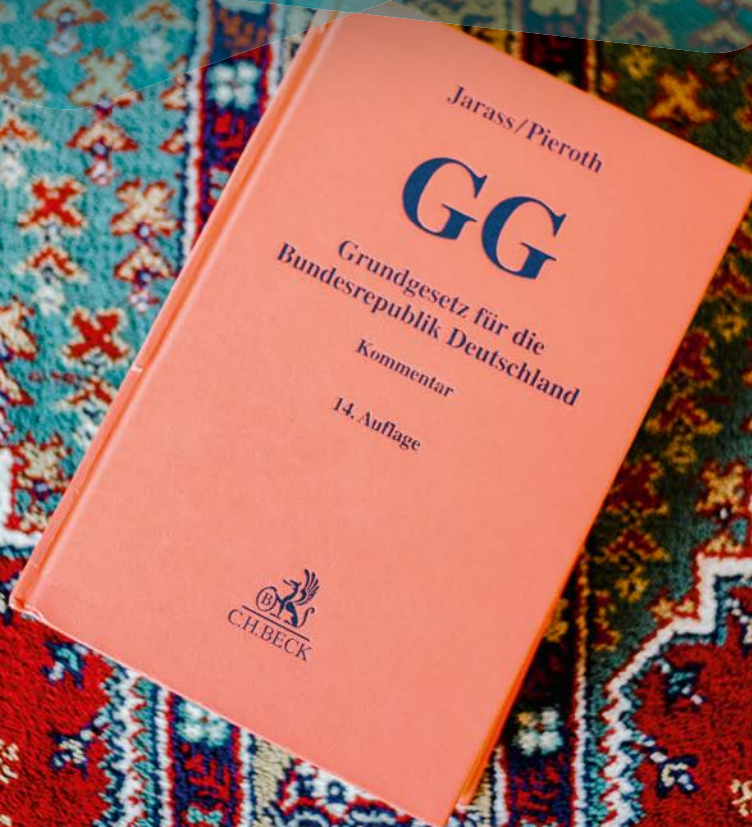


Prof. Dr. iur. Çefli Ademi

Grundgesetz, Religionsfreiheit und Islam

Ein Debattenbeitrag
anlässlich des 70. Jubiläums
des Grundgesetzes





Herausgeberin

Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG)
Goethe-Universität Frankfurt am Main
Varrentrappstr. 40-42
60486 Frankfurt am Main

Tel.: 069-798 22453
kontakt@aiwg.de
www.aiwg.de

Redaktion

Dr. Raida Chbib (AIWG)

Autor

Prof. Dr. Çefli Ademi,
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Zentrum für Islamische Theologie

Lektorat

Ariane Stech

Grafikdesign und Satz

AS'C Arkadij Schewtschenko Communications
www.ascfrankfurt.de

Fotografien

Julius Matuschik, www.juliusmatuschik.de
außer: Foto Prof. Dr. Bekim Agai:
Uwe Dettmer (Goethe-Universität Frankfurt)
Foto Prof. Dr. Çefli Ademi: privat

Koordination

Ariana Neves (AIWG)

Copyright

Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG),
Frankfurt a. M.
Alle Rechte vorbehalten
2019

Mit ihren Publikationsreihen „AIWG-Expertisen“ und „AIWG *in puncto*“ möchte die AIWG Wissensbedarfe zum Islam in Deutschland decken, Debatten versachlichen sowie Erkenntnislagen verbessern. Den von Expert_innen erarbeiteten Wissensstand, ihre Einschätzung und Diskussionspunkte stellt die AIWG in anschaulicher Form einer breiten Öffentlichkeit bereit. Die AIWG-Expertisen präsentieren eine vertiefte Erörterung des jeweiligen Themas. AIWG *in puncto* behandelt eine konkrete Fragestellung in Kurzform und stellt thesenartige Einschätzungen zur breiten Diskussion.

Die Veröffentlichung stellt keine Meinungsäußerung der AIWG oder ihrer Förderer dar. Für inhaltliche Aussagen tragen die jeweiligen Autor_innen die Verantwortung.

AIWG in puncto

Grundgesetz, Religionsfreiheit und Islam

**Ein Debattenbeitrag
anlässlich des 70. Jubiläums
des Grundgesetzes**

Prof. Dr. iur. Çefli Ademi



Über den Autor

Çefli Ademi ist Volljurist und Islamrechtler mit Abschlüssen der Universitäten Bielefeld, Bucerius Law School (BLS) und Al-Azhar (Kairo) sowie längeren Studien- und Forschungsaufenthalten in Abu Dhabi, Jerusalem, Kairo und Amman. Er war Lehrbeauftragter u. a. an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Bielefeld zum Verwaltungs-, Zivil- und Zivilprozessrecht sowie stellvertretender Leiter des Fachbereichs Recht der

Stadt Gütersloh. 2011 promovierte er an der BLS im Strafprozess- und Verfassungsrecht. 2014 lehrte er als Visiting Scholar an der Cambridge University über islamische Jurisprudenz vor dem Hintergrund nationalstaatlicher Verfassungsordnungen. Seit 2018 ist Ademi Inhaber der Professur für islamische Normenlehre und ihre Methodologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (WWU).



Prof. Dr. Çefli Ademi

} Vorwort



Prof. Dr. Bekim Agai
Direktor der Akademie für Islam in
Wissenschaft und Gesellschaft

Das Grundgesetz ist ein fundamentaler Text für das gesellschaftliche Zusammenleben in Deutschland und wird 2019 siebenzig Jahre alt. Dies ist ein willkommener Anlass, über seine Aktualität und Bedeutung in Vergangenheit und Zukunft zu sprechen. Entsprechend wird aus zahlreichen Perspektiven in Wissenschaft und breiterer Öffentlichkeit darüber diskutiert, ob Muslim_innen den Werten des Grundgesetzes zustimmen können bzw. dies affirmativ tun müssen. Dabei rückt die Frage in den Raum, wie sie damit umgehen, dass ein anderer für sie fundamentaler Text, der Koran, auch einzelne normgebende Aussagen zu rechtlichen Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens enthält. Das Thema „Islam und Grundgesetz“ wird dabei oft polemisch und in Abwesenheit kenntnisreicher muslimischer Stimmen geführt.

Die AIWG versteht sich als Institution der Versachlichung von Debatten und des Transfers von Erkenntnissen universitärer islamischer Theologie in die Gesellschaft. Zu einer Konsequenz von Religionsfreiheit und dem im Grundgesetz geregelten Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland gehört, dass neben den christlichen Theologien seit 2010 auch islamische Theologie an deutschen Hochschulen gelehrt

wird. Die Lehrstühle reichen hierbei von Koranexegese bis hin zu Normenlehre. Ihre Aufgabe ist es, islamische Wissensinhalte im Kontext der hiesigen Wissenschaftslandschaft und im Lichte der Gegenwart aufzubereiten und weiterzudenken. Insofern lag es nah, dass die AIWG mit Prof. Dr. Çefli Ademi einen promovierten Volljuristen und Lehrstuhlinhaber der Professur für islamische Normenlehre und ihre Methodologie am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster beauftragte, die vorliegende Expertise zu erstellen. Ziel ist es, damit eine Lücke in den derzeitigen Debatten zu schließen, indem theologisch-juristisches Expertenwissen in allgemein verständlicher Form in den öffentlichen Diskurs eingebracht wird.

Hierbei wird eine wissenschaftlich fundierte Sicht des Autors präsentiert, die auch als Debattenbeitrag verstanden werden möchte. Seine Expertise macht deutlich, dass die Tradition der muslimischen (Rechts-)Gelehrten keineswegs am koranischen Text hängenbleibt, sondern normhaltige Passagen viel stärker auf allgemeingültige Prinzipien zu abstrahieren sucht, die viel grundsätzlicher sind als entkontextualisierte Aussagen aus Koran und Sunna oder einzelne historisch verbrieftete Rechtsvorschriften. Dies mag Muslim_innen

wie Nichtmuslim_innen erstaunen. Der Autor liest das Grundgesetz in Bezug auf Religion und ihren Platz und liefert seine Interpretation islamischer Normen in Bezug auf die säkulare Verfassungswirklichkeit. Er greift dabei unter Muslim_innen und Nichtmuslim_innen verbreitete Ansichten von Konfliktzonen auf und tritt für eine affirmative muslimische Perspektive auf das Grundgesetz ein, welche nicht frei von Zumutungen von Freiheiten für alle ist und das gerade deshalb von muslimischen Bürger_innen unterstützt werden muss.

