

Schriftliche Stellungnahme zur Öffentlichen Anhörung des Ausschusses für Menschenrechte und humanitäre Hilfe zum Thema „Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung“ am 2.12.2015 zu folgenden Fragen:

A. Allgemeine Fragen zur Religionsfreiheit

2. Welche Ursachen gibt es für das Erstarken fundamentalistischer Strömungen in den Religionen und welche Rolle spielen sie in den gegenwärtigen Konflikten? Inwieweit wird Religion für andere Zwecke instrumentalisiert? (SPD)
3. Über welche nationalen und multilateralen Maßnahmen kann das Recht auf Religions- und Glaubensfreiheit im Sinne der internationalen Menschenrechtskonventionen umgesetzt, die weltanschauliche Neutralität des Staates gestärkt und damit ein Zusammenleben der Menschen in religiös-weltanschaulicher Pluralität gefördert werden? (SPD)
4. Werden Religionen bzw. die Religionsfreiheit zu Lasten anderer Menschenrechte wie z. B. der Frauenrechte instrumentalisiert? (DIE LINKE.)

B. Religionsfreiheit in Deutschland

3. Was sind die zentralen rechtlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen bei der Wahrung der Religionsfreiheit in Deutschland, und wie können Politik, Zivilgesellschaft und die Religionsgemeinschaften zu dieser beitragen? (BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN)
4. Welche Formen von Diskriminierung und faktischen Einschränkungen bei der Ausübung ihrer Religionsfreiheit erleben insbesondere Mitglieder nicht-christlicher Religionsgemeinschaften in Deutschland am häufigsten, und wie kann die Politik diesen erfolgreich begegnen? (BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN)
5. Welche Herausforderungen bestehen im Kontext der aktuellen Flüchtlingssituation bezüglich der Wahrung der Religionsfreiheit in Deutschland, und wie können Politik, Zivilgesellschaft und Religionsgemeinschaften hier frühzeitig ansetzen, um Angehörigen aller Glaubensgemeinschaften die Wahrnehmung ihres Rechts auf Religionsfreiheit zu ermöglichen? (BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN)

C. Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung im Islam

1. Wie demokratiefähig sind mehrheitlich islamische Gesellschaften und wo kann Europa ansetzen, um diese auf dem Weg zu Demokratie und Menschenrechten zu unterstützen? (CDU/CSU)
2. Welche Konfliktpunkte bestehen zwischen einem islamischen Rechtssystem auf Basis der Scharia auf der einen und den für eine funktionsfähige Demokratie essentiellen Menschen- und Freiheitsrechten (v.a. Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, Frauenrechte und Minderheitenrechte) auf der anderen Seite? (CDU/CSU)
3. In Deutschland gibt es Bemühungen, durch die Schaffung von entsprechenden Lehrstühlen an den Universitäten und die staatliche Ausbildung von islamischen Religionslehrern ein liberales und säkulares Islamverständnis zu stärken. Bassam Tibi hat in diesem Zusammenhang den Begriff des „Euro Islams“ bereits zu Beginn der 1990er Jahre in die wissenschaftliche Debatte eingebracht. Kann ein damit verbundener historisch-kritischer Ansatz dabei helfen, die Konfliktpunkte zwischen islamischen Rechtssystemen auf Basis der Scharia und liberalen demokratischen Verfassungen zu entschärfen? (CDU/CSU)

Frage A 2. (Ursachen des Fundamentalismus)

Für das Erstarken fundamentalistischer Strömungen im Islam gibt es unterschiedliche Ursachen und begünstigende Faktoren, u.a. theologische, soziale und politische. Wie in jeder Religion oder Weltanschauung gibt es auch unter Muslimen extremistische Positionen. Eine besonders radikale Auslegung des Islam stellt der Wahabismus dar, der zunächst eine Randerscheinung blieb, dann aber zur Staatsreligion in Saudi-Arabien wurde, nachdem Abd-al-Wahhab eine Verabredung mit dem saudischen Königshaus traf, die Politik der Saud-Familie religiös zu legitimieren, wenn diese ihm im Gegenzug die politische Basis für den Wahabismus bereiten würde. Mittlerweile wird diese Ideologie mithilfe saudischer Petro-Dollars weltweit erfolgreich exportiert und stellt in den meisten sog. muslimischen Ländern eine breite Strömung dar, sie ist in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Ideologisch fußen terroristische Vereinigungen wie der „Islamische Staat“ auf der radikalen Auslegung des wahabitischen Islams, der Staats-Religion Saudi-Arabiens, deren extrem-orthodoxe Lehrmeinung sich v.a. in der Auseinandersetzung mit politischen Ideologien des Westens Anfang des 20. Jahrhunderts radikalisiert hat. Ideell und finanziell wird der „IS“ von Privatleuten in Saudi-Arabien unterstützt, die weltweit die größte Finanzierungsquelle bilden. Der Wahabismus stellt somit nicht nur den geistig-ideologischen Nährboden für den islamischen Terrorismus dar. Wenn dies keine Konsequenzen für die Beziehungen zum weltweit größten Erdölproduzenten Saudi-Arabien hat, werden islamistische Bewegungen weiterhin prosperieren.

Unabhängig davon ist es wichtig, den innerislamischen Dialog zu stärken, indem theologische Argumente, die radikalen Auslegungen fundiert widersprechen und sich dabei auf die Quellen des Islam (Koran und Prophetentradition: *Hadith*, *Sunna*) beziehen, verbreitet und diskutiert werden. Solchen Stimmen, mögen sie auch in der Minderheit sein, verdienen die Aufmerksamkeit, die radikalen Positionen von Maududi, Qutb und Khomeini bis zu ihren militanten Nachfolgern in so reichem Maße zuteil worden ist.

Bei der Verurteilung fundamentalistischer Positionen gibt es stellenweise großen Konsens in der islamischen Gelehrtenwelt. So erklärten über 120 weltweit anerkannte Gelehrte des Islams in einem offenen Brief an den „IS“, dessen Handlungen seien als dezidiert unislamisch einzustufen und begründeten dies in einer theologischen Abhandlung.

