 16f; ähnlich Michael Droege, Art. „Neutralität“, in: Evangelisches Staatslexikon, Bielefeld 2006, 1620 (1623f).

¹⁶ Vgl. etwa Heinhard Steiger, Religion und Religionsfreiheit im neutralen Staat, in: Burkhardt Ziemeke (Hg.), Staatsphilosophie und Rechtspolitik, FS Martin Kriele, München 1997, 105 (111ff); vgl. jetzt jedoch die Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte zur bosnischen Verfassung; Michael Martens, Bosniens Verfassung ist menschenrechtswidrig. Straßburg rügt Diskriminierung, in: FAZ vom 13.1.2010.

¹⁷ BVerfG, JZ 2010, 137 Tz. 141f: „Art. 139 WRV ist damit ein religiöser, in der christlichen Tradition wurzelnder Gehalt eigen ...“; Tz. 149: „Die Pflicht des Staates zu weltanschaulich-religiöser Neutralität steht einer Konkretisierung des Schutzgehalts des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG durch Art. 139 WRV nicht entgegen. Denn die Verfassung selbst unterstellt den Sonntag und die Feiertage, soweit sie staatlich anerkannt sind, einem besonderen staatlichen Schutzauftrag und nimmt damit eine Wertung vor, die auch in der christlich-abendländischen Tradition wurzelt und kalendarisch an diese anknüpft.“ Kritisch Claus D. Classen, Anmerkung, in: JZ 2010, 144.

¹⁸ Vgl. Christoph Möllers, Demokratie – Zumutungen und Versprechen, Berlin 2008, Rz. 96 u. ö.

Neutralität ist keine Meta- oder Übernorm, die sogar der Verfassung vorgelagert wäre und der für die Auslegung und Anwendung der Verfassung Leitlinien entnommen werden könnten.¹⁹

4.2 Die „fördernde“ Religionsneutralität des Grundgesetzes

Aus Respekt vor unterschiedlichen, im Ganzen jedoch bejahten religiösen oder weltanschaulichen Sichtweisen hat der Staat auf eine umfassende Kompetenz in Fragen umfassender Sinnorientierung zu verzichten.²⁰ Herrschaft legitimiert sich unter dem Grundgesetz ausschließlich säkular. Spätestens an dieser Stelle wird auch zu berücksichtigen sein, ob das Handeln von Religionsgemeinschaften – nicht deren Glaubens- oder Religionsinhalte – mit Grundwertungen unserer Verfassungsrechtsordnung übereinstimmen. Die Nichtidentifikation beschränkt sich ausschließlich auf Glaubens- oder Religionsinhalte, nicht auf eine Bewertung des Handelns von Religionsgemeinschaften „nach außen“ am Maßstab der Rechtsordnung – dieses ist durchaus Gegenstand rechtlicher Bewertung:

„Es ist dem religiös-weltanschaulich neutralen Staat verwehrt, Glauben und Lehre als solche zu bewerten. Maßgeblich ist vielmehr das tatsächliche Verhalten der Religionsgemeinschaft.“²¹

Gegenüber Religionsgemeinschaften können die Werte der alles andere als „wertfreien“ Verfassungsordnung freilich nur als Rechtsnormen und nicht als Bekenntnis zu einer oder gegen eine Religion in Stellung gebracht werden. Damit kommt es auch nicht darauf an, ob das berücksichtigungsfähige religiöse Selbstverständnis eine konkrete Tradition in Deutschland oder unter den „heutigen Kulturvölkern“ besitzt, sondern ob es in seinen Handlungen mit den Grundwertungen der Verfassungsordnung im Einklang steht.²² Das Religionsrecht des Grundgesetzes kennt insofern keinen „Kulturvorbehalt“, die Neutralität darf nicht per se „kulturalistisch vereinnahmt“ werden.²³ Vergleichskriterium ist somit

¹⁹ In der Tendenz freilich in diese Richtung: Ute Sacksofsky, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: VVDStRL 68 (2009), 7 (20ff); dagegen kritisch bereits Christian Waldhoff, Diskussionsbemerkung, ebd., 100.

²⁰ Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat, a.a.O., 17; Michael Droege, Art. „Neutralität“, a.a.O., 1624.

²¹ BVerfGE 102, 370 (397).

²² Vgl. Friedhelm Hufen, Der Regelungsspielraum des Landesgesetzgebers im „Kopftuchstreit“, in: NVwZ 2004, 575 (578). Zu den Gefahren kritisch-differenziert: Wolfgang Bock, Die Religionsfreiheit zwischen Skylla und Charybdis, in: AöR 123 (1998), 444 (447ff); Bernd Jeand’Heur/Stefan Korioto, Grundzüge des Staatskirchenrechts, a.a.O., Rz. 96f.

²³ Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat, a.a.O., 48ff; Christoph Möllers, Religiöse Freiheit als Gefahr?, a.a.O., 71f; teilweise abweichend Christian Hillgruber, Staat und Religion, Paderborn u. a. 2007; ders. Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport, in: JZ 1999, 538ff.

nicht die nationale Religions- und Frömmigkeitsgeschichte, sondern es ist – wiederum bezogen auf das Handeln der konkreten Religion – die Übereinstimmung mit Grundwertungen von Rechtsnormen bzw. der Rechtsordnung insgesamt: „Kulturadäquanz“ wird ersetzt durch (auf die Auswirkungen, nicht auf die Inhalte bezogene) „Verfassungskompatibilität“, die isolierte Anknüpfung an das Recht soll inhaltliche Entscheidungen in Glaubensfragen vermeiden.²⁴ Da freilich Grundlagen unserer (Verfassungs-)Rechtsordnung kulturell und damit auch in einem überkommenen Sinn religiös geprägt und fundiert sind²⁵, führt eine solche Vorgehensweise in der Tat dazu, dass wesentliche Bestandteile etwa der Glaubensüberzeugungen der christlichen Kirchen insofern eher kompatibel sind, ohne dass darin eine durch inhaltliche Stellungnahme des Staates zu den betroffenen Religionen liegende Diskriminierung zu sehen ist.²⁶ Durch den Rekurs auf objektiv-verbindliche Rechtsnormen, d. h. auf die Auswirkungen, nicht auf die Begründungen, kann nicht von einer unzulässigen Diskriminierung anderer Religionen gesprochen werden. Hierin läge zugleich eine Grenze im Verhältnis zu einer zu strikt interpretierten weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates.²⁷ Der Staat identifiziert sich

²⁴ Dies hält Gabriele Britz, *Der Einfluß christlicher Tradition*, a.a.O., 1127, für nicht ausreichend, um einer schematischen Neutralität zu genügen, die allerdings nicht aus dem Verfassungstext hergeleitet wird und auch nicht herleitbar wäre.

²⁵ In jeweils unterschiedlichen Zusammenhängen BVerfGE 41, 29 (64) – „Simultanschule Baden-Württemberg“; 93, 1 (22) – „Kruzifix“; Theodor Tomanl (Hg.), *Der Einfluss des katholischen Denkens auf das positive Recht*, Wien 1970; Christian Waldhoff, *Kirchliche Selbstbestimmung und Europarecht*, in: JZ 2003, 978 (985); Claus D. Classen, *Religionsrecht*, a.a.O., Rz. 132ff; Kyrill-A. Schwarz, *Das christlich-abendländische Fundament des Grundgesetzes als Topos der Verfassungsinterpretation*, in: Rainer Grote (Hg.), *Die Ordnung der Freiheit*, FS Christian Starck, Tübingen 2007, 419; Horst Dreier, *Kanonistik und Konfessionalisierung*, a.a.O., 18ff; allgemein zum Christentum als Kulturfaktor: Josef Isensee, *Verfassungsstaatliche Erwartungen an die Kirche*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 25 (1991), 104 (106ff); kritisch Stefan Huster, *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., 214ff.

²⁶ Im Ansatz ganz ähnlich – bei dann allerdings unterschiedlichen Schlussfolgerungen – das Konzept der „Selektivität des Neutralitätsgebotes“ bei Stefan Huster, *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., 112ff; ders., *Die Bedeutung des Neutralitätsgebotes für die verfassungstheoretische und verfassungsrechtliche Einordnung des Religionsrechts*, in: Hans Michael Heinig/Christian Walter (Hg.), *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?*, a.a.O., 109 (115): „Wenn die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates mit zentralen normativen Prinzipien der politischen Ordnung verbunden ist, kann es sich immer nur um eine selektive Neutralität handeln. Dass der neutrale Staat keineswegs ‚allgemein‘ und ‚allen‘ normativen Grundentscheidungen indifferent gegenübersteht, folgt schon daraus, dass ... zumindest die staatliche Neutralität selbst energisch verteidigt wird ...“; mit teilweise anderem Akzent spricht Arnd Uhle, *Staat – Kirche – Kultur*, Berlin 2004, 63ff, vom „Grundkonsens des kirchen- und staatskirchenrechtlichen Verständnisses über das Verhältnis von Kirche und Staat im Recht der Gegenwart“.

²⁷ Vgl. Bernd Grzeszick, *Verfassungstheoretische Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Religion*, in: Hans-Michael Heinig/Christian Walter (Hg.), *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?*, a.a.O., 133 (146): „Die Neutralität des Staates ist nur ein durch Auslegung einzelner Verfassungsrechtssätze gebildeter Grundsatz und vermag deshalb entgegenstehende Verfassungsnormen mit nicht neutralem Regelungsgehalt nicht vollständig zu überspielen. Zum anderen kann aus dem Gebot der Neutralität des Staates höchstens ein Verbot der unmittelbaren Bewertung von Religion

nicht mit derjenigen Religionsgemeinschaft, deren Verhalten (nicht deren Lehre) sich in größerem Ausmaß als verfassungskompatibel erweist; es werden nicht religiöse Lehren oder Inhalte bewertet, die „Wahrheitsfrage“ bleibt tabu²⁸; dafür fehlen dem Staat Fähigkeit und Kompetenz. Wenn dies mit dem Schlagwort von der „Begründungsneutralität“²⁹ bezeichnet wird – „Auswirkungsneutralität“ ist nach der hier vertretenen Konzeption ohnehin ausgeschlossen –, ist das nur insoweit zutreffend, wenn es um die Behandlung der Religion bzw. Religionsgemeinschaft „als Religionsgemeinschaft“ bzw. „Religion“ geht: Hier darf der Staat jenseits von in der Verfassung selbst vorgenommenen Unterscheidungen nicht mit dem Rückgriff auf Religionsinhalte differenzieren.

„Es ist dann Aufgabe der unterschiedlichen Bekenntnisse und Lebensformen, sich mit und innerhalb dieser Ordnung zu arrangieren. Das wird manchen leichter, anderen dagegen nur sehr schwer gelingen; und letztere werden ein Gefühl der Benachteiligung haben. Dies ist aber ein Irrtum, weil keine Überzeugung und keine Lebensform einen Anspruch darauf haben kann, dass die politische und gesellschaftliche Ordnung in einer Weise eingerichtet wird, die ihren Bedürfnissen in besonderer Weise entgegenkommt.“³⁰

Die Durchsetzung der Rechtsordnung jenseits der konkreten Adressierung von Religion oder Religionsgemeinschaften gehört demgegenüber zur genuinen staatlichen Fähigkeit und Kompetenz. *Hier* kann es auch keine Begründungsneutralität geben, denn Rechtsnormen als in Rechtsform gegossene politische Entscheidungen verzichten selbstverständlich nicht auf Begründungen, die auch zu Wert-, Weltanschauungs- und Religionsfragen Stellung nehmen können.

Das Bundesverfassungsgericht folgt implizit dieser Ausrichtung von Neutralität und hat aus den staatskirchenrechtlichen Normen diese Neutralität, die in der Weimarer Zeit mit dem bekannten Diktum von Ulrich Stutz noch semantisch unglücklich als „hinkende Trennung“ von Staat und Kirche benannt wurde, als wohlwollende, als „fördernde Neutralität“ entwickelt. Dieses Konzept ist – entgegen anderslautenden Vermutungen³¹ – auch angesichts der religiösen Pluralisierung nicht obsolet geworden. Die Entwicklung

durch den Staat gefolgt werden. Würde man ein generelles Verbot der Bewertung von Religion durch den Staat annehmen, dürfte dieser in der Konsequenz die Religion ausübenden Bürger und Gemeinschaften überhaupt nicht beschränken, da dies stets eine Rechtfertigung verlangt, die eine Bewertung anhand säkularer Maßstäbe und Folgen bzw. Wirkungen erfordert.“; vgl. auch Stefan Huster, Die ethische Neutralität des Staates, a.a.O., 115; Hans Michael Heinig, Ordnung der Freiheit – das Staatskirchenrecht vor neuen Herausforderungen, in: ZevKR 53 (2008), 235 (251); ders., Verschärfung der oder Abschied von der Neutralität?, a.a.O., 1140.

²⁸ Vgl. bereits BVerfGE 33, 23 (29): „Dem Staat ist es verwehrt, ... den Glauben oder Unglauben seiner Bürger zu bewerten.“

²⁹ Stefan Huster, Die ethische Neutralität des Staates, a.a.O., 118.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. etwa ebd., 126.

genauerer, anwendbarer Kriterien bildet allerdings auch hier weiterhin ein Desiderat. Hier hat der demokratisch unmittelbar legitimierte Gesetzgeber das Erstzugriffs- und Entscheidungsrecht.³² Das „religiöse Minimum“ wird über das Grundrecht der Religionsfreiheit gewahrt.³³

4.3 Kein „Kulturvorbehalt“

Ein tief sitzendes Unbehagen an der „kulturfremden“ Religion des Islam in der deutschen Gesellschaft hat zu Interpretationsansätzen von Neutralität und Staatskirchenrecht geführt, die zwischen kulturadäquaten und kulturfremden Religionen auf rechtsdogmatischer Ebene differenzieren³⁴ – eine Unterscheidung, die nach Aufgabe der sogenannten Kulturadäquanzformel in der Rechtsprechung des BVerfG³⁵ als überwunden galt. Spätestens seit 1918/19 ist Deutschland jedoch rechtlich gesehen – kulturell mag anderes gelten – kein „christlicher Staat“ mehr.³⁶ Nicht nur das war zentraler Inhalt des Kompromisses, der zu den Weimarer Staatskirchenartikeln führte, wie sinnfällig die konsequente Verwendung des Begriffs der „Religionsgesellschaft“ in den Art. 135ff WRV statt „Kirche“ zeigt, sondern auch die Gleichstellung der die Religionskritiker und Atheisten repräsentierenden „Weltanschauungen“ durch Art. 137 Abs. 7 WRV. Ganz unabhängig von der hier verhandelten Problematik birgt der Kulturbegriff in Bezug auf Recht, insbesondere auf Rechtsdogmatik, gravierende, letztlich wahrscheinlich unlösbare Probleme; es sollte daher zumindest in rechtsdogmatischem Kontext auf ihn verzichtet werden.³⁷

³² Zu diesem Problem ebenfalls ebd., 127f.

³³ Dem stünde die anders konnotierte Aussage in BVerfG, DÖV 2007, 202 (203) – „Kammerentscheidung zur Einreise des Ehepaars Mun in den Schengen-Raum“, dass Art. 4 GG nicht lediglich den Schutz eines „religiösen Existenzminimums“ gewähre, nicht entgegen; zum religiösen Existenzminimum in wiederum anderem Kontext BVerfGE 81, 58 (66).

³⁴ Vgl. mit je unterschiedlicher Argumentation Christian Hillgruber, Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport, a.a.O., 538; ders., Staat und Religion, a.a.O., 67ff; Paul Kirchhof, Die Freiheit der Religion und ihr unterschiedlicher Beitrag zu einem freien Gemeinwesen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 39 (2005), 105ff; Arnd Uhle, Staat – Kirche – Kultur, a.a.O.; ders., Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität, Tübingen 2004; ders., Die Integration des Islam in das Staatskirchenrecht der Gegenwart, in: Hans Michael Heinig/Christian Walter (Hg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?, a.a.O., 299ff; Karl-Heinz Ladeur/Ino Augsberg, Toleranz – Religion – Recht, Tübingen 2007; dies., in: JZ 2007, 12ff; grundsätzlich zu dem Zusammenhang: Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter, München 2004, 203ff.

³⁵ Verwendung der Formel in BVerfGE 12, 1 (4).

³⁶ In der Tendenz anders Christian Hillgruber, Staat und Religion, a.a.O., 43ff u. ö.

³⁷ Grundlegend und überzeugend Christoph Möllers, Pluralität der Kulturen als Herausforderung an das Verfassungsrecht?, in: Horst Dreier/Eric Hilgendorf (Hg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, Stuttgart 2008, 223ff, der zeigt, dass die Überführung rechtlicher Konflikte in kulturelle Identitäten, wenn nicht zu einer Kategorienverwechslung, so doch zu gewaltiger Unschärfe führt; das bedeutet freilich zugleich, dass bei der Rechtsanwendung nicht nur nicht „kulturell“ benachteiligt,

Der Grundfehler der Vertreter eines „Kulturvorbehalts“ im deutschen Religionsrecht liegt darin, dass unbestreitbare Verfassungsvoraussetzungen in das geltende Recht transportiert werden.³⁸ Mit den Worten Martin Heckels:

„Verfassungsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen sind nicht selbst Inhalt und Geltungsbedingung des Verfassungsrechts, dessen Normen folglich nicht erlöschen, wenn ihre Voraussetzungen und Erwartungen entfallen oder trügen. Und vor der expliziten Normierung der ungeschriebenen Geltungsvoraussetzungen und Wirkungserwartungen warnen selbst ihre Verfechter, weil dies den Sinn einer freiheitlichen weltlichen Ordnung paternalistisch beeengt und verfremdet. Erst recht gilt dies von einer Überfrachtung der Verfassung durch ihre Interpretation im Sinne partikularer religiöser, rechts- und kulturpolitischer Vorstellungen.“³⁹

4.4 Kulturelle/religiöse Prägung von Recht zwischen Auslegungs- und Auswirkungsneutralität

Recht als in Normen gegossene politische Entscheidungen kann im demokratischen Verfassungsstaat schon im Ausgangspunkt nicht „neutral“ oder wertfrei sein.⁴⁰ Rechtsstaatlichkeit erfordert allerdings, dass diese Normen mit juridischer Sachlogik angewendet werden. Vorverständnisse, politische und auch religiöse Überzeugungen, die so Eingang in Rechtsnormen gefunden haben, werden durch ihre Transformation in Rechtsnormen, die nach den Regeln der Jurisprudenz *lege artis* anzuwenden und ggf. auch durchzusetzen sind, gleichsam neutralisiert. Es kann kaum bestritten werden, dass zahlreiche Inhalte der deutschen Rechtsordnung durch religiöse und weltanschauliche Positionen und Vorverständnisse, größtenteils allerdings sublimiert in politischen Konzepten, geprägt sind.⁴¹ Es stellt in gewisser Weise eine Tragik des Christentums dar, dass

sondern auch nicht „kulturell“ privilegiert werden sollte bzw. darf. Verfassungsrechtliche Setzungen sind dabei stets kulturell geprägt – hier sind, wie oben im Haupttext bereits gezeigt wurde, auch „Diskriminierung“ und „Privilegierung“ grundsätzlich zulässig; vgl. ferner Christoph Möllers, Demokratie, a.a.O., Rz. 63.

³⁸ Gegen eine Dogmatisierung von Verfassungsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen eingehend Christoph Möllers, Staat als Argument, München 2000, 256ff; auf das Religionsrecht bezogen: ders., Religiöse Freiheit als Gefahr?, a.a.O., 49f, 51f und *passim*.

³⁹ Martin Heckel, Zur Zukunftsfähigkeit des deutschen „Staatskirchenrechts“ oder „Religionsverfassungsrechts“, in: AöR 134 (2009), 309 (342f); zuvor ähnlich bereits Christian Waldhoff, Die Zukunft des Staatskirchenrechts, a.a.O., 90ff; prägnant Hans Michael Heinig, Verschärfung der oder Abschied von der Neutralität?, a.a.O., 1139: „Genese und Geltung der Verfassungsordnung sind streng zu unterscheiden, ebenso Verfassungserwartungen und Verfassungsbestimmungen.“

⁴⁰ Auf demokratische Rechtsetzung bezogen eindringlich Christoph Möllers, Religiöse Freiheit als Gefahr?, a.a.O., 57.

⁴¹ Vgl. Eric Hilgendorf, Religion, Recht und Staat. Zur Notwendigkeit einer Zähmung der Religionen durch das Recht, in: ders. (Hg.), Wissenschaft, Religion und Recht, FS Hans Albert, Berlin 2006, 359

viele seiner Grundgedanken in die weltliche Sphäre diffundiert sind und – teilweise – als Rechtsnormen im neuen Kontext fungieren⁴² – dieser letztlich große Erfolg dürfte einen Teil abnehmender Attraktivität verursacht haben. Als „Rechtsnormen“ werden diese politischen Zielvorstellungen allerdings in die juristische Sachlogik überführt und insofern neutralisiert. Wolfgang Reinhard sieht letztlich den modernen, d. h. den europäischen Staat der Neuzeit als säkularisiertes religiöses Datum.⁴³

Der Irrtum, durch die Figur des säkularen Staates sei die Rechtsordnung „wertfrei“ und der Staat ergebe sich einem – wie auch immer zu verstehenden – „Relativismus“, war bereits ein Grundirrtum der rechtswissenschaftlichen Positivismuskritik im 20. Jahrhundert.⁴⁴ Werden Rechtsnormen diskriminierungsfrei auf religiös imprägnierte Sachverhalte angewendet, kann es zwar in den Auswirkungen zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, je nachdem, welche Religion betroffen ist⁴⁵; darin kann jedoch grundsätzlich kein Neutralitätsverstoß erblickt werden. Das weltanschaulich-religiöse Bekenntnis, das dem Staat verwehrt bleibt, ist durch ein „rechtsethisches Bekenntnis“ ersetzt.⁴⁶ Kategorial falsch wäre es, stattdessen auf das Konzept der Auswirkungsneutralität abzustellen, da damit die Gleichheit des Gesetzes als ein zentrales Legitimitätskonzept der Rechtsordnung infrage gestellt wäre.⁴⁷ Anders ausgedrückt: Dass sich die gleiche Rechtsnorm bei Anwendung auf unterschiedliche Sachverhalte verschieden auswirkt, liegt in der Natur der Sache. Allein darin kann – sofern nicht durch die abstrakt-generelle Rechtsnorm als solche, d. h. in der Begründung diskriminiert wird – keine Verletzung der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Verfassungsstaats gesehen werden.

(364ff); Jochen Müller, Religion und Strafrecht – Christliche Einflüsse auf Normenbestand, Dogmatik und Argumentationsstrukturen des deutschen Strafrechts, Berlin 2008; pointiert zugespitzt bei Walter Leisner, Geglaubtes Recht, in: Josef Isensee (Hg.), Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist, FS Joseph Listl, Berlin 1999, 115 (119ff).

⁴² Dazu muss nicht auf die Hegel'sche Figur der „Verweltlichung“ i. S. des Wirklichwerden des Reiches Gottes in der Welt zurückgegriffen werden, vgl. Walter Jaeschke, Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat, in: Der Staat 18 (1979), 349.

⁴³ Vgl. Wolfgang Reinhard, Geschichte der Staatsgewalt, München 1999, 239: „... ist die europäische politische Kultur im Guten wie im Bösen auf Dauer vom Christentum und der Kirche geprägt, auch wo man das nicht wahrhaben will ...“, mit der Folge, dass der europäische Staat im Gegensatz zu anderen Arten von Gemeinwesen selbst in seiner säkularsten Variante religiösen Charakter hat.“ Vgl. auch Wolfgang Loschelder, „... in einem vom Christentum geprägten Lande“, in: Steffen Detterbeck (Hg.), Recht als Medium der Staatlichkeit, FS Herbert Bethge, Berlin 2009, 17 (18).

⁴⁴ Vgl. nur Oliver Lepsius, Die gegensatzauhebende Begriffsbildung, München 1994; auf die hier vorliegende Problematik bezogen Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat, a.a.O., 16ff.

⁴⁵ Vgl. etwa Wolfgang Loschelder, „... in einem vom Christentum geprägten Lande“, a.a.O., 20.

⁴⁶ Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat, a.a.O., 20f.

⁴⁷ In diese Richtung freilich Gabriele Britz, Der Einfluß christlicher Tradition, a.a.O.; Ute Sacksofsky, Religiöse Freiheit als Gefahr?, a.a.O., 29; vgl. auch Christoph Möllers, Religiöse Freiheit als Gefahr?, a.a.O., 79: „Gesetzliche Tatbestände müssen nicht so ausgelegt werden, dass sie auf die Praktiken aller Religionen gleich gut anwendbar sind.“

Zum Verhältnis von Islam und Herrschaft

Eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis des Islam zur Herrschaft sieht sich mit der Tatsache konfrontiert, dass unterschiedliche Ebenen der Argumentation zusammengeführt werden müssen, um eine haltbare Aussage treffen zu können: Die Beziehungsverhältnisse „Islam und Staat“, „Muslime und Staatlichkeit“, „Islam und säkulare Verfassung“, „Muslime und Säkularismus“ sind verschiedene, von vielen Variablen abhängige Komponenten, die in ihrer Beantwortung oftmals orts-, zeit- und gesellschaftsabhängig sind. Weder der Koran noch die Tradition des Propheten äußern sich zur Gestaltung eines Staatswesens. In diesem Sinne argumentierte der al-Azhar-Gelehrte und Richter Ali Abd ar-Raziq im Rahmen einer Auseinandersetzung über die Beziehung von Herrschaft und Islam, dass man in der islamischen Offenbarung keine Aussagen über die Verfasstheit eines Staates finden kann, und fährt fort:

„Das Kalifat hat auch nichts mit den religiösen Angelegenheiten zu tun. Gleiches gilt für Gerichtswesen, für Regierungsposten oder Stellen im Staatsdienst. Das alles sind reine politische Angelegenheiten, mit denen die Religion nichts zu tun hat, denn sie hat sie weder gekannt noch abgelehnt, weder vorgeschrieben noch verboten.“¹

Obwohl im koranischen Text Könige und Königreiche diskutiert werden, wird die politische Konstituierung der frühen islamischen Gemeinde nicht festgelegt. Ferner werden in der Prophetentradition zwei Aussagen Muhammads als authentisch zitiert, die sehr verwirrend wirken, wenn man bedenkt, dass oft in der aktuellen islamischen Debatte die Untrennbarkeit von Religion und Politik betont wird. Muhammad soll von Gott vor die Wahl gestellt worden sein, König oder Diener werden zu wollen, und er habe sich für Letzteres entschieden.² So gab es zu keiner Zeit eine offizielle staatsamtliche Bezeichnung des Propheten. Vielmehr betont Muhammad selbst: „... ihr wisst zu Dingen eurer Welt besser Bescheid.“³ Erst im Jahr 661 entstand mit den Umayyaden in Damaskus die erste islamische Dynastie als Folge eines Bürgerkrieges und vieler Krisen, die sich mit der Frage der rechtgeleiteten Führung der Gläubigen auseinandersetzten. Nicht Medina oder Mekka, sondern Damaskus, eine byzantinische Verwaltungsstadt,

¹ Hans-Georg Ebert/Assem Hefny, *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft*. Übersetzung und Kommentar des Werkes von 'Ali Abd ar-Raziq, Leipziger Beiträge zur Orientforschung Bd. 24, Frankfurt a. M./Berlin 2010, 93.

² Der Hadith wurde in der Sammlung von Ahmad Ibn Hanbal (7160) überliefert.

³ Der Hadith wurde u. a. in Sahih Muslim (4:1836) überliefert.

war nun die Hauptstadt der ersten islamischen Dynastie. Die Umayyaden gaben sich den Titel „Statthalter Gottes“, während Muhammad Diener und Gesandter Gottes war. Unter den Muslimen existierten seither verschiedene religiöse Auffassungen über die Bedeutung des Staates und seiner Wirkungsrationalität. Oft findet man in den Argumenten eine staatsphilosophische Verknüpfung, wonach staatliche Ordnung eine Voraussetzung für die Erfüllung religiöser Pflichten sei. Ein Blick in den Koran macht jedoch deutlich, dass sich die Offenbarung nicht zu diesem Thema geäußert hat. An keiner Stelle des Korans wird eine islamkonforme Staatsform beschrieben. Die Frage der staatlichen Organisation, des Rechts und der Herrschaftskontinuität ist zwar erst mit dem Tod des Propheten aktuell geworden, jedoch wird oft Bezug auf das Wirken Muhammads in Jathrib genommen. Diese Stadt, die heute *Medina* (Stadt des Propheten) genannt wird, dient als Projektionsfläche für die unterschiedlichsten Interpretationen des Islam bezüglich seines Verhältnisses zu Staat und Herrschaft. Orthodoxe, Modernisierer und Islamisten beziehen sich auf die frühislamische Geschichte und insbesondere auf die Rolle des Propheten in Jathrib, um daraus Argumente für ihre jeweilige Staatsauffassung abzuleiten.

1 Jathrib und das Wirken Muhammads

Die sozialpolitische Situation auf der arabischen Halbinsel unmittelbar vor dem Offenbarungsbeginn war geprägt von stammesorientierten Gemeinwesen, die wiederum in kleinere Clans und Großfamilien unterteilt waren. Im Zentrum jener patriarchalischen Struktur stand die Ehre, die unmittelbar mit der Blutrache verbunden war. Während die Nomaden mit ihren Tieren in der Wüste von Oase zur Oase zogen, betrieben die Stadtbewohner Handelskarawanen. Beduinische Wegelagerer kontrollierten die Handelsrouten, sodass das Verhältnis zwischen Nomaden und Städtern entsprechend von Raub- und Rachezügen bestimmt war. Die Zugehörigkeit zu einem Stamm eröffnete Schutz und war Loyalitätsverpflichtung zugleich. Lebensentscheidend waren auch jene Allianzen zwischen den Stämmen, die dazu beigetragen haben, dass das soziale Gefüge trotz fehlender politischer Struktur stabil gehalten wurde.