In der folgenden AIWG *in puncto* liefert der Autor Ansätze für zahlreiche Anschlussdiskussionen, die im Geiste des Grundgesetzes kritisch, informiert und lösungsorientiert geführt werden sollen.

Heribert Prantl zum 60. Jahrestag des Grundgesetzes

»Das Grundgesetz ist kein Poesiealbum. Da wird nicht herumgesülzt. Es ist karg wie die Zeit, in der es formuliert wurde. In den Jahren 1948/49 war niemand nach Feiern und großen Worten zumute. Und in dem Satz, mit dem es beginnt, steckt noch das Entsetzen über die Nazi-Barbarei: ‚Die Würde des Menschen ist unantastbar.‘ Das Grundgesetz ist nicht bombastisch, es trumps nicht auf, es ist leise. Und trotzdem hat es eine Kraft entwickelt, die ihm einst kein Mensch zugetraut hat ... Dazu hat das Bundesverfassungsgericht ganz wesentlich beigetragen. Es hat das Grundgesetz, es hat die Grundrechte ausgemalt, farbig gemacht und entfaltet.«



Seit nunmehr 70 Jahren hat uns das Grundgesetz ein Leben in Frieden und Freiheit in Deutschland ermöglicht. Der unter seinem Schirm gewährte Schutz der Rechte aller Menschen hat zum Gedeihen vielfältiger Lebensentwürfe geführt und eine immer pluraler werdende Gesellschaft möglich gemacht. Auch vormals weniger bekannte Kultur- und Religionsgruppen haben darin ihren Platz gefunden – unter anderem auch Muslim_innen.

Mit Sorge ist indessen zu beobachten, dass die freiheitlichen Grundwerte des Grundgesetzes und die Grundeinstellung nicht unwesentlicher Bevölkerungsteile unserer Gesellschaft immer weiter auseinandergehen. Viele von uns haben das Glück, dass uns diese erfolgreich friedensstiftende Verfassungsordnung in die Wiege gelegt wurde, ohne dass Kriegsleid und Nazi-Diktatur in unseren Knochen stecken. Unsere von früheren Generationen mit einem hohen Preis bezahlte Gemütlichkeit in Freiheit kann eine gewisse Gleichgültigkeit mit Blick auf verfassungsrechtliche Freiheitswerte begünstigen; im schlimmsten Fall um den Preis eben jenes ‚teuer bezahlten‘ Grundgesetzes. Es liegt letztlich an uns als Gesellschaft, seine Beständigkeit und Stabilität zu sichern, indem wir unermüdlich über seine Hintergründe, Ziele und seinen Wert reflektieren.

Aus diesem Grund soll der 70. Jahrestag des Grundgesetzes hier zum Anlass genommen werden, für einen grundrechtlichen Aspekt zu sensibilisieren, der vor dem Hintergrund der Zunahme religiöser Pluralität für ein friedliches Miteinander in unserer Gesellschaft besonders wichtig ist: das Verhältnis des säkularen Rechtsstaats zur Religion im Allgemeinen und zum Islam im Besonderen. Denn die existenzielle Gretchenfrage an die Hauptfigur Heinrich Faust in Goethes Faust-Tragödie: „Nun sag’, wie hast du’s mit der Religion?“ verlangt auch vom säkularen Verfassungsstaat eine Antwort.¹ Berechtigt ist jedoch auch die umgekehrte Frage an die Religion: „Nun sag’, wie hast du’s mit dem säkularen Rechtsstaat?“

¹ Vgl. Unruh, Peter: Religionsverfassungsrecht. 4. Auflage, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft (2018). § 1 Rn. 1.

Steht die Säkularität des Rechtsstaats im Gegensatz zu Religion?

Unsere säkulare Verfassungsordnung regelt das Verhältnis zu Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in den normativen Bestimmungen zum Religionsverfassungsrecht, das vor allem drei Grundpfeiler hat: erstens die Religionsfreiheit als Menschenrecht, zweitens das Selbstbestimmungsrecht der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, drittens die institutionelle Trennung zwischen Staat und Religion.

Die Religionsfreiheit ist ein allgemeines, im Grundgesetz in Art. 4 Absatz 1 und Absatz 2 verbürgtes *Grundrecht als Menschenrecht*. Sie ist kein ‚religiöses Recht‘, sondern ein essenzieller Bestandteil der säkular rechtsstaatlichen Verfassungsordnung und gerade nicht bloß ‚Privatsache‘.² Anders, als säkularistische Selbstverständnisse breiter Teile der Gesellschaft es suggerieren, ist die Säkularität also gerade kein Gegensatz zur Religion.³

Natürliche Personen, also Individuen als Rechtssubjekte, können sich in dreifacher Hinsicht auf die Religionsfreiheit berufen: zunächst im Sinne der *individuellen Religionsfreiheit*, die das Recht des Einzelnen garantiert, seine Religion individuell ausüben zu dürfen (positive Religionsfreiheit) oder auch vor unzumutbaren Religionsausübungen geschützt zu werden (negative Religionsfreiheit); dann im Sinne der *kollektiven Religionsfreiheit*, die das Recht der gemeinschaftlichen Religionsausübung umfasst; und schließlich im Sinne der religiösen *Vereinigungsfreiheit*, die das Recht gewährt, sich zur Religionsausübung dauerhaft in Organisationen zusammenzufinden. Neben Privatpersonen können sich auch juristische Personen – etwa Körperschaften, Vereine und Gesellschaften – auf das Recht auf Vereinigung zum Zwecke der Religionsausübung berufen (korporative Religionsfreiheit).⁴

² Vgl. Rohe, Mathias: Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, München (2016), S. 178

³ Vgl. Ademi, Çefli: Säkularitätsmomente im Rechtsdenken As-Saraḥsīs, in: Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik (Milad Karimi/Mouhanad Khorchide, Hrsg.), (2014), S. 72 ff.

⁴ Vgl. Unruh, Peter: Religionsverfassungsrecht, 4. Auflage, Baden-Baden (2018), § 4, Rn. 69.

Wo liegen die Grenzen der Religionsfreiheit?

Grundsätzlich haben alle Rechte ihre Grenzen, so auch die Religionsfreiheit. Eine Grenzziehung kann vor dem Hintergrund des Menschenrechtscharakters der Religionsfreiheit jedoch nur allgemeingültiger Natur sein. Speziell an Muslim_innen gerichtete staatliche Beschränkungen etwa mit Verweis auf eine suggerierte ‚kulturelle Fremdheit‘ oder auf Menschenrechtsverletzungen in Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit wären unzulässig,⁵ auch wenn eine solche Grenzziehung in politischen und sogar juristischen Kreisen affirmativ diskutiert wird. Selbst prominente Verfassungsrechtler wie Christian Hillgruber und Josef Isensee argumentieren entlang einer solchen kulturalistisch gezogenen Linie zwischen dem ‚deutschen Kulturstaat‘ (als quasi genetischer Träger der Religionsfreiheit) auf der einen Seite und der wesensfremden ‚Importkultur des Islam‘ auf der anderen, um letztlich Forderungen nach einer Gleichberechtigung muslimischer Vereinigungen mit den christlichen Kirchen abzuweisen bzw. die öffentliche Religionsausübung von Muslim_innen auf ein Minimum zu beschränken.⁶

Derartige Relativierungen des geschriebenen Verfassungsrechts durch ungeschriebene kulturalistische ‚Beliebigkeiten‘ werden dem hohen normativen Verfassungsrang des Art. 4 GG nicht gerecht. Darin ist die Religionsfreiheit nicht von ungefähr als Grund- und Menschenrecht garantiert, ohne einen Gesetzesvorbehalt zu formulieren. Beschränkungen liegen folglich nicht im freien Ermessen des Gesetzgebers. So bemerkt das Bundesverfassungsgericht: „Da die Glaubensfreiheit keinen Vorbehalt für den einfachen Gesetzgeber enthält, darf sie weder durch die allgemeine Rechtsordnung noch durch eine unbestimmte Klausel relativiert werden.“⁷

Und doch ist auch die Religionsfreiheit nicht grenzenlos. Sie gewährt kein Recht auf alles. Ihre ‚verfassungsimmanenten‘ Grenzen findet sie in den Grundrechten anderer und/oder in Verfassungswerten vergleichbaren Ranges. Um den gesellschaftlichen Frieden zu wahren ist es erforderlich, gegenläufige Freiheitsrechte voreinander zu schützen. Stets muss es darum gehen, im Falle kollidierender Grundrechte und Interessen eine möglichst freiheitsschonende Balance zu finden, mit naturgemäß streitbaren, aber rechtsverbindlichen Einschätzungen der (letztinstanzlichen) Rechtsprechung. Verfassungsrechtler sprechen von der ‚praktischen Konkordanz‘,⁸ die es etwa zwischen religiösen Anliegen und gegenläufigen Interessen mit Verfassungsrang, einschließlich der ‚negativen Religionsfreiheit‘, zu erzielen gelte.