Dennoch muss konstatiert werden, dass sich die sog. Islamische Welt und auch die islamische Theologie ohne Zweifel in einer tiefen Krise befindet. Bemängelt wird die Verengung des Islam auf eine Gesetzesreligion, eine buchstabengläubige Interpretation des Korans, ein Mangel an Spiritualität und die geistlose Obsession mit Äußerlichkeiten. Problematisch ist weiterhin, dass gesellschaftliche und soziokulturelle Phänomene bis hin zum Patriarchat mit „dem Islam“ etikettiert werden und somit der Eindruck entsteht, „der Islam“ sei Ursache für gesellschaftliche Missstände und autoritäre Strukturen, wiewohl es gravierende Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Auslegungen und zwischen Lehre und Praxis gibt. Wird diese Vielfalt in Lehre und Praxis nicht berücksichtigt, kommt es zu der von Orientalismus-Kritikern monierten essentialistischen Betrachtungsweise (Vgl. Said, *Orientalism*, 1978).

Ein zentrales Problem ist zudem das Fehlen einer religiösen Autorität, der die Legitimität zugesprochen würde, über die Interpretation religiöser und religiös-rechtlicher Normen zu bestimmen. Die Fragmentierung religiöser Autorität in der Moderne wird in der wissenschaftlichen Diskussion häufig kritisiert (Vgl. Krämer, *Demokratie im Islam*, 2011). Das Bedürfnis nach einer Einheit der *umma* (islamische Gemeinschaft) ist groß. Überlieferungen des Propheten Muhammad sprechen davon, dass der Islam sich in der Endzeit in einer

schweren Krise befinden würde und dann der Mahdi oder Messias erscheinen würde, um die Muslime wieder zu vereinen. Der „IS“ nutzt diese mythologischen, eschatologischen Vorstellungen im Islam für sich und behauptet den endzeitlichen Kampf zwischen Gut und Böse zu führen und die *umma* und der Flagge des Kalifats zu vereinen. Derzeit ist die Ahmadiyya Muslim Jamaat (KdöR), eine messianische Reformbewegung, die von vielen islamischen Gelehrten als heterodox eingestuft wird, die wohl einzige islamische Gemeinschaft, die sich ebenfalls auf die endzeitlichen Überlieferungen des Propheten Muhammad berufend, den prophezeiten Kampf als spirituelle und intellektuelle Auseinandersetzung versteht und international von einem rein religiösen, apolitischen Kalifat geleitet wird. Diese Strömung kennt keinen radikalen oder militanten Flügel und gilt als „größte theologische Herausforderung für die Muslime des indischen Subkontinents“ (Katajun Amirpur, Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte, 2013, S. 111).

Die Frage nach der Deutungsmacht ist gerade angesichts der vielfältigen Möglichkeiten, sich im digitalen Zeitalter über religiöses Wissen zu informieren, von zentraler Bedeutung. Die koranische Sprache ist in jeglicher Hinsicht auslegungsbedürftig und erfordert genaue Kenntnis des textuellen und historischen Kontextes sowie des Offenbarungsanlasses (in der klassischen Koranexegese die sog. „Umstände der Herabsendung, *asbab an-nuzul*), auch wenn Islamisten das abstreiten mögen. Wir befinden uns derzeit also auch in einem Kampf um Deutungshoheit, die Extremisten für sich beanspruchen. Es muss darum gehen, die Argumente der aufgeklärten und rationalen Stimmen innerhalb des Islams zu verbreiten und zu stärken.

Politische und soziologische Ursachen:

Daneben spielen soziologische und politische Ursachen eine wesentliche Rolle für das Erstarken des islamischen Fundamentalismus. Auch wenn der Islamismus nicht einfach das Produkt von Armut und Perspektivlosigkeit ist, so begünstigt die Chancenlosigkeit und Frustration der Jugend die Anfälligkeit für radikale Ideologien. In der Diaspora stellen soziale Faktoren wie eine zerrüttete Herkunftsfamilie und Ausgrenzungserfahrungen Pull-Faktoren für die Empfänglichkeit einfacher Weltbilder dar, die mit dem Leben im Jenseits locken. Eine Jugend, die im Diesseits keine Perspektive mehr sieht, ist empfänglicher für derartige Angebote.

Weitverbreitet ist zudem eine grundlegende Wut auf den Westen, die mit einem starken Unrechtsempfinden einhergeht. Dem Westen wird vorgeworfen, doppelmoralisch zu agieren und seinem Freiheitsversprechen realpolitisch nicht gerecht zu werden (Guantanamo, Abu Ghraib, Drohnenkriege). Viele Muslime fühlen sich nicht zuletzt aufgrund der langen Erfahrung mit westlichem Kolonialismus und Imperialismus verletzt und gedemütigt. Vor allem der Tod unschuldiger Zivilisten durch Drohnen und als Folge westlicher Intervention befördert Hassgefühle, die die Anfälligkeit für eine Ideologie begünstigen, die den Westen als Feindbild inszeniert.

Bekannt ist, dass auch Fehler der westlichen Außenpolitik entscheidend dazu beigetragen haben, dass sich fundamentalistische Strömungen innerhalb des Islams derart rasant ausbreiten konnten. So wurde 1953 die demokratisch gesonnene Regierung unter dem Premier Mossadegh vom amerikanischen und britischen Geheimdienst gestürzt, da er eine Verstaatlichung der iranischen Erdölindustrie befürwortete. Der nun an die Macht geputschte aggressiv-säkularistische Diktator Schah Reza Pahlevi handelte im Interesse westlicher Ölkonzerne, trat jedoch die Rechte der Bevölkerung mit Füßen. Die Religion des Islam wurde für viele Frustrierte Iraner zu einem Ventil, der Weg für die Iranische Revolution

unter Khomeini 1979 war bereit. Sie gilt als Geburtsstunde für das Erstarren des islamischen Fundamentalismus weltweit und ist eine Folge der westlichen Intervention von 1953.