In Mekka, also an der Geburtsstätte des Islam, lebte der Stamm der Quraischiten. Die Haschemiten, aus denen Muhammad hervorging, bildeten eine Großfamilie innerhalb dieses Stammes. Sowohl die marokkanische als auch die jordanische Königsfamilie berufen sich bis heute auf die Abstammung aus der haschemitischen Familie und legitimieren ihre Macht mit dem Verwandtschaftsverhältnis zum Propheten Muhammad. Die von Muhammad gepredigte Religion des Islam zog ihre revolutionäre Kraft gerade daraus, das unverfälschte Alte zurückgebracht zu haben. Dabei verfolgt der Islam weder den jüdischen Traum von der Erlösung eines auserwählten Volkes noch die christliche Versprechung der individuellen Erlösung durch das Leiden Gottes. Auf eine undramatische Art und Weise wird die Beziehung der Menschen zu Gott nüchtern und in vielen

Teilen pragmatisch bestimmt. Gott wird in einer strikt monotheistischen Perspektive als der absolute, transzendente, in einem alles übersteigenden Anderssein unmittelbar Wirkende interpretiert. Das Grundanliegen des Islam besteht also in der Einzigkeit und Transzendenz des einen Gottes, des Schöpfers von Himmel und Erde.

Bald fand der Prophet Anhänger unter den jüngeren Mekkanern vornehmer Familien und den Sklaven. Bei den Stadtvätern Mekkas stieß er aber auf Ablehnung. Diese hatten Angst, dass der Stammesohn Muhammad durch den von ihm propagierten Monotheismus die gesonderte Stellung der Pilgerstadt Mekka als Handelsmetropole und religiöses Zentrum gefährden würde. Muhammads Predigten hinterfragten den Götterkult und die Wallfahrtsfeste, die sich um das Heiligtum in Mekka konzentrierten und den führenden Familien wirtschaftliche Vorteile brachten.

Die Quraischiten beschlossen, Muhammad und seine Anhänger zu boykottieren. Als Muhammads Onkel Abu Talib im Jahre 619 starb, steigerten die Mekkaner den Druck auf Muhammad, schließlich beschlossen sie, ihn zu töten. Daraufhin erlaubte er seinen Anhängern, Mekka zu verlassen, um in Jathrib Schutz zu finden. Schließlich folgte er ihnen im Jahre 622 nach Jathrib auf die Aufforderung einiger Stämme hin, die einen Friedensrichter suchten. Jathrib bekam später den Namen *Medina* (Stadt des Propheten). Diese Migration wird *Hidschra* genannt und markiert den Beginn der islamischen Zeitrechnung. Heilsgeschichtlich bedeutet diese Auswanderung einen Einschnitt zwischen Islam und *Dschahiliyya* (Unkenntnis)⁴. Es ist die Überwindung des „Nicht-Wissens“ und „Nicht-Wahrnehmens“ der Zeichen des Schöpfers und somit eine Manifestation des Wandels einer sozialen Situation, die durch die Realisierung einer neuen sozialen Verfassung in Medina verfestigt werden sollte. Hierin sehen die islamischen Gelehrten eine Parallele zur biblischen Geschichte Moses, die im Koran mit den Worten wiedergegeben wird:

„Und wahrlich, wir entsandten schon Moses mit unsern Zeichen (und sprachen zu ihm:), Führe dein Volk aus den Finsternissen zum Licht und erinnere sie an die Tage Allahs‘. Siehe, hierin sind wahrlich Zeichen für alle Standhaften und Dankbaren“ (Koran 14,5).

Muhammad wurde in erster Linie von den Bewohnern Medinas als Schiedsrichter akzeptiert, um ihre Fehden zu schlichten. Diesbezüglich liefert die Charta (*Sahifa*) von Medina einen Einblick in die pragmatisch begründete Abmachung zwischen Muhammad und den Bewohnern der Stadt. Es entstand in Medina eine politische Solidargemeinschaft (*Umma*). Muslime, heidnische und jüdische Clans akzeptierten die richterliche Funktion von Muhammad. In der *Sahifa* findet man die Formulierung:

⁴ Damit ist gemeint, dass die Araber vor der Prophetie kein Wissen über Gott besaßen.

„Immer wenn zwischen den Leuten dieser Urkunde etwas geschieht oder zwischen ihnen Streit entsteht, woraus Unheil zu befürchten ist, so ist dies Gott und Muhammad, seinem Gesandten, vorzulegen.“

Diese Stellung des Propheten ist eine weitere Zäsur, die den Islam bis heute prägt, denn viele Muslime interpretieren den räumlichen Bruch mit Mekka als Befreiung vom Unglauben. Die neue Rolle des Propheten wird verstanden als die erste islamische Grundordnung, in der der ehemals von seiner Heimatstadt verkannte und abgelehnte Prophet zum Oberhaupt einer Gemeinde aufgestiegen ist. Tatsächlich lassen sich auch im Offenbarungstext Stellen finden, die diese Veränderung der Rolle Muhammads belegen. Während sich die Predigten Muhammads in Mekka vor der *Hidschra* mit der Beziehung der Menschen zu Gott, der Erwartung des Jüngsten Gerichts sowie mit der Aufforderung zu sozialen Handlungen beschäftigten, zeugen die Aussagen des Propheten in Medina von einer praktisch orientierten Umsetzung der Botschaft innerhalb einer bestimmten Sozialordnung. Auch sprachlich unterscheiden sich die beiden Phasen der Offenbarung. Maßgeblich für diese Veränderung war die historische Notwendigkeit, die sich aus dem Verhältnis des Propheten zum sozialen Komplex ergeben hat. Für den größten Teil der Muslime sind diese Veränderung und ihre Rahmenbedingungen ein zentraler Bestandteil der Offenbarung, ohne die die Texte des Korans kaum auslegbar sind. Obwohl oft das Wirken des Propheten in Medina herangezogen wird, um eine islamische Herrschaftsordnung zu bestimmen, muss man konstatieren, dass Muhammad zu keiner Zeit eine offizielle Amtsbezeichnung innehatte. Er hat keine Dynastie begründet und schuf keinerlei staatliche Strukturen.

Die Autorität Muhammads lässt sich auf Koranverse zurückführen, wonach die Gläubigen Gott und dem Gesandten gehorchen sollten (4,80; 5,92; 8,1 etc.), denn „... Vielleicht lasst ihr euch führen! Aus euch soll eine Gemeinschaft derer entstehen, die zum Guten rufen, das Rechte gebieten und das Verwerfliche untersagen“. In einem anderen Vers wird der Zirkel von Autoritätsträgern erweitert. In Sure 4,59 heißt es: „O ihr, die ihr glaubt! Gehorcht Allah und gehorcht dem Gesandten und denen, die Befehl unter euch haben.“ Die muslimischen Exegeten waren sich nie einig über die Interpretation des letzten Teils dieses Verses. Wer sind diejenigen, die Befehl unter den Muslimen haben? So sieht at-Tabari (839 – 923) darin die Grundlage einer islamischen Herrschaft gelegt.⁵ Andere Exegeten gehen jedoch davon aus, dass es sich hierbei um die Gefährten des Propheten handelt.

⁵ Vgl. At-Tabarī, *Āmī' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān* (Zusammenfassung der Erläuterungen zur Interpretation der Koranverse), hg. und kommentiert von Ahmad Mohammad Schakir, Beirut 2000, 22ff.

2 Herrschaftskonzeptionen – zwischen Philosophie und Theologie

Ein Blick in die politische Theorie bei islamischen Philosophen⁶ und Rechtsgelehrten macht deutlich, dass sie bei der Formulierung ihrer Theoreme in Bezug auf Herrschaft und Herrschaftslegitimation sehr von den politischen und gesellschaftlichen Konstellationen beeinflusst waren, die ihre jeweilige Zeit geprägt haben.

Islamische Philosophen wie al-Farabi⁷ (870 – 950), Ibn Rushd/Averroes⁸ (1126 – 1198), Ibn Sina (980 – 1037), Ibn Khaldun (1332 – 1406) sowie religiöse Gelehrte wie al-Mawardi (991 – 1058), al-Ghazali (1031 – 1111) und Ibn Taymiyya (1263 – 1328) bieten die Basis der meisten islamisch begründeten Visionen politischer Herrschaft der heutigen Zeit.⁹

Reformorientierte und sich der Demokratie verpflichtende Debatten beziehen sich oft auf die frühislamische Geschichte in Kombination mit den Ausführungen der islamischen Philosophie. Währenddessen beziehen sich die Vertreter einer theokratisch bestimmten Herrschaftsform auf die theologischen Ausarbeitungen in Kombination mit einer staatszentrierten Leseart der frühislamischen Geschichte. Mit anderen Worten: Diskurse und Debatten, die in der Zeit der Umayyaden- und der Abbasidendynastien vom 7. bis zum 12. Jahrhundert geführt worden sind, prägen den aktuellen politischen Diskurs.

Ibn Khaldun argumentiert, dass die grundlegenden Ursachen geschichtlicher Entwicklung in den gesellschaftlichen und sozialen Strukturen gesucht werden müssen.¹⁰ Er folgt dem Grundsatz, dass das Beobachtbare Rückschlüsse auf den Wahrheitsgehalt zulässt, während das, was mit der Empirie nicht übereinstimmt, verworfen werden muss. Aufbauend auf dieser Grundlage entwickelt er in seiner *Muqaddima* (Einführung in die Weltgeschichte)¹¹ den Kreislauf vom Aufstieg und Zerfall der Zivilisationen.¹² Er

⁶ Vgl. Marie-Marcel Anawati, *Philosophie médiévale en terre d’Islam*, Kairo 1959.

⁷ Vgl. Abū Nasr al-Fārābī (übersetzt von Richard Walzer), *On the Perfect State (Mabādi’ āra’ al-madīnat al-fāḍilah)*, Chicago 1998.

⁸ Vgl. Averroes (übersetzt von Erwin Rosenthal), *Commentary on Plato’s Republic*, Cambridge 1956.

⁹ Vgl. Leslie Lipson, *The Ethical Crises of Civilization*, London 1993, 62; Bassam Tibi, *Politisches Denken im klassischen Islam*, in: Piepers *Handbuch der politischen Ideen*, 5 Bde., München 1993, hier Bd. 2, 87 – 140; Albert H. Hourani, *Geschichte der arabischen Völker*, Frankfurt a. M. 2001; William Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh 1972.

¹⁰ M. Talbi, Ibn Khaldun, in: Bernard Lewis u. a. (Hg.), *The Encyclopaedia of Islam* Bd. 3, Leiden 1986, 825 – 831. Vgl. auch Nassif Nassar, *La pensée réaliste d’Ibn Khaldoun*, Paris 1997; Jamil Sayah, *Philosophie politique de l’Islam. L’idée de l’Etat de Ibn Khaldoun à aujourd’hui*, Paris 2000.

¹¹ Ibn Khalduns *Muqaddima* in der englischen Übersetzung von F. Rosenthal ist 1989 bei Princeton University Press erschienen.

¹² Ibn Khaldun schreibt in Bezug auf die im Rahmen seiner *Muqaddima* beabsichtigte Gründung einer neuen Wissenschaft: „Es ist dies gleichsam eine in sich selbständige Wissenschaft, denn sie hat ein Objekt, und das ist die menschliche Kultur und die menschliche Gesellung; sie hat Frage(stellungen), und sie erklärt die Zustände, die mit dem Wesen (dieser Kultur) zusammenhängen, einen nach dem anderen. So ist es mit jeder Wissenschaft, die sich auf eine Autorität oder den Verstand gründet.“

beschreibt die Integration politischer, sozialer und wirtschaftlicher Faktoren als grundlegende Funktion des Staates. Für ihn sind gute Finanzen und die Gewährung der öffentlichen Sicherheit eine unabdingbare Voraussetzung für eine gute Regierungsführung. Ibn Khaldun verlangt, dass die natürlichen Anlagen der Menschen respektiert werden müssen und sie nicht überfordert werden sollen. Als Theoretiker stellt er fest, dass die Entwicklung von Herrschaft und Staaten höchst unterschiedlich verlaufen kann. Je nachdem, wie sich das politische System gegenüber Wirtschaft, Religion sowie gesellschaftlichen Gruppen verhält, kann es fortexistieren oder nicht. Er veranschaulicht das anhand seiner Abhandlung über die Auswirkung hoher Steuern und plädiert dafür, dass die Steuern als Voraussetzung für eine florierende Wirtschaft niedrig gehalten werden. Ibn Khaldun argumentiert, dass der Staat durch eine Kraft gehalten wird, die er *‘asabiyya* (Esprit de Corps) nennt. Demnach hängt der Zusammenhalt einer Gesellschaft vom Wertebewusstsein einer Zivilisation, also von der auf ihrer Weltanschauung aufbauenden Solidarität ab. Auch für Ibn Khaldun unterstützt in diesem Sinne die Religion den Staatszusammenhalt entscheidend. In seiner Abhandlung stellt er fest, dass der Staat fünf Phasen durchläuft:¹³

- gemeinschaftlicher Sieg,
- Konsolidierung der Macht,
- Ruhm,
- Zufriedenheit und Nachahmung,
- Vergeudung und Verschwendung.

Je nachdem, wie stark die *‘asabiyya* ausgebildet ist, verhält es sich mit der Verweichlichung der Menschen; davon hängt die Stärke der Staatsmacht ab und somit ihre Fähigkeit, Ordnung durchzusetzen, und damit für Sicherheit zu sorgen.

Inspiziert von Platons „Staat“ beschäftigte sich auch der islamische Philosoph Ibn Rushd mit gesellschaftlichen Entwicklungen und der Bedeutung des Staates.¹⁴ Auch mit Bezug auf Platon billigt al-Farabi in seiner Abhandlung „al-Madina al-fadila“¹⁵ dem Herrscher die Abänderung von religiösen Gesetzen zu. Hierbei distanzieren sich beide von der islamischen Vorstellung, wonach die Legitimation der Herrschaft des Sultans auf der Grundlage einer metaphysischen Weltvorstellung geschieht, wie dies beispielsweise bei al-Ghazali der Fall ist. Die islamischen Rationalisten „glauben nicht, dass das Kalifat

Vgl. Ibn Khaldun, Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima, aus dem Arabischen von Annemarie Schimmel, Tübingen 1951, 11f.

¹³ Vgl. ebd., 92 – 94.

¹⁴ Vgl. Ibn Rushd (1180), Tahafut Al-Tahafut [Destructio destructionis], Beirut ²1982; ders., Kitab fasl al-maqal wa-taqirir ma bayn al-shari‘a wa-hikam min al-ittial [Buch über die Beziehung zwischen Scharia und Philosophie], Beirut ²1995.

¹⁵ Abu Nasr al-Farabi, al-Madina al-fadila (Der Musterstaat), Neudruck Beirut 1982.

authentisch religiös islamisch ist“.¹⁶ Tatsächlich kennt die islamische Tradition in der praktischen Herrschaftsausübung das *Istihsan* als Methode des Herrschers, weltliche Gesetze, die alleine auf seinem Willen beruhen, zu verabschieden, um auf eine gesellschafts- oder machtpolitische Situation reagieren zu können. Derartige Vorschriften „wurden zunächst gewöhnlich in die Scharia aufgenommen, durch Vermittlung der Sunna oder auch auf Grund juristischer Überlegungen“.¹⁷ Das politische Erstarken der Rechtgelehrten und die zunehmende Schwächung der Philosophie seit der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts führten zur Beendigung dieser Praxis, was sicherlich mit der zunehmenden Kodifizierung der Sunna und der Hadithe in Zusammenhang stand. Die Bedeutung der islamischen Philosophen ergibt sich aus ihren stetigen Versuchen, einen auf Recht beruhenden Staat zu entwerfen. Dabei bedienten sie sich nicht ausschließlich aus genuin islamischen Quellen, vielmehr schufen sie eine Brücke zur griechischen Philosophie. Dies taten sie als gläubige Muslime, die von der Existenz Gottes und der Prophetie Muhammads überzeugt waren. Der von ihnen entworfene Staat sollte sowohl die von Gott gewollte gerechte Ordnung darstellen als auch Platz für die geistige Freiheit seiner Bewohner einräumen. Darin sahen sie keinen Widerspruch zur Offenbarung. Für al-Ghazali¹⁸ ist ein starker Sultan, der seine Herrschaft auf dem koranischen Vers „Gehorcht Gott und dem Propheten und denjenigen von euch, welche die Macht besitzen“ (4,59) gründet, sehr zentral. Diese Koranstelle unterstreicht durchaus die Hierarchie von göttlicher Allmacht und der Macht unter den Menschen. Wenn man bedenkt, dass *Islam* nicht nur „Hingabe“ an Gott, sondern zugleich bedingungslose „Unterwerfung“ unter seinen Willen bedeutet, so hat der politische Führer die Aufgabe, diesen Willen durchzusetzen. Entsprechend beruht al-Ghazalis Theorie auf der Annahme, dass die ideale Gemeinschaft diejenige ist, die sich dem islamischen Herrscher unterordnet. Er erklärt die Bedeutung des Verses „Gehorcht Gott und dem Propheten und denjenigen von euch, welche die Macht besitzen“ als Gehorsam gegenüber Gott, dem Propheten und den Emiren, d. h. den faktischen Herrschern. Somit hat der Sultan göttlichen Glanz, und ihm ist als dem Gotterwählten Gehorsam zu leisten.

Die erwähnte Koranstelle bildet auch für al-Mawardi die Grundlage zur koranischen Herleitung des Kalifats und wird von den islamischen Gelehrten, insbesondere im Sunnitentum, herangezogen, um die Scharia als endgültige und autoritative Rechtsquelle zu bestimmen. Die Wechselwirkung zwischen Politik und Religion ergibt sich hierbei aus der Vorstellung, dass nur ein starker Sultan ein Garant für die Durchsetzung der Scharia sein kann. Die Scharia steht im Mittelpunkt, denn:

¹⁶ Bassam Tibi, *Das arabische Staatensystem. Ein regionales Subsystem der Weltpolitik*, Mannheim 1996, 83.

¹⁷ Christian Kummerer, *Der Fürst als Gesetzgeber in den lateinischen Übersetzungen von Averroes*, Ebelbach 1989, 112.

¹⁸ Abū Hāmid Muhammad al-Ghazālī (übersetzt von Michael E. Marmura), *The Incoherence of the Philosophers*, Provo, UT, 2000.

„the obligation of the Shari’ah is to provide the well-being of all mankind, which lies in safeguarding their faith, their human self (*nafs*), their intellect (*‘aql*), their progeny (*nasl*) and their wealth (*mal*).“¹⁹

Ibn Taymiyya betont, dass irgendein Herrscher immer noch besser als Aufruhr und Chaos sei. Selbst wenn die Herrschaft nicht religiös legitimiert sei, so sei diese notwendig zur Aufrechterhaltung der Ordnung. Die Machtausübung und die Unterordnung sind somit religiöse Pflichten, durch die der Mensch Gott näherkommt.²⁰ Dies soll jedoch nicht bedeuten, dass Ibn Taymiyya eine säkulare Herrschaft akzeptieren würde, vielmehr gilt für ihn die frühislamische Gemeinde als die ideale islamische Gemeinschaft. Die Muslime müssen sich daran orientieren und ihren Staat entsprechend aufbauen, denn die Verbindung von Religion und Staat ist dem Islam inne. Er begründet dies damit, dass es ohne den Staat nicht möglich sei, die Normen der Religion durchzusetzen. Damit hat der Staat für Ibn Taymiyya die Funktion, der Religion zum Sieg zu verhelfen, denn ohne Religion würden Tyrannei und Willkür die Oberhand gewinnen. Nur innerhalb eines solchen Staates sei es möglich, dass der von Natur aus schwache Mensch dazu angehalten werde, den Gesetzen Gottes zu folgen. Hier stehen erneut die Gesetze Gottes im Mittelpunkt.²¹ Ibn Taymiyyas Schriften sind zentral für den islamischen Fundamentalismus. Die moderne westliche Staatlichkeit basiert auf der Volkssouveränität, die auch als Basis für die Gewährung von Sicherheit dient, während die islamischen Gelehrten Gott als einzigen, absoluten Souverän sehen, der durch seine Offenbarung die Scharia als Grundlage der Staatlichkeit festlegte. Die westliche neuzeitliche Staatsphilosophie begründet den Staat immer weltlich, während die islamische Philosophie den Gottesbezug betont. Aus diesem Unterschied entstehen viele Schwierigkeiten hinsichtlich der Kompatibilität westlicher Ideen mit dem islamischen politischen Denken. Ist der souveräne Staat in der westlichen Ideengeschichte Träger und Garant von Sicherheit, so ist die Erfüllung und Durchsetzung des Gesetzes Gottes die Hauptfunktion des islamischen Staates. Legitimiert sich die Staatsmacht im Westen auf der Grundlage der Volkssouveränität, so ist in der islamischen Zivilisation Gott der einzige Souverän. Sein Wille muss geschehen; dies zu erfüllen ist die Funktion des politischen Herrschers. Der Staat muss nach außen hin die Mission vorantreiben, um das Wort Gottes und die Scharia zur Geltung zu bringen. Damit ist der islamische Staat prinzipiell expansiv angelegt. Der Staat als souveräne politische Ordnungseinheit, die Wohlfahrt und gesellschaftlichen Frieden organisiert,

¹⁹ Abū Hāmid Muhammad al-Ghazālī, Al-Mustafa, zit. in: M. Umer Chapra, *The Future of Economics. An Islamic Perspective*, Leicester 2000, 118 (Es ist die Pflicht der Scharia, dafür zu sorgen, dass es allen Menschen gutgeht. Dabei geht es darum, ihren Glauben, ihre Person, ihre Vernunft, ihre Nachkommenschaft und ihren materiellen Besitz zu schützen).

²⁰ Vgl. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798 – 1939*, London 1962, 1 – 24.

²¹ Vgl. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taymiyya*, Kairo 1939.

ist zwar der islamischen Philosophie nicht fremd, jedoch wurden seine Hauptverfechter isoliert. Der religiöse Diskurs gewann die Oberhand.

3 Der islamische Staat – eine aktuelle Debatte

Die Grundlage des islamischen Staates basiert auf dem universalistischen Anspruch und der Absolutheit der göttlichen Wahrheit. Das impliziert, dass die *Hakimiyya* (Herrschaft) ausschließlich vom einzigen Souverän getragen wird, sodass das Prinzip der *Hakimiyyat Allah* (Gottesherrschaft)²² eine der wichtigsten Säulen der islamischen Ordnung darstellt. Hierin wird Gott als die einzige legitime rechtsetzende Instanz verstanden, in der er sich durch die Offenbarung und die darin beschriebenen Gesetze für alle Zeiten geäußert hat. Diese Gesetze sind Bestandteil der Scharia. Aus der Offenbarung sollen somit alle Rechtsprinzipien abgeleitet werden. Der Muslim hat sich diesen unterzuordnen.²³ Hier baut der politische Islam eine Brücke zum orthodoxen Islam auf, die sich in Bezug auf die Einheit Gottes äußert, aus der jedoch ein politisches Konzept entwickelt wird, das alle Bereiche des Lebens auf der Grundlage religiöser Regeln strukturiert und bestimmt. Es handelt sich um eine Basis politischen Denkens, die sich gegen jegliche menschlich-philosophisch anmutende politische Ordnung stellt, die Gott nicht im Zentrum ihrer Gedanken hat. Der Islam ist genauso ein Widersacher des Unglaubens, wie der politische Islam ein Widersacher der auf das Prinzip der Volkssouveränität bauenden Demokratie ist, schrieb Sayyid Qutb.²⁴

Die Politisierung religiöser Inhalte vereinfacht die Strukturen gesellschaftlicher Interaktionen und reduziert sie auf einen stetigen Kampf zwischen Gut und Böse. Ein dichotomes Denkmuster entsteht, das uns immer wieder bei der Analyse des Phänomens begegnet. Die Anhänger Gottes sind die Kämpfer für das Gute und ordnen ihr Leben nach den von Gott geoffenbarten Regeln und Gesetzen. Ihr einziger Souverän ist Gott. Die anderen, nämlich die Ungläubigen, erkennen menschliche Gesetze an, die von irdischen Souveränen gemacht werden.²⁵ Somit definiert der politische Islam ideologisch zwei Entitäten: die *Hizbollah* (Partei Gottes), die aus den Anhängern der Einheit Gottes besteht, und die *Hizb al-shaitan* (Partei des Teufels), die aus all denjenigen besteht, die nicht getreu den Gottesgesetzen und Vorgaben leben. Dabei kann es sich um Individuen, Kollektive oder gar politische Systeme handeln.

²² Das Konzept der *Hakimiyyat Allah* wurde von Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-tariq* (Wegzeichen), Beirut ⁴1988, 94f, niedergeschrieben.

²³ Vgl. auch Sayyid Qutb, *Nahwa mujtama' islami* (In Richtung einer islamischen Gesellschaft), Beirut ⁶1983, 150 – 152.

²⁴ Vgl. Sayyid Qutb, *al-Mustaqbal li-hadha al-din* (Die Zukunft ist für diese Religion), Kairo ²1965, 12 – 14.

²⁵ Vgl. Abul A'la Maududi, *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*, London 1972, 5 – 22.

4 Staat und Herrschaft im politischen Islam – die sunnitische Spielart

Als Maßstab für die Einordnung und Unterscheidung dient abstrakt der Glaube an die Einheit Gottes, was sich in der Realität durch die Umsetzung von vermeintlichen Gottesgesetzen ausdrückt. Sowohl al-Banna als auch al-Maududi betonten die Unmöglichkeit der Koexistenz beider Entitäten in einem politischen System, denn dies würde den göttlichen Auftrag der *Da'wa* (Mission) nicht nur verhindern, vielmehr erschwere dies den Kampf gegen das Böse.²⁶ Dieser ist allerdings in Zeiten sich ausbreitender *Dschahiliyya* umso aktueller geworden, insbesondere weil die beanspruchte Führungsrolle spätestens seit dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und dem damit verbundenen Niedergang des Kalifats sichtlich verloren gegangen ist.²⁷ Aus den Ausführungen wird deutlich, dass die Weltanschauung des politischen Islam eine dualistische Weltsicht darstellt, die die menschliche Geschichte als einen permanenten Kampf zwischen Gut und Böse interpretiert. Diese Weltanschauung ist jedoch keine Erfindung der Islamisten, vielmehr betonten diese konsequent grundsätzliche Annahmen des orthodoxen Islam. Sie politisieren diese Annahmen und machen sie zu absoluten Leitlinien einer Ideologie. Aus der Perspektive des politischen Islam gilt es mittelfristig, den Nationalstaat im Dschihad zu bekämpfen, um die wahre Trennungslinie zwischen Glauben und Unglauben wiederherzustellen. Die geografische Grenze, die dem Konzept des Nationalstaates innewohnt, wonach die Bevölkerung durch ethnische oder ideologische Bindungen, Sprache, Institutionen und Werte wahrgenommen wird, soll dem Islam fremd sein. Die Idee von der Nation ist nach islamistischer Überzeugung eine zerstörerische und daher abzulehnende Ideologie. Weiter wird angeführt, dass es sich hierbei um ein Werk von Ungläubigen handelt, die durch die Zergliederung der muslimischen *Umma* in Völker und Stämme das Ziel verfolgten, diese zu beherrschen. Denn, so wird argumentiert, als die Welle des Nationalismus die Türken, Araber, Perser und andere Völker erreichte, wurde die islamische Bindungskraft zugunsten jener Ideologie zerstört und die Muslime wurden geschwächt. Demzufolge richtet sich der Kampf gegen den Westen auch und ganz besonders gegen den Nationalstaat.

Dabei wird die islamische Geschichte ausgeblendet, in der seit dem Tode des Propheten Muhammad bis in die Gegenwart Kriege innerhalb des Islam zu finden sind, die die Rechtsgelehrten mit *Fitna*²⁸ beschreiben. Dem wird das islamische Konzept der *Umma*

²⁶ Vgl. ebd., 27; Hassan al-Banna, *Majmu'at rasail al-Shahid* (Die Sammlung der Schriften des Märtyrers), Beirut 1984, 269 und 309, sowie R. Mussawi Khomeini, *al-Huquma al-Islamiyya* (Die islamische Regierung), Kuwait ²1978, 122f.

²⁷ Vgl. Sayyid Qutb, *Ma'rakat al-Islam wa-al-ra'smaliya* (Der Kampf zwischen Islam und Kapitalismus), Kairo 1952, 116.