⁵ Vgl. Bielefeldt, Heiner: *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld (2013), S. 88.

⁶ Vgl. Hillgruber, Christian: *Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. Die Antwort des Grundgesetzes auf eine religiöse Herausforderung*, in: *Juristenzeitung* II (1999), S. 538 ff.; vgl. auch Josef Isensee, *Die Zukunftsfähigkeit des deutschen Staatskirchenrechts. Gegenwärtige Legitimationsprobleme*, in: Josef Isensee (u.a. Hrsg.), *Festschrift für Joseph Listl*, Berlin (1999), S. 67 ff., 87.

⁷ BVerfGE 32, S. 98 (108)

⁸ Vgl. Hesse, Konrad: *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg (1995), Rn 317 ff.

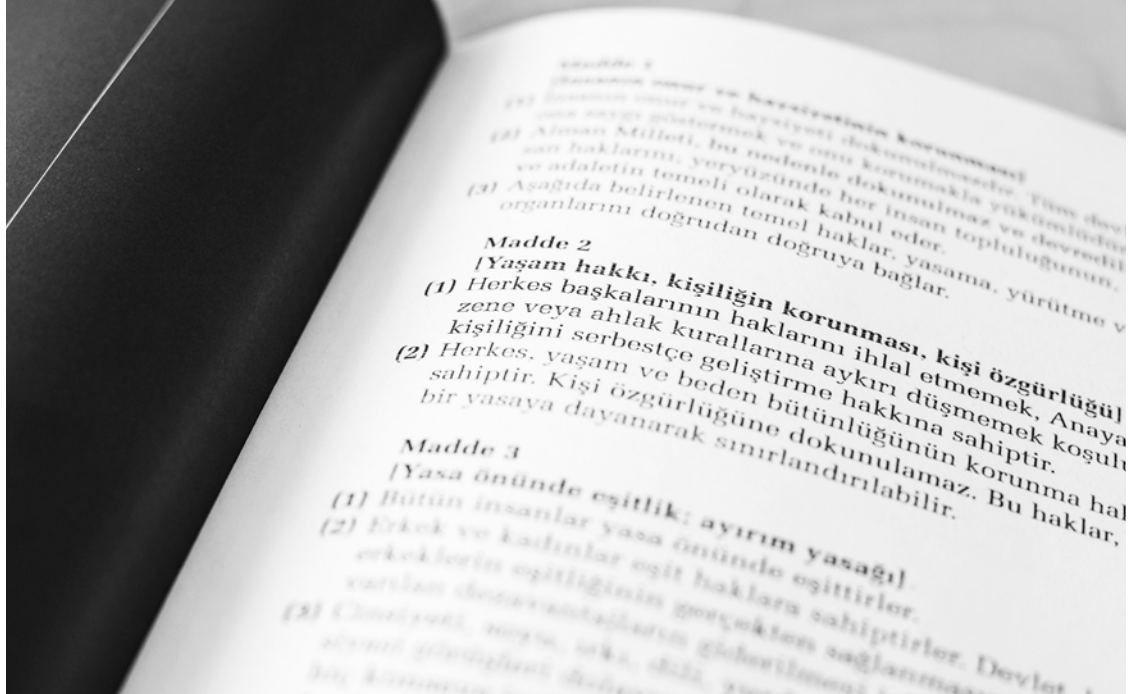


Auch die Freiheit davor, mit Religion in unzumutbarer Weise konfrontiert zu werden, liegt im grundrechtlichen Schutzbereich.⁹ Damit ist allerdings kein Schutz gemeint, jede Religionsausübung zu verbieten, die nicht der Mehrheitserfahrung entspricht. Indes kann dem Anspruch unserer Verfassungsordnung auf eine positive, pluralitätsfreundliche Säkularität eine Spruchpraxis nicht gerecht werden, die in ihrer Gesetzeslesart die historische Mehrheitspraxis ‚normativiert‘ und damit bloß diejenige religiöse Praxis duldet, die sich innerhalb der weltanschaulichen Schmerzgrenze der Bevölkerungsmehrheit bewegt.¹⁰ Grundrechte sind nicht zuletzt auch Minderheitenrechte. Während die Mehrheit ihre Rechtspositionen nämlich ohne größere Hindernisse durchsetzen können, sind Minderheiten häufiger darauf angewiesen, ihre Rechte – gegen Mehrheitswiderstände – für eine gleichberechtigte Teilhabe einklagen zu können. Damit wird ersichtlich, dass Demokratie und Rechtsstaat nicht deckungsgleich sind. Im Kollisionsfall müssen sich rechtsstaatliche Grundsätze gegen einen Mehrheitswillen durchsetzen lassen.¹¹

⁹ Vgl. Rohe, Mathias: Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, München (2016), S. 179.

¹⁰ „Natürlich: Wenn man die Wirklichkeit des Glaubens, der Tradition, der für heilig gehaltenen Schriften, des vorgeschichtlichen Rituals und des religiösen Gesetzes einmal außer Acht lässt, die Angelegenheit also rein vom Hier und Jetzt, mit der Ratio jenes Menschenverstandes betrachtet, der sich selbst für gesund hält und dabei auch die Geschichte des Antisemitismus nicht kennt, für die das Verbot der Beschneidung zentral ist, kann man, muss man vielleicht sogar in dem hochheiligen Akt nur eine Körperverletzung und einen unzulässigen Eingriff in die Autonomie eines Kindes sehen“, so Navid Kermani zum Kölner Beschneidungs-urteil, in: <http://www.sueddeutsche.de/kultur/debatte-ueber-beschneidungen-triumph-des-vulgaerrationalismus-1.1397713> (11. Oktober 2017).

¹¹ Vgl. Rohe, Mathias: Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, München (2016), S. 180 f.



Wem gehört die Religionsfreiheit?

Die bundesdeutsche säkulare Rechtsstaatlichkeit und die Religionsfreiheit als Menschenrecht sind zweifellos geprägt von historischen Auseinandersetzungen mit Krisen- und Unrechtserfahrungen in (West-)Europa. Auch ist es eine historische Tatsache, dass die Religionsfreiheit im säkular rechtsstaatlichen Sinne politisch-rechtlich zunächst in Westeuropa (und Nordamerika) wirksam geworden ist. Verfehlt wäre es jedoch, daraus die systematische Konsequenz zu ziehen, die Religionsfreiheit quasi *genetisch* an die ‚westliche Zivilisation‘ zu binden. Das würde nämlich bedeuten, dass sie sich allenfalls durch eine ‚durchgreifende kulturelle Verwestlichung‘ verwirklichen lasse.¹² Gegen eine solche folgenreiche Vereinnahmung der Religionsfreiheit als genetisches Kulturgut sprechen sowohl historische als auch strukturelle Gesichtspunkte.¹³ In historischer Hinsicht genügt es, mit Dieter Senghaas (1995) auf die Tatsache hinzuweisen, „dass alle wesentlichen Merkmale des heutigen Westens [in Wirklichkeit] weit mehr das Ergebnis höchst widersprüchlicher und konfliktreicher Entwicklungen [sind] als das Produkt einer ursprünglich chromosomenhaft angelegten, kulturgenetischen Selbstentfaltung“.¹⁴ Einer kulturgenetischen Vereinnahmung der Religionsfreiheit stehen vor allem aber auch strukturelle Gesichtspunkte entgegen. Denn die normative Leitidee der Religionsfreiheit als universelles Menschenrecht muss gerade die Überschreitung eines kulturellen Horizontes und Entwicklungsoffenheit voraussetzen, um dem Selbstanspruch auf normative Universalität gerecht werden zu können. Insofern verlangt sie keine geschichts- und kulturlose ‚Abstraktheit‘, sondern eine Abstraktionsbereitschaft, so Heiner Bielefeldt, „die je spezifischen kulturellen Kontexte, in denen normative Ideen jeweils konkrete Wirksamkeit entfalten, als zuletzt immer nur *exemplarisch*“ und entwicklungs-offen zu begreifen.¹⁵ Eine statische bzw. genetische Gleichsetzung der Menschenrechte und der Religionsfreiheit mit nur einer bestimmten Kultur steht in einem eklatanten Widerspruch zu eben jener normativen Universalitätsidee, die den Menschenrechten wesentlich zugrunde liegt.