Daneben wurden in Afghanistan in den achtziger Jahren die sog. Mudschahedin ausgebildet und bewaffnet, um gegen den gemeinsamen Feind, der sowjetischen Besatzung, zu kämpfen, woraus sich die Al-Kaida als Vorläuferorganisation des „IS“ formierte.

Nicht zuletzt der völkerrechtswidrige Einmarsch in den Irak 2003 in dessen Folge die irakische Armee aufgelöst und die Baath Partei verboten wurde führte zur Bildung eines sunnitischen Widerstands. Viele der hunderttausenden von Irakern, die plötzlich ihre Existenzgrundlage verloren hatten, fühlten sich gedemütigt und entmachteter und schlossen sich dem „IS“ an, dessen militärische Führung fast ausschließlich aus alten Führungskräften des alten Saddam-Regimes besteht und den Rückgrat des „IS“ bildet.

Auch die weiteren Interventionen des Westens in der sog. Islamischen Welt (Afghanistan, Irak, Somalia, Jemen, Pakistan, Libyen, Syrien) haben den Zerfall von Staaten vorangetrieben, die Wut und den Hass auf den Westen befeuert und islamistische Bewegungen gestärkt. Das Erstarren extremistischer Strömungen ist also auch eine Folge westlicher Interventionspolitik.

Religion wird somit oft zum Vehikel im Kampf um Macht, Vorherrschaft und Ressourcen. Um eine Mäßigung zu erzielen muss neben innerislamischer Aufklärungsarbeit konsequent darauf geachtet werden, nicht mit Regimen zusammen zu arbeiten, die korrupt sind, islamistische Ideologie unterstützen oder anderweitig die Bevölkerung unterdrücken – auch wenn dies den eigenen wirtschaftlichen und machtpolitischen Interessen widerspricht.

Ressourcen anderer Länder sollten nicht das Ziel der eigenen außenpolitischen Handlungen sein.

4

Frage A 4. (Instrumentalisierung v. Religion)

Es gibt keine Hierarchie von Relevanz in den Menschenrechten, denn sie entsprechen dem Grundsatz der Unteilbarkeit. Beispielsweise müssen muslimische Frauen, die ein Kopftuch tragen, sich nicht auf die Religionsfreiheit berufen, sie könnten auch Frauenrechte als Grundlage nehmen. Jedoch wird ihnen dies häufig abgesprochen, da Islam und Frauenrechte im gegenwärtigen Diskurs als Gegensatz verhandelt werden. Im „Gestus des pädagogischen Wohlmeinens“ (Kermani) wird das Argument angeführt, eine entsprechende Sozialisierung oder Indoktrination habe dazu geführt, dass Frauen angeben, sich freiwillig an bestimmte religiöse Normen zu orientieren. Rechtlich gesehen ist dies kein haltbares Argument, um Grundrechte einzuschränken. Die zentrale Stellung der Religionsfreiheit als Grund- und Menschenrecht verbietet es, orthodox-religiöse Lebensführung als nicht autonom im Rechtssinne zu qualifizieren (für die Person ist es inneres Bedürfnis). Das Grundgesetz schützt die Religionsausübungsfreiheit, die das Recht des Einzelnen „sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln“ umfasst. Die Ausübung dieser Freiheit als „unfrei“ zu qualifizieren wäre ein Widerspruch.

Eingriffe in das Grundrecht der Religionsfreiheit bedürfen der Rechtfertigung durch den Schutz gleicher oder ranghöherer Rechtsgüter. Diejenigen, die eine Gefahr darin sehen, dass das Recht auf Religionsfreiheit instrumentalisiert werden könnte, um Frauenrechte einzuschränken, müssen in der Lage sein zu belegen, inwieweit die Praxis bestimmter religiöser Normen tatsächlich Grundrechte oder demokratische Prinzipien verletzt. In Bezug auf das Kopftuch gilt, dass durch ein Bedeckungsgebot faktisch vor allem muslimische Frauen

von der qualifizierten beruflichen Tätigkeit als Pädagoginnen ferngehalten werden, weswegen es zu einem rechtfertigungsbedürftigen Spannungsverhältnis zum Gebot der tatsächlichen Gleichberechtigung von Frauen gem. Art. 3 Abs. 2 GG kommt. Weiterhin hat das BVerfG ausgeführt, dass sich eine pauschale Schlussfolgerung dahingehend verbietet, dass eine kopftuchtragende Person gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung nach Art. 3 GG, die Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung sei.

Fragen A 3, B. 3, 4, 5 (Religionsfreiheit, Diskriminierung, Flüchtlinge)

Religion wird in Deutschland zunehmend als Störfaktor im Integrationsprozess wahrgenommen. War es in den 70er und 80er Jahren noch die fremde Nationalität, die mit negativen Attributen versehen wurde, beobachten wir seit 9/11 einen Paradigmenwechsel. Die Etikettierung des „Fremden“ und die damit verbundene Konstruktion eines Unterschiedes zwischen „ihr“ und „wir“ findet nicht mehr nur entlang der Nationalität, sondern zunehmend entlang der Religionszugehörigkeit statt. An der muslimischen Religion wird exemplarisch die Legitimität gelebter Religiosität in der Öffentlichkeit neu verhandelt. Es geht um eine neue Positionsbestimmung des säkularen Rechtsstaats gegenüber den Religionen in einer multi-ethnischen bzw. multi-religiösen Gesellschaft. Wir stehen vor einer Richtungsentscheidung zwischen liberal-pluralistischen Konzepten staatlicher Neutralität und garantierter Religionsfreiheit auf der einen Seite und eher repressiven Regimen, die bestimmte laizistische oder „christlich-abendländische“ Werte verteidigen auf der anderen Seite.