²⁸ Tibi stellt fest, dass es im Islam vier unterschiedliche Bezeichnungen für kriegerische Auseinandersetzungen gibt. Der Dschihad, der, wie noch gezeigt wird, nicht, wie fälschlich verbreitet „heiliger Krieg“, sondern „Anstrengung als Hingabe zu Gott“ bedeutet, schließt jedoch auch die kriegerische Aufgabe zur Verbreitung des Islam ein. Vom Begriff *Dschihad*, den also nur Muslime führen, wird

(Gemeinschaft) aller Muslime entgegengesetzt, das seinerseits auf dem Einheitsprinzip fußt. Es ist eine weltanschauliche Bindung, die in der *Aqida* (Glaube)²⁹ begründet wird, die das Fundament des neuen islamischen Staates bildet. Die Grundlage dieses Staates ist nicht das säkulare Recht, sondern das religiöse Gesetz.³⁰ In der theoretischen Konstruktion gehört jeder, der sich zum „wahren Islam“ bekennt, zum islamischen Staat. Alle Muslime sollen eine Solidargemeinschaft darstellen, die sich dem Gottesrecht unterordnet. Damit entscheidet die religiöse Zugehörigkeit über den rechtlichen Status der Menschen. Die rechtliche Gleichheit aller Bürger im Verhältnis zum Staat und zu anderen Individuen, die den modernen Nationalstaat kennzeichnet, wird hierbei komplett aufgehoben. Dies impliziert die Ablehnung der Idee von der Volkssouveränität, der wichtigsten Legitimationsbasis des modernen Nationalstaates. Vertreter des politischen Islam, aber auch weite Teile der islamischen Orthodoxie lehnen dieses Prinzip kategorisch ab, mit der Begründung, dass nur Gott der Souverän sein kann. Folglich werden Gesetze aus der Offenbarung abgeleitet und durch die Scharia formuliert.

Was die Vertreter des politischen Islam besonders beunruhigt, ist die stetige Orientierung islamischer Gesellschaften an westlichen Lebensarten. So beanstanden sie die Übernahme westlicher Wissenschaften, Wirtschaftsmodelle und gar politischer Strukturen und behaupten, dass dies die Unterentwicklung dieser Gesellschaften festige.³¹ Dabei hätten die Muslime die Aufgabe, die Menschheit zu retten und sich nicht in diese aktuell vorherrschenden Systeme zu integrieren. Die vehemente Ablehnung weltlicher „Politiken“ und die Bereitschaft, das eigene Leben und die Umwelt nach Gottesgesetzen zu organisieren bei gleichzeitigem Drang der Ausweitung dieser Gesetze in Form von *Da'wa* (Mission), kennzeichnen den wahren Gläubigen und beschreiben die Hauptfunktion eines islamischen Staates.

Jeder, der „Übel und Chaos effektiv von der Erde bannen will ... verschwendet seine Zeit nutzlos, solange er sich auf bloßes Predigen beschränkt. Er sollte stattdessen

der Begriff *Harb* (Krieg) abgegrenzt. Das arabische Wort wird für die kriegerischen Handlungen, die die Feinde des Islam durchführen, verwendet. Das im Koran aufgeführte Wort *Qital* (Kampf) ist die Bezeichnung für den militärischen Teil des Dschihad. Für den nicht erlaubten innermuslimischen Konflikt wird dagegen der Begriff *Fitna* angewendet. Vgl. Bassam Tibi, *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1996, 59 – 99; Hussain Sadiq, *Juzur al-fitna fi'l-firaq al-islamiyya: mundhu 'ahd al-rusul hatta ightiyal al-Sadat* (Die Wurzeln der Fitna bei islamischen Gruppierungen/Sekten. Von der Zeit des Propheten bis zur Ermordung Sadats), Kairo 1991.

²⁹ Zur *Aqida* gehören die verinnerlichten Inhalte des Glaubens; in diesem Sinne muss ein Muslim überzeugt sein, ohne Zweifel oder Bedenken. Zur Vertiefung vgl. Wahbat Az-Zuhaili, *al-Tafsir al-munir fi al-aqida wa al-sharia wa al-manhaj* (Korankommentar, der die Aspekte der Glaubensinhalte, des islamischen Rechtes und der Herangehensweise beleuchtet), 32 Bde., Damaskus/Beirut 1992.

³⁰ Vgl. Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley 1993, 40.

³¹ Vgl. A. Ali al-Nadawi, *Madha khasira al-'alam bi-inhitat al-Islam* (Was verlor die Welt mit dem Untergang des Islam?), Beirut 1984, 260f.

aufstehen und alles tun, um die Regierung, die nach falschen Prinzipien handelt, zu Ende zu bringen, sollte die Macht aus den Händen der Übeltäter an sich reißen und eine Regierung erstellen, die auf korrekten Prinzipien aufbaut und das richtige System befolgt“.³²

Diese „korrekten Prinzipien“ sind die religiösen Normen und Gesetze, die in der Scharia beschrieben werden. Wer nicht danach strebt, ist ein *Kafir* (Ungläubiger), der sich anmaßt, Gesetze schaffen zu können. Das steht jedoch nur Gott zu.

An dieser Stelle hebt sich die Salafiyya insofern von den Gedanken Maududis und Sayyid Qutbs ab, als sie es gemäß den oben zitierten Lehren von Ibn Taymiyya für unislamisch hält, gegen die politische Autorität vorzugehen. Die Salafiyya lehnt ebenfalls die Vorstellung ab, dass Menschen sich selbst Gesetze geben können, denn sie seien nicht fähig, die langfristigen Auswirkungen solcher Gesetze zu ermessen. Daher sollten sich Muslime am *Asl* (Fundament)³³ orientieren, was durch die offenbarte Scharia seinen Ausdruck bekommen hat. Nur dadurch können sie die *Dschahiliyya* von sich abwenden und ihre Unterentwicklung überwinden. Die Mittel hierfür wurden im islamistischen Konzept ebenfalls durch die göttliche Offenbarung bestimmt. So wird der Dschihad als eine vielfältige, fast allumfassende Möglichkeit interpretiert, die oben beschriebene *Dschahiliyya* zu bekämpfen. Zentraler Gedanke hierbei ist, dass der Dschihad ein Wesensmerkmal des Islam ist und damit eine individuelle Pflicht darstellt. So ist der *Dschihad fi sabil Allah* (Kampf auf dem Pfad Gottes) eine moralisch-religiöse Verpflichtung, der jeder Muslim nachzugehen hat.³⁴ Prinzipiell stimmt dieser Gedanke mit den Vorstellungen der Orthodoxen überein, denn sie sehen das Ziel des Dschihad in der Festigung des Anspruches Gottes auf Erden und der Ablehnung und Bekämpfung anderer Gottheiten.³⁵ Es soll nicht allgemein eine Gleichstellung des Dschihad-Begriffes in der Orthodoxie und in der Salafiyya impliziert werden, jedoch kann man trotz aller Differenzierung und trotz Würdigung der tatsächlichen Vielfältigkeit des Islam in seiner 14 Jahrhunderte langen Geschichte stets radikale Elemente entdecken, die den Dschihad als einen eindeutigen Auftrag Gottes betrachten, für den Glauben in den Kampf zu ziehen. Hierauf bauende Ideologien sind kein gänzlich neues Phänomen. So sind die

³² Abul A'la Maududi, *Waqi' Al-Muslimin Wa Sabil An-Nuhudi Bihim*, Beirut 1978, 187f.

³³ Eine weitere Selbstbezeichnung von Islamisten in der arabischen Sprache ist *Usuliyun*, was eine Ableitung vom arabischen Wort *Asl* ist und „sich am Fundament Orientierende“ bedeutet.

³⁴ Taqi al-Din A. Ibn Taymiyya betont in seinem Werk „al-Siyasa al-shar'iyya fi islah al-ra'i wal-ra'iyya“ (Die an der Scharia orientierte Politik für die Leitung des Hirten und seiner Schafherde), Beirut o.J., 128 – 135, die Bedeutung des Dschihad als bewaffneter Kampf für die Ausweitung der göttlichen Lehre.

³⁵ Bereits die islamische Orthodoxie interpretierte den Dschihad als eine *fard kifaya* (kollektive Verpflichtung), die sich von den *fard 'ayn* (individuellen Verpflichtungen) insofern unterscheidet, als dass die *fard kifaya* vom Kalifen/Herrscher im Namen der ganzen Gemeinschaft auf sich genommen werden muss. Dadurch wurde frühzeitig der Dschihad zum Mittel der Politik. Vgl. hierzu Francis Robinson (Hg.), *Cambridge Illustrated History: Islamic World*, Cambridge 1996, 173.

Kharijiten im 7. Jahrhundert, die Schriften von Ibn Taymiyya im 13. Jahrhundert und die Wahhabiten-Bewegung im 18. Jahrhundert als eindeutige Beispiele zu nennen. Die Salafiyya als eine Sonderform des politischen Islam vertritt den Ansatz, dass Muslime zu den Fundamenten des Islam, d. h. zum unverfälschten Islam, wie ihn Muhammad gelehrt hat, zurückkehren müssen, wenn sie wieder erfolgreich sein wollen wie ihre Vorfahren unter Muhammad und in der Frühzeit des Islam. In Bezug auf die Staatsorganisation impliziert dies: Wenn der Islam die einzig wahre Religion ist, so muss auch das auf ihm basierende Ordnungssystem das einzig wahre und folglich den anderen möglichen Modellen weitaus überlegen sein. Damit distanzieren sich Vertreter der Salafiyya konsequent von jeder nicht auf dem Islam basierenden politischen Grundordnung. So werden wichtige Grundlagen der Demokratie als *Schirk* (Beigesellung) abgelehnt. Die vornehmste Aufgabe der Herrschaft ist hierbei die Durchsetzung des göttlichen Rechts und die Fortführung der *Da'wa*. Als moralische Orientierung und religiös verpflichtende Vorgabe dienen hierbei das Wirken des Propheten und die Organisation der jungen islamischen Gemeinde im Medina des 7. Jahrhunderts.

5 Der Staat im schiitischen Islam

Man kann auf der Ebene des politischen Islam in Sunnitentum feststellen, dass es sich bei den Ideologen vornehmlich um Laien handelt, die nicht der religiösen Ulema-Kaste angehören. Dadurch, dass die Legitimität der Führer nicht auf der Grundlage ihrer religiösen Autorität fußt, kommt es bei diesen Gruppen oft zu Spaltungen und Neugründungen von Gruppen, die ideologisch gleich sind, sich aber in ihrer Führungsstruktur erheblich unterscheiden und sich gegenseitig bekämpfen. Das ist im schiitischen politischen Islam anders. Die Führer und Interpreten der fundamentalistischen Ideologien im Schiitentum sind fast ausschließlich religiöse Würdenträger. Damit verfügen sie über eine Autorität, mit der sie gemäß schiitischen Traditionen von oben bis an die Basis wirken.

Nach dem Tod des Propheten spaltete sich die junge islamische Gemeinde. Dabei ist die bedeutendste der sektiererisch-religiösen Spaltungen innerhalb der islamischen *Umma* hinsichtlich Autorität und Legitimität die zwischen der Doktrin des Kalifats im sunnitischen Islam und der des Imamats im schiitischen Islam.³⁶ Für die Schiiten gilt der Schwiegersohn des Propheten als rechtmäßiger Nachfolger und damit erster Imam der islamischen Gemeinde. Die Reihe der schiitischen Imame endete mit dem zwölften Imam, der 874 n. Chr. in die *al-ghaiba al-kubra* (große Verborgenheit) gegangen sein soll. Mit dem zwölften Imam Mohammed al-Mahdi verlor die schiitische Gemeinschaft

³⁶ Vgl. Bassam Tibi, *Der wahre Imam*, a.a.O., 35.

ihren politischen und religiösen Führer. Damit existiert nach schiitischer Lehre seit dem 9. Jahrhundert keine legitime Herrschaft mehr.³⁷

Erst im letzten Jahrhundert entwickelten die Gelehrten in Qumm und Najaf durch Uminterpretationen eine neue ganzheitliche Lehre von Theologie, Politik und Gesellschaft. Mohammed Bakir as-Sadr wollte durch den Ausbau der *Marja'iyya*³⁸ den bereits vorhandenen *Marja'at-Taqlid* (Quelle der Nachahmung) mit mehr Befugnissen ausstatten. Dagegen spricht Chomeinis Lehre von der *Wilayat al-Faqih* (Stellvertreterschaft des obersten Rechtsgelehrten) den Theologen eine Führungsrolle zu. Dabei wird dem bestqualifizierten Rechtsgelehrten stellvertretend für den Mahdi die direkte Machtausübung gestattet.³⁹ Den Klerikern werden Kompetenzen im politischen Bereich zugesprochen, die in der bisherigen Lehre als Prärequisiten des Imams galten. Damit schwächt Chomeini die traditionelle Rolle des unfehlbaren Mahdi, der als schiitischer „Messias“ und Endzeitherrscher einst das gerechte Reich Gottes gründen wird. Der oberste Rechtsgelehrte soll nach der neuen Lehre stellvertretend für den Mahdi die Herrschaft ausüben und seine „gerechte Ordnung ... errichten, welche die Durchführung des göttlichen Rechts ermögliche“.⁴⁰ Durch die Delegation von politischen Aufgaben und die Schaffung einer staatstragenden Theorie reformierte Chomeini die schiitische Lehre zugunsten der Theologen, denn *Wilayat al-Faqih* bildet innerhalb des Doktrinengebäudes der Schia eine Innovation. Damit revolutionierte Chomeini die schiitische Theologie, da er mit der bis dato vom hochrangigen schiitischen Klerus geübten Praxis der Abstinenz in politischen Fragen brach.⁴¹ Er ebnete den Weg für eine schiitische Theokratie, die die Scharia als Grundlage ihrer Herrschaft haben soll. Durch die neue Interpretation der schiitischen Tradition schuf Chomeini eine „politische Brücke zwischen Sunniten und Schiiten“.⁴² Die Lehre der *Wilayat al-Faqih* bildet die Grundlage für das iranische System seit der Islamischen Revolution,⁴³ die prinzipiell so angelegt ist, dass ihr Export auf dem Wege der Durchsetzung islamistischer Ideologien impliziert ist.⁴⁴ Damit strahlt

³⁷ Vgl. Said Amir Arjomand, *Authority in Shiism and Constitutional Developments in the Islamic Republic of Iran*, in: Rainer Brunner/Werner Ende (Hg.), *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History*, Leiden 2001, 301ff.

³⁸ Die Quelle der Nachahmung bildet bei den Schiiten die Spitze der theologischen Hierarchie. Es können mehrere Theologen gleichzeitig den Rang der *Marja'iyya* erlangen. Um diesen Rang zu erhalten, muss er eine theologische Abhandlung (*Risala 'amaliyya*) veröffentlichen, die in den theologischen Zentren in Qumm und Najaf diskutiert wird.

³⁹ Vgl. Hans Fenske, *Politisches Denken im 20. Jahrhundert*, in: Hans-Joachim Lieber, *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn 1993, 836.

⁴⁰ Stephan Rosiny, *Islamismus bei den Schiiten*, Hamburg 1996, 86.

⁴¹ Vgl. Wilfried Buchta, *Ein Vierteljahrhundert Islamische Republik Iran*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B9 (2004), 7.

⁴² Bassam Tibi, *Der wahre Imam*, a.a.O., 36.

⁴³ Vgl. G. Hossein Razi, *Legitimacy, Religion, and Nationalism in the Middle East*, in: *American Political Science Review* 84 (1990), 69 – 91.

⁴⁴ Vgl. Bassam Tibi, *The Failed Export of the Islamic Revolution into the Arab World*, in: Frederic Grare (Hg.), *Islamism and Security*, *International Security Studies*, Genf 1999, 63 – 102.

die iranische Revolution gewollt vom System in Teheran auf andere Regionen mit schiitischen Bevölkerungsmehrheiten aus.⁴⁵

6 Islamischer Staat und Demokratie

In Bezug auf die Demokratie als Ergebnis der Volkssouveränität konstatiert Maududi, dass die Demokratie mit dem Islam nichts zu tun habe. Daher darf die Bezeichnung „demokratisch“ nicht auf ein islamisches System angewendet werden, vielmehr sollte man von der *Hakimiyyat Allah* (Gottesherrschaft) sprechen.⁴⁶ Im Gedankenkonstrukt von Maududi kann man feststellen, dass die Scharia die Grundlage der Herrschaft ist; jedoch dort, wo sowohl die Offenbarung als auch die Tradition keine Reglementierung vorweisen, können auf der Grundlage von *Ijma'* (Konsens) Gesetze verabschiedet werden. Dieser Sachverhalt wird oft von Beobachtern als Ansatz von Demokratie bewertet.⁴⁷ Das ist allerdings eine falsche Einschätzung, weil es sich hier um einen Konsens unter den Rechtsgelehrten handelt. Auch wenn man das islamische Prinzip der *Schura* (Rat) hinzuzieht, kann man keineswegs von demokratischen Grundstrukturen sprechen. Die *Schura* ist lediglich eine eher beratende als eine gesetzgebende Institution⁴⁸; *Schura* bedeutet nicht Parlament im westlichen Sinne.

In der *Schura*, als eine traditionelle Herrschaftspraxis, werden islamische Vorläufer der Demokratie gesehen, die Bassam Tibi zu Recht als eine „Projektion der Idee einer modernen Demokratie auf den Islam des 7. Jahrhunderts“ bewertet.⁴⁹ Der sudanesisch-rechtswissenschaftler an-Na'im teilt diese Einschätzung und stellt fest, dass die Scharia-Bestimmungen nicht nur in Bezug auf den Schutz von Minderheiten unvereinbar mit gültigem Völkerrecht seien, und sieht lediglich in der grundlegenden Reformierung des islamischen Rechts eine Möglichkeit zur Demokratisierung islamischer Gesellschaften.⁵⁰ Maududi, einer der wichtigsten Ideologen des Islamismus, betont nicht nur die Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie, er spricht in seinem Werk polemisierend von einer „Theo-Demokratie“, als Alternative zum westlich-säkularen Modell, in der die Gemeinschaft aller Gläubigen als kollektiver Statthalter Gottes auf Erden wirken soll.⁵¹ Sein Konzept impliziert jedoch den Verzicht des Einzelnen zugunsten einer herrschenden

⁴⁵ Vgl. Shimon Shapira, *The Origins of Hizballah*, in: *Jerusalem Quarterly* 46 (1988), 115 – 130.

⁴⁶ Vgl. Abul A'la Maududi, *Nazariyat al-Islam wa hadiyat fi-al-siyasa wa-l-qanun wa-l-dastur* (Überlegung des Islam und Geschenke für Politik, Gesetz und Verfassung), 5. Aufl., Beirut o.J., 33.

⁴⁷ Vgl. John L. Esposito/John O. Voll, *Islam and Democracy*, New York 1996, 40f.

⁴⁸ Vgl. Taufiq al-Shawi, *fiqh al-shura wal-istishara* (Jurisprudenz der Beratung und des Ratschlages), Kairo 1992, 459.

⁴⁹ Bassam Tibi, *Die islamistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, München 1992, 155.

⁵⁰ Vgl. Abdullah A. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Kairo 1992, 177f.

⁵¹ Vgl. Abul A'la Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore ³1967, 147f.

Elite, die ihrerseits den Willen Gottes vollstreckt. Hier sieht man einen eindeutigen Bezug zur Orthodoxie, die im Endeffekt eine Entsubjektivierung der Menschen normativ festschreibt, denn: „Die Menschen sind die Diener Gottes, die Herrscher vertreten Gott bei seinen Geschöpfen, und sie sind Ermächtigte über diese selbst.“⁵² Dabei handelt es sich natürlich nicht um eine Theokratie, wie sie das Christentum kennt, sondern:

„... [I]slamic 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.“⁵³

Der islamische Staat soll unter der absoluten Souveränität Gottes regiert werden.⁵⁴ In einem solchen System erhalten Nichtmuslime nur einen nachgeordneten Status. Das wird damit begründet, dass die staatstragende Ideologie der Islam sei. Dies impliziert, dass nur derjenige, der sich zum Islam bekennt, bei der Organisation des Staates involviert werden kann.⁵⁵ Hier kommt die oben beschriebene Wahrnehmung der Welt mit zwei entgegengesetzten Polen erneut zum Ausdruck.

7 Politische Theorien jenseits des islamistischen Projekts

Sadik Jalal al-Azm, Mohammed Arkoun, Mohammed Abed al-Jabri und Nasr Hamid Abu Zaid stehen in einer Reihe von Denkern, die angetreten sind, um islamisches Denken und Moderne zu versöhnen. Dabei unterscheiden sich ihre Ansätze. Während sich al-Azm dezidiert nicht als islamischer Denker versteht und deutlich die Trennung von Religion und Politik fordert, waren Arkoun und Abu Zaid um eine zeitgemäße Auslegung der klassischen islamischen Quellen bemüht mit dem Ziel, eine Modernisierung innerhalb des Islam herbeizuführen.

Nasr Hamid Abu Zaid sieht wie eine Reihe anderer muslimischer Intellektueller in der Anknüpfung an die Mu'tazila⁵⁶ die Möglichkeit, die koranischen Texte „modern“ zu lesen.⁵⁷ Bei der Mu'tazila handelt es sich um diejenigen Muslime, die Verstand und

⁵² Taqi al-Din A. Ibn Taimiyya, *al-Siyasa al-shar'iyya*, a.a.O., 25.

⁵³ Abul A'la Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, a.a.O., 147 (Die islamische Theokratie ist etwas vollkommen anderes als die Theokratie, mit der Europa seine schlimmen Erfahrungen gemacht hat und bei der der Klerus, der scharf von der übrigen Bevölkerung abgegrenzt war, eine unkontrollierte Macht ausübte und im Namen Gottes selbst gemachte Gesetze durchsetzte).

⁵⁴ Vgl. ebd., 178ff.

⁵⁵ Vgl. ebd., 295ff.

⁵⁶ Eine rationalistische Schule des Islam, die im 8. und 9. Jahrhundert einflussreich war.

⁵⁷ Vgl. Salahuddin Shamsuddin, *Issue of „The Created Qur'an“ between Mu'tazila and Nasr Abu Zayd*, in: *British Journal of Humanities and Social Sciences* 6 (2012), 21ff.

Vernunft als Grundlage für den Umgang mit der göttlichen Offenbarung nutzten und den Islam lange Zeit prägten. Sie lasen die religiösen Texte mit der Brille der griechischen Philosophie unter Anwendung der Scholastik als wissenschaftliche Denkweise und Methode der Beweisführung. Ihre vernunftgebundene Interpretation des Korans in seinem historischen, kulturellen und sprachlichen Kontext bietet heutigen Reformern die Möglichkeit, den Koran in seinem zeitgeschichtlichen Kontext zu interpretieren und damit von den Zwängen vergangener Auslegungen zu lösen. Diese Versuche islamischer Reformen erschöpfen sich allerdings darin, ehemalige islamische Debatten wiederzubeleben. Diese Debatten wurden jedoch bereits vor Jahrhunderten zugunsten einer traditionellen, textorientierten Leseart des Korans entschieden. Trotz der wertvollen Vorlagen der islamischen Philosophen sind in den vergangenen Jahrhunderten kaum tiefgehende Werke entstanden, die eine umfassende islamische Gesellschaftslehre beschreiben und sich gegen die Orthodoxie oder gar den Diskurs des politischen Islam hätten durchsetzen können.

Diese Feststellung findet bei al-Azm Bestätigung. Er geht zwar davon aus, dass die Aufklärung auch im islamisch geprägten Raum ihren Lauf finden wird. Er schöpft daraus Hoffnung, dass „[i]n der muslimischen Welt ... der de-facto-Säkularismus sehr verbreitet [ist]; vor allem in der arabischen Welt. Aber man hat nie eine säkulare Ideologie entwickelt, oder säkulare Parteien, mit eindeutig weltlichen Programmen, basierend auf einer Trennung von Staat und Religion.“⁵⁸ Ausschlaggebend für die Modernisierung sei jedoch die Definition und Deutungsmacht über die religiösen Quellen, „weil die Religion auch heute noch die doktrinaire Basis muslimischer Gesellschaften ist ...“⁵⁹ Allerdings konnten sich, so al-Azm, „die modernen Lesarten des Korans und der islamischen Basistexte, die deren Aussagen durch eine symbolische, metaphorische oder historische Interpretation auflösen wollten, bisher nicht durchsetzen“.⁶⁰

Al-Jabri setzt sich in seinem Werk „Kritik der arabischen Vernunft“ für ein unabhängiges politisches Feld ein. Seine Forderung nach der „Säkularisierung des Denkens“ impliziert die Trennung der Politik von den Bereichen Theologie, Philosophie, Recht und Geschichte. Dabei kritisiert er heftig, dass innerhalb der islamischen Zivilisation durch die dominante Rolle der religiösen Gelehrten und ihre traditionell enge Verzahnung mit der politischen Macht die Grundlage für eine von der Religion unabhängige Vernunft zerstört wurde. Das islamische Denken bezieht alle Bereiche, auch die politischen, auf die Offenbarung und sucht in der Methode des Analogieschlusses einen Ausweg zu finden, wenn die Offenbarung sich nicht konkret zu einem Sachverhalt äußert. Die

⁵⁸ Zit. nach Martina Sabra, Würdigung dreier Persönlichkeiten der islamischen Welt, <http://de.qantara.de/Wuerdigung-dreier-Persoenlichkeiten-der-islamischen-Welt/3123c3217i1p396/> (2004, Abruf: 10.2.2013).

⁵⁹ Sadik Jalal al-Azm, Der Kampf um die Bedeutung des Islam. Perspektiven auf den radikalen Islamismus, in: NZZ vom 15.8.2008.

⁶⁰ Ebd.

Tatsache, dass die Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie spätestens im 13. Jahrhundert zugunsten Letzterer entschieden wurde, führte schließlich dazu, dass seither nicht die Produktion neuer Diskurse die islamische Kultur bestimmt, sondern die Reproduktion alter Gedanken.⁶¹ Diese radikale Kritik al-Jabris mündet in seine klare Ansage, dass nur durch die Trennung von Religion und Politik die Manifestation einer lebensfähigen Diskurskultur erfolge, die die Muslime in die Moderne führen könnte. Al-Jabri betont die Heterogenität der arabischen Geschichte als Referenzpunkt, um seine Forderung nach Pluralisierung und Demokratisierung zu untermauern.

8 Fazit

Im Diskurs über Islam und Herrschaft ist es wichtig, Begriffe mit Inhalt zu füllen. Wenn vom Staat gesprochen wird, wird oft das westliche Staatsverständnis als Basis zugrunde gelegt. Es ist jedoch so, dass in der islamischen Zivilisation der Staat theoretisch eine andere Funktion erfüllt als der westliche Staat. Durch die Expansion der Europäer wurde der moderne Staat auch in die islamische Welt getragen. Die ihm zugrunde liegenden Ideen wurden dort jedoch nicht verinnerlicht. Politische Ideen entspringen einer vorherrschenden Weltanschauung. Der Nationalstaat, der auf dem Prinzip der Volkssouveränität basiert, ist von diesem Grundsatz her mit dem Islam in seiner orthodoxen Form nicht vereinbar. Nach islamischem Glauben kommt weder dem einzelnen Menschen noch einer politischen Gruppe Souveränität zu. Der einzige Souverän ist Gott. Auch wenn der Koran keine konkrete Staatsform definiert, wurde aus den religiösen Quellen durch die islamischen Gelehrten spätestens mit der Manifestierung der Umayyadendynastie eine Herrschaftsform abgeleitet, die bis heute das religiöse Denken prägt und die Grundlage eines islamischen Staatsverständnisses darstellt.

Die Autorität des Kalifen gründet auf der uneingeschränkten Souveränität Gottes. Der Kalif leitet die *Umma* und ist gleichzeitig Stellvertreter des Propheten. Das Verhältnis des Herrschers zu seiner Bevölkerung wird entlang religiöser Kategorien definiert: Er ist Hirte und kann Gehorsam und Unterordnung verlangen. Dies zu leisten, ist wiederum Gottesdienst. Die islamische Orthodoxie kennt das Konzept der Bürgerschaft nicht und bestimmt das Verhältnis des Individuums zum Staat entlang seiner Religionszugehörigkeit. Das von den Islamisten erneut angestrebte Kalifat mit seinem universalen Anspruch leitet sich hiervon ab.⁶² Der heutige Islamismus entwirft eine Gegengesellschaft, die sich am Kalifat der Periode der rechtgeleiteten Kalifen orientiert und in der Religion und Politik in vollem Einklang miteinander stehen.

⁶¹ Vgl. Mohammed Abed al-Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft*, Berlin 2009, 45ff.

⁶² Vgl. Bassam Tibi, *Transplantat ohne Wurzeln. Die Legitimitätskrise des Nationalstaates in Ländern der islamischen Zivilisation*, in: Dieter S. Lutz (Hg.), *Globalisierung und nationale Souveränität*, FS Wilfried Röhrich, Baden-Baden 2000, 319ff.

In der Auseinandersetzung zwischen Philosophen und *Ashāb al-hadīth* (Traditionarier) obsiegt Letztere. Ihr schärfster Vertreter Ibn Hanbal propagierte vorwurfsvoll im 9. Jahrhundert als Reaktion auf die Philosophie der *Mu'tazila*, sie würde dem Verstand Vorrang gegenüber der Tradition geben. Diese Vernunftfeindlichkeit in Bezug auf die Auslegung des Korans und das starre und weitestgehend unkritische Festhalten an der Tradition prägen auch heute das islamische Denken und die religiöse Praxis. Ibn Hanbal lehnte die Kultur der Mehrdeutigkeit ab. Bis heute haben sich innerhalb der islamischen Theologie kaum Stimmen durchgesetzt, die dem erfolgreich entgegentreten können. Die Rückkopplung an die goldene Zeit der islamischen Philosophie scheint auf dem ersten Blick erfolgversprechend zu sein, jedoch sind zeitgenössische Vertreter eher eine kleine Gruppe. Die Mehrheit der muslimischen politischen Elite fordert eher eine engere Orientierung an den Quellen des Islam gemäß orthodoxer Auslegung bei der Gestaltung des Politischen. Eine säkulare politische Ordnung spielt im politischen Diskurs islamischer Eliten kaum eine Rolle.

