

Dr. Andreas Jacobs

Middle East Faculty
NATO Defense College
Via Giorgio Pelosi 1
I – 00143 Roma

Rom, 23. November 2015

Schriftliche Stellungnahme

Zur Öffentliche Anhörung des Ausschusses für Menschenrechte und humanitäre Hilfe
des Deutschen Bundestages zum Thema

„Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung“

am 2. Dezember in Berlin

I. Allgemeine Fragen zur Religionsfreiheit

1. Zusammenhang Religionsfreiheit – Demokratieentwicklung

Freiheit, Gleichheit und Selbstbestimmung zählen zu den konstitutiven Merkmalen von Demokratie und damit zu den Voraussetzungen für Demokratieentwicklung. Demokratie und Freiheit bedingen sich gegenseitig. Dies trifft auch für die Religionsfreiheit zu. Dementsprechend beschränken oder verwehren autoritäre Staaten religiöse Freiheiten. Oft geschieht dies mit Verweis auf alternative Konzepte von „Religionsfreiheit“ oder traditionelle Vorstellungen (inter-)religiöser Toleranz.¹ Diese Konzepte sind mit dem modernen Verständnis der menschenrechtlich begründeten individuellen Religionsfreiheit meist nicht vereinbar.

Religionsfreiheit muss daher als konstitutives Element und notwendiger Bestandteil von Demokratieentwicklung begriffen werden. Wer Demokratie fördert, fördert auch Religionsfreiheit und umgekehrt. Entscheidend ist hierbei die Glaubwürdigkeit des

¹ Zum islamischen Toleranzkonzept vgl. Christian W. Troll: Der Blick des Koran auf andere Religionen, in: Kerber, Walter (Hrsg.): Wie tolerant ist der Islam, München 1991, S. 47-69.

fördernden bzw. einfordernden Akteurs. Die Gewährung und Sicherung von Religionsfreiheit in Deutschland und Europa ist deshalb eine zentrale Grundlage für eine glaubwürdige Forderung von Demokratie und Religionsfreiheit weltweit. Nur wenn Muslime in Deutschland und Europa die praktische Erfahrung machen, dass Religionsfreiheit auch für sie gilt und dass die freie Entfaltung muslimischen Lebens auch hier möglich ist, kann Religionsfreiheit glaubhaft gegenüber muslimischen Ländern eingefordert werden.

2. Ursachen für Fundamentalismus

Die Forschung benennt eine Vielzahl von Ursachen für das Erstarken von religiösen Fundamentalismen.² Dies gilt auch für den Islamismus, der als die politische Form des islamischen Fundamentalismus verstanden wird. Unter dem Sammelbegriff Islamismus wird ein breites Spektrum von Ideologien und Denkansätzen gefasst, die unter dem Slogan „Der Islam ist die Lösung“ eine grundlegende Veränderung von Staat und Gesellschaft anstreben.³ Die auf diesen Ideologien beruhenden Bewegungen reichen von friedlichen Reformgruppen bis hin zu Terrororganisationen. Sie alle eint das Bestreben, die politischen und gesellschaftlichen Zustände in den muslimischen Staaten und Gesellschaften verändern zu wollen.

Die nachkolonialen muslimischen Staaten im Nahen und Mittleren Osten haben auf die Herausforderung des Islamismus mit zwei verschiedenen Ansätzen der Vereinnahmung reagiert. In einigen Staaten wurde die jeweils dominierende Ausprägung des Islamismus zur totalitären Staatsdoktrin erhoben (u.a. Iran, Saudi-

² Für verschiedene Einschätzungen der Ursachen von religiösen Fundamentalismen vgl.: Marty, Martin E./Appleby, R. Scott (Hrsg.): *The Fundamentalism Project*, Chicago u.a. 1994-1996. Meyer, Thomas: *Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne*. Reinbek 1989. Schirrmacher, Thomas: *Fundamentalismus. Wenn Religion zur Gewalt wird*, Holzgerlingen 2010. Roy, Olivier: *The Failure of Political Islam*, London 1999.

³ Vgl. Kandel, Johannes: *Islamismus in Deutschland. Zwischen Panikmache und Naivität*, Freiburg i.Br. 2011, S. 7-9.