Zu beobachten sind vermehrt Phänomene von antireligiöser Militanz. Es gibt auch den Fundamentalismus einer aufs „Diesseits“ fixierten Weltsicht, die nichts gelten lässt, was außerhalb ihres eigenen beschränkten Blickfelds liegt, die mitunter mit einer Aggressivität vertreten wird, die sonst als typisches Merkmal religiöser Fundamentalisten gilt. Versuche einer Zwangs-Säkularisierung der (Zivil-)Gesellschaft bedrohen unsere säkulare und freiheitliche Grundlage jedoch statt sie zu verteidigen. Es kommt nun immer häufiger zu einer Herausforderung scheinbar fest etablierter rechtsstaatlicher Grundsätze säkularer Demokratien wie Religionsfreiheit und religiös-weltanschauliche Neutralität des Rechts. Denken wir etwa an Diskussionen um ein Verbot der Burka, der Beschneidung, das Minarettverbot oder das Kopftuchverbot für Lehrerinnen an Schulen. Verlangt wird im Sinne eines laizistischen Modells die Sphäre des Staates streng von der privaten Sphäre der Religion zu trennen und alle öffentlichen Institutionen von religiösen Bekundungen freizuhalten. Die Verbannung der Religion aus dem öffentlichen Raum führt jedoch nicht dazu, dass das tolerante Miteinander Religionen gefördert wird. Schon gar nicht scheint es legitim, wenn versucht wird, einen einseitigen Laizismus für Muslime einzuführen, während es gleichzeitig ein Kooperationsmodell zwischen Staat und christlicher Kirche gibt.

Vielversprechender erscheint es, das sog. ausgleichende Modell auf weitere Religionsgemeinschaften auszuweiten. Dies ermöglicht es dem Staat Raum zu bieten für alle religiösen Äußerungen, ohne eine Religion zu privilegieren. Die Bekenntnisneutralität öffentlicher Institutionen muss dann nicht durch eine Verbannung religiöser Symbole und Handlungen gekennzeichnet sein, im Gegenteil erscheint es nur konsequent, wenn staatliche Einrichtungen die religiöse Pluralität der Gesellschaft widerspiegeln. Gerade in dieser Offenheit bewahrt der Staat seine religiös und weltanschauliche Neutralität und ermöglicht es im Falle der kopftuchtragenden Lehrerin oder des Turbantragenden Sikh-Lehrers mit

Kindern in Schulen von Anfang an den Umgang mit religiöser Diversität einzuüben. Das entspricht zudem dem staatlichen Erziehungsauftrags für "bekenntnisoffene" Schulen Toleranz gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen zu vermitteln. In diesem Sinne äußerte sich auch die Rechtsprechung in der zweiten Kopftuchentscheidung des BVerfG vom 27.01.2015. Dort wird zudem betont, dass nicht die grundsätzliche Präsenz von Religion im öffentlichen Raum, sondern deren Zurechnung an den Staat und die daraus resultierende staatliche Identifikation mit einer bestimmten Glaubensrichtung eine Neutralitätsverletzung darstellt.

Die Antwort des säkularen Rechtsstaates auf die Einschränkung der negativen Religionsfreiheit durch staatlichen Verschleierungszwang in religiös-fundamentalistischen Staaten wie Saudi-Arabien und Iran besteht nicht in Verschleierungsverboten, die lediglich die Vorzeichen einer freiheitsfeindlichen Religionspolitik umkehren, sondern in der Garantie der positiven wie negativen Religionsfreiheit bei strikter Wahrung religiös-weltanschaulicher Neutralität. Die rechtsstaatlichen Defizite der Begründungen von Kopftuch- oder Burka-Verboten oszillieren zwischen Paternalismus und Moralismus. Gerade auch nach den Terror-Anschlägen von Paris wird gefordert symbolpolitisch zu reagieren, indem z.B. die Burka verboten wird. Eine symbolische Gesetzgebung allein korrumpiert jedoch die Glaubwürdigkeit des Gesetzes und gefährdet deren rechtsstaatliche Funktionsfähigkeit. Der wissenschaftliche Dienst des Bundestages hat bereits im Jahr 2010 ein verfassungsrechtliches Gutachten erstellt, welches die Verfassungswidrigkeit eines etwaigen Burkaverbotes festgestellt hat: „(...) in einer Gesellschaft, die unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen Raum gibt, [hat] der einzelne kein Recht darauf von fremden Glaubensbekenndungen verschont zu bleiben. (...) Es existiert kein Anspruch im öffentlichen Raum vor den religiösen Einflüssen der Umwelt abgeschirmt zu werden.“

Es ist wichtig, die Bevölkerung darauf vorzubereiten, dass die Pluralisierung der religiösen Landschaft auch zu Änderungen führt. Bisher ist die religionspolitische Ordnung aus historischen Gründen noch stark auf die christlichen Kirchen zugeschnitten, es gibt ein Ungleichgewicht in Bezug auf die Muslime. Die Mehrheit nimmt jedoch die berechtigten Forderungen von Muslimen nach Religionsfreiheit so wahr, als wollten Muslime Sonderrechte durchsetzen oder als gefährdeten sie die säkulare Ordnung oder das Prinzip der Gleichheit der Geschlechter. Erste Fortschritte gibt es nun bereits im Bereich des islamischen Religionsunterrichts oder der Islamischen Theologie an Universitäten. Es gibt jedoch weiterhin gravierende Probleme zum Beispiel beim Moscheebau und dem Bau islamischer Friedhöfe; es gibt kaum Vertreter muslimischer Minderheiten in den Rundfunkräten; der Austausch zwischen der Politik und anderen Religionsgemeinschaften als der katholischen und evangelischen Kirche ist ausbaufähig.