Mohammed Nekroumi

Die theologisch-ethische Ausrichtung der Scharia zwischen Gottesrecht und menschlichem Gemeinwohl

Die aktuelle Debatte um die Bedeutung des Begriffs *Scharia* zwischen Tradition und Moderne kreist grundlegend um die Frage: Wie viel *Festes* benötigt die Religion, um ihren Kern zu bewahren, und wie viel *Wandel* ist erforderlich, damit sie zeitgemäß anwendbar bleibt? Mit dieser Fragestellung rückte seit Beginn des 20. Jahrhunderts die *Maqasid*-Theorie zunehmend in den Mittelpunkt des Interesses islamischer Theologen. *Maqasid* (arab.) bedeutet „Ziele“; gemeint sind in diesem Zusammenhang die „Ziele der Scharia“ bzw. die „Intentionen des Gesetzgebers“, die in der Rationaltheologie als erschließbarer Ausdruck göttlichen Willens verstanden werden.¹ Die Leitfiguren der islamischen Reformbewegung wie Muhammad Abduh (1849 – 1905), Mohamed Tahar Ben Achour (1879 – 1973), Allal al-Fasi (1910 – 1974) u. a. beteuerten, dass die ethischen Weisungen des Korans, die durch die islamische Rechtsmethodik systematisiert sind, eine gute Grundlage für eine solide und zeitgemäße Auslegung der Scharia bilden. In einer für seine Zeit innovativen Vorstellung der *Maqasid*-Theorie fügte Allal al-Fasi zu den fünf ethischen Maximen der Scharia (s. dazu weiter unten) beispielsweise die Menschenrechte hinzu. Seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts litt die islamische Theologie allerdings an einer gewissen Lethargie, während in den Geisteswissenschaften hervorragende Fortschritte erzielt wurden, von denen man in der Debatte um die Erneuerung der islamischen Tradition im Lichte moderner gesellschaftlich-politischer Anforderungen kaum Gebrauch machte.

Im vorliegenden Aufsatz wird der Versuch unternommen, auf der Grundlage einer hermeneutischen Entschlüsselung schöpfungstheologischer Grundkonzepte der *Maqasid*-Theorie die Aufgabe zeitgemäßer Auslegung islamischer Ethik angesichts des sich verändernden Lebensvollzugs des Gläubigen ins Bewusstsein zu heben und deren Sinn für die Frage der Wandelbarkeit der Scharia zu verdeutlichen.

¹ Nach der *Maqasid*-Theorie zielt die Scharia primär auf den Schutz des Glaubens, des Selbst bzw. Lebens, der intellektuellen Fähigkeit/Urteilskraft, der Fortpflanzung und des Hab und Guts ab. (Die hier verwendete Umschrift für das Arabische ist um der Lesbarkeit willen stark vereinfacht und weicht daher von dem in der Orientalistik adoptierten Transkriptionssystem ab.)

1 Die Bedeutung der *Maqasid*-Theorie in der islamischen Rechtstradition

1.1 Der Begriff *Scharia* im Horizont von Abu Ishaq asch-Schatibis *Maqasid*-Theorie

1.1.1 *Fiqh* als Auftrag des Verstehens

Die Rechtsinstanz bzw. Gesetzgebung, genannt *Schar'*, bedeutet das Eintreten Gottes durch Gesetze und Verordnungen in die Welt, mit dem Ziel, einen Weg *Scharia*² zu Ihm aufzuzeigen. Der Wegweiser im Zwischenbereich des Irdischen und des Göttlichen ist das Bestreben des richtigen Verstehens *Fiqh*.³ Der Prozess des Verstehens fügt der bloßen Handlungsvorschrift des Verbotes oder des Gebotes die ihr fehlende moralische Beurteilung hinzu. Eine korrekte moralische Beurteilung setzt jedoch eine genaue Erkundung von Gottes Willen voraus, wohlwissend, dass die aus dem *Fiqh*-Prozess entstandene Erkenntnis bei der Urteilsfindung lediglich zu einer relativen Gewissheit gelangen kann.⁴ Die gewonnene Beurteilung (*hukm*) am Ende dieses vom Glauben geleiteten Erkenntnisprozesses wird untermauert durch den Rückgriff auf Koran, Sunna, Analogieschluss und Konsens, die vier auf Gottesoffenbarung gegründeten Fundamente (*usūl*) des islamischen Rechts. Dadurch wird die Beurteilung wahrhaftig und moralisch gültig.

Der erste, der mit großer geschichtlicher Wirkung die übergeordneten „Ziele der Scharia“ im Verhältnis zur Fülle der konkreten Detailregelungen diskutiert und damit wichtige Impulse für eine moderne hermeneutische Interpretation der Scharia gegeben hat, war der andalusische Malikit Abu Ishaq asch-Schatibi (gest. 1388). Anders als in der Rationaltheologie etwa der Mu'taziliten, bei der es um die Symmetrie des Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarung im Prozess der Erkenntnis ging, wird in der *Maqasid*-Theorie die instrumentale Funktion der Ratio als Weg zur Gottesintention und als Instanz zur Beurteilung der irdischen Tugenden betont. Fortan waren viele Rechtsgelehrte der Ansicht, dass die Qualität moralischen Handelns in seinem Vollzugszusammenhang durch den gesunden Menschenverstand hinsichtlich des weltlichen Werturteils erkennbar sei.

² Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, nämlich „der Weg zur Tränke“, schwingt aber in der terminologischen Bedeutung insofern noch mit, als *Scharia* bei einigen Gelehrten im Sinne vom Weg zum Heil verstanden wird.

³ Vgl. A. Kevin Reinhart, *Islamic Law as Islamic Ethics*, in: *Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983), 186 – 203. Zur Erinnerung: *Fiqh* wird entweder als „islamische Rechtswissenschaft“ oder als „positives Recht“ übersetzt. Damit ist im Allgemeinen der Prozess gemeint, der zu Verständnis und Erkenntnis für eine Entscheidung führt und der sich bei der Urteilsfindung der bereits genannten vier Rechtsquellen bedient. Mit der Ableitung der Rechtsnormen aus den Textquellen befasst sich aber *Usūl al-fiqh*, „Rechtmethodik“, auch als „Rechtstheorie“ oder „Fundamentwissenschaft“ bezeichnet.

⁴ Eine absolute Sicherheit des in den Dingen Verborgenen ist, nach Schaf'i, einzig und allein das Vorrecht Gottes.

1.1.2 Ethische Prinzipien der Scharia im geschichtlichen Wandel

Die Entwicklung der *Maqasid*-Theorie in der spätsislamischen Jurisprudenz (*usul al-fiqh*) verfolgte nach dem Tod des schafiiitischen Rechtsgelehrten Saif ad-Din al-Āmidī (gest. 631/1233) das Ziel, die fünf unentbehrlichen Grundlagen/Intentionen (*ad-darūriyyāt al-khams*), die hinter jeder Gesetzgebung in der Scharia stehen sollten, im Hinblick auf die menschliche Lebenswirklichkeit genauer zu definieren und als Gegenstand der ethischen Reflexion zu erforschen.⁵ Laut Ibn al-Hādschib (gest. 646/1248) sollten die fünf grundlegenden Intentionen des Gesetzgebers bei der Formulierung der Scharia in der folgenden Ordnung berücksichtigt werden: Die Erhaltung des Glaubens (*dīn*), des Selbst/des Lebens (*nafs*), der Fortpflanzung (*nasl*), der intellektuellen Fähigkeit (*ʿaql*) und zuletzt des Besitzes (*māl*). Innovativ ist jedoch bei ihm die Voranstellung der notwendigen Bedürfnisse des Menschen, wenn sie mit den Anforderungen Gottes in Konflikt geraten, „da im Gegensatz zu Gott nur der Mensch beschädigt werden kann“. In diesem Fall können die Anforderungen der Religion/des Glaubens zugunsten denen des Selbsterhalts (*nafs*) zurückgestellt werden.⁶ Diese Sichtweise ging mit einer theologisch-hermeneutischen Vorstellung der göttlichen Rechtsordnung einher, die dem Begriff Scharia einen umfassenden und tiefgreifenden ethischen Charakter verleiht.

1.2 Scharia als schöpfungstheologische Weltordnung

1.2.1 Ausgespannt zwischen Veranlagung und Verpflichtung

Da es sich bei der Scharia um eine göttliche Rechtsordnung handelt, sind die Quellen des Rechts, nach juristischer Auffassung, Überlieferungen, die nicht durch den Verstand ersonnen, sondern den Muslimen, im Falle des Korans, offenbart und im Falle der *Hadith*-Tradition gesammelt und überliefert wurden. Das klare Bekenntnis zum Vorrang der göttlichen Offenbarung gegenüber dem Verstand rührt daher, dass der Mensch ein verlässliches Wissen benötigt, um moralisches Verhalten mit seiner komplexen Verstrickung in der menschlichen Handlungsrealität bewerten zu können.⁷ *Fiqh*-Wissen kann

⁵ Das setzt die Annahme voraus, dass die Intention des göttlichen Gesetzgebers erkannt werden kann. Der Bezug göttlicher Intention auf den Erfahrungszusammenhang des Gläubigen in der Lebenswelt geht auf al-Ghazālī (gest. 505/1111) zurück, der die Analogie *qiyās* als positive Methode der juristischen Schlussfolgerung bewertete, mit dem Argument, dass das Erreichen des Gemeinwohls eine Notwendigkeit (*darūra*) darstellt. Seiner Meinung nach lassen sich die Zielsetzungen der Scharia in drei Kategorien unterteilen, nämlich: 1. *darūriyyāt* (Notwendigkeiten), 2. *al-hādschiyyāt* (Bedürfnisse) und 3. *al-tahsīnāt* (Verbesserungen/Verschönerungen).

⁶ Vgl. Ibn al-Hāğib, *Muntahā al-wūsul wa-l-ʿamal fī ʿilmī al-ʿusul wa-l-ğadal*, Beirut 1985, 182f.

⁷ Das klare Bekenntnis der Rechtsgelehrten zum Vorrang der Offenbarung gegenüber der Vernunft wird häufig auf die in der Spätphase der mündlichen Überlieferung herrschende Skepsis und das

die apriorische Vernunft alleine deswegen nicht erbringen, weil sie nur das sieht, was ihrem eigenen Entwurf entspringt.

So entsteht zwischen Offenbarung und Vernunft eine Art dialektisches Verhältnis, das einer doppelten Bestimmtheit unterworfen zu sein scheint. Der Auslegungsprozess *Fiqh* nimmt die Wechselbeziehung zwischen Teil und Ganzem in den Blick und nähert sich so einem hermeneutischen Verstehen an.

In der Tradition zeichnen sich zwei grundlegende Tendenzen ab. Die erste geht davon aus, dass der Mensch aufgrund einer inneren, in seiner Natur liegenden Veranlagung und Befähigung moralisch handeln muss – und kann –, während die zweite eine Hypothese voraussetzt, die besagt, dass der Mensch aufgrund eines von außen gegebenen Auftrags bzw. gemäß der ihm auferlegten Verpflichtung (*taklīf*) moralisch handeln muss. Je nach Akzentuierung konnte in der Geschichte der islamischen Theologie entweder mit Bezug auf die Veranlagung mehr die Vernunft oder mit Bezug auf die Verpflichtung mehr der deontologische Charakter der göttlichen Offenbarung bzw. Gesetzgebung als Grundlage für die ethische Orientierung geltend gemacht werden.

Die „Veranlagung“ ist ein koranischer Terminus (*fitra*), dessen Übersetzungs- bzw. Erklärungsansätze in der deutschen Orientalistik so vielfältig sind wie die islamischen Traditionen, auf die sie sich berufen. Während die einen die Begriffe „Veranlagung“, „kindliche Unschuld“ oder „anerschaffene Art“ verwenden,⁸ ziehen andere den Gebrauch eigener Begriffsbildungen wie z. B. „Hingeschaffenheit“ vor.⁹

Der Mensch kann nur den Teilbereich der göttlichen Rechtsordnung begreifen, für dessen Verständnis Gott ihn aus Veranlagung befähigt hat. Was es aber mit dem Verhältnis von Veranlagung und Verpflichtung auf sich hat, lässt sich nur anhand einer Klarstellung der wechselseitigen Verflochtenheit von moralischer Verantwortlichkeit des Menschen und Sinnhaftigkeit seines Daseins sehen. Hier wird mit der Vorstellung der Hingeschaffenheit als Dreh- und Angelpunkt ethischer Ausrichtung zunächst die Zweiteilung bzw. „Entzweiung“ von Offenbarung und Vernunft aufgehoben.

Anders als die Lesart der Rationaltheologie, die in der Hingeschaffenheit – mit ihrem Spielraum für selbstständige menschliche Vernunftorientierung (Willensfreiheit!) – einen Gegenpol zur göttlichen Vorherbestimmung sah, weist Ibn Achour¹⁰ in Anlehnung an Schatibis *Maqasid*-Begriff auf die Äußerung Gottes hin, die die „anerschaffene Art“ als Gottes Schöpfungsplan bezeichnet: „So richte dein Gesicht aufrichtig zur Religion hin

Misstrauen gegenüber dem rein menschlichen Verstand zurückgeführt, die aus der Furcht des aufgrund schwacher Überlieferungsketten hervorgerufenen spekulativen Denkens entstanden.

⁸ Vgl. Josef van Ess, *Zwischen Hadith und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung*, Berlin 1975, 101 – 106.

⁹ So etwa Tilman Nagel, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001, 12. Unser Anliegen hier ist jedoch nicht, eine Definition des Begriffs *fitra* zu formulieren. Vielmehr steht hier die Relation zwischen Absichtstheorie und *fitra* im Mittelpunkt des Interesses.

¹⁰ Vgl. Ibn Achour, *Maqasid asch-Scharia al-'islāmiyya*, neue Aufl., Dār as-salām 2005, 54.

als Anhänger des rechten Glaubens, – (gemäß) der natürlichen Anlage (*fitra*) Allahs, in der Er die Menschen erschaffen hat. Keine Abänderung gibt es für die Schöpfung Allahs. Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht“ (Koran 30,30).¹¹

1.2.2 Die Verortung der *fitra* (Hingeschaffenheit) innerhalb islamischer Ethik

Aus der Perspektive des *Maqasid*-Ansatzes entspricht die „anerschaffene Art“ des Menschen der Intention Gottes, die schon in dem zwischen Gott und seinem Geschöpf in der Präexistenz geschlossenen Bund (*mīthāq*) verbürgt ist und in dem *hanīfischen* Urmonotheismus¹² ihren äußeren Ausdruck findet. Die intentionalistische Rechtsmethodik setzt sich durch das Verständnis der *fitra* als Handlungsauftrag über den rational-theologischen Konflikt zwischen Prädestinatianern und Verfechtern der Willensfreiheit hinweg.¹³ Denn das Paradox, demzufolge die Hingeschaffenheit ein Ziel an sich sein sollte, obschon sie als Ausgangspunkt des Schöpfungsakts noch ein anderes Ziel verfolgt, löst sich auf, wenn man den Weg des Gläubigen nicht unbedingt als Vorwärtsbewegung (in eine für ihn unbekannte Zukunft) versteht, der er ohnehin machtlos ausgeliefert zu sein scheint, sondern ihn eher als Rückwärtsbewegung in Richtung Ursprung seines Glaubenszustands sieht.¹⁴ Die Grundlagen der Scharia bilden gemeinsam mit den Lebenszusammenhängen Auslegungsindizien im Wiederentdeckungsprozess der *fitra*.

¹¹ In seiner Koranexegese (*al-Kashshāf*) deutet az-Zamakhsharī den Begriff *fitra* als angeborene Fähigkeit zur Ergebung in den Gotteswillen (*Islām*) sowie als Prädisposition zum monotheistischen Glauben, die bereits von den früheren Buchreligionen verkündet wurde, so wie es aus dem Koranvers 42,13 hervorgeht: „Er hat euch von der Religion festgelegt, was Er Nuh anbefahl und was Wir dir (als Offenbarung) eingegeben haben und was Wir Ibrahim, Musa und 'Isa anbefahlen: Haltet die (Vorschriften der) Religion ein und spaltet euch nicht darin (in Gruppen). Den Götzendienern setzt das schwer zu, wozu du sie aufrufst. Allah erwählt dazu, wen Er will, und leitet dazu, wer sich (Ihm) reuig zuwendet.“ (Zur Übersetzung dieses Koranverses siehe A. F. Bubenheim/Nadim Elyas, *Der edle Qur'ān* und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, Madina, Saudi Arabien, 2005.)

¹² Der Ausdruck *hanif* kommt im Koran vor (2,135; 3,67.95; 4,125 u. ö.) und wird im Sinne eines vorislamischen „Urmonotheismus“ bzw. der „Religion Abrahams“ gedeutet.

¹³ Um die Frage, wie der Unglaube vorherbestimmt sein kann, wenn der Mensch von Natur aus gläubig und gut ist, zu umgehen, sahen sich die prädestinarianischen Theologen gezwungen, die *fitra* auf einen bestimmten Zeitpunkt (Verstandsreife) oder eine bestimmte Gruppe (Zeit der Gefährten des Propheten) einzuschränken (vgl. Josef van Ess, *Zwischen Hadith und Theologie*, a.a.O., 107f).

¹⁴ So betont die islamische Exegese z. B., dass die im Koran erzählten Prophetenbiografien und Geschichten nur in einem bestimmten Sinne retrospektiv zu verstehen seien. Im Koran finden sich unter den in der Quasi-Vergangenheit der Erzählstimme überlieferten Geschichten Entwürfe, Erwartungen und Antizipationen, mit deren Hilfe die Figuren der Erzählung sich durch die Wahrnehmung der sog. *'ibar* (Lebensweisheiten) auf ihre sterbliche Zukunft hin ausrichten. Diese Idee der Zukunftsantizipation der Vergangenheit findet man vielerorts in muslimischer (etwa bei az-Zamakhsharī bis hin zu Sayyid Qutb) wie in christlicher Tradition, wenn auch Unterschiede zwischen beiden Traditionen vorhanden sind, deren Behandlung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

Indem die intentionalistische Rechtsauslegung die *fitra* mit dem Verstand als Mittel zur Erkenntnis göttlicher Schöpfungsordnung gleichsetzt, scheint sie auf den ersten Blick den mu'tazilitischen Ansichten recht nahe zu sein. Die spätere Jurisprudenz lehnte allerdings die mu'tazilitische Auffassung einer rationalen Theologie und einer natürlichen Ethik vehement ab, da sie die Funktion des Verstandes in der Rechtstheorie auf die Vorstellungswelt der Heiligen Schrift als Hauptbetätigungsfeld bezogen sah.

1.2.3 Grenzen der praktischen Vernünftigkeit

Der Verstand ist Schatibis Ethikbegriff zufolge Gott von sich aus gehorsam, insofern er es ist, der den Menschen zu Gott wendet, und sofern der Mensch nur durch den Verstand die an ihn gerichtete Rede Gottes wahrnehmen kann.¹⁵ Die Grenzen menschlicher Vernunft gegenüber der transzendentalen Offenbarungswelt ergeben sich aus dem Zwang der leiblichen und erdhaften Verfasstheit, dem die menschliche Handlungsrealität unterworfen ist: „kullum min Ādam wa-Ādam min turāb“ (Ihr Menschen stammt allesamt aus Adam und Adam ist aus Erde entstanden).¹⁶

Der Mensch missachtet das göttliche Gesetz nur, weil er, eigenen Regungen folgend, Gottes Absicht mit seinem Schöpfungswerk missversteht und den Sinn der göttlichen Ordnung aus dem Blick verliert. Doch durch die Erkenntnis, dass das Scharia-Handlungsgesetz Gottes Sicht entspricht, schwindet das Empfinden, die Umsetzung des Gesetzes sei eine Bürde, und der Mensch „lebt wieder aus seiner ihm wesensmäßigen eigenen Hingeschaffenheit zu Gott“ (s. o.). Der Mensch ist seinem Wesen nach dem Befolgen göttlicher Moralbestimmungen verpflichtet und muss so zu diesem Umstand Stellung beziehen, entweder der Verpflichtung nachzukommen oder sie zu missachten: „Wer rechtschaffen handelt, der (tut es) zu seinem eigenen Vorteil, und wer Böses tut, der (tut es) zu seinem eigenen Nachteil. Und dein Herr ist keiner, der den Dienern Unrecht zufügt“ (Koran 41,46).

Das Problem moralischen Verhaltens scheint hier an der Anerkennung der ungleichmäßigen Beziehung zwischen Veranlagung und Verpflichtung zu haften. Zwar ist allen vier Rechtsschulen die Auffassung gemeinsam, dass die Achtung der göttlichen Rechtsordnung gemäß dem Bund, den Gott mit der Nachkommenschaft Adams geschlossen hat, einzig in der Verantwortung des Menschen liegt. Das Verhältnis zwischen

¹⁵ Das bedeutet mitunter, dass die Scharia nicht einfach einen Akt des Bekenntnisses des Gläubigen verlangt und nur Kraft des Glaubens für ihn gilt. Der Weg zu Gott muss infolgedessen im Verstand unmittelbar oder mittelbar verankert sein (vgl. u. a. Tilman Nagel, *Das islamische Recht*, a. a. O., 13 – 15).

¹⁶ Die ursprünglichen philosophischen Ansätze dieser Idee befinden sich bereits in Aristoteles' Definition menschlicher Handlung als eine dem Zwang unserer Verankerung in der Erde unterworfenen *mimesis* (Nachahmung), Aristote, *La Poétique*, VI, 1450 a 7, 15 – 19; zit. nach Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 1990, 185.

Hingeschaffenheit und Verpflichtung im Prozess der Umsetzbarkeit religiös-ethischer Richtlinien und deren Gemeinwohlidealen für das gesamte menschliche Leben ist laut rationaltheologischer Deutung jedoch nicht unumstritten (s. o.).

Durch die von der Rechtstheorie verfolgte diskursive Auslegung der Verpflichtung (*taklīf*) (s. o.: *Fiqh* als Verstehen) öffnet sich eine hermeneutische Perspektive, die den Übergang von dem vermeintlich abgeschlossenen Status der Hingeschaffenheit zum dynamischen Prozess der Verantwortung ermöglicht. Die intentionalistische Auffassung göttlicher Rechtsordnung entspricht einer Theorie der Ethik, die sich primär am Begriff der Verantwortung orientiert und ergänzend den Begriff der Hingeschaffenheit heranzieht.¹⁷

1.3 Theologische Gemeinwohlideale im Verhältnis zum rationalen Werturteil

1.3.1 Die praktische Orientierung islamischer Ethik

Durch die im Intentionsbegriff implizierte diskursive Beziehung zwischen Vernunft und Heiliger Schrift entwarf Schatibi eine Ethiktheorie, die in der Lage war, das koranische Gottes- und Menschenbild mit der sozialen und weltlichen Realität in den Begriffen des Rechts zu vermitteln.

Schatibi hat der Ethik eine praktische Orientierung verliehen, indem er die Existenzgründe der Scharia anhand der drei Rechtskategorien *darūriyyāt*, *hādschiyyāt*¹⁸ und *tahsīniyyāt* bestimmte. Damit intendierte er nicht eine weltliche Ethik im heutigen Sinne¹⁹; vielmehr soll gewährleistet werden, dass die Interessen der Gläubigen in der passenden Art und Weise im Diesseits und Jenseits gewahrt sind und dass Gott im Sinne der besten Interessen seiner Subjekte handelt. Über die *darūriyyāt* wurde oben schon gesprochen. Die *hādschiyyāt* implizieren diejenigen rechtlichen Aspekte, die notwendig sind, um die Härten des Gesetzes zu mildern, sodass dem Gesetz ohne Kummer oder missliche Lage gefolgt werden kann. Schatibi gibt hierfür die Einzelheiten des Handelsrechts als Beispiel an. Die *tahsīniyyāt* (Verbesserungen/ergänzende Prinzipien)

¹⁷ Zum Begriff der Verantwortung vgl. Georg Picht, Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart 1969, 318.

¹⁸ Vgl. Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā asch-Schatibi, al-Mūwāfaqāt, ed. ‘Abd Allāh Darrāz, Beirut: Dār I-Ma’rafah o. D., Bd. II, 5 und 7.

¹⁹ Nach einer gewissen philosophischen Konvention neigt man dazu, in Anlehnung an die aristotelische Definition der sogenannten Eupraxie („gutes Handeln“) den Begriff der Ethik für die Ausrichtung auf ein erfülltes Leben vorzubehalten. Die Eupraxie ist somit „selbst ein Ziel“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik, VI, 1140b 6), wohingegen die *poiesis* und die ihr entsprechende poetische Wissenschaft „ein Ziel außerhalb ihrer selbst hat“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik, I 1, 1094a 1 – 3). Die Abhandlungen Wolfhart Pannenberg (1967) spiegeln in einer hervorragenden Art und Weise den Einfluss des aristotelischen Erbes auf die christliche Theologie wider. Die Arbeit von Majid Fakhry, Ethical Theories in Islam, 1991, geht hingegen nicht ausführlich auf den Vergleich zwischen islamischer und abendländischer Quellen ein.

sind wiederum den *hādschiyyāt* untergeordnet. Da sie sich nicht in Verbindung mit den Notwendigkeiten befinden, ist ein Funktionieren des Rechts ohne deren Einfluss sichergestellt. Beispielhaft hierfür stehen die Empfehlung, Sklaven zu befreien, die Pflicht zur Großzügigkeit gegenüber Armen oder aber das Verhalten auf öffentlichen Plätzen, wie dies auf bemerkenswerte Weise im letzten Teil des *Luqmān*-Testaments *wasiyyat Luqmān* im heiligen Koran erläutert ist: „O mein Sohn, verrichte das Gebet, gebiete das Rechte und verbiete das Verwerfliche und ertrage standhaft, was sich trifft. Gewiss, dies gehört zur Entschlossenheit (in der Handhabung) der Angelegenheiten (17). Und zeige den Menschen nicht geringschätzig die Wange und gehe nicht übermütig auf der Erde einher, Allah liebt niemanden, der eingebildet und prahlerisch ist (18). Halte das rechte Maß in deinem Gang und dämpfe deine Stimme, denn die widerwärtigste der Stimmen ist wahrlich die Stimme der Esel (19)“ (Koran 31,17 – 19). Allgemein sind diese drei Kategorien die *raison d'être* des Rechts, und deswegen soll ihre Hierarchieordnung im Hinblick auf das Eingreifen in das praktische Leben unberührt bleiben.

1.3.2 Die Überschreitung des Weltlichen

Im Gegensatz zur aristotelischen weltlichen Normvorstellung muss die sich auf Offenbarung gründende islamische Rechtswissenschaft stets den Aspekt der Handlungen und ihrer Auswirkungen auf das Schicksal im Jenseits vor Augen haben. Die Reflexion über die „wahre“ göttliche Absicht kann zu einer besseren Einschätzung der Auswirkung einer Handlung auf das Schicksal ihres Vollziehers im Jenseits verhelfen und somit den geeigneten Weg zu Buße und Sühne im Diesseits weisen.

Dadurch dass der auf das Jenseits bezogene Aspekt der rechtlichen Ziele eine zentrale Rolle in Schatibis Argumentation spielt, wird allmählich klar, dass es sich bei seiner *Maqasid*-Theorie nicht um eine auf der bei den Theologen beliebten Dichotomie „Gut vs. Böse“ aufgebaute Ethik handelt. Schatibis Rechtstraktate sind eher von der asch'aritischen Auffassung geprägt, die Prädikaten wie „Gut und Böse“ einen *relationalen* Status zuschreibt, der ihnen jegliche Entitäteneigenschaften entzieht.²⁰ Die *darūriyyāt* („Notwendigkeiten“), die auf den Schutz des Glaubens, des Lebens, der

²⁰ Der in dieser Arbeit verwendete Begriff des relationalen Status basiert auf der kausaltheoretischen These der sogenannten Akzidenzien. Unter Akzidenz (*al-'arad*) versteht man jede veränderliche Eigenschaft eines sonst gleichbleibenden Trägers („Substanz“ oder „Essenz“, arab. *al-dschauhar*). In der asch'aritischen Auffassung nimmt Gott den momentanen Zustand der Welt zum Anlass (*Occasio*), um den nächsten Zustand zu erschaffen (vgl. Dominik Perler/Ulrich Rudolph, Occasionalismus, 2000, 116). Als Ergänzung zu der Ansicht Perlers und Rudolphs möchte ich hinzufügen, dass die Asch'ariten mit der Idee des Akzidenz ihre Annahme untermauern wollten, dass die Allmacht Gottes sich nicht in die handlungsinterne Kausalität des Menschen einmischt, die durch ihre Verstrickung in interaktiven Handlungen für das Hervorrufen von Eigenschaften wie „gute“ oder „böse“ Neigungen verantwortlich sind.