Arabien, Sudan) und dadurch die Entstehung eines offenen und kritischen religiösen Diskurses unterbunden. Die andere Gruppe von Staaten (u.a. Ägypten, Libyen, Pakistan) versuchte, durch die Förderung eines konservativen und zum Teil fundamentalistischen Islamverständnisses dem Islamismus die argumentativen Grundlagen zu entziehen und ihn hierdurch zu kontrollieren und einzudämmen. Beide Gruppen eint, dass sie die inhaltliche Interpretation des Islam und die formale Praxis seiner Ausübung unter strikte staatliche Kontrolle stellten.

Beide Ansätze müssen als gescheitert angesehen werden. Sie spielen bei der Entstehung der gegenwärtigen Konflikte in der Region eine wichtige Rolle. Die für das Erstarken des Islamismus ursächlichen politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Missstände haben sich in den vergangenen Jahren immer weiter verstärkt. Durch die Vereinnahmung und Assimilierung islamistischer Konzepte und Ideen seitens staatlicher Institutionen und Medien wurden gleichzeitig die fundamentalistischen Narrative weiter gestärkt. Diese dominieren hierdurch in vielen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens die Wahrnehmung politischer und gesellschaftlicher Entwicklungen seitens breiter Bevölkerungskreise. Ein offener und kritischer Diskurs konnte sich allenfalls in den oft elitär denkenden Mittel- und Oberschichten entwickeln.

Die Verantwortung westlicher Politik liegt primär darin, diese Prozesse toleriert zu haben, solange hiermit eine pro-westliche Außenpolitik der betreffenden Staaten einherging. Dies geschah und geschieht zum Teil aufgrund falscher Prioritätensetzungen, zum Teil aber auch aufgrund von Unkenntnis und mangelnder Reflexionsbereitschaft. Für den zukünftigen Umgang mit diesen Staaten bedeutet dies die Notwendigkeit einer schwierigen Balance. Bei grundsätzlicher Beibehaltung kooperativer Beziehungen sollte deutsche und europäische Politik selbstbewusster, informierter und „sprechfähiger“ auf die Gefahren staatlich geförderter Verbreitung fundamentalistischen und antidemokratischen Gedankengutes hinweisen und auf Reformen drängen.

3. Maßnahmen zur Stärkung der Religionsfreiheit

Die Umsetzung und Wahrung des Rechts auf Religionsfreiheit sollte in Deutschland auf einem kontinuierlichen und multidimensionalen Prozess beruhen, der möglichst viele Akteure aus Politik, Religionsgemeinschaften, Verwaltung, Erziehung und Zivilgesellschaft einbezieht. In Bezug auf die Wahrung der Rechte von Muslimen betreten politische Maßnahmen wie die Deutsche Islamkonferenz, die Einrichtung von islamisch-theologischen Lehrstühlen und die Einführung eines bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterrichts Neuland. Trotz einer Reihe von Unzulänglichkeiten, Rückschlägen und Schiefen stellen diese Maßnahmen wichtige Lernprozesse dar und sind vor allem hinsichtlich ihrer symbolischen Wirkung im In- und Ausland nicht zu unterschätzen. Gerade Akte der Symbolpolitik sind wichtig, da die Wahrung der Religionsfreiheit nicht zuletzt auf individuellem Empfinden und subjektiver Wahrnehmung beruht.

International ist vor allem eine Stärkung der bestehenden multilateralen Menschenrechtsregime (Verträge, Deklarationen, Institutionen) von zentraler Bedeutung. Die entsprechenden Konventionen sind völkerrechtlich bindend. Sie bieten den wichtigsten Bezugspunkt, um die Einhaltung des Rechts auf Glaubens- und Religionsfreiheit glaubwürdig gegenüber Dritten einzufordern. Die von verschiedenen Organisationen und Personen vorgelegten „Islamischen Menschenrechtserklärungen“⁴ weisen demgegenüber erhebliche materiale Differenzen gegenüber den Menschenrechtsnormen der Vereinten Nationen auf und dienen oft dazu, die internationalen Menschenrechtsstandards zu relativieren bzw. zu konterkarieren. In eine ähnliche Richtung gehen die zunehmenden Bemühungen, sog. Kollektivrechte - wie etwa Rechte zum Schutz von Religionen - in den internationalen Menschenrechtskanon aufzunehmen. Dies würde der