¹² Gegen kulturalistische Vereinnahmungen der Säkularität überzeugt besonders Bielefeldt, Heiner: *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld (2013), S. 48 ff.

¹³ Siehe dazu ebd., S. 53 ff.

¹⁴ Senghaas, Dieter: *Schluß mit der Fundamentalismus-Debatte! Plädoyer für eine Reorientierung des interkulturellen Dialogs*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* (1995), S. 180, 181.

¹⁵ Bielefeldt, Heiner: *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld (2013), S. 55.

Braucht der Islam eine Aufklärung, um religionsrechtlich anschlussfähig zu sein?

Ohne Zweifel bezeugt die Herausbildung unveräußerlicher Menschenrechte ein europäisch-historisches Moment der Befreiung von Willkürherrschaft, von polizeilicher Bevormundung bis in persönlichste Sphären sowie von einem System der Privilegien. Es waren vor allem solche Unrechtserfahrungen, die ein explizites Verlangen nach individuellen Freiheits-, Gleichheits- und Abwehrrechten provoziert haben. Aus dieser genuin mitteleuropäischen Erfahrung und Entwicklungsgeschichte heraus wird kritisch auf den Islam geblickt. Ein entscheidendes Hindernis für die islamische Geistesgeschichte im Prozess der religionsrechtlichen Anschlussfähigkeit liege darin, dass sie keine ‚Aufklärung‘ erlebt habe, durch die das westliche Christentum umgeformt worden sei.¹⁶ Dabei wird der ‚Aufklärungsbegriff‘ gerne im journalistischen Duktus bemüht. Häufig dient er Kulturalisten als Abgrenzungsrhetorik gegen ‚den Islam‘, der als ‚das Andere‘ entweder traditionalistisch für den ‚Orient‘ oder modernistisch für eine unaufgeklärte ‚Vormoderne‘ herhalten muss.

In diesem sich hartnäckig haltenden eurozentrischen ‚Kulturkreis-Historismus‘ liegt der Grund für eine verzerrte Wahrnehmung gegenüber ‚dem Islam‘ vor allem in religionsrechtlicher Hinsicht. So bemerkt der Islamforscher Frank Griffel: „Wenn wir an unser eigenes Mittelalter denken, dann vor allem an ein dunkles Zeitalter, das von Hexenverbrennungen, Religionskriegen, Intoleranz und Unterdrückung des Freidenkertums geprägt wurde. Viele schließen daraus, dass all dies im Islam noch schlimmer gewesen sei. Das ist aber schlicht und einfach ein Fehlurteil.“¹⁷ Historische Arbeiten zeigen grundsätzlich auf, dass jede Kultur ihre eigenen Geschichten mit genuinen epochalen Herausforderungen schreibt. Vor allem neuere islamwissenschaftliche Studien machen deutlich, dass dem islamisch geprägten Kulturraum ein ‚dunkles Mittelalter‘, das eine Reformation europäischen Zuschnitts erforderlich gemacht hätte, fremd ist.

Vorkoloniale, vom Islam geprägte Territorien waren nach Sherman A. Jackson eher gekennzeichnet durch einen *sui juris*, also eine größtmögliche Autonomie, der die Grundidee von der Achtung individueller Freiheitsrechte jedenfalls im Ansatz immanent sein müsste. Hoheitliche Interventionen blieben die Ausnahme.

Ein expliziter Ruf nach Menschenrechten schien vor diesem Hintergrund wohl nicht in dem Maße und in der Form provoziert worden zu sein, wie wir es aus europäisch-historischen Verhältnissen kennen. Vor der Kulisse des jüngst um sich greifenden Extremismus und Terrorismus von Muslim_innen scheinen diese Erkenntnisse von Islamforscher_innen heute für viele kaum vollstellbar. Doch kann festgestellt werden: Der gegenwärtige Islam wird mit muslimischen Extremismen konfrontiert, die entgegen weit verbreiteten Annahmen gerade nicht in islamtraditionellen Zuständen der ‚Vormoderne‘ verankert sind. Mehr noch: Diese extremistischen Formen des Islams sind genuine Produkte der ‚europäischen Moderne‘. Sie sind nicht Teil einer islamischen Geistestradiation, sondern ein radikaler Bruch mit ihr.

¹⁶ Vgl. Kreß, Hartmut: Ethik der Rechtsordnung, Stuttgart (2012), S. 112

¹⁷ Griffel, Frank: Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen, Ditzingen (2018), S. 68.

Ist die *Scharia* ein konkurrierendes Rechtssystem?

Grundsätzlich genießen auch Muslime religionsrechtlichen Schutz. Besonders argwöhnisch ist der mediale und politische Umgang mit dem Begriff der Scharia. In Fachkreisen tritt der Begriff der Scharia indessen weitaus weniger spektakulär in Erscheinung: Ungeachtet der vielen Systemati-

sierungsetappen des Scharia-Begriffes fällt auf, dass die Scharia traditionell umfassender und zu Beginn bloß nachrangig mit der Rechtswissenschaft in Verbindung gebracht wurde. Dies mag heute selbst Muslime erstaunen. Denn verstärkt seit der Moderne und im Zuge kolonialer Fremdbestimmungen hat sich der Begriff der Scharia konnotativ als ‚islamisches Rechtssystem‘ etabliert.¹⁸ Frühe bedeutende Islamgelehrte hingegen, wie aṭ-Ṭabarī (gest. 923), beschreiben den Begriff *Scharia*, der bloß einmal in dieser Nominalform im Koran (45:18) auftaucht, mit *ad-dīn*.¹⁹ *Ad-dīn* wiederum meint im korankonnotativen Sinne die islamische ‚Weltanschauung‘, bestehend aus Glaubensgewissheiten (*imān*), moralischer Vervollkommenheit (*iḥsān*) sowie einer handlungsbezogenen Hingabe zu Gott (*islām*). Bezeichnend ist, dass in klassischen islamtheologischen Werken die Begriffe Scharia und Dīn auch im Plural formuliert werden (*ṣarāʾiʿ/adyān*), wenn religionsübergreifende ‚Heilswege‘ thematisiert werden.²⁰

Für Traditionskundige ist es nicht verwunderlich, wenn Werke etwa aus dem 10. Jahrhundert, wie jenes von Abū Bakr al-Āğūrī, den Titel ‚Die Scharia‘ tragen und sich nahezu ausschließlich mit Glaubensgewissheiten und Spiritualität beschäftigen und kaum mit klassischer Juristerei.²¹ Dies ist wohl dem Umstand

geschuldet, dass sich ca. 98 Prozent aller Koranverse mit Glaubensgewissheiten (*imān*) sowie moralischer Vervollkommenheit (*iḥsān*) beschäftigen, also mit Spiritualität. Die restlichen Verse betreffen die handlungsbezogene Hingabe zu Gott (*islām*) und vor allem den rituellen Gottesdienst, wie etwa das Gebet, die soziale Pflichtabgabe, das Fasten, die Pilgerfahrt etc. Mithin fällt der überwältigende Teil des islamischen (Heils-)Wegs (wörtlich: Scharia) in den grundrechtlichen Schutzbereich der Religionsfreiheit. Das Bundesverfassungsgericht hat wiederholt klargestellt, dass alle Gläubigen ihr gesamtes Leben entsprechend ihren religiösen Normen ausrichten dürfen, solange sie die Rechte anderer nicht verletzen.

Der Begriff Scharia geht etymologisch zurück auf den ‚Pfad zur unerschöpflichen Wasserquelle‘ und meint im koranischen Sinne den islamischen (Heils-)Weg, der den glaubens-, moral- und handlungsbezogenen Pfad zu Gott ebnet will und durch eine ausgewogene (*wasatīyya*) Berücksichtigung geistiger und materieller Bedürfnisse und Kapazitäten des Menschen seine moralische Vervollkommenheit, seine Glückseligkeit zum letztendlichen Ziel hat.

¹⁸ Vgl. Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht, Wien 2012, 14ff.

¹⁹ Vgl. Aṭ-Ṭabarī, Ġāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʾān: <https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=1&tSoraNo=45&tAyahNo=18&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1> (eingesehen am 27.11.2018).

²⁰ Siehe Aṭ-Ṭāhir Ibn Āšūr, Uṣūl an-nizām al-iğtimāʿiyya fī al-Islām, 2. Band, Tunis (Jahr k.A.), S. 8 ff.

²¹ Vgl. Abū Bakr al-Āğūrī, Kitāb aṣ-Ṣarīʿa, Riad (1997).