Fortpflanzung, des Hab und Guts und der intellektuellen Fähigkeit ausgerichtet sind, bezeichnen diejenigen Aspekte der Ethik, die im Rahmen einer relationalen Dynamik unbedingt notwendig für die Regelung aller irdischen Aspekte des Daseins sind, mit dem Ziel, die Glückseligkeit im Diesseits und (wohlgemerkt) im Jenseits zu erreichen.²¹ Hier wird mit der Vorstellung einer über das irdische Leben hinausgehenden Glückseligkeit zunächst die Dualität zwischen Körper und Seele, Glauben und Vernunft, Endlichem und Unendlichem als Kontinuum dargestellt, was der wahrhaften Idee der Religion als Einheit des Göttlichen und Menschlichen nahekommt.²²

1.3.3 Scharia als Ausdruck von Rechtschaffenheit und Fürsorge

Gottes Offenbarung, sein Handeln und seine Verpflichtung, ist auf das eschatologische Heil ausgerichtet. Um diesbezüglich Willkür auszuschließen, hebt Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (1149 – 1209) in seinem rationaltheologischen Ansatz hervor, dass Gott aufgrund seiner von allen Muslimen anerkannten Weisheitseigenschaft (*Hakīm*) ausschließlich für die Herstellung eines gewissen Interesses agiert. Alles andere würde bedeuten, dass Gott willkürlich agiert, was freilich sowohl durch die heiligen Schriften als auch durch den Konsens und die Vernunft ausgeschlossen ist. Was die rationale Begründung der Scharia („*Ta’līl*-Verfahren“) angeht, so plädierte der asch’aritische Theologe ar-Rāzī offensichtlich für die mu’tazilitische Haltung, die es vehement ablehnt, den Taten Gottes Willkür und Verwerfung zuzuschreiben. Hinsichtlich der Textbeweise, die das *Ta’līl*-Prinzip ausdrücklich befürworten, zitiert ar-Rāzī zahlreiche Koranverse, die die Offenbarung der göttlichen Mitteilung als *rahma* (Gottes Erbarmen [Koran 16,89/2,29 etc.]), *yusr* (Erleichterung) oder *taskhīr* (Disposition der Schöpfung im Dienste des Menschen [Koran 22,65/22,78 etc.]) beschreiben.

Für die moderne Theologie stellt die von ar-Rāzī und Schatibi auf der Basis der Barmherzigkeit Gottes konzipierte Verbindung zwischen *maqasid* (Intentionen) und *ahkām* (Rechtsnormen) eine methodische sowie theologische Herausforderung dar, die nur durch eine hermeneutisch und theologisch fundierte Reflexion über die Zusammenhänge zwischen Deontologie („Verpflichtungscharakter“) und Teleologie („Zielsetzung“) in der islamischen Ethik verständlich wäre. Angelpunkt für einen solchen Ansatz ist eine Definition der islamischen Ethik, die gleichermaßen den Gottesplan für die Menschen und die Bedingungen für dessen Verwirklichung berücksichtigt.

Die Leitfrage eines solchen Vorhabens sollte sein, inwiefern sich Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes innerhalb eines kohärenten Moralsystems vereinbaren lassen und

²¹ Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā asch-Schatibi, *al-Mūwāfaqāt*, a.a.O., Bd. II, 9f.

²² Dabei handelt es sich um eine Eigenschaft, die nach Hegel dem unpolemischen Begriff der Religion entspringt (vgl. Matthias Häussler, *Der Religionsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, München 2008, 116f).

welche Rolle Begriffe wie Fürsorge, Gottes Erbarmen und Kausalität in der Verbindung zwischen *Maqasid* und konkreten Rechtsnormen (*ahkām*) spielen. Mit dieser Fragestellung knüpfte Schatibi an die Bedeutung des theologischen Gemeinwohls (*Maslaha*) als Endziel und Schlussstein theologisch-ethischer Ausrichtung an.

Nach diesem Zuordnungsschema ließe sich die theologisch-ethische Ausrichtung der Scharia auf zweierlei Weise bestimmen, nämlich von dem transzendentalen, glaubensorientierten Streben nach eschatologischem Heil her, dem sie primär dient, und von ihrem moralisch-sittlichen Anspruch her, der Glaubensgemeinschaft praktische Orientierung für Leben und Handeln anzubieten. Dass Transzendenz und Immanenz, Jenseits und Diesseits, von der Absicht des Gesetzgebers durchzogen und verbunden sind, kann man an dem *Maqasid*-Ansatz Schatibis eindeutig erkennen.

2 Die Rezeptionsfrage der *Maqasid*-Theorie in der Moderne

2.1 Scharia und Verhältnisbestimmung von Gottesgebot und Menschenrecht

Die verfassungsrechtliche Fragestellung der Menschenwürde wurde in der modernen islamischen Welt im Rahmen der theologischen Diskussion um die Gegebenheiten und Anforderungen einer zeitgenössischen Gesellschaftsordnung aufgegriffen. Das Gemeinwohl-Konzept rückte wieder in den Mittelpunkt des Interesses der vom westlichen Denken beeinflussten Rechtsgelehrten bei ihrer Suche nach juristischen und zeitgeistkonformen Reformen. Die islamischen Reformbewegungen der Neuzeit fanden in der *maslaha*-Idee das Potenzial, um grundlegende Menschenrechtsprinzipien aus dem islamischen Glauben abzuleiten und somit den mit der Moderne einhergehenden gesellschaftlichen Veränderungen zu begegnen.²³

Der Einschnitt in der islamischen Geistesgeschichte um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ist unübersehbar. Im Jahre 1799 hielten die Truppen Napoleons für kurze Zeit Ägypten besetzt, 1809 traf die Kolonialmacht Frankreich in Algerien ein, während England vom Beginn des 19. Jahrhunderts an bis zum Ende des ersten Weltkriegs bedeutende Teile der arabisch-islamischen Welt unter seine Herrschaft brachte. Im Prozess der Auseinandersetzung mit den technologischen und geisteswissenschaftlichen Errungenschaften der postaufklärerischen Zivilisation setzte sich bei den damaligen muslimischen Theologen die Erkenntnis durch, dass die Befreiung von der Fremdherrschaft einer grundlegenden Reform des Denkens bedurfte. Dies war das erklärte Ziel der (im ursprünglichen Sinne salafitischen) Reformdenker in Ägypten J. A. al-Afghānī

²³ Vgl. Muhammad Sameer Murtaza, *Die Salafiya. Die Reform des Islam*, Books on Demand, 2005, 13ff.

(gest. 1897), M. Abduh (gest. 1905) und R. Ridā (gest. 1935), die als Voraussetzung zur Verwirklichung ihrer Vorstellung eine auf alle Schichten ausgedehnte Schulbildung betrachteten. Der neuen, von der Schulbildung erwarteten zivilen Erziehung diene der von der europäischen Aufklärung stammende und der islamischen Kulturgeschichte vollkommen fremde Begriff des Nationalstaates als Hintergrund.²⁴ In Anlehnung an die reformistische Salafi-Bewegung in Ägypten wurde 1875 die tunesische Verfassung auf der Grundlage einer staatsrechtlichen Interpretation des Begriffs *maslaha* als Prinzip juristischer Ableitung reformiert, indem man ihm drei neue verfassungsrechtliche Komponenten hinzufügte, nämlich 1. Freiheit, 2. Sicherheit und 3. Gleichheit. Auf diese Weise wurde *maslaha* als ein Prinzip, Recht zu interpretieren, eingeordnet und somit ein Prinzip des Wandels, der Dynamik und der Anpassungsfähigkeit.

Nichtsdestotrotz wird heute in der islamischen Theologie die Frage gestellt, ob das islamische Prinzip des Gemeinwohls mit dem westlichen, vom Humanismus geprägten Verständnis der Menschenrechte vereinbar ist. Ein instruktives Beispiel für die damit angesprochene Problemlage ist das Ergebnis eines Diskussionsprozesses, der 1990 zur „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ geführt hat. Daher soll am Ende dieses Aufsatzes ein Vergleich der sogenannten Kairoer Erklärung mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen (AEMR) stehen, um zusammenfassend die theoretischen Ausführungen zum islamischen Recht und die damit zur Debatte stehenden Verhältnisbestimmungen anschaulich zu machen. Ein solcher Vergleich bietet sich an, da der Kairoer Erklärung und der AEMR jeweils spezifisch unterschiedliche Rechtsverständnisse zugrunde liegen.

2.2 Rezeptionskontext der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR)

Am 10. Dezember 1948 wurde die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von der Generalversammlung der Vereinten Nationen ohne Gegenstimmen mit acht Enthaltungen verabschiedet. Sie ist zwar auf der internationalen Ebene nicht rechtlich bindend, jedoch ging ein Großteil der in ihr kodifizierten Rechtsgrundsätze in das Völkergewohnheitsrecht ein. Nichtregierungsorganisationen wie Amnesty International oder Human Rights Watch orientierten sich bei der Bildung ihrer Leitlinien an den Standards der AEMR, nationale Gerichte nehmen bei ihren Entscheidungen Bezug auf die Deklaration, und auch in den Verfassungen einiger islamischer Staaten wird sie erwähnt. Die AEMR stellt in Anlehnung an das geistige Erbe der Aufklärung einen Rechtekatalog dar, durch den ein hoher Rechtsstandard gesetzt wurde, der den Begriff der Menschenrechte, der bisher in der Theologie kaum als eigenständiges Rechtsgebiet anerkannt war, mit Inhalt füllt. Gleichwohl fand die damals von der islamischen Theologie geäußerte Kritik, dass

²⁴ Vgl. Albert Hourani, *Arabic Thought in Liberal Age 1798 – 1939*, Cambridge 1983, 69ff.

die AEMR Rechtsbereiche zu wenig berücksichtige, die sich aus einem nichtwestlich geprägten Menschenrechtsverständnis ergeben, großen Zuspruch.

Bereits der Entstehungsprozess der AEMR stand unter dem Vorzeichen der beginnenden Diskussion über das Spannungsverhältnis zwischen der universalen Gültigkeit des Dokuments und der Vielfalt moralischer Weltanschauungen. Acht der 56 Mitglieder, nämlich die Sowjetunion mit fünf verbündeten Ostblockstaaten, Südafrika und Saudi-Arabien, stimmten zwar nicht dagegen, enthielten sich aber aus verschiedenen Gründen der Stimme. Eine Untersuchung der Gründe verdeutlichte den Zusammenhang von Geschichte, Staatsform, Ideologie und Religion eines Landes und der Anerkennung und Kodifizierung von Menschenrechten. Dieser Umstand gilt besonders für islamische Staaten, da der Islam traditionell als umfassendes Lebenskonzept angesehen wird, das sowohl bei Fragen im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich als auch bei allen privaten Angelegenheiten gläubigen Muslimen den Weg weist. Aufgrund der Besonderheit historischer sowie theologischer Entwicklung herrschte die Meinung, dass der Islam, mehr als alle anderen Religionen, alle öffentlichen und privaten Lebensbereiche prägt und somit ausschlaggebend für eine außerordentliche Positionierung zum Thema der Menschenrechte sei. Ein Grund für die Enthaltung Saudi-Arabiens war der Artikel 16 I AEMR, der das Recht aller Männer und Frauen postuliert, „ohne Beschränkungen auf Grund der Rasse, der Staatsangehörigkeit oder der Religion ..., eine Ehe einzugehen und eine Familie zu gründen“. Der zweite Grund war der Artikel 18 I AEMR, der die Gedanken-, Gewissens-, und Religionsfreiheit erklärt mit dem Zusatz, dass jeder Mensch die Freiheit hat, „seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln“. Die Ablehnung dieser beiden Artikel durch Saudi-Arabien zeigte nunmehr die Gefahr einer totalen Ausblendung der *Maqasid* als Quelle ethischer Urteilsbildung im Islam, die mit einer politisch motivierten erkonservativen Quellen-Interpretation einhergeht.

Alle Rechte der AEMR basieren auf dem Grundsatz, dass „alle Menschen ... frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ (Art. 1) sind und jeder Mensch Anspruch auf die in der Erklärung enthaltenen Rechte und Freiheiten hat, „ohne irgendeine Unterscheidung“ (Art. 2). Und diese Inhalte konnten durchaus von den islamischen Rechtsquellen, Koran und Sunna, erschlossen werden. Einen klaren Interpretationsrahmen bildete der Artikel 30 der AEMR, der besagt, dass kein Recht der AEMR dahingehend ausgelegt werden darf, dass ein Handelnder zu einem Verhalten befugt ist, das darauf abzielt, die in dieser Erklärung festgelegten Rechte und Freiheiten zu mindern oder abzuschaffen.

2.3 Eine theologische Alternative: die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam

Die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam wurde am 5.8.1990 von 45 Außenministern der aus 57 Mitgliedern bestehenden Organisation der Islamischen Konferenz

(OIC) angenommen und am 5.10.1990 dem Hochkommissar für Menschenrechte der Vereinten Nationen übergeben. Ihre Vorläufer waren zwei Erklärungsentwürfe von 1979 und 1981, die unter Mitarbeit von islamischen Rechtsgelehrten und 25 Vertretern der OIC bis zur vorliegenden Form weiterentwickelt wurden.

Da die Kairoer Erklärung neueren Datums und ihr Wortlaut dem internationalen Gebrauch eher angepasst ist, gilt sie als die bekannteste der islamischen Menschenrechtserklärungen und wird oft zitiert, wenn es um Fragen der islamischen Auffassung und Definition von Menschenrechten geht. In Stil und Aufbau richtet sich der Text noch stärker nach der Erklärung der Vereinten Nationen, außerdem scheint er sich von zu starken religiösen Bezügen zu distanzieren. Da es sich um eine theologische Rechtsauffassung handelt, ist es durchaus verständlich, dass die postulierten Menschenrechte noch stärker an die islamischen Rechtsquellen des Korans und der Sunna geknüpft sind, als es bei der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam (AEMRI) der Fall ist. Einen klaren Verweis auf die *Maqasid*-Theorie findet man hier ebenso wenig wie bei den Kritikpunkten Saudi-Arabiens.

2.3.1 Kairoer Erklärung zwischen theologischen und zivilrechtlichen Aspekten

Der zivilrechtliche Charakter der Kairoer Erklärung offenbart sich in der Tatsache, dass in ihren 25 Artikeln weder der Prophet noch Gottesattribute explizit erwähnt werden. Auf die Eingangsformel *Bismillah* wird ebenso verzichtet. Dies macht den Grundtext jedoch nur noch unklarer, da es sich um eine theologisch basierte Erklärung handelt. Auf die Einleitung folgt der Hauptteil mit 23 Artikeln. Die Erklärung schließt mit den Artikeln 24 und 25, die eine Auslegungshilfe geben und bestimmen: „Alle in dieser Erklärung aufgestellten Rechte und Freiheiten unterliegen der islamischen Scharia“ (Art. 24) sowie „Die islamische Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung“ (Art. 25). Ohne sich mit dem Begriff Scharia historisch oder methodologisch auseinanderzusetzen, wird der Scharia Vorrang gegenüber allen weiteren nationalen und internationalen Erklärungen eingeräumt. Gleichzeitig wird durch das Bemühen, dem theologischen Aspekt einen angemessenen Platz einzuräumen, ein wesentlicher Schutz gegen eine zu liberale Interpretation der Scharia geschaffen. Auch die AEMR enthält in Artikel 30 einen immanenten Schutz, nämlich den der Rechte, die in der Erklärung bereits festgelegt wurden. Die Kairoer Erklärung dagegen verankert mit Artikel 24 nicht den Schutz der Rechte, sondern eine Beschränkung, indem alle Rechte und Freiheiten der Scharia unterworfen werden, ohne auf die durch die *Maqasid* hervorgehobene Differenzierung zwischen Moralnormen und ethischer Ausrichtung einzugehen. So wird die Scharia in einigen Punkten, z. B. bei der Stellung der Frau oder bei der Religions- und Glaubensfreiheit, bei denen der internationale Menschenrechtsstandard mit der islamischen Normenvorstellung in

Konflikt steht, so ausgelegt, dass der Rechtskatalog der Kairoer Erklärung gegenüber dem internationalen Standard erhebliche Abweichungen aufweist.

2.3.2 Im Spannungsfeld von Theologie und positivem Recht

Gemäß dem im Koran verankerten universalen Anspruch der Scharia betont die Kairoer Erklärung, dass sich die Erklärung nicht explizit an Muslime richte, denn die Artikel formulieren Rechte für „alle Menschen“. Der Ausdruck „jeder Muslim“ ist nirgendwo zu finden. Auffallend ist jedoch, dass es in der Erklärung kaum Hinweise darauf gibt, dass sich der universale Charakter der Scharia in der *Maqasid*-Theorie auf deren ethische Ausrichtung beschränkt.

Die Formulierung „Recht auf ein würdiges Leben im Einklang mit der Scharia“ kann auch nicht als problematisch eingestuft werden, wird hier doch von einem Recht, nicht aber von einer Pflicht gesprochen. Heikel ist jedoch das aus der Präambel hervorgehende Missverständnis, das auf eine Wertung der Religionen und die Weltanschauung schließen lässt, in der der Islam als eine über alles andere gestellte Religion erscheint. Aus dieser Bewertung werden unterschiedliche Rechtsstellungen abgeleitet, die unvereinbar sind mit dem Gleichheitsgrundsatz der UN-Deklaration. Weder das theologische noch das intertextuelle Verhältnis des Islam zu den monotheistischen Religionen wird in der Kairoer Erklärung thematisiert, was manchmal zu Unrecht auf eine reine exklusivistische Deutung der Scharia schließen lässt.

Dem Inhalt der Erklärung zufolge beinhalten die „grundlegenden Rechte“ das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person. Rechte wie Meinungsfreiheit, politische Beteiligungsfreiheit oder andere bürgerliche und politische Rechte gelten im Rahmen der Scharia in ihrem universalen Sinn als Weg zum Schöpfer und stehen nichtmonotheistischen Religionsangehörigen daher lediglich in begrenztem Rahmen zu. Artikel 1b legt fest, dass niemand „Vorrang vor einem anderen [hat], es sei denn aufgrund der Frömmigkeit und guter Taten“.²⁵ Dies lässt die Annahme zu, dass den Menschen in dieser Erklärung abhängig von ihrem Glauben unterschiedliche Rechte zugeschrieben werden, sodass nicht von einem Gleichheitsgrundsatz im Sinne der AEMR gesprochen werden kann.

In Artikel 2a wird ohne Rückgriff auf das Grundprinzip der *Maqasid*-Theorie, nämlich „Schutz des Lebens bzw. des Selbst“, das Recht auf Leben für jeden verbrieft, jedoch wird die Todesstrafe allgemein dem Scharia-Rechtssystem zugeschrieben, was dem in

²⁵ Die hier formulierte Gleichheitsregel beruht auf der im Koran (49,13) gepriesenen Vielfalt: „O ihr Menschen, Wir haben euch von Mann und Frau erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, dass ihr einander kennen lernt. Vor Gott ist der Angesehenste von euch derjenige, der am meisten im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott lebt.“

der AEMR verankerten absoluten Recht auf Leben zu widersprechen scheint. Artikel 6 des UN-Zivilpaktes hält die Zulässigkeit der Todesstrafe explizit fest, für „schwerste Vergehen“ und unter der Voraussetzung eines rechtskräftigen Urteils. Dazu muss angemerkt werden, dass einige Vergehen, für die eine gewisse Scharia-Auslegung die Todesstrafe vorsieht, nach internationalem Standard nicht zu den schwersten Verbrechen zählen bzw. keine Verbrechen im strafrechtlichen Sinne darstellen. Hier ergibt sich ein Anlass zur Reflexion über den Unterschied zwischen zivilrechtlichen und theologischen Denkinhalten wie etwa zwischen Gläubigen und Bürgern oder zwischen Sündern und Verbrechern, eine Differenzierung, die in der Kairoer Erklärung kaum zur Geltung kommt. Dieser einseitigen Deutung der Scharia zufolge wird in Artikel 2d der Kairoer Erklärung der Schutz vor Körperverletzung zwar gesichert, aber aufgrund von historisch fehlinterpretierten Vorschriften der Scharia eingeschränkt. Dazu zählen die Körperstrafen, die für eine Anzahl von Delikten wie z. B. Verleumdung, Falschaussage, Drogen- und Alkoholkonsum verhängt werden dürfen. Dieser Umstand steht scheinbar in starkem Konflikt mit Artikel 5 der AEMR, der festschreibt, dass niemand „der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden“ darf. Artikel 8 und 19 – 21 schützen die Justizgrundrechte. Artikel 19 schützt die Gleichheit aller Individuen vor dem Gesetz, „ohne Unterschied zwischen Regierung und Regierten“. Die Gleichstellung von Männern und Frauen oder Muslimen und Nicht-Muslimen wird nicht ausdrücklich erwähnt. Diese müsste eigentlich durch den allgemeinen Gleichheitsgrundsatz gedeckt sein, der in der Definition des Begriffs „Schutz/Achtung des Selbst“ impliziert ist.

Artikel 22 legt fest, dass jeder Mensch das Recht auf freie Meinungsäußerung hat, „in einer Weise, die nicht gegen die Prinzipien der Scharia“ verstößt. Absatz b dieses Artikels führt weiter aus, dass jeder Mensch das Recht hat, „für das Richtige einzutreten ... wie es den Normen der Scharia entspricht“. Diese normative Formulierung entspricht nicht der Meinungsfreiheit gemäß dem internationalen Standard. Der Absatz d verbietet Blasphemie und die Untergrabung moralischer und ethischer gesellschaftlicher Werte.²⁶ Artikel 10 schreibt fest, dass der Islam „die Religion der anerschaffenen Natur“ ist, und verbietet, „auf einen Menschen in irgendeiner Weise Druck auszuüben oder die Armut oder Ungewissheit eines Menschen auszunutzen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren“. Dieser Artikel belegt, dass Apostasie in der Kairoer

²⁶ Die in der Kairoer Erklärung aufgestellte Norm zur Apostasie nimmt keinen Bezug auf die intentionale Auslegung zahlreicher Koranverse. Z. B. wird im Koran (2,62) auch Andersgläubigen göttlicher Lohn versprochen: „Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die Juden sind, und die Christen und die Sabier, all die, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun, erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu befürchten und sie werden nicht traurig sein.“ Im Koran (2,256) heißt es sogar: „In der Religion gibt es keinen Zwang.“ Niemand kann zum (rechten Glauben) gezwungen werden. Nach demselben Muster halten die Artikel 11, 12, 16, 18 und 22 die klassischen Freiheitsrechte fest.

Erklärung in einem ahistorischen Sinn als eine der größten Sünden im Islam verstanden wird.²⁷

3 Schlussfolgerung: Menschenrechte zwischen weltlichem und göttlichem Rechtsverständnis

Die hier im Lichte der *Maqasid*-Theorie skizzierten Unterschiede zwischen der AEMR und der Kairoer Menschenrechtserklärung zeigen die Notwendigkeit einer Reflexion über die Verhältnisbestimmung von Gottesrecht und Menschenrecht im historischen Geschehen.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte setzt voraus, dass alle Menschen gleich an Würde und Rechten sind, eine Aussage, die eigentlich die Religionen auch für sich beanspruchen. Die Besonderheit der AEMR liegt in dem Grundsatz, dass die den Menschen geschuldeten Rechte von keiner Instanz verliehen oder genommen werden können. Die in der AEMR festgelegten Rechte sind in erster Linie Individualrechte, das heißt: Der überwiegende Teil der Rechte benennt das Individuum als Rechtsträger. Aus erkenntnistheoretischer Sicht gründet die Erklärung der Vereinten Nationen auf einem vernunftgeleiteten und vom Anthropozentrismus geprägten Zugang zum Verständnis der Menschenrechte, der das Individuum in den Mittelpunkt stellt. Danach besitzt der Mensch Rechte allein aufgrund der Tatsache, dass er zur menschlichen Familie gehört. Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte hingegen basiert auf einem theozentrischen Ansatz, bei dem der Mensch aufgrund seines Glaubens an Gott achtungswürdig wird. In dem Kairoer Dokument wird davon ausgegangen, dass die Menschenrechte von einer Instanz, nämlich Gott, verliehen wurden. Das wird als die Garantie dafür verstanden, dass die Menschenrechte nicht wieder genommen oder eingeschränkt werden können. Besonders kritisch wirkt der theologische Ansatz dadurch, dass er die Vermutung nahelegt, dass die Menschenrechte in vollem Umfang nur für diejenigen gelten, die an Gott glauben und zur Gemeinschaft der *umma* gehören. Dass der Begriff *umma* in der von der *Maqasid*-Theorie suggerierten schöpfungstheologischen Deutung die ganze Menschheit umfasst, wird in der Kairoer Erklärung nicht erwähnt.

Im Gegensatz zu Dokumenten mit säkularem Ansatz geht die Kairoer Erklärung trotz ihres universalen Anspruchs nicht ausdrücklich davon aus, dass die Rechte für alle Menschen gleichermaßen gelten. Sowohl auf Quellenebene als auch in der Rechtsträgerschaft sind wesentliche Unterschiede zwischen der weltlichen und der transzendentalen Menschenrechtsauffassung auszumachen. Mit ihrer klaren Orientierung am geistigen Erbe der Aufklärung heben moderne Menschenrechtsdokumente eher Individualrechte,

²⁷ Nach einer strengen und kaum in der islamischen Rechtstradition belegbaren Auslegung der Scharia steht darauf die Todesstrafe.

insbesondere Freiheitsrechte hervor. Den Menschen wird freie Vergemeinschaftung ermöglicht, indem dem Einzelnen auch Rückzugs- und Distanzierungsoptionen gegenüber der Gemeinschaft freigehalten werden. Dieser Gedanke ist der o. g. Kairoer Auslegung der Scharia eher fremd, da das Interesse dabei doch eher der Glaubensgemeinschaft gilt. Hier wird kaum auf die Frage eingegangen, wann das Wohl der Gemeinschaft über das individuelle Interesse gestellt werden soll.

Wie im ersten Abschnitt der vorliegenden Abhandlung ausgeführt wurde, ist die Scharia eine Rechte- und Werteordnung, die sämtliche Lebensbereiche der Muslime ausführlich bestimmt und regelt. Dabei stehen immer der Schutz und das Wohlergehen der Glaubensgemeinschaft im Vordergrund. Islamische Rechtswissenschaftler gehen davon aus, dass *maslaha* das ultimative Ziel der Scharia darstellt. Der Schutz von Kollektivrechten ist nicht per se ein Problem, wird jedoch dort oft kritisch ausgelegt, wo individuelle Freiheitsrechte nach positiver Rechtsauffassung beschnitten werden.

Die fünf ethischen Maximen der Scharia, deren Beachtung einer glaubensorientierten Erwägung des Guten für die Gemeinschaft folgt, stellen den theologischen Rahmen moralischen Verhaltens dar. Die Scharia versteht sich in dem *Maqasid*-Ansatz grundlegend als eine Beauftragung, die nicht auf bloße ethische *Verwaltung* des sterblichen Lebens hinausläuft. Bei den ethischen Prinzipien der Scharia geht es grundlegend um die Gestaltung des eigenen Lebens als Gläubiger und um das Sich-Verstehen im Lichte der koranischen Mitteilung, die uns in Richtung eines bestimmten Endes der Geschichte führt.

Die Aufgabe einer Scharia-Hermeneutik besteht vordergründig darin, den individuellen und gemeinschaftlichen Lebensvollzug im Lichte einer glaubensorientierten Reflexion, welche die Waage zwischen Vernunft und Offenbarung, Göttlichem und Menschlichem hält, zu gestalten. Dadurch bricht – und damit kommen wir auf den Anfang zurück – die Frage der Wandelbarkeit der Scharia-Vorschriften auf. Um die ethische Ausrichtung der Scharia im Horizont gegenwärtiger Erkenntnis zu verdeutlichen, bedarf es einer Quellenauslegung, welche die ethischen Prinzipien in den Kontext des geltenden Verständnisses menschlicher Lebens- und Handlungswirklichkeit stellt (*fiqh al-wāqī'*). Hier stellt sich die Frage, inwiefern das islamische Prinzip der *maslaha* mit dem westlichen, vom Humanismus geprägten Verständnis der Menschenrechte vereinbar ist.

Die vorliegende islamische Menschenrechtsdeklaration zeigt zwar deutlich, dass der Diskurs über Menschenrechte keinesfalls auf das sogenannte „christliche Abendland“ beschränkt ist, jedoch ist die Definition der Menschenrechte des islamischen Dokuments keinesfalls deckungsgleich mit jener der AEMR. Wie erwähnt, ähneln sich die beiden Erklärungen formal, jedoch gehen beide von unterschiedlichen Menschenrechtsverständnissen aus. Gemäß der AEMR sind alle Menschen gleich an Rechten und Würde. Diese Rechte sind den Menschen von keiner weltlichen oder sakralen Macht verliehen worden und können demzufolge auch nicht wieder genommen werden. Die Menschen besitzen diese Rechte allein aufgrund der Tatsache, dass sie Menschen sind. Die AEMR

stellt also das Individuum, seine Würde, seine Rechte und deren Schutz in den Mittelpunkt. Die Kairoer Erklärung hingegen stellt schon in ihrer Präambel die herausragende Rolle der islamischen *umma* fest.²⁸ Die Bedeutung der Gesetzgebung liegt vor allem in ihrer Relevanz für die Regelung des Lebens in der Gemeinschaft. Dies lässt sich bereits an der Zusammenstellung und an dem Geltungsbereich der Rechtsnormen im Islam erkennen, die sich schwer in einfachen Verpflichtungskategorien von Verbot und Gebot einordnen lassen. Durch Rechtsnormen wie etwa Empfehlung, Verwerfung oder Erlaubnis wird die Schwierigkeit deutlicher, die Scharia mit dem säkularen positiven Recht gleichzusetzen. Da die Bestimmungen der Scharia auf die Erlangung der Glückseligkeit der Gläubigen in Diesseits und im Jenseits abzielen, können sie der Aufstellung des positiven Rechts lediglich als ethischer Rahmen dienen.

Weiterhin wird angeführt, dass alle Menschen gleich an Würde, Pflichten und Verantwortung sind und dass niemand den anderen überlegen ist, außer an Frömmigkeit oder guten Taten.