⁴ Die wichtigsten Dokumente finden sich in deutscher Übersetzung in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hrsg.): Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, Bonn 2004.

kulturrelativistischen Infragestellung von Menschenrechten Vorschub leisten und ihren Charakter als unteilbare Individualrechte in Frage stellen.⁵

In der praktischen Menschenrechtsarbeit in muslimischen Ländern können Politische Erklärungen und Beschlüsse, etwa des Deutschen Bundestages und des Europäischen Parlaments, eine wichtige Rolle spielen. Sie können helfen dabei, Öffentlichkeit zu schaffen und Handlungsdruck zu erzeugen. Außerdem geben sie örtlichen Menschenrechtsgruppen wichtige Bezugspunkte an die Hand. Dass solche Maßnahmen auf diplomatischer Ebene für Irritation sorgen können, sollte hingenommen und ausgehalten werden.⁶ Bei politischen Gesprächen in der Region sind auf Seiten deutscher und europäischer Politik Hintergrundkenntnisse und Diskursfähigkeit von erheblicher Bedeutung. Nur auf deren Grundlage können in der Diskussion mit politischen Verantwortlichen apologetische Umdeutungen des Menschenrechtsdiskurses, plakative „Vorzeigemaßnahmen“ oder schlichte Fehlbehauptungen durchschaut und ggf. problematisiert werden. Vor Ort ansässige Akteure der politischen Entwicklungszusammenarbeit, wie etwa die politischen Stiftungen, können hier wertvolle Hilfestellungen leisten.

4. Instrumentalisierung von Religionen

Menschenrechte werden von Islamisten und meist auch von Vertretern des staatlich kontrollierten religiösen Diskurses in islamischen Ländern in einen islamischen Deutungskontext gestellt und hierdurch zu von Scharia-Normen abgeleiteten

⁵ Zur Diskussion über das Spannungsverhältnis zwischen individuellem und kollektivem Verständnis von Menschenrechten vgl. Spénlé, Christoph A./Mugier, Simon: Geschichte der Menschenrechte. Entwicklungen im Spannungsfeld von Individuum und Kollektiv, in Loretan, Adrian (Hrsg.): Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte, Zürich 2011, S. 44-65. Vgl. auch Kauder, Volker: Mein Einsatz für verfolgte Christen, in: ders. (Hrsg.): Verfolgte Christen. Einsatz für die Religionsfreiheit, Holzgerlingen 2012, S. 28f.

⁶ Als Beispiel sei an dieser Stelle auf den Gemeinsamen Erschließungsantrag des Europäischen Parlaments zur Lage in Ägypten vom 16.1.2008 sowie auf die anschließenden Reaktionen ägyptischer Regierungsvertreter verwiesen.

Rechten degradiert.⁷ Im Schrifttum äußert sich dies in einer Umdeutung, Hierarchisierung und ideologischen Besetzung menschenrechtlicher Begriffe.⁸ Hiervon sind vor allem Frauen- und Minderheitenrechte, aber auch die Meinungsfreiheit sowie Elemente der Religionsfreiheit betroffen. Diese religiöse Kontextualisierung ist aus menschenrechtlicher Sicht abzulehnen, stellt letztendlich aber eine muslimische Denk- und Handlungsoption dar, die mit dem Etikett „Instrumentalisierung“ nur unzureichend beschrieben werden kann.⁹

Die „Islamisierung“ von Menschenrechten ist im muslimischen Denken zwar weit verbreitet, wird vor allem bei Muslimen in Europa aber durch eine pragmatische Akzeptanz und faktische Anerkennung der Grund- und Menschenrechte als Individualrechte relativiert. Der säkulare Rechtsstaat muss seinen Bürgern vor allem diese faktische Akzeptanz abverlangen und Rechtsbrüche selbstverständlich auch dann ahnden, wenn sie in den Kontext (vermeintlicher) Religionsfreiheit gestellt werden.

Staat und Gesellschaft sollten aber auch dafür Sorge tragen, dass die rechtsethischen Fundamente des Gemeinwesens von allen Bürgern geteilt werden.¹⁰ Dies kann am besten gelingen, wenn die Menschenrechte als individuelle Freiheitsrechte akzeptiert sind, die ohne Rangordnung und im Zusammenhang mit und ggf. im Spannungsverhältnis zu anderen Menschenrechten gedacht und konkretisiert werden.