Faktische Anerkennung der Verfassung

Das Grundgesetz selbst ist keine Heilsbotschaft. Sein Anspruch beschränkt sich auf einen praktischen Geltungsvorrang. Eine faktische Anerkennung der hiesigen freiheitlich-demokratischen Grundordnung wird notfalls mit staatlicher Gewalt durchgesetzt. Über diesen praktischen Geltungsvorrang der Verfassungsordnung gibt es im Übrigen auch islamnormativ keinen Zweifel. Muslime, die in einem modernen National- und Verfassungsstaat leben, sind auch aus Sicht ihrer Religion angehalten, die örtlichen Gesetze zu respektieren oder andernfalls auswandern zu müssen. In jeder Hinsicht schulden Muslime in Deutschland denselben faktischen Rechtsgehorsam wie alle übrigen Bundesbürger auch. Sie bilden keine Ausnahme, auch wenn die talkshowgeplagte ‚Islamdebatte‘ anderes suggeriert.

Nun gibt es ca. 80 Koranverse, die einen klassischen rechtsnormstiftenden Charakter haben und Bereiche wie Vertrags-, Erb-, Ehe-, Familien-, und Strafrecht tangieren. Dieser zwischenmenschliche Normbereich, der durch rationale Hinweise, kontextuelle Bedingungen sowie Meinungsvielfalt und gerade nicht durch nationalstaatliche Gesetze geprägt ist, wird hierzulande vom Territorialprinzip verdrängt: In Deutschland gilt deutsches Recht. Dies gilt auch dann, wenn das deutsche Recht die Anwendung fremden Rechts zulässt, wie etwa im Vertrags- oder internationalen Privatrecht.

Das fremde Recht findet seine Grenzen jedoch im *ordre public*, also dort, wo seine Anwendung fundamentalen Verfassungswerten widersprechen würde. Die politisch bedingte und öffentlichkeitswirksame Warnung vor einer Anwendung des ‚islamischen Rechts‘ oder gar ‚der Scharia‘ in der deutschen Rechtsprechung entpuppt sich bei näherer Betrachtung als gegenstandslos. Das, was allenfalls im Rahmen des internationalen Privatrechts angewandt werden kann, ist höchstens ‚ausländisches Recht‘, das teilweise durch den Islam geprägt sein kann, wie etwa marokkanisches, tunesisches, syrisches Recht etc., das aber gerade weder Scharia noch islamische Jurisprudenz (*fiqh*) im engeren Sinne ist.

Den Müttern und Vätern des Grundgesetzes war bewusst, dass weder die Verfassung noch Religionen selbst handlungsfähig sind. Nicht eine Religion als solche muss indes verfassungskonform sein, sondern die Religionspraxis ihrer Anhänger, die sich naturgemäß aus subjektiven Religionsverständnissen speist. Welche konkrete Religionspraxis verfassungsgemäß ist, entscheidet in letzter Instanz die höchstrichterliche Spruchpraxis. Jedenfalls in verfassungsrechtlicher Hinsicht ist die medial und politisch diskutierte Dauerfrage nach der Vereinbarkeit des Islams mit dem Grundgesetz unsinnig. Bloß Verständnisse von Islam und Grundgesetz lassen sich vergleichen und lediglich Handlungen bzw. Unterlassungen der Menschen sind justiziabel.

Abstrakte Überlegenheit des säkularen Rechts gegenüber religiösen Geboten?

Um religiösen Argwohn gegenüber dem praktischen Geltungsvorrang des säkularen (Verfassungs-)Rechts überwinden zu können, ist es wichtig, darauf aufmerksam zu machen, dass damit keine abstrakte Überlegenheit menschlicher Rechtssetzungen gegenüber göttlichen Geboten gemeint ist. Dies gilt es auch gegenüber einer religionsfeindlichen Einstellung hervorzuheben, die jegliche Empathie gegenüber Gläubigen in ihrer Achtung vor religiösen Normen vermissen lässt. Denn damit würde man die Säkularität, die ihrem Zweck nach ein neutraler Entfaltungsraum auch für Religionsgemeinschaften sein soll, zu einer postreligiösen Weltanschauung zweckentfremden, die gegen die Religion um Rang und Rolle in der Gesellschaft konkurriert. Vielmehr entspringt der Anspruch des säkularen Rechts auf einen praktischen Geltungsvorrang der religiös und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft der Moderne, die einen neuen ‚Gesellschaftsvertrag‘ erforderlich gemacht hat. Mit der garantierten Religionsfreiheit schützt der säkulare Rechtsstaat die Vielfalt der Lebensentwürfe und Überzeugungen als Ausdruck menschlicher Freiheit und Würde. Zugleich schafft er eine faktisch verbindliche Rahmenordnung, in der die Menschen mit der Vielfalt ihrer Überzeugungen gleichberechtigt miteinander leben können.²² Darin kann eine Zumutung für das religiöse Selbstverständnis erblickt werden, aber zugleich auch eine Chance, die religiöse Praxis noch stärker als bisher als einen Ausdruck mündiger Verantwortung vor Gott zu begreifen.

Letzterer Grundgedanke findet auch in der Scharia seinen Platz, die vom Personalitätsprinzip geprägt ist und in erster Linie an die Person anknüpft. Nicht als Staat oder Kollektiv, sondern als Individuen schulden Muslime eschatologische Rechenschaft darüber, inwieweit sie bemüht waren, ihrer Sachwalterschaft auf Erden in mündiger Verantwortung vor Gott und Seiner Schöpfung gerecht zu werden bzw. inwieweit sie ‚glaubten und gute Werke‘ taten, wie es im Koran vielfach zum Ausdruck kommt.

²² Vgl. Bielefeldt, Heiner: Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld (2013), S. 35.

Die Grundrechte

Artikel 1

Menschenwürde – Menschen ist unantastbar
[Grundrechte]

1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Aus dieser
folgt die Verpflichtung des Staates, die Grundrechte zu
garantieren.
2) Das Deutsche Volk bekennt sich stets zu den Grundrechten
des Menschen.

Strikte Trennung zwischen Staat und Religion oder Kooperation?

Die Freiheit von staatlicher Einmischung und Bevormundung wird den Gläubigen bzw. Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften durch das Selbstbestimmungsrecht garantiert. Aus Respekt und nicht argwöhnischer Distanz verpflichtet sich der säkulare Rechtsstaat zudem zur religiös-weltanschaulichen und ethischen Neutralität, ohne einem Werteneutralismus zu verfallen. Dem Wesen nach spricht man von der respektvollen Nichtidentifikation des Staates mit einem bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnis. Seinen Respekt zusammen mit seiner Nichtidentifikation (als Einheit begriffen) leitet er in seiner Orientierung an Würde und Freiheit aus einer verfassungsimmanenten Ethik ab. Es handelt sich mithin um eine positive Staatsneutralität. Sie will Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften gleichberechtigt an der Gestaltung der Gesellschaft teilhaben lassen, ohne den Glauben und die Lehre einer Religionsgemeinschaft als solche zu bewerten.²³ Sie hält vor dem Hintergrund des Konkordats und des Vertragssystems vielfältige Kooperationsmöglichkeiten mit Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften bereit, die in der Körperschaft des öffentlichen Rechts münden können, aber nicht müssen. Insgesamt ist das Religionsverfassungsrecht in seiner Offenheit gekennzeichnet durch eine hinreichende integrative Potenzialität für auch kirchenfremde bzw. islamische Religionsstrukturen. Auch wenn es in der Praxis glaubensbezogene Diskriminierungen und Bevorzugungen gibt, finden wir in unserem Religionsverfassungsrecht ein *normatives Korrektiv*, das uns immer wieder praktische Defizite schonungslos vor Augen führt.

²³ Vgl. Unruh, Peter: Religionsverfassungsrecht, 4. Auflage, Baden-Baden (2018), § 4, Rn. 90.