Grundsätzlich gilt, dass die Neutralität des Staates vor staatlicher Diskriminierung schützen soll und daher nicht für Diskriminierung und Einschränkung, sondern für Freiheit und Entfaltung stehen sollte. Statt einer Verbotskultur, die Misstrauen schürt und das Fremde dämonisiert und paternalistisch in enge Schranken weist, ist es in Zeiten der Flüchtlingskrise wichtig, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stärken und eine Kultur der Anerkennung und des Herausarbeitens von Gemeinsamkeiten zu fördern. Eine offene, freundliche Flüchtlingspolitik bewirkt zudem, dass Deutschland auf diese Weise langfristig auch in die sog. islamische Welt hineinwirken könnte und dazu beitragen könnte, das

negative Bild des Westens in dieser Region zu verbessern und dadurch den Nährboden für den Terrorismus auszutrocknen. Die Erfahrung, dass unabhängig von der Religion Werte wie Menschenrechte und Toleranz gelebt werden, kann positiv in die Herkunftsregionen zurückwirken. Darin liegt eine große Wirkungsmöglichkeit der Willkommenskultur. Wenn nun aber umgeschwenkt wird und eine Abschreckungskultur Härte und Ablehnung vermittelt, wird die historische Chance das Bild des Westens in der sog. islamischen Welt zum Positiven zu prägen, vertan. Die Anschläge von Paris dürfen auf keinen Fall dazu genutzt werden, Stimmung gegen Flüchtlinge zu machen. Dies würde dem ideologischen Ziel des islamistischen Terrors entgegen kommen. Es muss deutlich werden, dass die Flüchtlinge und die Mehrheitsbevölkerung denselben Feind teilen und der islamistische Terror alle gleichermaßen bedroht.

In der Praxis kommt es durch ein Klima der Angst und Verachtung zu Alltagsdiskriminierung gegenüber der muslimischen Minderheit in Deutschland. Öffentliche Diskurse, die den Eindruck erwecken, es gäbe eine historisch gewachsene Inkompatibilität und Hierarchie der Religionen, führen zu einer ablehnenden Haltung gegenüber Muslimen. Üblicherweise wird versucht den „Westen“ als unvereinbar mit dem „Islam“ darzustellen. Der Westen wird als emanzipativ, aufgeklärt, demokratieaffin und fortschrittlich beschrieben, während "der Islam" als rückständig, frauenfeindlich, unwandelbar, irrational und gewaltbereit gilt. Die soziale und psychologische Funktion einer solchen pauschalen Abwertung des Fremden liegt darin, sich und seine Gruppe aufwerten zu können und damit eine Entsolidarisierung mit gesellschaftlich Schwächeren rechtfertigen zu können. Der Umgang mit Schwächeren in der Gesellschaft ist jedoch eine Form des Lackmustest der Demokratie.

Wichtig ist es, die Bevölkerung durch den Erziehungsauftrag der Schule und in der Erwachsenenbildung in interkultureller und interreligiöser Toleranz zu schulen und der weitverbreiteten Islamfeindlichkeit entgegenzuwirken. Unverzichtbar ist die öffentliche Wahrnehmung und Akzeptanz islamischer Religionsgemeinschaften als Teil der organisierten Zivilgesellschaft. Sie müssen in der Öffentlichkeit und den Medien angemessen vertreten sein und in den Dialog mit Kirchen und religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften einbezogen werden. Eine breitere Information der Öffentlichkeit über Glaubensinhalte und die Vielfältigkeit der verschiedenen Ausrichtungen des Islams könnte dazu beitragen, zu verhindern, dass Ressentiments gegenüber den Islam weiter salonfähig werden. Angst und Vorurteile gegenüber den Islam sind längst in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Schließlich finden sich in allen westlichen Gesellschaften tief sitzende Stereotypenbildungen über Muslime, die ihre Wurzel in jahrhundertelangen Konflikten und Feindstellungen haben und vor dem Hintergrund des islamistischen Terrorismus politisch wie medial verstärkt werden.

Nicht vergessen werden darf, dass ein Ziel des islamistischen Terrors darin besteht, in der westlichen Welt ein Klima der Ablehnung gegenüber dem Islam zu schüren. Denn eine Zunahme der Islamfeindlichkeit stellt für sie eine gute Ausgangslage dar, um frustrierte Muslime als Dschihadisten zu rekrutieren.

Frage C. 1. (Demokratiefähigkeit islamischer Staaten)

Der Koran schreibt den Muslimen keine bestimmte Staatsform vor. Es heißt in der Sure 4 grundsätzlich: „Allah gebietet euch, dass ihr die Treuhandschaft jenen übergebt, die ihrer würdig sind; und wenn ihr zwischen Menschen richtet, dass ihr richtet nach Gerechtigkeit.“ Es gibt muslimische Stimmen, wie etwa die des vierten Khalifen der Ahmadiyya Muslim Jamaat, die sich auf diesen Vers beziehend davon sprechen, dass der Koran für eine säkulare Form der Regierung plädiere, da der eigentliche Kern des Säkularismus in der Wahrung absoluter Gerechtigkeit liege, bei der nicht zwischen Glauben, Religion, Herkunft oder ethnischer Zugehörigkeit unterschieden wird und dieses Prinzip der koranischen Lehre entspreche (Mirza Tahir Ahmad, Zum Verhältnis von Scharia und Staat, 2011). Als Beleg führt er u.a. die Praxis des Propheten Muhammad an, der in Medina auch von nicht-Muslimen, darunter vor allem Juden, zum politischen Führer ernannt wurde und gemäß der *Charta von Medina* bei Streitfällen stets fragte, ob die Betroffenen eine Lösung der Auseinandersetzung gemäß des jüdischen oder des islamischen Rechts oder durch einen Schiedsspruch wollten. Eine islamische Regierung ist demgemäß laut Ahmad eine säkulare Regierung.

Politisch gesehen ist der Grund dafür, dass sich solche Auslegungen nicht verbreiten, u.a. der besonders wirkmächtige Einfluss der arabischen Golfstaaten, die immer noch als wichtige Verbündete des Westens im Kampf gegen den islamisch verbrämten Terror fungieren, gleichzeitig jedoch jede Entwicklung zu mehr Demokratie und Pluralismus im Keim ersticken. Denn autokratischen Regimen droht ein Machtverlust, wenn die Grundprinzipien der Scharia, die auf Gerechtigkeit fußen (s.u.), Anwendung finden. Dadurch, dass die Politik religiöse Diskurse kontrolliert, haben liberale Auslegungen in autokratischen Regimen keine Chance.