Wenn alle Rechte und Pflichten der islamischen Scharia unterliegen, die auch gleichzeitig die einzig zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels ist, kann nicht von einem Menschenrechtsdokument nach westlichem Verständnis gesprochen werden. Wie im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit ausgeführt wurde, ist die Scharia eine Rechte- und Werteordnung, die sämtliche Lebensbereiche der Muslime ausführlich bestimmt und regelt. Dabei stehen immer der Schutz und das Wohlergehen der islamischen *umma* im Vordergrund. Islamische Rechtsgelehrte gehen davon aus, dass *maslaha* das ultimative Ziel der Scharia darstellt. Der Schutz von Kollektivrechten ist aus der Perspektive der AEMR nicht per se ein Problem, wird jedoch dort kritisch, wo individuelle Freiheitsrechte beschnitten werden, wie hier bei der Freiheit, die Religion zu wechseln oder sich einen Ehepartner unabhängig von dessen Religion auswählen zu können. Beide Einschränkungen werden mit dem Schutz der islamischen Gemeinschaft begründet.

Kritiker der AEMR führen an, dass Rechtsbereiche, die sich aus einem nichtwestlich geprägten Menschenrechtsverständnis ergeben, zu wenig berücksichtigt werden. Die Kairoer Erklärung muss sich jedoch die Kritik gefallen lassen, mit der Priorität der Kollektiv- über die Individualrechte die Freiheitsrechte des Einzelnen auf eine nach der humanistischen Idee unzulässige Art und Weise zu beschneiden.

²⁸ Jedoch sollte man hier den Begriff *umma* als eine Entfaltung der im Begriff des „Selbst“ implizierten Heteronomie verstehen.

Quellen

- al-Āmidī, Sayf ad-Dīn (gest. 631/1233): *al-Ihkām fī Usūl al-Ahkām*, Beirut, ed. al-Ġumaylī, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1983
- Gazālī, Abū Hāmid (gest. 505/1111): *Al-Mustasfā*, Dār I-Fikr, o.D.
- Gazālī, Abū Hāmid (gest. 505/1111): *Al-Manhūl min ta’līqāt al-‘usūl*. Damaskus, ed. Muhammad Hasan Haytū, erste Aufl., Dāru I-Fikr 1980
- al-Ġuwaynī, Imām al-Haramayn (gest. 478/1085): *Al-Burhān fī ‘usūl al-fiqh*, Kairo, ed. ‘Abd al-‘Azīm ad-Dīb, zweite Aufl., Dār I-‘Ansār 1980
- Ibn al-Hāǧib (gest. 646/1248-49): *Muntahā al-wūsūl wa-l-‘amal fī ‘ilmī al-‘usūl wa-l-ǧadal*, erste Aufl., Beirut: Dāru I-Kutub I-‘Ilmiyya 1985
- Ibn al-Qayyim (gest. 751/1350): *l’lām al-muwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘ālamīn*, Beirut: Dār I-ǧīl, o.D.
- Ibn al-Qayyim (gest. 751/1350): *Miftāh dār as-sa‘adah wa-manšūr wilāyat al-‘ilm wa-l-irāda*, Beirut: Dāru I-Kutub al-‘Ilmiyyah, o.D.
- Ibn Tīmīyya, Taqīyy ad-Dīn (gest. 728/1328): *Sihhat usūl maǧhab ‘ahl al-madīnah*, Kairo, ed. as-Saqqā, A-H, 1988
- Ibn Tīmīyya, Taqīyy ad-Dīn (gest. 728/1328): *Maǧmū’ fatāwā ibn Taymīyya*, Rabat: Maktabat al-Ma’ārif, o.D.
- aš-Schatibi, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā (gest. 790/1388): *al-‘Itisām*, Maktabat al-Riyād I-Hadīth, o.D.
- aš-Schatibi, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā (gest. 790/1388): *al-Mūwāfaqāt*, ed. ‘Abd ‘Allāh Darrāz, Beirut: Dār I-Ma’rafah, o.D.
- aš-Schatibi, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā (gest. 790/1388): *al-Mūwāfaqāt*. Beirut, ed. ‘Abd ‘Allāh Darrāz/ Muhammad Darrāz/A. Abd aš-Šāfī Muhammad, Dāru I-Kutub al-‘ilmiyya, o.D.
- aš-Schatibi, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā (gest. 790/1388): *al-Mūwāfaqāt*, Kairo, ed. Mohammad Muhyī ad-dīn ‘Abd al-Hamīf, Maktabat Muhammad ‘Alī as-Subayh, o.D.
- Šāfī’īs b. Muhammad Idrīs (gest. 204/820): *ar-Risālah*, Kairo, ed. Sayyid Kilānī, 1969

Sekundärliteratur

Theologie und Islamwissenschaft

- Abū Zayd, Hamid: *Mafhūm an-nass. Dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Casablanca 1990
- Arkoun, Mohammed: *Le concept de la raison islamique*, in: Arkoun, Mohammed (Hg.): *Pour une critique de la raison islamique*, Paris 1984
- Arkoun, Mohammed: *Pour une histoire réflexive de la pensée islamique. Scharia, Fiqh et critique de la Raison Juridique. Rezension und Kommentar v. Bernard G. Weiss* (Hg.): *Studies in Islamic Legal Theory*, in: *Arabica* LI, 3, 2004, 319 – 359
- Bernard, M.: *Controverses médiévales sur le dalīl al-hitāb*, in: *Arabica* 33 (1986), 269 – 294
- Becker, Karl-Heinrich (1912): *Zur Geschichte des islamischen Kultus*, in: *Der Islam* III, 374, Wiederabdruck in Becker, Karl-Heinrich, *Islamstudien I*, Leipzig 1923
- Brockopp, Jonathan E.: *Competing Theories of Authority in Early Maliki Texts*, in: Weiss, Bernard G. (Hg.): *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden 2002, 3 – 22
- Brunschvig, Robert: *Herméneutique normative dans le judaïsme et dans l’Islam*, in: *Études sur l’Islam classique et l’Afrique du Nord, Textes IV, Turki, A.-M.* (Hg.), 1986
- Calder, N.: *Ikhtilāf and Ijmā’ in Shāfī’īs’s Risāla*, in: *Studia Islamica* 63 (1983), 55 – 81
- Goldziher, Ignaz: *The Principles of Law in Islam*, in: *The Historian’s History of the World VIII*, New York 1904

- Goldziher, Ignaz: Die Zahiriten, Hildesheim 1967 (Reprograf. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1884)
- Hallaq, Wael B.: Considerations on the Function and Character of Sunni Legal Theory, in: Journal of the American Oriental Society 104 (1984), 679 – 689
- Hallaq, Wael B.: The Primacy of the Qurʾān in Shātibī's Legal Theory, in: Hallaḡ, Wael B./Little, Donald P. (Hg.): Islamic Studies Presented to Charles J. Adams, Leiden 1991, 69 – 90
- Hallaq, Wael B.: A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī Usūl A-Fiqh, Cambridge 1997
- Haarman, Ulrich: Religiöses Recht und Grammatik im klassischen Islam, in: ZDMG (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft), Supplement II, d. XVIII. DOT 1972, Wolfgang Voigt (Hg.), Wiesbaden 1974, 149 – 169
- Hasan, Ahmad: Early Modes of Ijtihād. Ra'y, Qiyās and Istihāsān, in: Islamic Studies 6 (1967), 47 – 79
- Hallāf, Abd el-Wahhāb: 'Ilm 'usūl al-fiqh, Kuwait 1978
- Hallāf, Abd el-Wahhāb: Masādir at-tašrī' al-'islāmī fī mā lā nassa fīhi, Kuwait 1970
- Haytū, M. H.: al-Waḡīz fī 'usūl at-tašrī' al-'islāmī, Beirut 1984
- Al-Hunn, M. S.: Dirāsāt tārihiyya fī l-fiqh wa 'usūlihi, Damaskus 1984
- Hildebrandt, Thomas: Waren Ḡamal ad-Dīn al-Afgānī und Muhammad 'Abdu Neo-Mu'taziliten?, in: Die Welt des Islams 42/2 (2002), 205 – 262
- Ihsan, Abdul-Wajid: Utility in Classical Islamic Law. The Concept of Maslaha in Usūl al-Fiqh, 1986
- Jackson, Sherman: Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, in: Studies in Islamic Law and Society 1, hg. von Peters, Ruud/Weiss, Bernard G., 1996
- Kilito, Abd el-Fattāh: L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique, Paris 1985
- Larcher, Pierre: Quand, en arabe, on parlait de l'arabe ... (III). Grammaire, logique, rhétorique dans l'islam postclassique, in: Arabica 39/3 (1992), 358 – 384
- Lech, Klaus: Geschichte des islamischen Kultus. Rechtshistorische und hadith-kritische Untersuchungen zur Entwicklung und Systematik der 'Ibādāt, Wiesbaden 1979
- Lowry, Joseph: Does Shāfi'ī Have a Theory of Four Sources of Law?, in: Weiss, Bernard G. (Hg.): Studies in Islamic Legal Theory, Leiden 2002, 23 – 50
- Masud, M. Khalid: Islamic Legal Philosophy. A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad 1995 (Nachdruck der 1. Aufl. 1977)
- Motzki, Harald: Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts, Stuttgart 1991
- Nagel, Tilman: Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert, München 1988
- Nekroumi, Mohammed: Koraninterpretation im Kontext intentionalistischer Rechtstheorien, in: ders./Meise, Jan (Hg.): Modern Controversies in Qurʾānic Studies, Bonner Islamstudien Bd. 7, hg. von Stephan Conermann, Bonn/Hamburg 2009, 153 – 196
- Nekroumi, Mohammed: Modern Qurʾānic Debate, in: ders./Meise, Jan (Hg.): Modern Controversies in Qurʾānic Studies. Bonner Islamstudien Bd. 7, hg. von Stephan Conermann, Bonn/Hamburg 2009, 9 – 26
- Nekroumi, Mohammed: Der Klassisch-arabische Adversativkonkretor lākinnā in typologischer Perspektive, in: Hallelische Beiträge zur Orientwissenschaft 29, Halle (Saale) 2000, 123 – 136
- Nekroumi, Mohammed: Zur Rolle postklassischer Sufi-Bruderschaften in der Entwicklung des Volksislam im Maghreb, in: Conermann, Stephan/Heinze, Marie-Christine (Hg.): Bonner Islamwissenschaftler stellen sich vor (Bonner Islamstudien 11), Hamburg 2006, 257 – 286
- Neuwirth, Angelika: Zur Komposition der mekkanischen Suren, Berlin 1981
- Reinhart, A. Kevin: Islamic Law as Islamic Ethics, in: Journal of Religious Ethics 11/2 (1983), 186 – 203
- Nöldeke, Theodor (1860): Geschichte des Qorans, Leipzig/Hildesheim 1961
- Paret, Rudi: Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart 1971
- Ar-Risūnī, Ahmad: Nazariyyat al-Maqasid 'inda l-Imām aš-Schatibi, 5. Aufl., Herndon (Virginia) 1995
- Schacht, Joseph: An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964
- Schacht, Joseph: The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1979

- Versteegh, C. H. M.: Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam (Studies in Semitic Languages and Linguistics XIX), Leiden 1993
- Weiss, Bernard G.: Language and Law. The Linguistic Premises of Islamic Legal Science, in: Green, Arnold H. (Hg.): In Quest of an Islamic Humanism, Arabic and Islamic Studies, in memory of Mohamed al-Nowaihi, Kairo 1986, 15 – 21
- Weiss, Bernard G.: The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī, Salt Lake City 1992
- Weiss, Bernard G. (Hg.): Studies in Islamic Legal Theory, Leiden 2002

Recht und Gesellschaft

- Duncker, Anne: Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte, Berlin 2006
- Hallaq, Wael B.: A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh, Cambridge 1997
- Hallaq, Wael B.: Authority, Continuity and Change in Islamic Law, Cambridge 2001
- Hallaq, Wael B.: Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam, Variorum, 1994
- Hourani, George F.: Ghazali on the Ethics of Action, in: Journal of the American Oriental Society 96/1 (1976)
- Krämer, Gudrun: Geschichte des Islam, Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2005
- Lombardi, Clark B.: State Law as Islamic Law in Modern Egypt. The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law (Studies in Islamic Law and Society 19), Leiden 2006
- Masud, Muhammad Khalid: Islamic Legal Philosophy. A Study of Abū Ishāq Al-Shātibī's Life and Thought, Delhi 1989
- Masud, Muhammad Khalid: Shatibi's Philosophy of Islamic Law, Islamabad 1995
- Nagel, Tilman: Das islamische Recht. Eine Einführung, Westhofen 2001
- Salem, Isam Kamel: Islam und Völkerrecht. Das Völkerrecht in der islamischen Weltanschauung, Berlin 1984
- Waines, David: An Introduction to Islam, Cambridge 1995
- Weiss, Bernard G.: The Spirit of Islamic Law, Athen/London 1998

ANHANG

Eine Erklärung europäischer Muslime

von Dr. Mustafa Cerić

EINLEITUNG¹

Die tragischen Ereignisse des 11. September 2001 in New York, des 11. März 2004 in Madrid und des 7. Juli 2005 in London haben niemanden unberührt gelassen. Muslime auf der ganzen Welt waren über die Tatsache bestürzt, dass die Terroristen behaupteten, im Namen des Islam gehandelt zu haben. Kein vernünftiger Mensch wird damit einverstanden sein, dass eine solche Gewalttat in seinem/ihrer Namen verübt wird. Deshalb haben Muslime weltweit die Terroranschläge in New York, das Massaker in Madrid und den Terror in London auf das Schärfste verurteilt.

Aber viele meinen, das sei nicht ausreichend. Muslime sollten mehr tun, um die europäische Öffentlichkeit davon zu überzeugen, dass ihr Glaube Respekt verdient und dass sie in Europa willkommen sind.

Abgesehen von denjenigen in Europa, die unter allen Umständen islamophob bleiben, müssen Muslime einsehen, dass das allgemeine Empfinden ihrem Glauben gegenüber im heutigen Europa nicht besonders positiv ist. Die europäischen Muslime müssen das Problem der im Namen des Islam verübten Gewalt sehr ernst nehmen, nicht deshalb, weil manche Menschen Muslime oder den Islam hassen, sondern vielmehr deshalb, weil Gewalttaten, Terroranschläge und Hass im Namen des Islam falsch sind. Es steht im Gegensatz zum muslimischen Glauben. Es widerspricht den Interessen der Muslime auf der ganzen Welt, insbesondere in Europa.

Die europäischen Muslime müssen ein Anti-Gewalt-Programm entwickeln. Sie müssen der ganzen Welt die Gewalt verneinende Natur ihrer Religion klar und unmissverständlich

¹ Übersetzung der Einleitung zur „Deklaration europäischer Muslime“ zu Studienzwecken von Fatima El Sayed und Katharina Senge auf der Grundlage des englischen Textes, der bis mindestens Juli 2012 im Internet greifbar war. Die arabische und die bosnische Version des Einleitungstextes ist auf der Homepage der „Rijaset“ (The Islamic Community in Bosnia and Herzegovina) abrufbar, s. unter www.rijaset.ba/english/index.php/offices/9-documents/134-declaration-of-european-muslims. Der arabische Text wurde hinzugezogen. – Siehe zur Sache die Einleitung in diesem Heft, 12ff.

verkünden und ihren Kindern lehren, dass man den richtigen Weg zum weltlichen Erfolg und zum Heil im Jenseits nicht durch das Argument der Gewalt, sondern durch die Macht friedvoller Argumente erreicht.

Die europäischen Muslime müssen eine klare Erklärung an die Europäische Union, an die in Europa lebenden Muslime und an die gesamte muslimische Welt richten.

Die Europäische Union

Die Erklärung der europäischen Muslime an die Europäische Union sollte die klare Botschaft enthalten, dass die Muslime sich umfassend und eindeutig der Rechtsstaatlichkeit verpflichten, den Prinzipien der Toleranz, den Werten von Demokratie und Menschenrechten sowie der Überzeugung, dass jedem Menschen das Recht auf fünf grundlegende Werte zukommt: den Wert des Lebens, den Wert des Glaubens, den Wert der Freiheit, den Wert des Eigentums und den Wert der Würde.

Wenn die europäischen Muslime der Europäischen Union ihre Verpflichtungen vorgestellt haben, haben sie das Recht, ihre Erwartungen in der Erklärung zum Ausdruck zu bringen, wie etwa die Institutionalisierung des Islam in Europa; die wirtschaftliche Entwicklung der muslimischen Gemeinschaften zwecks der Erlangung spiritueller und kultureller Freiheit und Unabhängigkeit; den Aufbau von islamischen Schulen, die in der Lage sind, in Europa geborene Muslime mit Blick auf die neuen Herausforderungen der europäischen Gesellschaft zu erziehen; die politische Freiheit, die es Muslimen ermöglicht, ihre eigenen, legitimen Vertreter in die europäischen Volksvertretungen zu entsenden; eine Erleichterung der Zuwanderungspolitik, die jüngst sehr restriktiv gegenüber Muslimen geworden ist; einen Weg zur Anerkennung des muslimischen Rechts zu finden; und der Schutz europäischer Muslime vor Islamophobie, ethnischer Säuberung, Völkermord und dergleichen.

Die in Europa lebenden Muslime

Die Absicht der Erklärung der europäischen Muslime an die in Europa lebenden Muslime ist gleichermaßen wichtig für die klare und eindeutige Artikulation ihrer islamischen Identität wie auch ihrer europäischen Bürgerschaft. Als erstes müssen die in Europa lebenden Muslime begreifen, dass Freiheit kein Geschenk ist, das ihnen von jemandem geschenkt wird. Muslimische Freiheit in Europa muss erst verdient werden. Und der grundsätzliche Status der Muslime muss trotz fremdenfeindlicher Widerstände anerkannt werden.

Natürlich geht mit Freiheit Verantwortung einher. Deshalb verdienen diejenigen Freiheit, die bereit sind, Verantwortung zu übernehmen. Trotz der Tatsache, dass europäische

Muslime nicht vollkommen frei von Furcht und Armut leben, ist es jetzt angemessener, wenn sie über ihre Verantwortungen als über ihre Freiheiten sprechen; denn durch die Übernahme von Verantwortung im europäischen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben werden sich die in Europa lebenden Muslime ihr Recht auf Freiheit verdienen. Demzufolge wird die Freiheit der europäischen Muslime kein Gnadenerweis sein, sondern ein Wert, den sie besitzen, der nicht verweigert noch entzogen werden kann.

Die wichtigste Aussage, die in der Erklärung an die in Europa lebenden Muslime enthalten sein sollte, ist ihre Verpflichtung, der westlichen Öffentlichkeit den Islam als eine universale *Weltanschauung* vorzustellen und nicht als stammesbezogene, ethnische oder nationale Kultur. Muslime können nicht erwarten, dass die Europäer die universale Botschaft des Islam schätzen, wenn sie ständig mit einem ethnischen oder landesspezifischen Gesicht des Islam konfrontiert sind. Die europäischen Muslime können der europäischen Öffentlichkeit die Universalität des Islam vorstellen, aber darüber hinaus können sie zeigen, dass Europa ein geeigneter Ort für Muslime ist, um die Kraft und Schönheit der Universalität des Islam zu entdecken.

Die Muslime sollten ehrlich sein und eingestehen, dass viele von ihnen den Islam gerade in Europa in einer vollkommen anderen Art und Weise als in ihren Herkunftsländern kennengelernt haben, weil sie erst hier in Europa ihre muslimischen Geschwister aus anderen Teilen der muslimischen Welt kennengelernt haben und dadurch begonnen haben, die Vielfalt muslimischer Erfahrung und Kultur zu schätzen. Die in Europa lebenden Muslime haben das Recht, ja die Pflicht, ihre eigene europäische Kultur des Islam zu entwickeln, als Ergebnis des Austauschs zwischen Ost und West. Diese neue Renaissance wird die Menschheit in eine bessere und sicherere Welt führen.

Die muslimische Welt

Auch wenn der Begriff der Globalisierung etwas vage ist, sind ihre Auswirkungen fast in allen Bereichen des Lebens zu spüren, politisch, wirtschaftlich, kulturell und religiös. Die Vorstellung von einem globalen Bewusstsein sollte den Muslimen nicht fremd sein. Von seinem Wesen her ist der Islam ein universaler Glaube und eine globale Erscheinung. Es wäre angemessen, wenn die Muslime mit einer Agenda der Globalisierung im Sinne globaler Freiheit und Sicherheit auftreten würden, weil sie fast überall auf dem gesamten Globus verstreut sind und ihre Freiheit und Sicherheit von weltweitem Interesse sind. Jedoch ist es den Muslimen nicht gelungen, eine authentische Vorstellung von Globalisierung zu entwickeln, und zudem sind sie im Allgemeinen außerstande, in einer globalen Welt zu leben. Muslime haben keine globale Strategie. Sie haben keinen globalen Geist noch eine globale Denkweise. Sie haben nicht einmal einen globalen Kalender, der sie vor peinlichen Verwirrungen um das Datum des Opferfestes bewahrt.

Vor allem und bedauernswerterweise haben sie das Image einer Bedrohung für Freiheit und Sicherheit der Welt; ihnen haftet das Stigma des globalen Terrorismus an. Aufgrund des Stigmas des islamistischen Terrorismus, unter dem die Muslime heutzutage ungerechterweise leiden, müssen die europäischen Muslime eine Erklärung an die muslimische Welt ausarbeiten, um die Wichtigkeit einer Veränderung des weltweiten negativen Bildes hin zu einem weltweit positiven Bild von Muslimen zu betonen, insbesondere in Bezug auf ihren Glauben. Die Mitte des Islam sollte vorangehen und global Führung in praktischen Fragen unseres universalen Glaubens übernehmen, in globalen Angelegenheiten unserer Zeit und im globalen Dialog mit unseren Nachbarn. Aber bevor die Texte dieser drei Erklärungen vorgestellt werden, sind einige Erläuterungen notwendig, damit wir verstehen, welches Verständnis Muslime von Europa haben, wie sie den Islam in einer europäischen Umwelt erleben und inwieweit sie sich zu der muslimischen Welt, der Umma, zugehörig fühlen.

I. EUROPA

Europa ist weder das Haus des Islam, *Dar ul-Islam*, noch das Haus des Krieges, *Dar ul-Harb*. Europa ist das „Haus des Gesellschaftsvertrages“, *Dar us-Sulh*.

Europa ist nicht *Dar ul-Islam*, weil die Muslime nicht die gesetzgebende Mehrheit des Landes darstellen und daher das muslimische Recht nicht vollständig umgesetzt werden kann.

Europa ist nicht *Dar ul-Harb*, weil einige Bestandteile des muslimischen Rechts umgesetzt werden können.

Das Gebiet Europas ist *Dar us-Sulh*, weil es möglich ist, gemäß dem Islam im Rahmen des Gesellschaftsvertrages zu leben, welcher zu verstehen ist „als diejenigen Grundsätze, die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden“.²

Es ist nicht schwer zu beweisen, dass die Idee eines Vertrags, sozialer oder anderer Natur, legitim ist. Wir haben eine Menge religiöser [doctrinal] und historischer Dokumente, die auf das Konzept von *Sulh* (Frieden, Versöhnung, Abkommen, Vereinbarung, Vertrag) als ein Gegenkonzept zu *Harb* (Krieg, Kriegsführung, Kampf, Schlacht) hinweisen.

Das grundsätzliche Konzept des Islam ist Frieden mit Gott, mit seinem Gesandten und mit dem Gesetz:

„Gott lädt zum Haus des Friedens ein ...“ (10:25).

² John Rawls: A Theory of Justice, Oxford University Press, Oxford 1972, S. 11.

„Die Diener des Barmherzigen sind diejenigen, die demütig auf der Erde umhergehen und wenn sie von den Hochmütigen angesprochen werden, sagen sie Friede!“ (25:63).³

Im Geiste dieser koranischen Verse ging der Gesandte Gottes (Friede sei mit ihm) Verträge mit den Beduinen in Hudaibiyya, mit den Juden und Christen in Medina und mit den benachbarten Königreichen Abessinien, Persien und Byzanz ein. Die rechtgeleiteten Kalifen folgten dem Beispiel des Gesandten, und die guten muslimischen Herrscher folgten ihnen wiederum durch die gesamte islamische Geschichte hindurch. Diese historische Tatsache des Gesellschaftsvertrages, der aus dem Wohlwollen der Muslime gegenüber anderen Nationen und Religionen entstanden ist, ist durch Muhammad Hamidullah hinreichend dokumentiert.⁴

Wie oben erwähnt, haben wir keine Schwierigkeit, die Gültigkeit der Vertragstheorie zu beweisen, weil wir mit Sicherheit sagen können, dass es ein authentischer Bestandteil der allumfassenden islamischen Lehre und Geschichte ist.

Unsere Schwierigkeit besteht jedoch darin, dass uns ein authentisches Konzept des Gesellschaftsvertrags fehlt, welches in dem Kontext einer europäischen Umgebung umgesetzt werden kann, die die angemessene Stellung des Islam als eine Lebensweise und der Muslime als Bürger Europas gewährleistet.

Erstens müssen wir Europa als Haus des Friedens, nicht als Haus des Krieges begreifen. Zweitens müssen wir die Themen kennen, die in dem Rahmen des Gesellschaftsvertrags aufgenommen werden sollen.

Und drittens müssen wir eine Organisation und Institution gründen, die den Islam als eine Weltreligion ebenso wie Muslime als gute Bürger Europas vertreten kann.

Wir sollten sagen, dass ein Vertrag das Gebot der Vernunft ist, während ein Bündnis Ausdruck des Herzens/Glaubens ist. Dementsprechend kennzeichnet den Muslim Verbundenheit mit Gott als Ausdruck des Willens seines Herzens/Glaubens. Und den Staatsbürger kennzeichnet Verpflichtung gegenüber dem Staat als Ausdruck des Gebotes der Vernunft.

Im Bund überträgt der Mensch sein Herz an Gott und erhält innere Sicherheit; im Vertrag verpflichtet er seine Vernunft dem Staat und erhält soziale Sicherheit als Bewohner einer Stadt. Ein Bürger hat Anspruch auf die Rechte und Freiheiten eines freien Menschen. Er ist Mitglied des Staates, ein Einheimischer oder Eingebürgerter, der der Regierung Loyalität schuldet und ihr gegenüber Anspruch auf Schutz seines Lebens, seiner Religion, seiner Freiheit, seines Eigentums und seiner Würde hat.

Europa als Haus des Vertrages öffnet die Tür für einen ernsthaften Dialog, nicht nur mit den Christen als solchen, sondern auch mit der europäischen Gesellschaft als Ganzer:

³ Übersetzung der Koranverse aus dem englischen Manuskript (Anm. der Übersetzerin).

⁴ Muhammad Hamidullah, *Majmu'ah al-watha'iq al-siyasiyya lil-'ahd al-nabawi wal-khilafa al-rashida*, Dar al-Irshad, Beirut, 1389 – 1969.

„Lade ein zu dem Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung und streite mit ihnen auf die beste Weise: Gewiss, dein Herr weiß am besten, wer von seinem Weg abgeirrt ist und er kennt jene am besten, welche rechtgeleitet sind“ (16:125).

Dieses koranische Prinzip geht davon aus, dass der Dialog zwischen den Religionen und Kulturen kontextuell, gleichberechtigt und sinnstiftend sein muss. Er muss gelehrt, objektiv und umfassend sein. Aber um diese Ebene des Diskurses mit der europäischen Gesellschaft zu erreichen, müssen wir deren gegenwärtige Philosophie, Kultur und Politik verstehen. Ihre Philosophie gründet sich auf der Logik der Vernunft und der Wissenschaft. Ihre Kultur leitet sich von der Geschichte des Christentums ab. Und ihre Politik wird als Vorstellung vom Überleben des Stärkeren begriffen.

Lassen Sie mich Folgendes an dieser Stelle klarstellen: Verstehen bedeutet nicht akzeptieren. Im Gegenteil, Unverständnis führt sowohl zu der Annahme von Dingen, die von dem Geist des Bundes abgelehnt werden sollten, als auch zur Ablehnung jener Dinge, die durch die Macht des Vertrages angenommen werden sollten.

Darüber hinaus setzt uns die Unkenntnis der europäischen Gesellschaftsrealität in ihren unterschiedlichen Dimensionen außerstande, die guten von den schlechten und die nützlichen von den schädlichen europäischen Errungenschaften zu unterscheiden, die uns zur Verfügung stehen. Es scheint so, als habe Europa mehr Kenntnis über Muslime als Willen, sie zu akzeptieren, wohingegen Muslime weniger Kenntnis von Europa haben als Bereitschaft, es zu akzeptieren. Das ist der grundlegende Unterschied zwischen der europäischen Einstellung zum Islam und der muslimischen Einstellung zu Europa, wie zum Beispiel die mangelnde europäische Bereitschaft, Muslime so zu akzeptieren, wie sie sind, und die mangelnde muslimische Kenntnis von Europa, so wie es ist. Europa ist bereit, den Islam in seinem Haus zu tolerieren, aber noch nicht bereit, Muslime in seinem politischen, sozialen und kulturellen Leben zu akzeptieren. Andererseits sind Muslime bereit, Europa so anzunehmen, wie es ist, aber sie tun nicht genug dafür, um ihre Kenntnis von der europäischen politischen, sozialen und kulturellen Umwelt zu erweitern, was eine Veränderung ihrer Stellung innerhalb der europäischen Gesellschaft bewirken würde.

Wenn wir dem Konzept des Hauses des Friedens als unserem Konzept für Europa im Sinne eines wahren Muslims als guter europäischer Staatsbürger zustimmen, dann sollten wir die Fragen kennen, mit denen wir uns auseinandersetzen müssen, um das Konzept praktisch werden zu lassen. Wir sollten die Themen kennen, die eine Art Spannung zwischen dem europäischen „Muslimsein“ und dem „Bürgersein“ auslösen. Sind diese politischer oder ökonomischer Natur, kulturell oder religiös? Es ist richtig zu sagen, dass die Themen alle diese Bereiche betreffen.