Das Problem der Instrumentalisierung von Religionsfreiheit stellt sich aber in einem anderen Kontext. Wie oben bereits angedeutet, nutzt eine Reihe von nahöstlichen Staaten die öffentlichkeitswirksame Förderung einiger Menschenrechte sowie die Etablierung eines gelenkten Menschenrechtsdiskurses, um Kritik an politischen und

⁷ So z.B. in Artikel 12a der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ vom 19. September 1981 oder in der Präambel der von der Organisation Islamischer Staaten verabschiedeten „Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam“ vom 5. August 1990, zit. nach: Menschenrechte 2004.

⁸ Für eine Analyse ausgewählter Texte vgl. Bielefeldt, Heiner: Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld 2003, S. 59-65.

⁹ Vgl. Rohe, Matthias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009, S. 80.

¹⁰ Vgl. Rohe 2009, S. 75.

rechtsstaatlichen Defiziten in anderen Bereichen abzuwehren und damit ihre internationale Kooperationsfähigkeit zu erhöhen. Beispielhaft sind u.a. Tunesien unter der Regierung Ben Ali im Bereich der Frauenrechte und Ägypten im Bereich der Rechte für die christliche Minderheit.¹¹ Leistungen und Verdienste dieser Staaten sind in diesen Bereichen grundsätzlich anzuerkennen. Sie sollten aber von deutscher und europäischer Seite im Rahmen von politischen Gesprächen hinsichtlich ihrer praktischen Relevanz und Reichweite sowie ihrer möglichen politischen Instrumentalisierung kritisch hinterfragt werden.

II. Religionsfreiheit in Deutschland

1. Trennung von Staat und Religion

Die weltanschauliche Neutralität des Staates nach Art. 4 GG ist nicht Ausdruck einer postreligiösen Weltanschauung sondern entspricht seiner normativen Bindung. Das säkulare Recht auf Religionsfreiheit entspricht der individuellen Würde des Menschen und sieht vor, dass diese Freiheit öffentlich ausgelebt und mit ihren sozialen und politischen Konsequenzen im Bereich von Staat und Gesellschaft umgesetzt werden kann.¹² Der Staat kann sich hiernach nicht nur darauf beschränken, religiöse Freiheit zuzulassen sondern muss die Entfaltung von Religion(en) im öffentlichen Raum nach Maßgabe der Gleichberechtigung aktiv gewährleisten und sichern. Nicht die strikte Trennung von Staat und Religionen sondern die Neutralität des Staates gegenüber (allen) Religionsgemeinschaften und eine Zusammenarbeit mit ihnen sind deshalb als Voraussetzung für Religionsfreiheit anzusehen.¹³

¹¹ Zur Kooperation der koptischen Kirche mit dem ägyptischen Staat und allgemein zur Lage der Christen in Ägypten vgl. Jacobs, Andreas: Lage der Christen in Ägypten, in: Kauder 2012, S. 141-150.

¹² Vgl. Bogner, Daniel: Ausverkauf der Menschenrechte. Warum wir gefordert sind, Freiburg i.Br. 2007, S. 36.

¹³ Zum Prinzip der „respektvollen Nicht-Identifikation“ vgl. Bielefeldt 2003, S. 15-24.

2. Kirchliches Sonderarbeitsrecht

-/-

3. Herausforderungen für Religionsfreiheit

-/-

4. Diskriminierung von nicht-christlichen Glaubensgemeinschaften

-/-

5. Flüchtlingssituation und Religionsfreiheit

-/-

III. Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung im Islam

1. Demokratiefähigkeit von islamischen Gesellschaften

Die Forderungen der arabischen Aufstandsbewegungen im Winter 2010/2011 richteten sich gegen Machtmissbrauch, Unterdrückung, Korruption und die allgemeine Verschlechterung von Lebensbedingungen. Sie sind primär als Reaktion auf nicht eingehaltene Modernisierungs- und Entwicklungsversprechen anzusehen.¹⁴ Bezeichnenderweise fanden die Umbrüche in erster Linie in denjenigen arabischen Staaten statt, die sich nach der Kolonialzeit unter dem Deckmantel progressiver Ideologien zu totalitären Militärdiktaturen oder korrupten Klientelsystemen gewandelt hatten. Die spektakuläre Absetzung oder Liquidierung des bisherigen Führungspersonals dieser Systeme erweckte den Eindruck revolutionärer Umbrüche. Tatsächlich blieben in vielen der betroffenen Länder die bisherigen Herrschaftsstrukturen, wenn auch geschwächt, bestehen. Die von den