Der Koran selbst kann nicht als „Verfassung“ eines Staates dienen, auch wenn er politisch verwertbare Maximen enthält. Empfohlen wird im Koran etwa das allgemeine Prinzip der Beratung (arab. *Shura*). Gemeint ist die gegenseitige Beratung in allen Lebenslagen, darunter auch die Beratung des Herrschers. Das Beratungsprinzip wird heute oft mit einem parlamentarischen Gremium gleichgesetzt, weswegen die parlamentarische Mehrparteiendemokratie als eine zeitgemäße Form angesehen wird. Theologisch gesehen gibt es deswegen genügend muslimische Stimmen, die keinen Gegensatz zwischen Demokratie und Islam sehen.

Die Demokratiefähigkeit eines Landes ist jedoch weniger eine Frage der Religion, als eine Frage der machtpolitischen Interessen, der historischen Entwicklung, der Bildung der Bevölkerung und des Fortschritts einer Gesellschaft. Neben Indonesien und der Türkei stellen auch Bangladesch und Pakistan Beispiele von, wenn auch nicht idealen, Demokratien dar. In allen vier Ländern gab es und gibt es mehr oder weniger faire Wahlen, haben die Fundamentalisten nie die Mehrheit gestellt, wurden Frauen zu Staatsoberhäupter gewählt. Diese Tatsachen zeugen von der Demokratiefähigkeit dieser Gesellschaften. Das Erstarken religiöser Parteien in der Türkei stellt auch eine Reaktion auf die jahrzehntelange Unterdrückung aller Religiösen in einem streng laizistischen System dar. Demokratie lässt sich nicht auf formale Verfahren und Strukturen reduzieren (Wahlen, Parlamente, Begrenzung von Amtszeiten), sondern setzt gewisse universalistische Rechts- und Wertvorstellungen voraus, die selbstverständlich auch außerhalb des christlich geprägten Abendlandes gedeihen können. Dazu zählen die Idee der Menschenrechte, der Gleichheitsgrundsatz, das Mehrheitsprinzip und die Gewaltenteilung, die auf der Autonomie und Freiheit des Individuums sowie dem – institutionell verfestigten – Pluralismus der Meinungen, Interessen und gesellschaftlichen Gruppen aufbauen und in einem rechtsstaatlichen System verankert sind.

Breit angelegte Untersuchungen in Deutschland aus jüngerer Zeit belegen (Vgl. Brettfeld/Wetzels, *Muslime in Deutschland*, 2009) dass die Zustimmung zu den Grundlagen des deutschen Staats- und Rechtssystems unter Muslimen ungefähr so groß ist wie unter der Gesamtbevölkerung. Problematisch ist es, wenn zeitgenössischen Muslimen mit Verweis auf islamistische Positionen, die einen Widerspruch zwischen Islam und Demokratie konstruieren, ihre Integrationsfähigkeit in eine moderne rechtsstaatliche Ordnung abgesprochen wird. Es darf nicht vergessen werden, dass es eine Spannweite der Interpretationen gibt.

Einer Studie der Friedrich-Ebert Stiftung zufolge möchten 75 Prozent der Ostdeutschen die Religionsausübung für Muslime erheblich einschränken. Das antidemokratische Potenzial, das hier sichtbar wird, sollte Anlass dafür sein, auch großen Teilen der herkunftsdeutschen Gesellschaft demokratische Werte und die Bedeutung der Menschenrechte zu vermitteln.

Frage C 2, 3 (Konflikte zwischen Scharia und Demokratie, Exegese)

Zunächst einmal muss klar gestellt werden, dass es keine Einigkeit darüber gibt, wie „die Scharia“ auszulegen ist. Der Jurist und Islamwissenschaftler Mathias Rohe betont: "Die Scharia ist nicht etwa ein Gesetzbuch, sondern ein höchst komplexes System von Normen und Regeln dafür, wie Normen aufgefunden und interpretiert werden können. (...) Islamisches Recht (...), aber auch der Umgang mit religiösen Normen beruhen auf sekundärer Findung durch Auslegung und Schlussfolgerung..." (Rohe, *Das islamische Recht*, 2011). Die Scharia ist demnach kein kodifiziertes Recht, sie beschreibt kein politisches oder wirtschaftliches System, es gibt völlig unterschiedliche Auslegungen. Im weitesten Sinne werden unter der Scharia die Gesamtheit der Ge- und Verbote zusammengefasst, die sich aus dem Koran und der Prophetentradition ableiten lassen. Darunter fallen Vorschriften über das rituelle Gebet, das Fasten, das Ehe-, Familien- oder Strafrecht. Zentral behandelt die Scharia jedoch neben der Beziehung des Menschen zu Gott, das Prinzip der Gerechtigkeit in allen Lebenslagen und die Verantwortlichkeit des Menschen bei der Herstellung einer gerechten Gesellschaftsordnung. Das dürfte der Grund dafür sein, warum eine Studie der Universität Teheran von 2014, die das Ziel hatte zu untersuchen, welches Land auf der Welt die Scharia am besten implementiert, zu dem Ergebnis kommt, Neuseeland, Luxemburg und die skandinavischen Länder hätten die Scharia am besten realisiert. Das erste islamische Land auf dieser Liste ist Malaysia auf Platz 38, weitere islamische Ländern folgen erst ab Platz 138, Iran selbst rangiert auf Platz 163.

Problematisch in etwa der Hälfte der sog. islamischen Ländern ist eine Auslegung, die versucht, die Einschränkung von Menschenrechten religiös zu legitimieren. Konkret fällt auf, dass die Kairoer Erklärung der Menschenrechte (KEM) von 1990 hinsichtlich der Frauenrechte und der Religions- und Meinungsfreiheit eklatante Einschränkungen im Vergleich zu den UN-Menschenrechten vornimmt.