In politischer Hinsicht müssen die Muslime in Europa wissen, was ihre Menschenrechte in Bezug auf die Vertretung ihrer Gemeinschaft sind. Sie müssen darauf bestehen, dass die in der allgemeinen europäischen Öffentlichkeit bestehenden Vorurteile gegenüber dem Islam und den Muslimen beseitigt werden, die durch die voreingenommenen

Medien erzeugt und von einigen politischen Eliten gefördert werden. Islamophobie ist ein Ergebnis politischer und kultureller Intoleranz und Feindschaft.

Wir müssen Europa lehren, die muslimischen Werte zu akzeptieren und den Schweiß muslimischer Arbeiter und Intellektueller beim Aufbau eines reichen und freien Europas wertzuschätzen. Nicht nur aus historischer Sicht ist Europa den Muslimen für seine Freiheit und seinen Reichtum etwas schuldig, sondern es ist auch der zeitgenössische muslimische Beitrag zu seiner Entwicklung, der uns das Recht einräumt zu sagen, dass Europa uns sehr viel verdankt.

In wirtschaftlicher Hinsicht müssen wir die gleichen Möglichkeiten für ein wirtschaftliches Wachstum der europäischen muslimischen Gemeinschaft einfordern.

Natürlich hängen die ökonomischen Fragen sehr stark mit der Bildungsfrage zusammen, die unser wichtigstes Anliegen sein sollte. Im weiteren Sinne bezeichnet das Wort Bildung den gesamten Einfluss, den die Natur oder andere Menschen fähig sind auszuüben, sei es auf unseren Verstand oder unseren Willen. Es umfasst alles, was wir selbst tun, und all das, was andere für uns tun. Es bezieht sogar indirekte Auswirkungen auf den Charakter und die Fähigkeiten der Menschen mit ein, die von Dingen mit einem völlig anderen Ziel erzeugt werden: durch Gesetze, Staatsformen, Gewerbe und sogar durch physische Phänomene, die unabhängig vom menschlichen Willen entstehen, so wie das Klima, der Erdboden und die örtliche Lage.⁵ Diese Definition von Bildung erinnert uns an folgende Umstände, die wir kennen müssen:

Erstens, was die Dinge sind, die wir tun sollten, um den Verstand und den Willen unserer Kinder zu prägen. Zweitens müssen wir uns der Dinge bewusst sein, die andere tun, um den Charakter und die Fähigkeiten unserer Kinder zu beeinflussen. Drittens müssen wir mit den Gesetzen und europäischen Regierungsformen vertraut sein, die indirekt den Geist unserer Kinder prägen. Und viertens müssen wir die materielle Erscheinung Europas anerkennen, sodass wir die wirtschaftlichen und kulturellen Bedürfnisse der muslimischen Gemeinschaft in Europa wertschätzen. Denn bevor wir von anderen verlangen, sich für uns einzusetzen, müssen wir unseren Beitrag im Bereich der Bildung leisten. Wir müssen ein klares und verständliches Bildungsprogramm erstellen, das sowohl auf den grundlegenden Prinzipien des Geistes unserer Religion als Akt unseres Willens basiert als auch auf den grundlegenden Rechten und Pflichten als europäische Bürger. Genau in der Versöhnung dieser beiden Ansprüche sehe ich die Notwendigkeit für die Entwicklung des Konzeptes des *Dar us-Sulh*, das in Europa angewendet werden sollte. Was die religiösen Fragen betrifft, so hängen diese stark von der Lösung der bereits oben erwähnten Fragen der Politik, der Wirtschaft und der Kultur ab. Unsere Religion ist unsere Lebensweise. Das ist der Grund, weshalb wir religiöse Angelegenheiten nicht aus unserem Leben ausschließen können. Der Bau einer Moschee in Europa ist eine religiöse Angelegenheit, die jedoch nicht ohne den politischen Willen der europäischen

⁵ Siehe: Emile Durkheim: *Education and Sociology*, The Free Press, New York, 1956, S. 61.

Regierungen gelöst werden kann; sie kann nicht ohne die finanzielle Handlungsfähigkeit der muslimischen Gemeinschaft aufrechterhalten werden, und sie erfüllt nicht ihren Zweck ohne angemessene Bildungseinrichtungen.

Die muslimischen Angelegenheiten in Europa sollten nicht auf die religiösen Fragen beschränkt sein. Sie sollten auch auf die sozialen Fragen ausgeweitet werden. Unsere Religion sollte entsprechend der Gewissensfreiheit genauso natürlich und legitim behandelt werden wie jede andere Religion in Europa auch. Leider hat der Islam in Europa noch kein natürliches Zuhause. Er hat immer noch einen Fremdheitsstatus oder eine Sonderstellung, die toleriert wird, aber trotz der Tatsache, dass er in vielen europäischen Ländern die zweitgrößte Religion nach dem Christentum darstellt, wird er nicht als ein gleichwertiger Vertreter des gesamten europäischen geistigen Erbes anerkannt.

Die heutigen europäischen Muslime sehen sich bei der Bewahrung ihrer Identität großen Schwierigkeiten gegenüber, weil einige europäische Regierungen unwillig sind, sich für ihre religiösen Bedürfnisse und sozialen Grundrechte einzusetzen. Oftmals wird von den Muslimen erwartet, sich so weit in die europäische Gesellschaft zu integrieren, dass sie ihre muslimische Identität verlieren. Allgemein vermitteln die Medien den Eindruck, dass ein Muslim nur ein guter europäischer Bürger sein kann, wenn er seine muslimische Herkunft verneint oder die Verantwortung für alles übernimmt, was in der muslimischen Welt passiert, als sei es seine eigene Schuld.

Es liegt vor allem an diesem Eindruck, dass die Situation der Muslime in Europa nicht nur religiös im Sinne einer ethisch-moralischen Persönlichkeit ist, sondern dass in vielen Fällen ihre Lage so übermächtig politisch ist, dass sie dauerhaft unter einer Last der Angst und Unsicherheit leben. Deshalb muss der Islam im Sinne einer universellen Religion entpolitisiert werden, deren primäres Ziel es ist, ihre Anhänger gutes Handeln in einer globalen Gesellschaft zu lehren. Das heißt selbstverständlich nicht, dass die Muslime nicht gut über die Politik dieser globalen Gesellschaft informiert sein sollen. Im Gegenteil, Muslime sollten sich gut mit der globalen Politik auskennen, um ihre Religion vor schlechter Politisierung zu schützen.

Unter diesen Voraussetzungen kommen wir nun zu dem wichtigsten Thema bezüglich des Islam in Europa, namentlich der Frage der Vertretung und der Institutionen. Vorab ist es wichtig zu wissen, dass einer ungefähren Schätzung zufolge derzeit 30 Millionen Muslime in Europa leben. Sie repräsentieren drei verschiedene Gruppen: 1) Einheimische, 2) Zuwanderer und 3) Nachgeborene. Mit der Gruppe der Einheimischen sind die Muslime gemeint, die einen weit zurückreichenden historischen Hintergrund in Europa haben, wie die Muslime in Bosnien, Albanien, Kosovo, Mazedonien, Bulgarien etc. Wenn wir von der Gruppe der Zuwanderer sprechen, meinen wir die Muslime, die entweder als Studenten oder Arbeiter nach Europa migriert sind und sich dauerhaft in England, Deutschland und Frankreich niedergelassen haben. Und mit der Gruppe der Nachgeborenen ist die junge Generation derer gemeint, die als Kinder muslimischer Migranten in Europa geboren sind. All diese Gruppen haben etwas gemeinsam, und

zwar den Islam. Sie unterscheiden sich jedoch in ihren menschlichen Erfahrungen und ihren Erwartungen an das Leben. Die einheimischen Muslime tragen auf ihrem Rücken die große Last der Geschichte und erwarten Unterstützung in ihrem Kampf um ihren religiösen und kulturellen Fortbestand in Europa. Die muslimischen Zuwanderer bemühen sich darum, sich in Europa einzurichten, und hoffen, den Status des Fremden in Europa zu überwinden. Und die in Europa geborenen Muslime sind bestrebt, ihre muslimische Identität innerhalb einer herausfordernden europäischen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Umwelt zu erhalten, und warten darauf, dass ihnen jemand sagt, wie man sowohl auf seinen Glauben als auch seine europäische Herkunft gleichermaßen stolz sein kann.

Was muss getan werden, damit der gemeinsame Wert des Islam zu einer gemeinsamen Grundlage aller Muslime in Europa werden kann? Es ist nun an der Zeit, dass wir ernsthaft die Institutionalisierung des Islam in Erwägung ziehen, und zwar sowohl der universellen Religion als auch der Muslime als globale Bürger. Es ist für jeden offensichtlich, dass eine ehrenamtliche Vertretung des Islam und der Muslime in Europa in die falsche Richtung führt, genauso wie alles, was der Würde von Muslimen und dem europäischen Frieden widerspricht. Es ist nicht ausreichend, dass Europa die Präsenz des Islam auf seinem Territorium anerkennt. Muslime haben mehr als das verdient. Sie verdienen es, dass ihre Anwesenheit in dem Sinne legalisiert wird, dass ein politisches und ökonomisches Klima geschaffen wird, in dem sich europäische Muslime in vom Staat unterstützten und öffentlich anerkannten Institutionen eigenständig vertreten können. Muslime sind oft verärgert über die Beharrlichkeit, mit der einige europäische Medien den Islam in Europa mit dem Image muslimischer Terroristen präsentieren.

II. ISLAM

Es gibt zahlreiche Gründe, warum die Frage nach dem Status des Islam in Europa von äußerster Wichtigkeit ist. Die Auffassung, dass Europa seinem Selbstverständnis nach ein christlicher Kontinent ist, ist nicht richtig. Es ist eine historische Tatsache, dass nicht nur Muslime, sondern auch Juden über mehrere Jahrhunderte in Europa gelebt haben. Beide haben bedeutende Beiträge zum europäischen Leben und der europäischen Kultur geleistet. Jedoch hat das Vordringen des Islam auf dem Balkan und der Iberischen Halbinsel bittere Erinnerungen an Leid und Hass hinterlassen. Auch wenn sie unterschiedliche historische Hintergründe haben, so haben sowohl die muslimischen als auch die jüdischen Gemeinden Diskriminierung und gewaltsame Verfolgung erlitten, die bis in unsere heutige Zeit angehalten haben.

Bedauerlicherweise waren die Muslime nicht in der Lage, ihr Anliegen der europäischen Öffentlichkeit in einer verständlichen und zugleich annehmbaren Weise vorzustellen. Manchmal wurde der Islam in solch einer intellektuell und akademisch komplizierten

Weise dargestellt, dass es für die einfachen Menschen kaum verständlich war. Und manchmal wurde der Islam in einer so brutal vereinfachten Art und Weise präsentiert, dass er nicht die Herzen aufrichtiger Menschen erreichen konnte.

Die Schwierigkeit eines klaren Islamverständnisses und die fehlende Leitung für in Europa lebende Muslime erzeugen unnötiges Missverstehen und Misstrauen zwischen dem Islam und Europa, was häufig zu Verbitterung führt.

Dennoch wird die Zukunft Europas die Vielfalt der Religionen sein, einschließlich des Islam. Daher ist es sowohl für den Islam als auch für Europa von Vorteil, wenn wir so schnell wie möglich die dringliche Notwendigkeit erkennen, die Geschichte der Feindschaft zu überwinden.

Die Muslime müssen der europäischen Geschichte einen adäquaten Platz in ihrem Denken einräumen und die Europäer müssen erkennen, dass der Islam eine Geschichte in Europa hat, und berücksichtigen, dass viele europäische Staaten eine beachtliche muslimische Bevölkerungszahl aufweisen. Dies ist besonders dringlich angesichts dessen, dass vorhandene Vorurteile gegenüber dem Islam von einer Mischung aus politischen Ereignissen, kulturellen Differenzen und einer aktiven Ignoranz genährt werden.

Ferner müssen wir wissen, dass Religion nicht nur eine abstrakte Idee oder lediglich ein Glaube ist. Religion ist einer der sehr bedeutenden konkreten Faktoren, die die Identität von Menschen als Individuen sowie als Gruppen formen.

Deshalb ist es unsere Aufgabe, einen Weg zu finden, uns das Potenzial der Religionen zunutze zu machen, ihre Gläubigen dazu zu bringen, sich in ihrem alltäglichen Leben für Frieden, Gerechtigkeit und Toleranz einzusetzen.

Seit langem steht der Islam im Mittelpunkt des Ostens⁶ wie des Westens⁷. Im Osten ist der Islam ein Zentrum der Anziehung und im Westen steht er im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.

Der Osten glaubt, der Islam sei die Lösung, während der Westen den Islam als Problem ansieht. Im Osten behaupten die Menschen, sie würden den Islam gegen seine Feinde verteidigen, während die Menschen im Westen glauben, dass der Islam ihre Lebensweise bedrohe. Folglich ist der Islam ein Zauberwort des Ostens angesichts des Westens geworden, und er ist zu einem großen Rätsel des Westens angesichts des Ostens geworden. Es ist in der Tat eine der größten Herausforderungen unserer Zeit, das Zauberwort des Ostens zu verstehen und das Rätsel, dem sich der Westen gegenüber übersieht, anzuerkennen.

Es ist nicht das erste Mal in der Geschichte, dass der Westen das Geheimnis des Ostens nicht versteht, und umgekehrt der Osten die Ratlosigkeit des Westens nicht anerkennt.

⁶ Mit Osten meinen wir Regionen, die über eine Religion oder Kultur verfügen, welche auf alte nicht-europäische, nicht-westliche, insbesondere muslimisch geprägte Länder des Nahen Ostens zurückgeht.

⁷ Und Westen umfasst hier Regionen, die im Westen liegen, insbesondere die Staaten Europas und Amerikas.

Alexander der Große beispielsweise hätte im Osten der zukünftige Herrscher Asiens werden können, vorausgesetzt, er hätte es vermocht, den Gordischen Knoten mithilfe seiner Geduld statt seines Schwertes zu lösen. Und der König von Granada in Spanien, Hassan bin Ismail, hätte weitere Alhambras in Europa errichten lassen können, vorausgesetzt, er hätte die Vielfalt europäischen religiösen und kulturellen Lebens wertgeschätzt, wie seine bedeutenden Vorgänger es über Jahrhunderte vor ihm getan hatten.

Des Weiteren hat es lange Zeit gedauert, bis Europa die Gedanken des großen Philosophen Ibn Rushd, auch bekannt als Averroes, annehmen konnte, während es lange Zeit dauerte, bis das Buch „De l'esprit des Lois“ (Vom Geist der Gesetze) von Montesquieu im Osten ernsthaft studiert wurde. Diese historischen Beispiele belegen eindeutig, dass der Osten und der Westen immer in einem Prozess der dialektischen Wechselwirkung standen, der ihnen oftmals half, den Verlauf der Geschichte zugunsten besserer Lebensumstände für die Menschen zu ändern.

Der erste historische Austausch zwischen dem Osten und Westen ereignete sich in Bagdad und der zweite in Andalusien. In Bagdad brachte der muslimische Kalif Ma'mun die Geistesgrößen des Ostens und des Westens zusammen, um die Übersetzung der menschlichen Weisheiten dieser Zeit auszuarbeiten. In Andalusien besuchten die westlichen Intellektuellen muslimische Universitäten, um Geisteswissenschaften zu studieren, woraus sich der europäische Humanismus und die Renaissance entwickelten. Ich bin der Überzeugung, dass wir derzeit an der Schwelle der dritten Interaktion zwischen Ost und West stehen, was wiederum mit Bagdad zu tun hat.

Natürlich war es nicht immer einfach für den Westen, den Geist des Ostens zu verstehen, noch für den Osten, die Gedanken des Westens anzunehmen. Aber schlussendlich hatte der Westen keine andere Wahl, als den Glauben an Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muhammad (Friede sei mit ihnen allen), die aus dem Osten kamen, anzunehmen. Zudem konnte der Osten den Weg von der Macht zum Recht, von der Mythologie zur Wissenschaft, von der Sklaverei zur Freiheit und von der Staatstheorie zur Legitimität des Staates, der vom Westen ausging, nicht vermeiden.

Dennoch unterscheiden sich die heutigen dialektischen Spannungen zwischen dem Osten und Westen recht stark von den früheren, historischen Beispielen. Der Westen entspricht nun nicht mehr dem, was er einst war: die nichtkommunistischen Staaten Europas und Amerikas; und der Osten entspricht nicht mehr den kommunistischen Staaten der Sowjetunion. Nun neigt der Westen dazu, sich mit den nicht-muslimischen Ländern Europas und Amerikas zu identifizieren, und als Osten werden in gewisser Weise die muslimischen Länder des Mittleren Ostens definiert oder die nicht-christlichen Länder mit nicht-westlichen Werten. Das beste Beispiel für diese Auswirkung ist die Türkei, die per definitionem ein nicht-christliches Land und deshalb kein Mitglied der Europäischen Union ist.

Des Weiteren vertreten viele westliche Intellektuelle die Meinung, dass der Islam für den Westen heute das darstellt, was der Kommunismus früher einmal für ihn war: das

große Hindernis, ja sogar die eigentliche Bedrohung für die westliche Lebensweise und Zivilisation. Einige Menschen im Westen glauben, dass der Dialog zwischen dem Islam und dem Westen vergeudete Zeit sei und deshalb die einzige mögliche Umgangsweise des Westens mit dem Islam und den Muslimen das Argument der Stärke, nicht die Stärke des Arguments sei.

Andererseits gibt es Menschen im Osten, die den Westen für einen alten Feind des Islam halten und deshalb meinen, dass die Muslime den Westen bekämpfen sollten. Sie glauben, dass es keinen Dialog zwischen dem Islam und dem Westen geben könne. In ihrer Logik kann es nur den dialektischen Gegensatz zwischen beiden geben.

Unsere Schwierigkeit mit den oben genannten Sichtweisen besteht darin, dass diejenigen, die diese Vorstellung eines religiösen und kulturellen Konflikts verbreiten, den Islam als Ausgangspunkt für ihre Vorstellung eines „Kampfes der Kulturen“ nehmen. Sie vergessen dabei, dass der Islam nicht dem Kommunismus entspricht und die muslimische Welt nicht der ehemaligen Sowjetunion.

Der Islam ist die Lebensweise, die sowohl im Westen als auch im Osten mit der allgemeinen Vernunft und mit menschlichem Anstand vereinbar ist. Darüber hinaus beherbergt die muslimische Welt eine große Vielfalt an Nationalitäten und Kulturen, die durch die Idee menschlichen Wohlwollens geeint ist, sowohl im Westen als auch im Osten. Basierend auf dem, was bisher gesagt wurde, neigt man vielleicht dazu zu glauben, dass der Islam Opfer des Ostens sowie des Westens ist. Warum verhält es sich so?

Erstens, weil der Osten zu schwach ist, islamischen Idealen wie Freiheit, Demokratie und Menschenrechten gerecht zu werden, und der Westen zu arrogant ist, die islamische Aufrichtigkeit im Moralischen anzuerkennen. Zweitens ist der Islam ein Opfer sowohl des Ostens als auch des Westens, weil der Osten zu engstirnig ist, als dass sich der universale Geist des Islam gegen die Stammesmentalität durchsetzen könnte; und der Westen ist zu fremdenfeindlich, um anzuerkennen, dass der Islam sein dauerhafter Nachbar ist.

Leider wird der Islam durch extreme Ansichten einiger Menschen im Osten wie im Westen je nach ihrer Neigung reduziert. Sie unterdrücken damit sowohl den Islam als eine Religion der Freiheit zur Wahl des Guten (arabisch *ikhtiyar* „Wahlfreiheit“, nämlich zum Guten, im Gegensatz zur Wahlfreiheit zum Bösen) als auch die Muslime als freiheitsliebende Menschen. Sie vergessen allerdings, dass der Islam nicht auf ein bestimmtes Volk, eine bestimmte Hautfarbe oder Nationalität beschränkt ist und dass Muslime Anspruch auf eine gottgegebene Freiheit, eine ordentliche Demokratie und legitime Menschenrechte haben. Muslime sollten nicht wie unreife Kinder behandelt werden, die nicht fähig sind, die Verantwortung der Freiheit, die Herausforderung der Demokratie und die Legitimation der Menschenrechte zu ertragen.

Nein, das ist nicht wahr. Der Islam war niemals der Grund für die Aufhebung der Freiheit. Im Gegenteil, der Islam hat die Menschheit gelehrt, dass es keinen Zwang in der Religion geben darf. Es sollte Freiheit in der Religion herrschen, weil man die Lüge

nicht aufzwingen kann und die Wahrheit keine Gewalt benötigt. Deshalb stellt sich jetzt die Frage:

Wer zwingt die Lüge auf und wer bedarf der Gewalt für die Wahrheit? Offensichtlich neigen diejenigen, die glauben, dass Macht Recht schaffe, dazu, die Lüge aufzuzwingen, und diejenigen, die glauben, sie hätten das Recht, die Rolle Gottes zu spielen, dazu, nur ihre Wahrheit geltend zu machen.

Abermals wird der Islam vom Osten wie vom Westen gleichermaßen genutzt und missbraucht. Weshalb?

Erstens weil der Osten behauptet, den Islam zu verteidigen, aber in Wahrheit den Islam dazu nutzt (oder ausnutzt), um seine eigenen Unzulänglichkeiten zu verschleiern. Demnach besteht die bittere Wahrheit darin, dass der Islam eher dazu genutzt wird, die Muslime zu verteidigen, als dass die Muslime im Dienste des Islam stehen, indem sie ihn durch ihre guten Taten verteidigen. Auch der Westen benutzt (bzw. missbraucht) den Islam, um der westlichen Öffentlichkeit zu beweisen, dass der Feind gefunden wurde und dass die Welt den westlichen Helden trauen sollte, die auf der Suche nach Massenvernichtungswaffen sind.

Zweitens wird der Islam vom Osten sowie vom Westen gebraucht und missbraucht, um zu beweisen, dass der Islam als Lebensweise von mehr als einer Milliarde Muslimen auf der ganzen Welt das Hindernis auf dem Weg zu einer besseren Beziehung zwischen Ost und West sei. Die Menschen im Osten, die der Überzeugung sind, es solle keinen Dialog mit dem Westen geben, behaupten der Westen sei der Teufel, weshalb diejenigen, die im Westen leben, zur Hölle verdammt seien. Und um dies zu beweisen, benutzen, ja missbrauchen sie den Namen des Islam.

Ebenso glauben einige Menschen im Westen, dass der Islam als ein Konzept aus dem Orient nicht vereinbar mit dem Okzident sei, einfach nur, weil er eine orientalische Idee ist. Sie wollen allerdings nicht einsehen, dass dank des Islam ihr kulturelles Erbe der Griechen bewahrt wurde, so wie auch ihre eigene Religion durch die islamische Bekräftigung der Gültigkeit der göttlich inspirierten Schriften, wie der Taurat (Tora) und des Indschil (Evangelium), gestärkt wurde. Somit nutzen, nein missbrauchen die Menschen im Westen, denen es schwerfällt, sich von der Krankheit der Fremdenfeindlichkeit zu heilen, den Islam, um im Westen Islamophobie zu verbreiten.

Es ist in der Tat so nötig wie nie zuvor, zu sagen, dass der Islam jenseits von Ost und West existiert. Warum?

Erstens, weil der Islam sowohl Religion als auch Glaube ist, Kultur und Politik, Volk und Land, Ost und West. Diese doppelte Bedeutung ist nicht von der vollen Bedeutung des Islam zu trennen, weil Islam der tiefe Glaube des einzelnen Herzens und die sichtbare Religion des kollektiven Bewusstseins ist. Er ist eine einzigartige Weltkultur und eine reale Politik dieses Globus. Er umfasst eine große Anzahl von Menschen weltweit und ein riesiges Gebiet im Herzen unseres Planeten. Der Islam ist ein unauslöschliches Modell [sample] des Ostens und eine unvermeidliche Realität im Westen.

Zweitens reicht der Islam über Ost und West hinaus [oder: besteht jenseits von Ost und West] aufgrund des koranischen Verses, der besagt: *„Ihr solltet nunmehr wissen, dass es nicht dem rechten Weg entspricht, eure Gesichter nur in Richtung Osten und Westen zu kehren. Vielmehr ist der rechte Weg für euch, an Gott und den Tag des Gerichts, die Engel, die Schriften und den Gesandten Gottes zu glauben, sowie von eurem Eigentum für eure Angehörigen, die Waisen, Bedürftigen, Reisenden und für diejenigen, die danach fragen und für die Befreiung eines Sklaven auszugeben. Zum rechten Weg gehört auch am Gebet festzuhalten, die vorgegebene Armensteuer zu entrichten, die Verträge einzuhalten, die ihr abgeschlossen habt, und in der Not standhaft und geduldig zu bleiben und die Zeiten der Angst zu überwinden. Diese Menschen, sagt der Koran, sind auf dem geraden Weg zur Wahrheit und sie sind Gott nah“* (Koran 2:177, unsere Übersetzung/Auslegung).

Drittens besteht der Islam jenseits des Ostens und des Westens, weil Juden, Christen und Muslime den Glauben an den einen Gott teilen, der uns alle aus einer einzigen Seele erschaffen hat und uns dann wie Samen in unzählige menschliche Wesen gestreut hat. Sie haben den gemeinsamen Vater Adam und die gemeinsame Mutter Eva. Sie atmen die gleiche Luft ein und der Sonnenaufgang, den sie jeden Tag sehen, ist der gleiche. Sie sind verbunden durch den gemeinsamen Glauben Abrahams und die Rettung durch die Arche Noah. Ihnen ist die Liebe zur Jungfrau Maria und die Achtung vor ihrem Sohn Jesus gemein. Sie haben die wahren Geschichten von Moses und seinem von Gott durch die Wüste Sinai geleiteten Volk gemein. Sie haben das gleiche klare Wort des heiligen Korans und das beispielhafte Leben des Propheten Muhammad (Friede sei mit ihm). Und sie haben keine andere Wahl, als die „Ethik des Teilens“ als richtigen Weg zu einer besseren Zukunft für alle anzunehmen. Auf der Grundlage des Erläuterten ist deutlich geworden, dass der Islam jenseits von Ost und West bestehen wird. Der Osten wird damit fortfahren, seine Ideale geltend zu machen, und der Westen wird weiterhin mit den Gegebenheiten seiner Beziehung zum Islam und zu den Muslimen konfrontiert sein. Im Kontext dieser Ideale und Gegebenheiten des Islam sollten die europäischen Muslime ihren dauerhaften Platz in Europa suchen.

Während der Islam jenseits von Ost und West besteht, gilt dies nicht für die Muslime. Sie sind nicht mehr jenseits, noch zwischen Ost und West. Sie sind derzeit in der Mitte von beidem. Natürlich steht es den europäischen Muslimen zu, an den Wertvorstellungen des Ostens festzuhalten, jedoch sind sie auch verpflichtet, sich der Realität des Westens zu stellen.

Nicht nur sind die Gegebenheiten des Westens unbarmherzig, sondern auch die Wertvorstellungen des Ostens sind nicht mehr dieselben. Tatsächlich haben die europäischen Muslime nun die Chance, östliche Wertvorstellungen zum Ausdruck zu bringen, die eines Tages möglicherweise zur Realität des Ostens wie des Westens werden. Das ist in der Tat die anspruchsvollste Aufgabe der heutigen Muslime – eine Avantgarde in der Verbreitung des Guten und der Unterbindung des Verwerflichen zu

sein.⁸ Das ist auch der richtige Weg für die Umma, ihre Würde in einer Zeit der Verzweiflung zurückzuerlangen. Darin besteht die Kraft der moralischen Lehre des Islam – in seiner umfassenden moralischen Sichtweise, die der Idee der Verbreitung des Guten und der Unterbindung des Verwerflichen entspringt; die Idee, aus der die folgenden moralischen Verpflichtungen abgeleitet werden können:

Lies und lerne!

*Lies und lerne im Namen Gottes, der erschuf.*⁹

Das heißt, dass die Offenbarung des Korans nicht mit der Verpflichtung zum Glauben begann, sondern mit der Verpflichtung zum Wissen.

Gott der Allmächtige verlangte von Muhammad (Friede mit ihm) nicht zu glauben, sondern er forderte ihn auf zu lesen und das Was und Wie des Glaubens zu lernen. Dies beruht darauf, dass der Mensch mit Glauben zur Welt kommt. Deshalb ist es nicht erforderlich, den Menschen zum Glauben aufzufordern, denn dieser wohnt bereits seiner Seele inne. Aber es ist notwendig, den Menschen zu erinnern, dass er lesen und lernen solle, was in seiner Seele ist. Der Mensch braucht also ein mit Glauben verbundenes Wissen und einen mit Wissen verbundenen Glauben. An dieser Stelle brauchen beide den Islam um zu lernen: der Osten das Wissen anzuwenden und der Westen den Glauben wertzuschätzen.

Glaube und arbeite hart!

*Diejenigen, die glauben und hart arbeiten, verdienen Gottes Vergebung und einen großen Lohn.*¹⁰

Der Mensch lebt weder in einer rein geistigen Welt ohne Materie noch in einer materiellen Welt ohne Geist. Das Geheimnis des Erfolgs besteht darin, dass der Mensch diese zwei Größen in sich selbst vereint: seinen Geist und seinen Körper. Mit anderen Worten, der Zweck des menschlichen Lebens besteht im Wirken seines Geistes – dies ist sein Glaube – und im Wirken seines Körpers – und das ist die Arbeit. Die Muslime werden ihre Würde zurückerlangen, wenn sie lernen, eine Balance zwischen diesen zwei Kräften des Fortschritts zu halten: dem Glauben des Herzens und der Arbeit der Hände. Derzeit besteht eine große Diskrepanz zwischen dem Herz und der Hand eines Muslims, eine große Kluft zwischen dem Glauben und der Arbeit eines Muslims. Es kann keine muslimische Würde geben, solange diese Kluft nicht überwunden ist, sodass der Glaube des Herzens und die Stärke des Verstandes zusammenwirken.