¹⁴ Vgl. hierzu Gerges, Fawaz A.: Introduction: a rupture, in: ders. (Hrsg.): The New Middle East. Protest and Revolution in the Arab World, Cambridge 2014, S. 1-38. Jacobs, Andreas: Zwischen ISIS und Sisi. Staatsversagen, Autoritarismus und die politische Krise des Nahen Ostens, in: Die Politische Meinung, November/Dezember 2014, S. 62-65.

Protesten überraschten Vertreter der bisherigen Machtapparate gingen nun umso härter gegen die vermeintlich vom Westen gesteuerten Protagonisten der Demokratiebewegungen vor. Von dieser Situation profitierten wiederum die islamistischen Akteure, die sich nun ihrerseits die Forderungen der Protestbewegungen zu eigen machten.

Das Scheitern der arabischen „Revolutionen“ muss vor diesem Hintergrund mit der Schwäche demokratischer Akteure und der weitgehenden Durchdringung der betroffenen Staaten mit totalitären, korrupten, klientelistischen, konfessionellen und tribalen Strukturen erklärt werden. Die radikale Infragestellung oder Beseitigung dieser Strukturen verknüpft mit zu schnellen und schlecht vorbereiteten Wahlen und dem Hoffen auf sog. „islamistische Reformakteure“,¹⁵ sind in den meisten Fällen gescheitert oder haben wie im Falle Syriens, Iraks, Libyens und Jemens zum Bürgerkrieg geführt. Nur in Tunesien haben sich Vertreter des bisherigen Machtapparats, eine relativ breite säkulare Mittelschicht und die islamistische Opposition auf den schwierigen Prozess des demokratischen Interessenausgleichs eingelassen.

Dies bestätigt den nicht zuletzt von Deutschland vertretenen Ansatz der Demokratieförderung, der auf den allmählichen und langfristig angelegten Aufbau von demokratischen und rechtsstaatlichen Akteuren und Strukturen unter Einbeziehungen von reformbereiten Machteliten, Oppositionsgruppen, gesellschaftlichen und religiösen Autoritäten und traditionellen Legitimationsmechanismen setzt. Nicht zufällig haben sich in der Region gerade jene Länder als vergleichsweise stabil und ansatzweise offen für menschenrechtliche Diskurse erwiesen, die auf traditionelle Legitimierungsmechanismen und Instrumente des gesellschaftlichen Interessenausgleichs setzten (Marokko, Tunesien, Jordanien). Trotz demokratischer und rechtsstaatlicher Defizite verdienen insbesondere diese Länder westliche Unterstützung.

¹⁵ Vgl. hierzu Asseburg, Muriel (Hrsg.): *Moderate Islamisten als Reformakteure*, Bonn 2008.

2. Scharia und Menschenrechte

Zwischen der Scharia und der säkularen Verfassungsordnung gibt es grundlegende Differenzen. Zunächst besteht eine formale Differenz zwischen „göttlichem“ Scharia-Recht und der säkularen Natur von Recht und Verfassung in Deutschland. Diese grundlegende Differenz ist strukturell. Sie kann nicht übergangen werden und lässt sich nicht durch Formelkompromisse auflösen.¹⁶ In der Rechtspraxis bestehen besondere Konfliktpunkte beim Geschlechterverhältnis, beim Familienrecht, bei der Religionsfreiheit und im Strafrecht.¹⁷