Die Islamwissenschaftlerin Christine Schirmacher beklagt, dass die Würde des Menschen in der KEM beispielsweise unweigerlich mit dem islamischen Glauben verknüpft wird. Andere muslimische Stimmen wie der Ahmadi-Muslim Sir Muhammad Zafrullah Khan, der der erste Außenminister Pakistans sowie Präsident der UN-Generalversammlung und dann Präsident des Internationalen Gerichtshofes in Den Haag war, kritisieren dies und sprechen von einem

universalen Geltungsanspruch der Menschenrechte, der auch im Koran verankert sei. Angeführt werden beispielsweise folgende Koranverse: „O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, Der euch aus einem einzigen Wesen erschaffen hat.“ (4:2) „O ihr Menschen, Wir haben euch von Mann und Frau erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, dass ihr einander kennen möchtet. Wahrlich, der Angesehenste von euch ist vor Allah der, der unter euch der Gerechteste ist. Siehe, Allah ist allwissend, allkundig.“ (49:14). Khan vergleicht in seiner Abhandlung „Islam and Human Rights“ jeden Artikel der UN-Menschenrechtserklärung mit der Lehre des Islams und stellt fest, dass der Islam hinsichtlich der Ziele der UN-Menschenrechtsartikel übereinstimmt.

Ein häufig angeführtes Argument für die Unvereinbarkeit der UN-Menschenrechtscharta mit dem Islam ist die verbreitete Vorstellung, der Islam schränke die Religionsfreiheit ein, da er die Todesstrafe für Apostasie vorschreibe. Davon ausgehend wird die Meinungsfreiheit für nicht-Muslime in vielen sog. islamischen Ländern begrenzt, da blasphemische Äußerungen oder Kritik am Islam gleichgesetzt werden mit der Anstachelung zur Apostasie und zudem nicht-Muslimen das offene Missionieren aus diesem Grunde verboten wird. Da der Koran selbst jedoch keine diesseitige Strafe für Apostasie oder Blasphemie formuliert, wird diese Auslegung auch innerhalb des Islam scharf kritisiert. Dies gilt auch für die KEM, in der es im zehnten Kapitel heißt: „Der Islam ist die Religion der reinen Wesensart. Es ist verboten, irgendeine Art von Druck auf einen Menschen auszuüben oder seine Armut oder Unwissenheit auszunutzen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren.“ Diese Aussage als einzige Stellungnahme zur Religionsfreiheit bedeutet in der Konsequenz eine deutliche Einschränkung des Artikels 18 der UN-Menschenrechtserklärung, der den Anspruch auf „Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“ sowie die Freiheit seine Religion zu wechseln vorsieht.

10

Es liegen jedoch ausreichend theologische Abhandlungen muslimischer Gelehrte vor, die für die uneingeschränkte und kompromisslose Gewissens- und Religionsfreiheit (auch für nicht-Muslime) inklusive des Rechts, aus dem Islam auszutreten, plädieren und sich dabei auf die Quellen des Islams berufen (Frank Griffel: Apostasie und Toleranz im Islam. Leiden/ Boston / Köln 2000; sowie: Hefny, Assem: Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte. In: Elliesie, Hatem (Hrsg.): Beiträge zum islamischen Recht VII. Islam und Menschenrechte, Frankfurt/ Main 2010, S. 73-97.)

Zentral sind etwa folgende Verse des Korans: „Es soll kein Zwang sein im Glauben“ (2:257) sowie: „Und hätte dein Herr Seinen Willen erzwungen, wahrlich, alle, die auf der Erde sind, würden geglaubt haben insgesamt. Willst du also die Menschen dazu zwingen, dass sie Gläubige werden?“ (10:100). Argumentiert wird, dass durch eine undifferenzierte Betrachtung der frühislamischen Überlieferungen die Lehrmeinung entstanden sei, Apostasie sei mit dem Tode zu bestrafen. Die Prophetenüberlieferungen, die die Todesstrafe im Zusammenhang mit dem Abfall vom Glauben thematisieren, würden Fälle von Staats- und Hochverrat behandeln, die damals mit dem Tode bestraft wurden. Dadurch, dass schwere politische Verbrechen während des Krieges mit der Abkehr vom Islam einhergingen, sei es zu einer Gleichsetzung gekommen. Eine solche Auslegung würde jedoch den koranischen Anweisungen eindeutig widersprechen und eine vollständige Negation der im Koran wiederholt verkündeten Gewissensfreiheit bedeuten.

Bezüglich der Frage nach dem Umgang mit blasphemischen Äußerungen ist festzustellen, dass der Koran sich an fünf Stellen mit Gotteslästerung beschäftigt und dabei an keiner Stelle eine weltliche Sanktion fordert. Überlieferungen, die dem Koran widersprechen (und dabei oft auf einer schwachen Überlieferungskette basieren) sollten abgelehnt werden. Radikale Positionen stützen sich jedoch auf derartige umstrittene oder als nicht authentisch geltende Überlieferungen und nutzen sie selektiv für ihre Zwecke.

Deutlich wird diese Interpretationsweise auch bezüglich der Koranverse, die sich mit Gewalt beschäftigen. Die Aufforderung »tötet die Ungläubigen« (9:5) sowie die sogenannten Schwertverse werden von aufgeklärten Stimmen als zeitlich begrenzte, konkrete Anweisung während eines Verteidigungskrieges verstanden und keinesfalls als ein allgemeingültiger Imperativ, wobei durch den unmittelbaren textuellen Kontext zudem deutliche Einschränkungen und Rahmenbedingungen für einen Verteidigungskrieg auferlegt werden. Der „Dschihad“ gilt ferner in erster Linie als Kampf gegen das Ego und die Triebseele (*nafse-ammara*), der bewaffnete Kampf als nicht mehr zeitgemäß.