⁸ [Vgl. Koran 3:104.110; Anm. der Übers.]

⁹ Koran 96:1.

¹⁰ Koran 5:9.

Sei aufrichtig und achte deine Eltern!

Gott der Allmächtige hat bestimmt, dass ihr niemanden anbeten sollt außer ihn und dass ihr gütig zu euren Eltern sein sollt ...¹¹

Der Wert, den der Koran auf die Beziehung zwischen der Verehrung Gottes und der Achtung der Eltern legt, beinhaltet eine starke Botschaft für den Osten wie für den Westen. Die Botschaft für den Osten besteht darin, dem Druck, die Familienwerte aufzugeben, nicht nachzugeben; die Botschaft für den Westen besteht darin, das gefährliche Spiel mit der Zukunft der Menschheit zu beenden. Zur Institution der Familientradition gibt es keine Alternative. Das Thema der Familienwerte ist nicht nur eine moralische Forderung der menschlichen Gesellschaft, sondern auch eine existenzielle Gegebenheit der Menschheit.

Der Versuch, das Gewohnheitsrecht des Familienlebens zu brechen, ähnelt dem Versuch, das Naturgesetz des Sonnenaufgangs im Osten zu ändern.

Sei aufrichtig und kämpfe für deine Rechte!

Und müht euch ab auf dem Weg Gottes, mutig und aufrichtig ...¹²

Der Erfolg im Diesseits und die Erlösung im Jenseits kommen nicht von allein. Man sollte seinen/ihren Erfolg anstreben. Man sollte hier und jetzt für seine/ihre Rechte kämpfen. Ebenso sollte man an der Erlösung im Jenseits arbeiten, Gottes Gnade gilt es sich zu verdienen.

Der Unterschied zwischen dem Osten und dem Westen besteht darin, dass der Osten mehr auf Gottes Gnade als auf harte Arbeit vertraut, während der Westen sich mehr auf die harte Arbeit als auf Gottes Gnade verlässt.

Denk an morgen!

Lasse jeden, sei es Mann oder Frau, sehen, was er/sie für morgen tut ...¹³

Dieser Vers des heiligen Korans enthält einen klaren Beweis dafür, dass wir das Recht, nein die Pflicht haben, unsere Zukunft zu planen und daran zu glauben, dass unsere Zukunft besser sein wird als unsere Vergangenheit.

Es ist wirklich eigenartig, wie einige auf den Gedanken gekommen sind, dass die muslimische Zukunft hoffnungslos sei und die Hoffnung somit allein in der muslimischen Vergangenheit läge, als eine Lebensweise und ein Ziel der Geschichte. Dieser Gedanke hat keine Grundlage im Islam. Nicht nur lehrt Gott seinen Propheten Muhammad (Friede sei mit ihm), dass „deine Zukunft besser sein wird als deine Vergangenheit“, auch unser gesunder Menschenverstand sagt uns, dass wir unsere Vergangenheit nicht ändern können; aber wir können mit Gottes Hilfe die Zukunft gestalten.

¹¹ Koran 17:23.

¹² Koran 22:78.

¹³ Koran 59:18.

Somit sind wir nicht für die Vergangenheit der muslimischen Geschichte verantwortlich, aber wir sind verantwortlich für die Zukunft der muslimischen Geschichte. *„Das ist ein Volk der Vergangenheit. Ihm kommt zu, was es verdient hat, und euch kommt zu, was ihr verdient habt“*, Koran [2:134, A.d.Ü.]. Also sollten die Muslime keine Angst haben, über ihre Zukunft nachzudenken, so wie sie sich auch nicht von der Vergangenheit in Besitz nehmen lassen sollten. Die Muslime haben eine Zukunft, weil sie auf Gott vertrauen. Und sie haben Gottvertrauen, weil sie überzeugt sind, dass Wahrheit und Gerechtigkeit obsiegen werden.

III. DIE UMMA (DIE MUSLIMISCHE WELT)

Die Umma ist die universale muslimische Gemeinschaft, die durch das Band des Glaubens an den Einen Gott und das Prophetentum Muhammads (Friede sei auf ihm) zusammengehalten wird. Die Muslime glauben daran, dass die Umma ein rechtmäßiges Erbe der aufeinander folgenden Offenbarungen Gottes ist, von Adam über Abraham, Noah, Moses, Jesus bis zu Muhammad (Friede sei auf ihnen allen). Der Islam ist durch die Anerkennung der Existenz anderer Religionen eine inklusive Religion. Deshalb obliegt es jedem Muslim, sei es Mann oder Frau, die gegenseitige Achtung zwischen den Religionen zu fördern. Aufgrund dessen ist der Islam in seinem Wesen eine globale Religion. Obwohl der Begriff der Globalisierung etwas vage ist, ist ihre Auswirkung fast überall und in allen Lebensbereichen zu spüren: im politischen, wirtschaftlichen, kulturellen sowie politischen. Für die Muslime sollte der Gedanke eines globalen Bewusstseins nichts Fremdes sein. Der Islam ist in seinem Kern ein universeller Glaube und ein globales Phänomen. Es wäre völlig angemessen gewesen, wenn die Muslime eine Agenda der Globalisierung im Sinne globaler Freiheit und Sicherheit formuliert hätten, weil Muslime fast über den gesamten Globus verstreut sind und somit ihre Freiheit und Sicherheit von globalem Interesse sind.

Allerdings ist es den Muslimen nicht nur nicht gelungen, eine überzeugende Vorstellung von Globalisierung zu entwickeln, sondern es misslingt ihnen derzeit auch im Allgemeinen, eine globale Welt zu leben. Die Muslime haben keine globale Strategie; sie haben keinen globalen Geist noch Kopf; sie verfügen über keinen globalen Kalender, der sie vor der Peinlichkeit der Verwirrung über das Datum des Opferfestes bewahrt. Bedauerlicherweise haftet ihnen das Image der Bedrohung der Freiheit und Sicherheit der Welt an; sie haben das Stigma des globalen Terrorismus.

Aufgrund dieser Bilder und Stigmata, unter denen die Muslime heute ungerechterweise leiden, sollte eine Erklärung der europäischen Muslime an die muslimische Welt ausgearbeitet werden, um die Notwendigkeit zu betonen, das weltweit schlechte Bild der Muslime zu einem guten zu verändern, insbesondere in Angelegenheiten ihres Glaubens.

Die Mitte des Islam sollte vorangehen und global Führung in praktischen Fragen unseres universalen Glaubens übernehmen, in globalen Angelegenheiten unserer Zeit und im globalen Dialog mit unserer Umwelt.

Als Muslim mit europäischen Wurzeln und als Europäer muslimischen Glaubens erwarte ich von meinen muslimischen Geschwistern, wo auch immer sie sein mögen, dass sie der Welt beweisen, dass der Islam beides ist, ein aufrichtiger Glaube und eine rechtmäßige Religion, dass er sowohl eine anziehende Kultur als auch friedvolle Politik ist, dass er sowohl gute Menschen als auch reiches Land umfasst und dass der Islam sowohl der weise Mensch aus dem Osten als auch der rationale Mensch aus dem Westen ist.

DEKLARATION EUROPÄISCHER MUSLIME

Eine Stellungnahme der europäischen Muslime zu den Anschlägen in New York im September 2001, dem Massaker in Madrid im März 2004 und den Bombenanschlägen in London im Juli 2005

Im Hinblick darauf,

dass am 11. September 2001 Tausende Männer und Frauen im World Trade Center in New York durch einen Terroranschlag getötet wurden, am 11. März 2004 Hunderte Menschen in einem Zug in Madrid und am 7. Juli 2005 in London zahlreiche unschuldige Passagiere Opfer von Bombenanschlägen wurden und dass alle diese gegen die Menschheit gerichteten Gewaltakte als „islamischer Terrorismus“ bezeichnet werden,

dass nach den Anschlägen in New York, dem Massaker in Madrid und den Bomben von London die europäischen Muslime unter der schweren Last kollektiver Anschuldigung wegen „islamischen Terrorismus“ leiden, die beständig von manchen Politikern und Medien erhoben wird,

dass die europäischen Muslime nicht an eine Kollektivschuld, sondern an individuelle Verantwortlichkeit glauben,

dass die europäischen Muslime unter Islamophobie leiden, aufgrund unverantwortlicher Berichterstattung mancher Medien über muslimische Themen in Europa,

dass die europäischen Muslime die Freiheit anderer ebenso lieben wie Freiheit für sich selbst und Bürger- und Menschenrechte in multikulturellen Gesellschaften schätzen,

dass die europäischen Muslime ihre Kinder in Frieden und Sicherheit, gemeinsam mit anderen Religionsgemeinschaften in Europa auf der Grundlage einer „Ethik des Teilens“ erziehen möchten,

dass nach den Lehren des Islam Juden und Christen Völker des Buches sind und somit alle Juden, Christen und Muslime ihre gemeinsamen geistigen Wurzeln und ihre gemeinsamen Hoffnungen auf die Zukunft vorurteilslos auszutauschen lernen sollten,

um Diskriminierung, Minderwertigkeit, Frustration, religiös und rassistisch bedingten Hass, Hilflosigkeit, Verlust von Kontrolle, soziale Ausgrenzung, Chancenungleichheit und politische Unterrepräsentation zu vermeiden,

dass Europa gemeinsamer Kontinent vieler Religionen ist,

dass Europa stolz ist auf seinen Weg von der Sklaverei zur Freiheit, vom Aberglauben zur Wissenschaft, von der Macht zum Recht und von der Theorie vom Staat zur Legitimität des Staates, ebenso wie auf Europas Verpflichtung auf die Grundwerte der Menschenrechte und der Demokratie,

dass die europäischen Muslime Anteil haben wollen an Lebensweise und Wohlstand Europas ebenso wie an der sozialen, politischen, kulturellen und moralischen Entwicklung der europäischen Gesellschaften,

sei nun hiermit erklärt:

I. An die Europäische Union:

Die europäischen Muslime meinen, dass

1. Europa Haus des Friedens und der Sicherheit ist auf der Grundlage eines Gesellschaftsvertrages,
2. das Gebiet Europas „Haus des Gesellschaftsvertrages“ ist, weil es möglich ist, gemäß dem Glauben des Einzelnen zu leben im Kontext der „Prinzipien, welche freie und vernünftige Menschen, die an der Förderung ihres eigenen Wohles interessiert sind, in einer Ausgangsposition von Gleichheit akzeptieren würden, als Definition der grundlegenden Bedingungen ihres Zusammenlebens“ (John Rawls).
3. ein Vertrag von der Vernunft des Menschen vorgegeben wird, während ein Bund dem Herzenswunsch/Glauben des Menschen entspricht. Dementsprechend kennzeichnet den Muslim Verbundenheit mit Gott als Ausdruck des Willens seines Herzens/ Glaubens; und den Staatsbürger kennzeichnet Verpflichtung gegenüber dem Staat als Ausdruck der Vorgaben seiner Vernunft. Im Bund überträgt der Mensch sein Herz an Gott und erhält Selbstsicherheit; im Vertrag verpflichtet er seine Vernunft dem Staat und erhält soziale Sicherheit als Bewohner eines Landes. Ein Bürger hat Anspruch auf die Rechte und Privilegien freier Menschen, er ist Mitglied eines Staates, von Geburt oder Einbürgerung an, als jemand, der einer Regierung Loyalität schuldet

und ihr gegenüber Anspruch auf den Schutz seines Lebens, seiner Religion, seiner Freiheit, seines Eigentums und seiner Würde hat.

4. die europäischen Muslime den folgenden gemeinsamen europäischen Werten umfassend und vorbehaltlos verpflichtet sind:
 - a. der Rechtsstaatlichkeit,
 - b. den Prinzipien der Toleranz,
 - c. den Werten von Demokratie und Menschenrechten,
 - d. der Überzeugung, dass jedem einzelnen Menschen das Recht auf fünf grundlegende Werte zukommt: Leben, Glauben, Freiheit, Eigentum und Würde.

5. während sie sich um ein würdevolles Leben in Europa bemühen, die europäischen Muslime folgende Erwartungen hegen:
 - a. Institutionalisierung des Islam in Europa,
 - b. wirtschaftliche Entwicklung der muslimischen Gemeinschaft, sodass ihr volle geistige und kulturelle Freiheit und Unabhängigkeit zukommt,
 - c. Aufbau islamischer Schulen, die in der Lage sind, in Europa geborene Muslime mit Blick auf die Herausforderungen multikultureller Gesellschaften zu erziehen,
 - d. politische Freiheit, die es Muslimen ermöglichen wird, ihre legitimen Vertreter in die europäischen Volksvertretungen zu entsenden,
 - e. Erleichterung der europäischen Einwanderungspolitik, die in letzter Zeit zunehmend restriktiv gegenüber Muslimen geworden ist,
 - f. Wege zu finden, wie muslimisches Recht für Personenstandsangelegenheiten, wie z. B. Familienrecht, anerkannt werden kann,
 - g. Schutz der europäischen Muslime vor Islamophobie, ethnischen Säuberungen, Völkermord und dergleichen.

6. die europäischen Muslime einem umfassenden, gemeinsamen Programm für religiösen Dialog verpflichtet sind, welches
 - a. ein Bewusstsein schaffen soll für die Vielschichtigkeit des säkularen Umfelds, in dem Religionen heute bestehen,
 - b. Verständnis fördern, Unterschiede achten und Gemeinsamkeiten erkennen soll,
 - c. religiöse Identität als wichtiges Mittel anerkennen soll, um in Situationen von Konflikt und Unsicherheit zu bestehen und um Verschiedenartigkeiten zu respektieren und damit leben zu lernen,
 - d. zur andauernden Menschenrechtsdebatte beitragen soll,
 - e. Verständnis für das „Andersein“ der „Anderen“ schaffen soll,
 - f. die komplexen Beziehungen zwischen Religion, Kultur, Politik und Wirtschaft aufzeigen und die positiven Beiträge der Religionen im gemeinsamen Bemühen um Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden herausstellen soll,

- g. religiöse Prinzipien, moralische und ethische Werte und Normen benennen soll, die gemeinsam für das Zusammenleben abstimmbare sind, und solche, die jeder Religion eigen sind; und mögliche Unterschiede, Spannungen und Missverständnisse zwischen einzelnen moralischen und ethischen Werten in verschiedenen Religionen erkennen soll,
- h. die positiven historischen Erfahrungen herausstellen und Erinnerungen an gute Nachbarschaft und an Zusammenleben beschwören soll, die ebenso Teil der Geschichte Europas sind,
- i. eine gemeinsame Plattform für religiöse Koexistenz begründen soll, im Geiste des guten Willens, der in den beiden Büchern Gottes zu finden ist, und in der Hoffnung auf eine gelingende gemeinsame Zukunft.

II. An die in Europa lebenden Muslime:

Die europäischen Muslime meinen, dass

1. die in Europa lebenden Muslime erkennen sollten, dass Freiheit kein Geschenk ist. Muslimische Freiheit in Europa muss verdient werden. Und der grundsätzliche Status der Muslime muss trotz fremdenfeindlicher Widerstände anerkannt werden.
2. die in Europa lebenden Muslime jetzt mehr um ihre Verantwortung bemüht sein sollten als um ihre Freiheit, denn indem sie ihre Verantwortung im wirtschaftlichen, politischen und kulturellen europäischen Leben wahrnehmen, werden sich die in Europa lebenden Muslime ihr Recht auf Freiheit verdienen. Somit wird die Freiheit der europäischen Muslime nicht auf jemandes Gnade beruhen, sondern ein Besitzwert sein, der nicht vorenthalten noch entzogen werden kann.
3. die in Europa lebenden Muslime der westlichen Öffentlichkeit den Islam als universelle Weltanschauung präsentieren sollten und nicht als eine gruppenbezogene, ethnische oder nationale Kultur. Die Muslime können nicht von den Europäern erwarten, dass sie die universelle Botschaft des Islam wertschätzen, wenn sie beständig mit einer ethnischen oder nationalen Färbung des Islam konfrontiert werden. Die europäischen Muslime können die europäische Öffentlichkeit mit dem Universalismus des Islam beeindrucken, und darüber hinaus ist Europa ein geeigneter Ort für die Muslime, um selbst die Macht und die Schönheit der Universalität des Islam zu entdecken.
4. es der Westen ist, wo viele Muslime den Islam in einer von ihrer Heimat ganz verschiedenen Ausprägung entdecken, weil sie hier Mitmuslimen aus anderen Teilen der muslimischen Welt begegnen und so die Mannigfaltigkeit islamischen Lebens

und islamischer Kultur zu schätzen beginnen. Die in Europa lebenden Muslime haben das Recht, nein: die Pflicht, ihre eigene europäische Kultur des Islam zu entwickeln, als Manifestation einer dritten Kraft zwischen Ost und West und im Bedürfnis nach einer neuen Renaissance, die die Menschheit in eine bessere und sicherere Welt führt.

5. die junge Generation von in Europa lebenden Muslimen spirituell stark und intellektuell mutig sein sollte, um die eigenen Klischees von Muslimen über Islam zu brechen, bevor sie von anderen verlangt, ihre Klischees zu überwinden. Die muslimische Jugend muss die Initiative für die Zukunft ergreifen, nicht darauf warten, dass die Älteren ihre Aufgabe übernehmen. Die muslimische Jugend sollte sich nicht scheuen, die Führung für eine bessere Zukunft der in Europa lebenden Muslime zu übernehmen.
6. die in Europa lebenden Muslime sich zu den folgenden Verpflichtungen ihres Glaubens bekennen sollten:
 - a. *Lies und lerne!* Die Offenbarung des Koran begann nicht mit der Verpflichtung zum Glauben, sondern mit der Verpflichtung zum Wissen. Gott der Allmächtige forderte Muhammad (Friede über ihn!) nicht auf zu glauben, sondern Er forderte ihn auf, das Was und Wie des Glaubens zu lesen und zu lernen. Dies ist so, weil der Mensch mit Glauben zur Welt kommt. Der Glaube, der ja schon in seiner Seele angelegt ist, muss daher nicht vom Menschen eingefordert werden. Aber der Mensch muss daran erinnert werden, dass er lesen und lernen soll, was in seiner Seele ist. Der Mensch braucht also Wissen mit Glauben ebenso wie Glauben mit Wissen.
 - b. *Glaube und arbeite!* Der Mensch lebt weder in einer rein geistigen Welt ohne Materie noch in einer rein materiellen Welt ohne Geist. Das Geheimnis des Erfolgs besteht darin, dass der Mensch in sich selbst diese zwei Werte vereint: seinen Geist und seinen Körper. Mit anderen Worten, der Zweck des menschlichen Lebens liegt im Wirken seines Geistes – das ist sein Glaube, und im Wirken seines Körpers – das ist Arbeit. Es kann keine muslimische Würde geben, solange die große Kluft zwischen dem Glauben des Herzens und der Kraft des Verstandes nicht überwunden ist.
 - c. *Sei fromm und achte deine Eltern!* Der Wert, den der Koran auf den Zusammenhang zwischen der Verehrung Gottes und der Achtung der Eltern legt, beinhaltet eine starke Botschaft für den Osten wie für den Westen. Die Botschaft für den Osten besteht darin, dem Druck nach Zurückdrängung der Familienwerte nicht nachzugeben; und die Botschaft für den Westen besteht darin, von dem gefährlichen Spiel mit der Zukunft der Menschheit abzulassen. Zur Institution der Familientradition gibt es keine Alternative. Der Versuch, das Grundgesetz

vom Familienleben zu brechen, kommt dem Versuch gleich, das Grundgesetz der Natur vom Sonnenaufgang im Osten zu brechen. Niemand ist in der Lage, die Natur des Sonnenaufgangs zu ändern; und niemand wird in der Lage sein, das Gesetz des Familienlebens zu brechen, solange die Sonne durch den Willen des Allmächtigen Gottes aufgeht.

- d. *Sei aufrichtig und kämpfe für deine Rechte!* Der Erfolg hier und die Erlösung im Jenseits kommen nicht von allein. Man sollte hinter seinem/ihrem Erfolg her sein. Man sollte für seine/ihre Rechte kämpfen hier und jetzt. Ebenso sollte man an der Erlösung im Jenseits arbeiten; man sollte sich Gottes Gnade verdienen. Der Unterschied zwischen dem Osten und dem Westen besteht darin, dass der Osten mehr an Gottes Gnade glaubt als an harte Arbeit und der Westen sich mehr auf harte Arbeit verlässt als auf die Gnade Gottes.
- e. *Denk an morgen!* Es gibt einen klaren Beweis im Heiligen Koran, dass wir das Recht, nein: die Pflicht, haben, für unsere Zukunft zu planen und daran zu glauben, dass unsere Zukunft besser sein kann als unsere Vergangenheit. Es ist wirklich merkwürdig, wie einige auf den Gedanken kommen können, dass die muslimische Zukunft hoffnungslos wäre und somit die Hoffnung allein auf der muslimischen Vergangenheit läge als Lebensweise und als Ziel der Geschichte. Dieser Gedanke hat keine Grundlage im Islam. Gott der Allmächtige lehrt uns, dass unsere Zukunft besser sein kann als unsere Vergangenheit, und der gesunde Menschenverstand sagt uns, dass wir unsere Vergangenheit nicht ändern können, aber wir können, mit Gottes Hilfe, unsere Zukunft gestalten. Wir sind also nicht verantwortlich für die vergangene muslimische Geschichte, aber wir sind verantwortlich für die zukünftige muslimische Geschichte. Die Muslime sollten nicht Angst davor haben, an ihre Zukunft zu denken, so wie sie sich auch nicht von ihrer Vergangenheit vereinnahmen lassen sollten. Die Muslime haben Zukunft, weil sie Vertrauen in Gott haben. Und sie haben Gottvertrauen, weil sie glauben, dass Wahrheit und Gerechtigkeit obsiegen werden.

III. An die muslimische Welt:

Die europäischen Muslime meinen, dass

1. die muslimische Welt eine universale Gemeinschaft der Muslime bildet, die Geschwister sind durch ihren gemeinsamen Glauben an Einen Gott und an das Prophetentum Muhammads, Friede über ihn.
2. die Vorstellung von einem globalen Bewusstsein den Muslimen nicht fremd sein sollte. Seinem Wesen nach ist der Islam ein universaler Glaube und eine globale

Erscheinung. Es wäre vollkommen angemessen, wenn die Muslime mit einer Agenda der Globalisierung im Sinne globaler Freiheit und Sicherheit auftreten würden, weil Muslime fast überall auf dem Globus verstreut sind und somit ihre Freiheit und Sicherheit von globaler Bedeutung sind.

3. die Muslime nicht nur keine authentische Vorstellung von Globalisierung vorgebracht haben, sondern sie, allgemein gesprochen, derzeit keine globale Welt leben. Muslime haben keine globale Strategie; sie haben keinen globalen Geist und Kopf; sie haben keinen globalen Kalender, der sie vor der schmachvollen Verwirrung um das Datum von Eid al-Adha bewahrt. Bedauerlicherweise haben sie ein Image der Bedrohung für Freiheit und Sicherheit der Welt; sie tragen das Stigma von globalem Terrorismus.
4. wegen des Stigmas von islamischem Terrorismus, unter dem die Muslime heute zu Unrecht leiden, eine Deklaration Europäischer Muslime an die muslimische Welt ausgearbeitet werden sollte, um die Bedeutung des Wandels von einem schlechten globalen Image zu einem guten globalen Image der Muslime zu betonen, insbesondere in Angelegenheiten ihres Glaubens.
5. die Mitte des Islam in erster Linie umfassende Führung in den praktischen Dingen unseres Glaubens bieten sollte, in globalen Angelegenheiten unserer Zeit; und im globalen Dialog mit unseren Nachbarn.
6. die Muslime, wo immer sie sind, der ganzen Welt beweisen sollten, dass Islam sowohl aufrichtiger Glaube wie rechtmäßige Religion ist; dass er sowohl attraktive Kultur wie friedliche Politik ist; dass er sowohl gute Menschen wie reich entwickeltes Land ist; und dass Islam sowohl der weise Mann des Ostens wie der rationale Mann des Westens ist.
7. es falsch ist, den Islam wegen des Mangels an Demokratie in der muslimischen Welt anzuklagen; es ist Sünde, Menschenrechte im Namen des Islam zu verletzen; es ist ein Verbrechen gegen den Islam, eine hohe Analphabetenrate in der muslimischen Welt zu tolerieren und eine riesige Kluft zwischen enorm reichen und extrem armen Menschen in der muslimischen Welt hinzunehmen.
8. die europäischen Muslime das Recht und die Pflicht haben, diese und andere Themen, die die Zukunft ihrer Kinder betreffen, anzusprechen, während sie sich orientieren, wer sie sind und wie sie sich verhalten sollten als Muslime in einer europäischen Umgebung.

9. die europäischen Muslime die globale muslimische Gemeinschaft aufrufen, die Führung in der Förderung von Frieden und Sicherheit in der Welt zu übernehmen.
10. die muslimische Welt eine rechtmäßige *Umma* darstellt, die die Pflichten einer moralisch guten, rational ausgewogenen, wirtschaftlich gerechten und global förderlichen Gemeinschaft zu erfüllen vermag, die sich überall als glaubwürdig für Partnerschaft und Freundschaft erweist.

Wir schlagen alle verschiedene Wege in unserem Leben ein,
aber wohin immer wir gehen, wir tragen immer etwas von allen überall bei uns!
Freunde sind Gottes Weg für uns zu sorgen!

Die Autoren

Die Angaben wurden für die Neuauflage 2019 aktualisiert.

Dr. Marwan Abou-Taam, geb. 1975 in Beirut, Wissenschaftler beim Landeskriminalamt (LKA) Rheinland-Pfalz mit den Schwerpunkten islamistischer Extremismus, Salafismus/Jihadismus und innere Sicherheit, assoziiertes Mitglied des Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM) an der Humboldt-Universität zu Berlin und Lehrbeauftragter an der University of Applied Sciences (MUAS) in Münster. Von 2003 bis 2005 Assistent von Professor Bassam Tibi. Promotion als Islam- und Politikwissenschaftler über „Die Auswirkung des internationalen Terrorismus (Islamismus) auf die deutsche Sicherheitspolitik“.

Dr. Michael Borchard, geb. 1967, Politikwissenschaftler, war von 1998 bis 2003 als Redenschreiber in der Thüringer Staatskanzlei tätig, bevor er 2003 zur Konrad-Adenauer-Stiftung wechselte. Er war dort in verschiedenen Funktionen tätig, seit 2018 ist er Hauptabteilungsleiter Wissenschaftliche Dienste/Archiv für Christlich-Demokratische Politik.

Dr. Mustafa Cerić, geb. 1952 in Visoko (Bosnien), Präsident des Bosniakischen Weltkongresses, Mitglied des European Council of Religious Leaders (ECRL), Gründungsmitglied des European Council for Fatwa and Research (ECFR), Träger des Theodor-Heuss-Preises und des Eugen-Biser-Preises, Erstunterzeichner des Briefes von 138 islamischen Gelehrten an die Weltchristenheit „A Common Word“. Bis November 2012 Großmufti von Bosnien-Herzegowina in Sarajevo.

Dr. Friedmann Eißler, geb. 1964, Studium der evangelischen Theologie und der Islamkunde in Tübingen und Jerusalem, Pfarrer der württembergischen Landeskirche, wissenschaftlicher Referent der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) mit dem Schwerpunkt Islam und interreligiöser Dialog. Vielfältige Publikationen zum Islam in Deutschland (Aleviten, Gülen-Bewegung), zum Themenfeld Religion und Politik und zu religionstheologischen Fragestellungen.

Prof. Dr. Mohammed Nekroumi, Islamische Studien und Studium der Arabischen Sprache und Literatur an der Universität Fes/Marokko, 1996 Promotion (FU Berlin). Von 2011 bis 2013 wissenschaftlicher Mitarbeiter im Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen, von 2013 bis 2015 Fachvertreter für Koranexegese (Universität Münster), seit 2015 Professor für Islamisch-Religiöse Studien mit textwissenschaftlichem

Schwerpunkt und Normenlehre am Department Islamisch-Religiöse Studien der Universität Erlangen-Nürnberg.

Prof. Dr. Christian Waldhoff, geb. 1965, Professor für Öffentliches Recht und Finanzrecht an der Juristischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin und Richter im Nebenamt am Oberverwaltungsgericht Berlin-Brandenburg. Von 2003 bis 2012 Direktor des Kirchenrechtlichen Instituts der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Bonn.

Dieser EZW-TEXT kann in Studienkreisen, bei Seminaren, Tagungen und dergleichen verwendet werden. Die EZW-TEXTE können einzeln oder in größerer Menge bei der EZW, Auguststraße 80 in 10117 Berlin, angefordert werden.

Gesamtprospekt und Titelverzeichnis werden auf Wunsch gern zugesandt.

Spendenkonto der EZW:

Evangelische Darlehnsgenossenschaft Kiel, Konto-Nr. 1014001 (BLZ 21060237),
für Überweisungen aus dem Ausland: IBAN DE25210602370001014001
(BIC bzw. SWIFT GENODEF1EDG)

IMPRESSUM

Friedmann Eißler,
Michael Borchard (Hg.)
Islam in Europa
Zum Verhältnis von Religion und Verfassung
2. Auflage

Berlin 2019

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (030) 2 83 95-211, Fax (030) 2 83 95-212
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Gesamtherstellung:
verbum GmbH, verbum-berlin.de