Entgegen weitverbreiteten Vorstellungen sieht die deutsche säkulare Verfassungsordnung also keine strikte, sondern eine *freundliche institutionelle Trennung* zwischen Staat und Religion vor.²⁴ Auch umfasst die Religionsfreiheit öffentliche, ja ‚politische‘ Aktivitäten von Religionsgemeinschaften. Die institutionelle Trennung zwischen Staat und Religion ist mithin keine Trennung zwischen *Religion* und *Politik*. Der freiheitliche demokratische Staat lebt von einem öffentlich-politischen Diskurs seiner Zivilgesellschaft, der naturgemäß auch Religionsgemeinschaften offensteht.²⁵

Bisweilen ist auch die Frage zu vernehmen, ob im Islam eine etwaige Kooperation mit dem säkularen Rechtsstaat überhaupt möglich bzw. religiös zulässig ist. Ohne hier näher ins Detail gehen zu können, sind kategorische islamtheologische Bedenken – vorbehaltlich des religionsbezogenen Selbstbestimmungsrechts – nicht ersichtlich. Vielmehr kann islamnormativ das Gegenteil nicht zuletzt aus dem Islamrechtsgrundsatz abgeleitet werden, dass in religiöser Hinsicht ‚grundsätzlich alles erlaubt ist, was nicht *ausdrücklich* verboten wurde‘. Weil eine Kooperation mit staatlichen Institutionen nicht explizit in den religiösen (Offenbarungs-)Quellen untersagt worden ist, kann ihre grundsätzliche religiöse Zulässigkeit jedenfalls vermutet werden. Hinsichtlich der Kooperationsart kann hier das islamrechtliche Fundamentalprinzip bemüht werden, wonach ‚die Gewohnheit normstiftend ist‘, und in diesem Fall kann das Religionsverfassungsrecht mit seinen Kooperationsspielräumen als eine ortsübliche ‚Gewohnheit‘ gewertet werden.

²⁴ Vgl. ebd. § 5, Rn. 144.

²⁵ Vgl. Bielefeldt, Heiner: *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld (2013), S. 40 f.

Islam als moralische Substanz für die Verfassungsloyalität muslimischer Bürger?

Fraglich ist, ob Muslime über eine bloß faktische Anerkennung der Verfassungsordnung hinaus eine moralische Affinität zu Verfassungswerten aus ihrem Glauben heraus plausibilisieren können. Der ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst Wolfgang Böckenförde (gest. 2019) pointierte nämlich wie kaum jemand die einleuchtende Erkenntnis, dass unser freiheitlicher, säkularer Rechtsstaat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann. Seine Überlebensfähigkeit ist abhängig von der moralischen Substanz, von der Werteloyalität seiner Bürger. Die freiheitliche Ordnung braucht indes eine Art ‚Gemeinsinn‘ bei denen, die in diesem Staat leben, der sich hoheitlich nicht durchsetzen lässt. Ein solcher Gemeinsinn kann sich auch aus Religionen speisen, ohne es zu müssen.²⁶ Obgleich sich der säkulare Rechtsstaat wegen seiner Neutralitätspflicht keiner bestimmten religiös-weltanschaulichen Begründung seiner Verfassungswerte anschließen darf, überlässt er es den Bürgern selbst, ob und wie sie die Loyalität zu diesen Werten begründen wollen.²⁷

Die islamische Rechtswissenschaft (*al-fiqh*) jedenfalls hält mit Blick auf die hiesige Verfassungsordnung vielfältige Einstellungsebenen bereit, die sich erstrecken können von der bloß faktischen Anerkennung des Geltungsvorrangs der Verfassung über eine religiös begründete Würdigung von Verfassungswerten²⁸ bis hin zu einer religionsneutralen Plausibilisierung der Verfassungsordnung, die auf die *Bedürfnisse* dieser pluralistischen Gesellschaft zugeschnitten ist und mithin nicht wesensmäßig religiös sein muss, aber kann.

a. Gleichheit der Menschen als normatives Grundprinzip

„Modernes Recht“ und „moderne Moral“ gehen von der Idee der Gleichheit der Menschen aus als moralisches und rechtliches Grundprinzip,²⁹ so jedenfalls aus einem eurozentrischen Blickwinkel. Es geht im modernen Recht um die Verwirklichung der gleichen Rechte aller. Im selben Augenblick wird die Gleichheit zugleich zur zentralen Komponente im modernen Verständnis der Moral, wenn man den Grund der moralischen Verpflichtungen allein in der Tatsache erblickt, „dass jeder andere einen grundsätzlich gleichen Status hat wie ich.“³⁰ Dass die Gleichheit die vorrangige normative Idee der ‚europäischen Moderne‘ darstellt, wird niemand ernsthaft in Abrede stellen. Schaut man sich aber die normativen Gleichheitsgedanken des ḥanāfītischen Juristen As-Saraḥsī an, der im 11. Jahrhundert in Transoxanien wirkte, so staunt man als Europäer über die neuzeitlichen Säkularitäts- und Gleichheitsmomente, die sich darin auftun.³¹ Denn wie selbstverständlich konstatiert er eine rechtliche Gleichbehandlung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen in weltlichen Angelegenheiten (*aḥkām ad-dunyā*). Vor dem Hintergrund der Schutz- und Ordnungs-

²⁶ Für eine informative Auseinandersetzung mit dem Böckenförde-Diktum, siehe Dreier, Horst: Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München (2018), S. 189 ff.

²⁷ Vgl. Bielefeldt, Heiner: Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld (2013), S. 21 f.

²⁸ Vgl. Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld (2013), S. 59 ff.

²⁹ Vgl. Ellscheid, Günter: Recht und Moral, in: Hassemer, Winfried/Neumann, Ulfried/Saliger, Frank (Hrsg.), Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 9. Aufl., Heidelberg (2004), S. 219.

³⁰ Menke, Christoph: Spiegelungen der Gleichheit, Berlin (2000), S. 3, 4.

³¹ Näheres dazu Ademi, Çefli: Säkularitätsmomente im Rechtsdenken As-Saraḥsīs, in: Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik (Milad Karimi/Mouhanad Khorchide, Hrsg.), Freiburg i. Br. (2014), S. 76 ff.

funktion des territorialen Rechts sehe er keinen sachlichen Grund für eine normative Ungleichbehandlung. Die paritätische (territorial)rechtliche Schutzbedürftigkeit der Menschen entspringe ihrem gleichen Status als Rechtsgutsträger und nicht ihrer religiösen Zugehörigkeit. Die Sicherung und Wahrung ihrer Rechtsgüter sei eine Frage des politisch beherrschten Territoriums (*dār*) und keine der Religion (*dīn*).³² So bemerkt Baber Johansen: „Saraḥsī konfrontiert das Jenseits (*āḥira*) mit der diesseitigen, niederen Welt (*dunyā*), die Religion (*dīn*) mit dem staatlich beherrschten und geschützten Territorium (*dār*). Er führt aus, dass die Gleichheit zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen auf der Ebene der gerichtsverbindlichen Rechtsbestimmungen (*aḥkām*) in Bezug auf diese Welt (*dunyā*) und das politisch beherrschte Territorium (*dār*), nicht in Bezug auf das Jenseits und die Religion hergestellt werde.“³³

b. Gibt es gemeinsame Leitgedanken und Ziele zwischen der Verfassung und der Islamrechtstradition?

Bei allen Meinungsstreitigkeiten im Detail waren und sind sich Islamjuristen einig darin, dass der islamischen Jurisprudenz vor allem drei Leitgedanken zugrunde liegen: die individuelle Läuterung und Sensibilisierung des Individuums durch rituelle Handlungsanweisungen; die Etablierung von Gerechtigkeit (*ʿadl*) und Frieden (*salām*) in der Gesellschaft; und schließlich der Gesellschaft Nutzen (*maṣlaḥa*) zu bringen und Schaden (*mafsada*) von ihr abzuwenden. Ein Blick in die Präambel des Grundgesetzes macht die Parallelen zu typischen Verfassungszielen deutlich. Die rechtlichen Mittel beziehungsweise Normen, die zur Erreichung dieser Ziele etabliert wurden, sind immer auch abhängig vom Pluralitätsgrad der Überzeugungen und Lebensformen in der Gesellschaft. Vor allem al-Ġazālī (gest. 1111) war es, der den Weg geebnet hat für die Verknüpfung fundamentaler Rechte der Menschen mit *menschlichen Grundbedürfnissen*. Spätestens seit al-Ġazālī stimmen Islamjuristen darin überein, dass der Zweck islamischer Normen im Schutz überlebensnotwendiger Grundbedürfnisse liegt, wie Religion bzw. Weltanschauung, Leben, Würde, Verstand, Familie, Eigentum etc. Ihre Wahrung liege im kultur- und religionsübergreifenden Interesse. Damit liefert er hochinteressante begründungstheoretische und ausbaufähige Ansätze für die gegenwärtige Menschenrechtsidee im Allgemeinen und für bundesdeutsche Verfassungswerte im Konkreten. Dadurch, dass die menschlichen Grundbedürfnisse nach dem Selbstverständnis dieser frühen Islamrechtler *empirisch feststellbar*, *notwendig* und *universell* sein müssten, ist die Rechtsfindung konsensfähig. Sie ist insofern „nicht wesensmäßig, jedoch auch religiös“.³⁴ Solche Säkularitätsmomente sind der islamischen Jurisprudenz wesensimmanent. Doch stehen hier weiterhin Arbeiten aus, die solche Ansätze aus der islamischen Gelehrtentradition aufgreifen und mit dem heutigen Stand rechtswissenschaftlicher Erkenntnisse verknüpfen und fortdenken.