Das grundsätzliche Bekenntnis zur Scharia ist allerdings für die allermeisten Muslime konstitutiver Bestandteil ihres religiösen Selbstverständnisses. Die Entwicklung eines „Islam ohne Scharia“ dürfte zumindest für diese große Mehrheit Fiktion bleiben.¹⁸ Das Bekenntnis zur Scharia schließt die lebenspraktische Bejahung säkularen Rechts durch die ganz überwiegende Mehrheit der Muslime und dessen Anwendung in fast allen muslimischen Ländern keineswegs aus. Als Abgrenzungsmerkmal oder Kampfbegriff ist die Scharia daher ungeeignet.¹⁹ Die von radikalen Islamisten geforderte „volle Anwendung der Scharia“ ist eine Minderheitenposition und entspricht fast nirgendwo der Rechtswirklichkeit. Die vor allem im nicht-muslimischen Diskurs teilweise zu findende Unterscheidung zwischen (schlechtem) „Scharia-Islam“ und (gutem) „säkularen Islam“ ist daher nicht zielführend. Die kultischen und rituellen Elemente der Scharia oder beispielsweise zahlreiche Bestimmungen des islamischen Wirtschaftsrechts stehen nicht im

¹⁶ Vgl. Bielefeldt 2003, S. 94-96.

¹⁷ Vgl. allgemein zum Spannungsverhältnis zwischen Scharia und Menschenrechten: Müller, Lorenz: Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus, Hamburg 1996 sowie Rohe, Matthias: Islamisches Recht und Menschenrechte – eine Problemskizze, in: Mestmäcker, Ernst-Joachim/Möschel, Wernhard/Nettesheim, Martin (Hrsg.): Verfassung und Politik im Prozess der europäischen Integration, Baden-Baden 2008, S. 255-294.

¹⁸ Dennoch gibt es eine Minderheit von Muslimen, die auf Distanz zur Scharia gehen oder für sich in Anspruch nehmen, einen Islam ohne Scharia zu praktizieren. Dies gilt insbesondere für die Aleviten.

¹⁹ Für eine Neuinterpretation des Scharia-Begriffs vgl. Korchide, Mouhanad: Scharia - der missverständene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik, Freiburg i.Br. 2013.

Widerspruch zur säkularen rechtsstaatlichen Ordnung.²⁰ Nur Muslime, die der Scharia praktischen Geltungsvorrang vor dem säkularen Recht einräumen oder dieses komplett oder teilweise durch religiöses Recht ersetzen wollen, geraten in Konflikt mit den verfassungsmäßigen Ordnungen in Deutschland und Europa.

Dies bedeutet auch, dass der säkulare Rechtsstaat in Deutschland Bestrebungen, die darauf abzielen, gemeinschaftliche Angelegenheiten von Religionsgemeinschaften teilweise nach eigenem statt nach säkularem Recht zu regeln, entgegenwirken sollte. Religiös begründete Rechtakte sind nur in den Grenzen staatlichen Rechts zulässig.²¹ Die von einigen muslimischen Denkern und von Vertretern des sog. „Multikulturalismus“²² vertretene Eröffnung kollektiver rechtlicher Autonomiebereiche für Muslime, etwa im Familienrecht, untergräbt den offenen Pluralismus der freiheitlichen Gesellschaft und fördert die Bildung religionsrechtlich partiell autonomer Gruppen.

In abgeschwächter Form gilt dies auch für außergerichtliche Mechanismen traditioneller Rechtspflege und Streitschlichtung. Diese werden oft islamisch begründet, beruhen auf (vermeintlicher) Freiwilligkeit und finden in geschlossenen Milieus statt. Es ist allerdings nachvollziehbar, dass muslimische Migranten aus ihren Herkunftsländern Misstrauen gegenüber staatlichen (Rechts-)Instanzen mitbringen. Das Niveau der Rechtspflege ist hier oft niedrig und die politische Instrumentalisierung des Rechts stark ausgeprägt.²³ Der demokratische Rechtsstaat muss daher aktive Aufklärungsarbeit leisten und zugleich deutlich machen, dass der uneingeschränkte praktische Vorrang des säkularen Rechts die Voraussetzung zur Wahrung von Religionsfreiheit und damit für ein freies muslimisches Leben in Deutschland ist.

²⁰ Vgl. Rohe 2009, S. 340, 373f. sowie Heine, Peter: Halbmond über deutschen Dächern. Muslimisches Leben in unserem Land, München 1997, S. 185ff.

²¹ Für eine Diskussion der Vor- und Nachteile außergerichtlicher Streitschlichtungsmechanismen von Muslimen in westlichen Gesellschaften vgl. Rohe 2009, S. 380-383.

²² Vgl. beispielsweise Taylor, Charles: Die Politik der Anerkennung, in: Gutmann, Amy/ders. (Hrsg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt 1993, S. 13-78.