Auch in Bezug auf die Körperstrafen gibt es unterschiedliche Ansätze in der islamischen Exegese. Khan argumentiert beispielsweise, dass die im Koran erwähnten Körperstrafen, darunter »das Abschneiden der Hände« (5:39) zum einen nur als symbolische Abschreckungsmaßnahme fungierten, die in der Realität keine Anwendung finden müssten, da auch der zweite Kalif nach dem Propheten, Umar, immer auf der Suche nach mildernden Umständen die Strafen herabzusetzen suchte, wie man aus Überlieferungen weiß. Zum anderen sieht er bezüglich der Interpretation jenseits einer buchstäblichen Auslegung die Möglichkeit, den arabischen Begriff *Aidee* (Hände) hinsichtlich seiner übertragenen Bedeutung zu verstehen. Wenn die Propheten Abraham, Isaak und Jakob im Koran als Männer bezeichnet werden, die »Hände und Augen besaßen« (38:46), dann sei damit offensichtlich gemeint, dass sie »Kraft und Einsicht« besaßen. In diesem Sinne könne mit einem »Abschneiden der Hände« auch gemeint sein, jemandem die Handlungsfähigkeit zu nehmen. Da *qat'a* (arabisch: abschneiden) zudem die Bedeutung von »etwas einschränken« in sich trägt, lasse sich aus dem im Koran erwähnten Vers für die Strafe auf Diebstahl auch eine Haftstrafe ableiten. Khan führt zudem Belege aus dem Koran an, die zeigen, dass selbst bei einem wörtlichen Verständnis von *qat'a* kein vollständiges Abschneiden der Hände gemeint sein könne, etwa wenn es über die ägyptischen Frauen heißt, dass sie sich beim Anblick der Schönheit des Propheten Josef die Hände schnitten (12:32).

Dieses Beispiel verdeutlicht die vielfältigen Diskussionen in der Exegese unterschiedlicher Koranverse, bei der bereits eine historisch-kritische Einordnung stattfindet. Ein anderes Beispiel ist das der Polygamie, die in Tunesien verboten wurde, weil der Koran als Bedingung für Polygynie davon spricht, dass alle Frauen gleich behandelt werden müssen und gleichzeitig erklärt, dies sei faktisch nicht möglich, woraus tunesische Gelehrte ein Verbot der Polygamie ableiten. Andere Exegeten verorten die Erlaubnis der Polygynie (die im Entstehungskontext des Korans eine Einschränkung darstellte) als eine Regelung für individuelle Ausnahmesituationen oder Kriegszeiten, da die Polygamie im Koran im unmittelbaren Zusammenhang mit der Versorgung der Waisen erwähnt wird. Auch für andere Bereiche werden unterschiedlichste Auslegungen diskutiert.

Grundsätzlich gilt, dass eine vielfach geforderte „Änderung“ des Korans nicht Ansatz für eine Reform des Islam sein kann, da es zu den zentralen Glaubensgrundlagen des Islam gehört, den Koran als wörtliche Offenbarung Gottes zu sehen, die für alle Zeiten gültig ist. Es gilt vielmehr diejenigen Positionen innerhalb des Islams zu stärken, die auf Grundlage des

Korans und der islamischen Quellen aufgeklärte Interpretationen vertreten, ohne zentrale Glaubensdogmen des Islams in Frage zu stellen. Eine historische Einordnung spielte bei der Koranexegese immer schon eine zentrale Rolle (der Offenbarungsanlass, arab. *asbab an-nuzul*); dies bedeutet jedoch nicht, dass einzelne Verse für unsere heutige Zeit abzulehnen sind. Vielmehr gilt es den Geist der Offenbarung zu verstehen, um eine schlüssige Interpretation vornehmen zu können. Der Koran warnt in diesem Zusammenhang, die Vernunft als wichtiges Instrument nicht zu vernachlässigen (10:101) und problematisiert ebenfalls die Gewichtung unterschiedlicher Interpretationen: *„Er (Allah) ist es, Der das Buch zu dir herabgesandt hat; darin sind Verse von entscheidender Bedeutung – sie sind die Grundlage des Buches – und andere, die unterschiedlich gedeutet werden können. Die aber, in deren Herzen Verderbnis wohnt, suchen gerade jene heraus, die verschiedener Deutung fähig sind, im Trachten nach Zwiespalt und im Trachten nach Deutelei. Doch keiner kennt ihre Deutung außer Allah und diejenigen, die fest gegründet im Wissen sind, die sprechen: „Wir glauben daran; das Ganze ist von unserem Herrn“ – und niemand beherzigt es, außer den mit Verständnis Begabten“*(3:8).

Abschließend sei festzuhalten, dass der Begriff Scharia in der sog. islamischen Welt häufig zu politischen Zwecken missbraucht wird, da suggeriert wird, es gebe einen Widerspruch zwischen säkularem Konzept und Scharia. Säkularisierung wird dabei mit dem kolonialen Projekt der Moderne assoziiert und als Ideologie autoritärer Regierungen, die sie gegen die eigene Gesellschaft gewaltsam durchsetzen, abgelehnt. Dadurch, dass säkulare Prinzipien in vielen Fällen tatsächlich auf autoritärem Weg durchgesetzt wurden und nicht auf demokratischem (die Türkei unter Atatürk, Tunesien unter Bourguiba, der Irak unter Saddam Hussein und Syrien unter Hafiz al-Assad) verhärtet sich dieser Eindruck und führt dazu, dass vermittelnde Positionen es schwierig haben. Eine Studie der islamischen Quellen von Koran und *Sunna* macht jedoch deutlich, dass das säkulare Prinzip durchaus vereinbar ist mit dem Islam; es ist vielmehr einer spezifische Lesart dieser Texte, die im arabischen Mittleren Osten heute dominiert und zu einer Ablehnung des Säkularismus führt.

Grundsätzlich waren islamische Gesellschaften früher durch eine hohe Ambiguitätstoleranz gekennzeichnet, der Pluralismus der Meinungen gilt einem Ausspruch des Propheten Muhammads zufolge als „Gnade“ für die islamische Gemeinschaft. In der Rechtslehre koexistieren mehrere Rechtsschulen gleichrangig nebeneinander und gerade im Irak und Syrien lebten unterschiedlichste religiöse Strömungen und religiöse Minderheiten jahrhundertlang friedlich nebeneinander. Erst der Zerfall der staatlichen Ordnung hat dazu geführt, dass die Konfessionszugehörigkeit entscheidend für die soziale Ordnung wurde und Religion für politische Zwecke instrumentalisiert werden konnte.