³² Vgl. As-Saraḥsī, al-mabsūṭ fī al-fiqh al-ḥanāfī (Muḥammad Ḥasan Ismaʿīl, Hrsg.), Band 25, 26, kitāb ad-diyāt, Ort (k.A.) (2009), S. 103.

³³ Johansen, Baber: Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmungen (Hukm) im islamischen Recht, in: Gegenwart als Geschichte. Islamwissenschaftliche Studien. Fritz Steppat zum 65. Geburtstag (Alex Havemann, Hrsg.), (1988), S. 270.

³⁴ Bassiouni, Mahmoud: Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität, Berlin (2014), S. 358; siehe auch Ademi, Çefli: Menschenrechtsidee in der Islamischen Jurisprudenz, in: Logi Gunnarson, Norman Weiß (Hrsg.), Menschenrecht und Religion – Kongruenz oder Konflikt?, Berlin (2016), S. 151, 163.



„Islamischer Staat“ – Ein Widerspruch in sich?

Es bleibt sich der berechtigten Frage anzunehmen, ob ein etwaiger ‚islamischer Staat‘ eine konstitutive Zielvorgabe im Islam sei, die einer religiösen Würdigung der bundesdeutschen Verfassungsordnung per se im Wege stünde. Zunächst ist auffällig, dass an keiner Stelle in Koran und Prophetentradition die Gründung eines ‚Staates‘ als konstitutive Heilsbedingung genannt ist. Keiner der klassischen Rechtsschulgründer hat sich systematisch mit Fragen des Staatswesens befasst, und dies gewiss nicht aus Nachlässigkeit. Weil sie einer politischen Vereinnahmung trotzen und ihr Seelenheil fern von Staatsämtern suchten, saßen nicht zufällig alle vier sunnitischen Rechtsschulgründer im Gefängnis. Und doch hat sich die islamische Rechtswissenschaft – historisch ohne Beispiel – zivilgesellschaftlich über eben jene privaten Rechtsschulen etabliert, über integre Gelehrsamkeit und gerade nicht durch den ‚Staat‘.³⁵ Der Herrscher verfügte über keine Rechtsautorität und musste insoweit aus den Rechtslehren der Rechtsschulen schöpfen, wollte er – wegen des hohen gesellschaftlichen Beliebtheitsgrads der Gelehrten – keinen Volkszorn provozieren. Das erste staatstheoretische Werk aus muslimischer Feder ist erst im späten 11. Jahrhundert von Al-Māwardī (gest. 1058) verfasst worden, der unter der abbasidischen Herrschaft – anders als die Rechtsschulgründer aus dem 8. bzw. 9. Jahrhundert – höchste (Staats-)Ämter innehatte und mithin zum ‚Establishment‘ gehörte.³⁶ Es verwundert nicht, dass sein staatstheoretisches Werk wie eine Begründungstheorie für den damaligen Herrscher gelesen werden kann. Auch sollte nicht irritieren, dass der gemeinsame Nenner aller nachfolgenden staatstheoretischen Werke vor allem im Meinungsunterschied zu finden war. Damit wird nicht relativiert, dass die islamische Rechtswissenschaft im Bedarfsfall auch ordnungs- und friedensstiftende Hinweise für eine (muslimische) Gesellschaft bereithält. Der *al-fiqh* als islamklassische Rechtsverständnislehre ist in diesem Sinne weniger eine Institution als vielmehr ein zivilgesellschaftlicher Juristendiskurs, der zwar Ordnungs- und Friedenspotenzial hat und funktional an vormoderne muslimische Gesellschaften angepasst war, sich aber gerade im modernen Sinne nicht verstaatlichen lässt. Jedenfalls existiert kein ausdrückliches schariatisches Dogma, einen Staat anzustreben, erst recht keinen modernen Nationalstaat, um Seelenheil zu finden.

³⁵ Siehe insgesamt dazu die tiefeschürfende Untersuchung von Jackson, Sherman A. *Islamic Law And The State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*, Leiden (1996).

³⁶ Vgl. Jackson, Sherman A. *Islamic Law And The State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*, Leiden (1996), S. xxii.

Nicht von ungefähr hat die Geschichte der islamtraditionellen Staatskunst zahlreiche Regierungsformen hervorgebracht, die sich mal Kalifat, mal Sultanat, mal Emirat, mal Imamats nannten. Das Begriffspaar ‚islamischer Staat‘ (*dawla islāmiyya*), das erst seit dem Fall des osmanischen Sultanats 1924 von muslimischen Reformaktivisten vor dem Hintergrund kolonialer, nationalstaatlicher Einflüsse auftauchte, findet in der vormodernen islamischen Rechtstradition naturgemäß keine Beispiele. Der Nationalstaat diene nunmehr als unantastbares politisches Konzept, das lediglich ‚islamisiert‘ werden sollte durch die Adaption des ‚islamischen Rechts‘ an das vorgegebene politische Nationalstaatssystem. Damit sollte etwas passend gemacht werden, was nicht passt.

Und genau hier liegt das Problem des sog. Islamismus, der – ungeachtet seiner vielen Strömungen – eine äquivalente Reaktion auf die Art und Weise darstellt, wie die ‚Moderne‘ in die sog. islamische Welt hereinbrach.³⁷ Er begreift den modernen Nationalstaat, den es in der Zeit vor 1798 nicht gab, als unhinterfragbare ‚Grundnorm‘ zur Verwirklichung seiner politischen Ziele.³⁸ Verkehrt wäre es also, diese fundamentalistischen Strömungen als reaktionäre Bewegungen zu verstehen, die den muslimischen Gesellschaften den Weg zurück in die vormoderne Lebenszeit des Propheten ebnen wollen. Vielmehr ist der moderne Nationalstaat im Denken fundamentalistischer Strömungen ein unersetzliches und umfassendes Machtmittel für ihre politischen Zwecke.³⁹ Hier zeigt sich der Widerspruch in sich und mithin die Unmöglichkeit eines nichtsäkularierten ‚islamischen Staates‘, insofern der Nationalstaat gerade ein Produkt der Säkularisation und ohne diese kaum aufrechtzuerhalten ist.⁴⁰ Am eindrücklichsten ist die Unmöglichkeit eines ‚islamischen Staates‘ vom palästinensisch-kanadischen Islamwissenschaftler Wael B. Hallaq (geb. 1955) herausgearbeitet worden. Er veranschaulicht, dass das islamische Recht samt seinen Besonderheiten in vormodernen muslimischen Gesellschaften entwickelt und an ihre Erfordernisse ideal angepasst wurde – in einer Zeit, in der es weder Nationalstaaten noch den Säkularismus gab. Das ‚islamische Recht‘ ließe sich nunmehr im Kontext solcher Nationalstaaten als Gegenmechanismus gegen Säkularisation nur um den Preis aller Ideale wiedereinführen, denen das islamische Recht über Jahrhunderte gedient hat. Die Ideale des islamischen Rechts ließen sich unter nationalstaatlichen Bedingungen letztlich gar nicht verwirklichen. Die so verstandene Scharia würde bloß zu einem Mittel der Despotie zweckentfremdet werden.⁴¹ Dabei war die Scharia moralisches Normsystem „mit ihren Tendenzen zur Synthese und zum gesellschaftlichen Ausgleich“ ein Spiegelbild vormoderner muslimischer Gesellschaften. „Alle modernen Staaten, auch solche islamistischen Typs,“ so betont Frank Griffel, „sehen sich aber der Herausforderung durch zugespitzte gesellschaftliche Konfrontationen ausgesetzt, und unter diesen Bedingungen wird die heute nur noch in abgewandelter Form anwendbare Scharia ein Mittel der politischen Unterdrückung.“⁴²

³⁷ Vgl. Griffel, Frank: Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen, Ditzingen (2018), S. 84 ff.

³⁸ Vgl. Jackson, Sherman A.: Islamic Law And The State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, Leiden (1996), S. xiii.

³⁹ Vgl. Griffel, Frank: Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen, Ditzingen (2018), S. 84 ff.

⁴⁰ Vgl. Griffel, Frank: Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen, Ditzingen (2018), S. 85.