²³ Vgl. hierzu Rohe 2009, S. 242.

3. Förderung eines liberalen und säkularen Islamverständnisses

Der religiöse Diskurs ist in fast allen muslimischen Ländern politisch gesteuert. Ansätze für progressives muslimisches Denken und neue Impulse für den theologischen Diskurs kommen daher vor allem von Muslimen, die in demokratischen Gesellschaften und/oder am Rand des muslimischen Kernraumes (Türkei,²⁴ südliches Afrika, Südostasien) leben.²⁵ Es ist ein Gebot der Religionsfreiheit im oben beschriebenen Sinne, diese Ansätze in Deutschland durch die Etablierung von Lehrstühlen oder die Vergabe von Forschungsstipendien staatlicherseits zu fördern. An diese Förderung die Erwartung zu knüpfen, dass hierdurch Reformen angestoßen und neue Wege muslimischen Lebens im demokratischen Rechtsstaat aufgezeigt und erschlossen werden, ist legitim.²⁶ Der Anspruch, durch staatliches Handeln einen „demokratischen und säkularen Islam“ zu schaffen widerspräche allerdings dem normativen Prinzip der Nicht-Identifikation des Staates mit einer Religionsgemeinschaft oder einer bestimmten Interpretation einer Religion. Er würde außerdem von der Mehrheit der Muslime als Versuch abgelehnt, das theologische Fundament des Islam zu „regionalisieren“.

Gerade in Europa bietet sich muslimischen Theologen die Chance, frei von politischen Zwängen und Einflussnahmen lebenspraktische Lösungen zu entwickeln, nach denen sich muslimisches Leben im säkularen Rechtsstaat entfalten kann.²⁷ Diese Modelle könnten langfristig auf muslimische Mehrheitsgesellschaften, in denen ein solcher Diskurs nicht möglich ist, ausstrahlen. Die Einrichtung von theologischen Lehrstühlen und die Förderung eines bekenntnisorientierten

²⁴ Für eine Übersetzung von Texten zur progressiven Koranhermeneutik in der Türkei, insbesondere der sog. „Ankara-Schule“, vgl. den Sammelband von Körner, Felix (Hrsg.): *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg i.Br. 2006.

²⁵ Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung/Konrad-Adenauer-Stiftung/Friedrich Ebert Stiftung (Hrsg.) *Progressive Thinking in Contemporary Islam*, Berlin 2006. Jacobs, Andreas: *Reformislam. Akteure, Methoden und Themen progressiven Denkens im zeitgenössischen Islam*, Berlin/Sankt Augustin, April 2006. Amirpur, Katajun (Hrsg.): *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München 2013.

²⁶ Diese Erwartung wird beispielsweise formuliert von Kauder 2012, S. 30.

²⁷ Vgl. Rohe 2009, S. 403.

muslimischen Religionsunterrichts sind daher als Beitrag zur lebenspraktischen Eingewöhnung von Muslimen in die säkularen Ordnungsstrukturen anzusehen. Die längerfristigen Auswirkungen auf das religiöse Selbstverständnis von Muslimen in Deutschland und Europa sind noch nicht absehbar. Sie könnten hier aber zur Herausbildung eines eigenständigen muslimischen Selbstverständnisses führen.

Damit ein solcher Prozess gelingt, müssen konkrete berufliche Angebote für muslimische Theologen zur Verfügung gestellt werden. Trotz zahlreicher Defizite und einiger Anlaufschwierigkeiten verfügt Deutschland bei der Ausbildung muslimischer Theologen über einen gewissen Vorsprung. Das akademische Niveau der in Deutschland bislang ausgebildeten Nachwuchstheologen ist mittlerweile ermutigend.²⁸ Die Politik muss dazu beitragen, diesen Nachwuchskräften angemessene berufliche Perspektiven in Erziehung, Wissenschaft, Verwaltung, Seelsorge etc. zu erschließen um ihre Abwanderung ins Ausland oder in andere Berufsfelder zu verhindern.

²⁸ Gespräch mit Dr. Katajun Amirpur, Professorin für „Islamische Studien/Islamische Theologie“ und stellvertretende Direktorin der Akademie der Weltreligionen an der Universität Hamburg (10. November 2015).