⁴¹ Vgl. Hallaq, Wael B.: The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament, New York (2013).

⁴² Griffel, Frank: Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen, Ditzingen (2018), S. 85.

لا يجوز أن يميز أحد أو أن يضار أحد بسبب جنسه، أو نسبه، أو عرقه، أو لغته، أو وطنه ومنشئه، أو عقيدته، أو رؤيته الدينية أو السياسية. ولا يجوز أن يضار أحد بسبب كونه معاقاً.

المادة 4

أحرية العقيدة والضمير

- (1) لا يجوز انتهاك حرية العقيدة، ولا حرية الضمير، ولا حرية اعتناق أي دين أو فلسفة حياتية.
- (2) تكفل الممارسة الآمنة للشعائر الدينية.
- (3) لا يجوز إجبار أحد ضد ضميره على تأدية الخدمة العسكرية المقررة باستخدام السلاح. وتنظم التفاصيل بقانون اتحادي.

المادة 5

أحرية الرأي والإعلام والصحافة والفنون والعلوم

- (1) يحق لكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول والكتابة والصوريات الفنون والحق في الحصول على المعلومات بدون عائق من السلطات المختصة العامة وتكفل حرية الصحافة وحرية النظمية الإعلامية من الوسائل المستعملة والمالية. ولا يجوز فرض رقابة على ذلك.
- (2) تخضع أي قيودات لهذه الحقوق لأحكام القانون العامة وأحكام القانون الخاصة بحماية الأحداث والتفريعات الخاصة بهم من سوء المعاملة.
- (3) حرية الفنون والعلوم والأبحاث والتعليم بتكليف من الدولة.

Das Grundgesetz als Chance und Zumutung – auch für Muslime

70 Jahre entfaltet nunmehr das Grundgesetz seine zweckmäßig friedensstiftende Wirkung. Damit geht ein Religionsverfassungsrecht in einem säkular-religionsfreundlichen Rechtsstaat einher, das eine möglichst freiheitsschonende Rahmenordnung für das friedliche Miteinander der Menschen in einer höchst pluralen Gesellschaft bietet. Religionsgemeinschaften können darin vor allem die Chance wahrnehmen, ihre religiöse Praxis in besonderer Weise als Ausdruck mündiger Verantwortung der Gläubigen zu verstehen.

Genau diese Wahrnehmung sollte zu allen Seiten hin im Sinne des Erhalts unserer freiheitlichen Rahmenbedingungen gestärkt werden. Damit einhergehend sollte die besondere Potenzialität der Religionsgemeinschaften betont werden, einen freiheitlichen Gemeinsinn stiften zu können, auf den der säkulare Rechtsstaat langfristig angewiesen ist, ohne ihn erzwingen zu können. Dass es gerade im Islam besonders interessante Ansätze für die Begründung eines verfassungsethischen Gemeinsinns gibt, mag überraschen. Verwiesen sei hier noch einmal auf den bemerkenswerten Aspekt, dass die islamische Rechtswissenschaft das Plausibilisieren von universellen rechtsethischen Werten mit Argumenten stützt, die nicht wesentlich (aber auch) religiös und damit konsensfähig sind.

Bei aller theologischen Würdigung des Grundgesetzes sollten wir uns mit Horst Dreier (2018) jedoch immer wieder vor Augen führen, dass „das Grundgesetz keine Bibel [ist], das politische Leben kein Gottesdienst, der Verfassungsexegat kein Hohepriester. Eine freiheitliche Verfassung

betrachtet man am besten ganz nüchtern als Form friedensstiftender und freiheitsgarantierender Herrschaftsrationalisierung. Mythologisierung und Sakralisierung führen in die Irre und schaden nur.“⁴³

Auch der Gottesbezug in der Präambel darf nicht missverstanden werden als eine transzendente Überhöhung der Verfassung. Vielmehr handelt es sich um eine Demutsformel, die uns einen Hinweis gibt über die Relativität und Endlichkeit des Grundgesetzes, über die Begrenztheit staatlicher Gewalt, was gerade bei religiösen Menschen hohen Anklang finden dürfte. Andererseits darf die Säkularität des Rechtsstaats nicht vermengt oder gar gleichgesetzt werden mit der Säkularisierung der Gesellschaft im Gewande einer laizistischen Rhetorik. Der säkulare Staat ist kein ‚säkularisierender Staat‘. Er darf sich zudem weder des Religiösen bemächtigen, noch darf er sich als konkurrierende oder gar religionsfeindliche Weltanschauung verstehen. Die Säkularität des Rechtsstaats und eine kraftvolle Religiosität in der Gesellschaft schließen sich nicht aus. Bestenfalls ergänzen sie sich und stützen einander. Die Säkularität des Staates dient als neutrale Rahmenordnung für eine Gesellschaft, in der sich Menschen mit zahlreichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen und Lebensformen als gleichberechtigte Freiheitsträger entfalten können. Für islamtheologische Diskussionen wirkt insoweit die ‚institutionelle‘ Gegenüberstellung von Staat (*dār*) und Religion (*dīn*) vor dem Hintergrund der staatlichen Ordnungs- und Schutzfunktion bei As-Saraḥsī (gest. um 1096) besonders vielversprechend.

Die säkulare Rechtsstaatsdemokratie bedeutet nicht nur eine Chance, sondern setzt *Zumutung* voraus: Ihre Überlebensfähigkeit ist abhängig von der Überzeugung ihrer Bürger, dass es unumgänglich und richtig ist, viele Lebensentwürfe, Meinungen, Kritiken, Geschmacklosigkeiten zu ertragen. Gerade Muslimen müsste diese Überzeugung eigentlich leichtfallen. Denn: „Ein Gläubiger, der den Kontakt zu den Menschen sucht und die Zumutungen durch sie geduldig erträgt, ist gesegneter als derjenige, der den Kontakt zu den Menschen meidet und keine Zumutungen zu ertragen hat“, so bereits der Ansporn des Propheten Muhammad vor über 1400 Jahren.

⁴³ Dreier, Horst: Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München (2018), S. 148.



Literaturempfehlung zum Thema

Religion, Säkularität und Rechtsstaat

Peter Unruh, *Religionsverfassungsrecht*, 4. Auflage, Baden-Baden (2018).

Çefli Ademi, *Säkularitätsmomente im Rechtsdenken As-Sarāḥsīs*, in: Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik (Milad Karimi/Mouhanad Khorchide, Hrsg.), (2014)

Horst Dreier, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München (2018)

Josef Isensee, *Die Zukunftsfähigkeit des deutschen Staatskirchenrechts. Gegenwärtige Legitimationsprobleme*, in: Josef Isensee (u.a. Hrsg.), Festschrift für Joseph Listl, Berlin (1999)

Muslime und säkularer Rechtsstaat

Heiner Bielefeldt, *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld (2013).

Sherman A. Jackson, *Islamic Law And The State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*, Leiden (1996)

Christian Hillgruber, *Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. Die Antwort des Grundgesetzes auf eine religiöse Herausforderung*, in: Juristenzeitung II (1999).

Mahmoud Bassiouni, *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Berlin (2014)

Recht und Moral

Hartmut Kreß, *Ethik der Rechtsordnung*, Stuttgart (2012).

Günter Ellscheid, *Recht und Moral*, in: Hassemer, Winfried/Neumann, Ulfried/Saliger, Frank (Hrsg.), Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 9. Aufl., Heidelberg 2004.

Baber Johansen, *Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmungen (Hukm) im islamischen Recht*, in: Gegenwart als Geschichte. Islamwissenschaftliche Studien. Fritz Steppat zum 65. Geburtstag (Alex Havemann, Hrsg.), (1988).

Vereinbarkeit des Islams mit Verfassungsrechten

Mahmoud Bassiouni, *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Berlin (2014)

Frank Griffel, *Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen*, Ditzingen (2018)

Islam in Deutschland

Mathias Rohe, *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*, München (2016).



Akademie für Islam
in Wissenschaft
und Gesellschaft

Die Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG) ist eine universitäre Plattform für Forschung und Transfer in islamisch- theologischen Fach- und Gesellschaftsfragen. Sie ermöglicht überregionale Kooperationen und Austausch zwischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern der islamisch-theologischen Studien und benachbarter Fächer sowie Akteurinnen und Akteuren aus der muslimischen Zivilgesellschaft und weiteren gesellschaftlichen Bereichen. Die AIWG wird gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) und der Stiftung Mercator.

Gefördert durch

STIFTUNG
MERCATOR

Gefördert vom



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

GOETHE
UNIVERSITÄT
FRANKFURT AM MAIN

